

Dr. Hj. Umi Chaidaroh, SH, MHI



KONSEP
Iddah
DALAM HUKUM FIQH

Serta Implikasinya Terhadap Problematika Wanita Modern
(Analisis Kritis Dekonstruksi)



Konsep 'Iddah Dalam Hukum Fiqh Serta
Implikasinya Terhadap Problematika
Wanita Modern
(Analisis Kritis Dekonstruksi)

DR. Umi Chaidaroh, MHI

IAIN Sunan Ampel Press
2013

Konsep 'Iddah Dalam Hukum Fiqh Serta Implikasinya
Terhadap Problematika Wanita Modern
(Analisis Kritis Dekonstruksi)

Penulis :

DR. Umi Chaidaroh, MHI

Editor :

Drs. H. Cholil Uman, M.Pd.I

Design Layout :

Noor Kummala

Design Cover :

Ahmad Rochim

Perpustakaan Nasional; *Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

Cet. 1- Surabaya: IAIN SA Press, Februari 2013

iv + 96 hlm.; 14.7 x 21 cm.

ISBN : **978-602-7912-07-6**

Diterbitkan ;

IAIN Sunan Ampel Press

Anggota IKAPI

Gedung SAC. Lt.2 IAIN Sunan Ampel

Jl. A. Yani No. 117 Surabaya

☎ (031) 8410298-ext. 138

e-mail: sunanampelpress@yahoo.co.id

Copyright © 2013, IAIN Sunan Ampel Press (IAIN SA Press)

Hak cipta dilindungi undang-undang

All Right Reserved

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, akhirnya dapat terselesaikan juga penelitian ini, meskipun masih ada kendala kerikil-kerikil yang terserak, tapi dengan semangat dan perjuangan yang berat penulis berusaha untuk bertanggung jawab secara intelektual atas usaha dalam penelitian ini.

Dalam penelitian ini, peneliti banyak dibantu berbagai pihak yang tak bisa penulis sebutkan satu persatu. Rasa terima kasih penulis haturkan kepada semua pihak yang dengan tulus membantu hingga pada akhirnya penelitian ini selesai, semoga Allah membalas dengan kebaikan, Amin.

Dengan segala kejujuran nurani, penulis menyadari keterbatasan kemampuan yang dimiliki dan kemungkinan kesalahan dalam setiap penginderaan yang telah dilakukan maupun dalam pola gagasan yang telah dituangkan diatas lembaran ini.

Untuk itu dengan pengakuan dan kerendahan hati penulis senantiasa membentangkan kelapangan jiwa untuk menerima saran dan kritik konstruktif demi penyempurnaan karya tulis sejenis di masa-masa yang akan datang.

Akhirnya, hanya kepada Allah SWT, peneliti memohon atas segala kekhilafan dan semoga Allah SWT menerima amal ibadah kita semua, Amin.

Surabaya, Februari 2013

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii

DAFTAR ISI iv

BAB I PENDAHULUAN I

BAB II Urgensi Reinterpretasi Konsep ‘Iddah dan Landasan Epistemologi hukum Islam 13

A. Tinjauan Umum Urgenitas Reinterpretasi Konsep ‘Iddah 13

B. Memetakan Teori-Teori Epistemologi Hukum Islam Untuk Reinterpretasi Konsep ‘Iddah 24

BAB III Membedah anatomi konsep ‘iddah dalam khazanah islam 49

A. Teks-teks agama yang dijadikan sandaran 49

B. Konstruksi sarjana muslim terhadap teks-teks agama tentang ‘iddah 53

BAB IV Mencari Konsep ‘Iddah Alternatif 67

A. Problem Penghalang Terkait dengan Upaya Dekonstruksi Konsep ‘Iddah 70

B. Mencari Konsep ‘Iddah Alternatif 76

BAB V Penutup 87

DAFTAR PUSTAKA 91

BAB I

Pendahuluan

Salah satu aturan sistemik yang baku dari kitab-kitab fiqh klasik hingga kitab-kitab fiqh kontemporer adalah konsep 'iddah. Pada umumnya konsep ini dikategorikan kepada hukum shari'ah sebagai patron dari pembahasan tentang nikah.¹ Konsep yang khas dan sudah dikodifikasi dalam kitab-kitab fiqh tersebut sepertinya merupakan tata aturan dogmatik yang tidak bisa dipertanyakan- ulang validitasnya. Bukti hal tersebut adalah konstruksi yang hampir mirip dikalangan ulama-ulama masa klasik dan modern dalam menyikapi konsep 'iddah ini. Para ulama sepakat untuk menjustifikasi 'iddah berikut konsekuensinya --seperti *iḥdād*, harus tetap tinggal di rumah dalam masa tertentu dan lain-lain--, sebagai suatu norma hukum yang bersifat wajib dengan berisi ketentuan-ketentuan baku yang telah dirumuskan, sehingga wanita muslimah yang menjalani 'iddah harus berpandangan dan berperilaku seperti apa yang telah ditentukan oleh para ulama tersebut.

Pola fikir hukum yang demikian ini juga diikuti oleh para ulama regional di Indonesia. Dalam hal ini adalah para ulama yang berafiliasi dalam organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU). NU sebagai salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia

¹Hal ini dapat dilacak dalam kitab-kitab fiqh klasik seperti *Al-Umm* karya Imam Shāfi'ī maupun kitab hadith yang mempunyai aturan sistematisasi fiqh seperti *Fath al-Bāri bi Sharḥ Sahih al-Bukhārī* karya Ibn Hajar al-'Asqālānī. Demikian juga kitab fiqh modern seperti *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* karya Wahbah Zuhayfī.

dalam lembaga Baḥth al-Masā'il-nya tidak pernah mengungkap secara berbeda tentang konsep 'iddah tersebut, bahkan terkesan menindaklanjuti apa yang telah dilakukan ulama terdahulu.²

Konsep 'iddah yang demikian, yakni yang telah dibakukan dan dikodifikasikan para ulama³ dalam kitab-kitabnya, tidak akan

²Dalam Muktamar Nahdlatul Ulama ke-3 di Surabaya pada tanggal 29-30 September 1928 mulai dibahas masalah 'iddah, hanya saja pembahasan masalah 'iddah ini bukan dari aspek relevansinya dengan situasi sosial saat itu dan juga bukan pada pembahasan dari aspek *rethinking* terhadap konsep 'iddah itu sendiri, namun pembahasan ini lebih dikaitkan dengan kasus umum akibat adanya 'iddah, yakni seperti adanya seorang lelaki yang merujuk isterinya sebelum selesai masa 'iddahnya melalui penghulu tanpa memberitahu isterinya, lalu si isteri setelah selesai 'iddahnya kawin dengan lelaki lain, yang menjadi pertanyaan adalah sahkah perkawinan si perempuan tadi dengan lelaki lain. Lihat *Socara Nahdlatuol Ulama tahun II/Rabi' al-Awwal 1347 H* halaman 48. Demikian juga Muktamar NU ke-5 di Pekalongan Jawa Tengah pada tanggal 7 September 1930 yang membahas tentang seorang janda yang hamil sebelum habis masa 'iddahnya, sedang si janda tersebut tidak kawin lagi, kemudian yang menjadi pertanyaan adalah; diikutkan siapa anak atau bayi tersebut. Lebih detil lihat Abu Hamdan 'Abd al-Jalil Hamid, *Aḥkām al-Fuqahā juz 1* (Semarang: Toha Putra, tt), 61. Sedang pada Keputusan Konferensi Besar PBNU di Jakarta tanggal 18-22 April 1960 membahas tentang 'iddahnya seorang perempuan yang lama putus tidak berḥaiḍ. Lihat Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama* (Surabaya: PP. Rabithah Ma'āhidil Islamiyyah dan Dinamika Press, 1977), 220. Dan yang terakhir pembahasan masalah 'iddah oleh ulama NU dilaksanakan pada Muktamar NU ke-28 di Yogyakarta 25-28 Nopember 1989 yang membahas bagaimana hukum perempuan yang belum habis masa 'iddahnya dan diketahui secara kedokteran bahwa kandungannya tidak berisi janin. Masyhuri, 345. Inilah pembahasan hal-hal yang terkait dengan 'iddah, dan penulis dapat memastikan pembahasan 'iddah yang dilakukan ulama NU akan tetap (stagnan) dan tidak mungkin keluar dari koridor yang telah ditetapkan ulama terdahulu, sebab dalam anggaran dasarnya ditetapkan bahwa NU akan selalu berpegang kepada salah satu dari mazhab empat. Lihat anggaran dasar NU dalam Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKIS, 1994), 307; Masyhuri, 2.

menjadi problem serius bila dikaitkan dengan posisi wanita pada era dahulu (klasik). Demikian juga konsep ini tidak perlu dikaji-ulang pada masa modern bila masalah 'iddah hanya cukup dipandang sebatas sebagai konsep pemikiran Islam yang ada dalam kitab-kitab di lembaga kajian Islam maupun di pesantren-pesantren, sehingga hanya dianggap sebagai wahana olah intelektual yang teoritis dengan mengabaikan realitas praktis masyarakat dan menafikan usaha pembumian shari'ah Islam. Padahal usaha pembumian Islam ini banyak digulirkan oleh tokoh-tokoh Islam seperti Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali dan Nurcholis Madjid.³

Dalam pandangan penulis, dua kemungkinan asuntif tersebut tidak bisa diterima, apalagi pada masa sekarang banyak usaha-usaha yang menginginkan adanya sinkronisasi konsep atau ajaran Islam dengan perilaku riil sehari-hari, seperti munculnya bank-bank Syariah, maupun maraknya gerakan-gerakan dan kajian-kajian Islam di kampus-kampus dan di masyarakat yang berusaha komitmen dengan ajaran Islam. Demikian juga peran wanita modern sekarang tidak sekedar sebagai ibu pengasuh anak yang hanya berada di rumah sebagai ibu rumah tangga (domestik) ansich, namun para wanita sudah banyak yang merambah pada sektor publik yang menjalankan sikap kerja secara profesional dengan kedisiplinan penuh dan regulasi yang ketat.

Dengan kondisi realistik-praktis masyarakat era modern yang demikian, maka establisitas konsep 'iddah-- seperti yang telah dirumuskan ulama-ulama terdahulu-- dapat dipertanyakan. Jika demikian adanya, maka mencari solusi sebagai titik temu agar tidak terjadi benturan antara ide (yang berupa konsep 'iddah yang telah

³Nurcholis Madjid menyebut pembumian Islam ini dengan pribumisasi Islam, yakni suatu ide untuk membuat bagaimana suatu ajaran yang universal itu benar-benar memberi manfaat nyata dan efektif dalam pelaksanaannya. Dan efektifitas itu diperoleh dengan “menerjemahkan” ajaran universal itu sedemikian rupa sehingga menjadi “*down to earth*” atau “membumi”, selain juga “menzaman”. Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 35.

dirumuskan para ulama klasik) dengan kondisi riil (yang berupa kehidupan wanita modern di sektor publik dan adanya usaha-usaha pembumian shari'ah Islam) adalah suatu keniscayaan bagi intelektual muslim yang mempunyai respon dan respek terhadap rekadaya kontekstualisasi ajaran Islam pada era modern, apalagi hal ini terkait erat dengan hak-hak wanita yang sekarang banyak diperjuangkan demi keadilan gender.

Terkait adanya problem antara konsep 'iddah yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu dengan kondisi realistis-praktis masyarakat modern --terutama perjuangan hak-hak wanita modern--, maka perlu dirumuskan masalah-masalah untuk dijawab. Di antara permasalahan-permasalahan tersebut antara lain mengapa dalam penelitian ini disimpulkan bahwa ketentuan hukum 'iddah yang sifatnya nominal (jangka waktu tunggu) merupakan hukum yang masih bisa direinterpretasi --bukan suatu hukum yang pasti dan tidak bisa dirubah— sekaligus bagaimana metode reinterpretasinya? Apakah konsekuensi 'iddah yang berupa larangan keluar dari rumah merupakan hukum bagi seluruh wanita yang sedang menjalani 'iddah ? Apakah *ihdād* merupakan perintah wajib yang harus dijalani perempuan ketika ditinggal mati suaminya?

Buku yang berasal dari penelitian ini berjudul, “KONSEP 'IDDAH DALAM HUKUM FIQH SERTA IMPLIKASINYA TERHADAP PROBLEMATIKA WANITA MODERN: Analisis Kritis-Dekonstruktif”. Untuk menghindari terjadinya pemahaman dan persepsi yang berbeda terhadap judul tesis ini maka perlu adanya penegasan istilah, sehingga tidak ada kendala terjadi perbedaan pemahaman terhadap obyek penelitian yang akan dilakukan. Adapun istilah yang perlu dijelaskan antara lain :

Konsep ‘Iddah dalam Hukum Fiqh serta Implikasinya terhadap Problematika Wanita Modern

Yang dimaksud dengan konsep ‘iddah dalam hukum fiqh adalah konsep sebagaimana telah dikonstruksi dan diformulasikan oleh para ‘ulama fiqh. Adapun maksud dari implikasi terhadap problematika wanita modern adalah akibat dari konsep ‘iddah yang telah dikonstruksikan dan diformulasikan para ‘ulama fiqh terhadap masalah-masalah kehidupan sosial kemasyarakatan wanita karir pada era modern.

Analisis Kritis-Dekonstruktif

Dalam melakukan analisis terkait dengan tema ini, peneliti melakukannya secara kritis-dekonstruktif. Konsekuensi logisnya adalah akan ada pembedahan-pembedahan dan pembongkaran-pembongkaran terhadap konsep ‘iddah yang konservatif-konvensional.⁴ Sekalipun kritisisme dan dekonstruksi akan peneliti lakukan, namun sebagai tanggung jawab intelektual, peneliti akan mencari konsep ‘iddah alternatif⁵ dengan melakukan analisis ulang terhadap teks-teks Islam (rujukan berupa al-Qur’an dan al-Ḥadīth) dan konsep-konsep yang dicetuskan para ‘ulama fiqh yang menurut peneliti relevan dan rasional untuk dijadikan sumber dan data dalam pengolahan penelitian ini.

Penulisan buku melalui penelitian ini mempunyai tujuan untuk memahami konsep ‘iddah yang ada dalam khazanah intelektual muslim kemudian mengkomparasikannya secara aplikatif

⁴Dekonstruksi (pembongkaran) tidak berarti destruksi (penghancuran dan perusakan), sebagaimana dijelaskan oleh Jacques Derrida. Sebab, dekonstruksi bukan memusnahkan atau menghapuskan suatu wacana, melainkan hanya menampakkan segala aspek dan unsurnya. *Johan Meuleman* dalam pengantar untuk karya Muhammed Arkoun, *“Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 25.

⁵Dalam istilahnya Arkoun, dekonstruksi harus disertai dengan rekonstruksi, yakni suatu wacana atau kesadaran yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan, dan penylewengan wacana sebelumnya. *Ibid.*, 25.

dengan realitas yang ada dari problematika wanita karir pada era modern.

Pembahasan buku dari hasil penelitian ini diharapkan dapat memahami konsep 'iddah alternatif yang aplikatif dengan problematika wanita karir era modern. Terutama bagi mereka (wanita) yang berusaha komitmen dan konsisten dengan norma-norma Islam pada satu sisi dan pada sisi lain berkaitan dengan kondisi wanita karir dalam dunia publik. Sehingga dengan konsep 'iddah alternatif tersebut para wanita yang berada pada dunia karir bisa menjalankan profesinya dengan tetap berjalan di atas rel-rel Islam (nilai-nilai agama).

Upaya mengkaji ulang (*rethinking*) terhadap konsep 'iddah pada era modern ini jarang diagendakan. Hal tersebut terbukti dengan munculnya fiqh-fiqh baru yang berusaha mendiskusikan problem kehidupan modern, namun fiqh-fiqh tersebut tidak menyinggung masalah 'iddah. Masyfuk Zuhdi dalam karya fiqh kontempornya juga tidak berusaha mengangkat tema ini.⁶ Demikian juga karya yang ditulis oleh M. Ali Hasan dalam bukunya berjudul *Masāil Fiqhiyah al-Ḥadīthah Pada Masalah-masalah Kontemporer Hukum Islam*⁷ begitu juga pada karya yang berjudul *Problematika Hukum Islam Kontemporer*⁸ tidak membedah tema 'iddah tersebut. Lebih dari itu, patut disayangkan penulis-penulis modern tentang wanita juga tidak memasukkan masalah 'iddah dalam wacana yang mereka kembangkan. Amina Wadud Muhsin dalam *Qur'an and Woman* yang membahas pandangan al-Qur'an tentang wanita. Dalam bab *Rights and Roles of Woman: Some Controversies*, Wadud Muhsin mengkaji tentang nuzuz, perceraian, poligami, warisan dll, hanya saja tidak memasukkan 'iddah dalam

⁶Masyfuk Zuhdi, *Masāil Fiqhiyah* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1988).

⁷M. Ali Hasan, *Masāil Fiqhiyah al-Ḥadīthah Pada Masalah-masalah Kontemporer Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998).

⁸*Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Editor: Huzaimah. T.Yanggo & Hafiz Anshary (Jakarta: LSIK, 1999).

kajiannya itu.⁹ Demikian juga karya Margot Badran yang sedikit menyinggung tentang ‘iddah, namun tidak ada kaitannya dengan perlunya reformasi terhadap konsep ‘iddah itu sendiri.¹⁰

Ada satu buku yang peneliti temukan yang secara khusus membahas isu-isu wanita modern --termasuk ‘iddah-- dalam perspektif Islam. Sekali pun buku ini berusaha mengeksplorasi dan mendekonstruksi problem-problem perempuan yang ada dalam kitab-kitab fiqh klasik dengan menggunakan pisau analisis keadilan gender, namun karena hampir semua isu-isu keperempuanan yang ada kaitannya dengan keadilan gender ingin dibahas dan diulas, sehingga buku ini terkesan global dan tidak intensif serta tidak dalam susunan logika yang teratur dan konsisten --paling tidak dalam mengkaji masalah ‘iddah--.¹¹

Hal pokok tentang ‘iddah yang menjadi sorotan buku ini adalah terkait dengan surat al-Ṭalāq¹², dan tentang Ḥadīth Nabi

⁹Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti. 1992), 62-94.

¹⁰Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 133.

¹¹Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001). Kurang teraturnya susunan logika yang terkait dengan ‘iddah dapat ditelusuri dari pernyataan Syafiq Hasyim bahwa ‘iddah sebenarnya lebih merupakan konstruksi budaya daripada sabda agama itu sendiri, namun kemudian Syafiq Hasyim pada bagian berikutnya menjelaskan bahwa ‘iddah merupakan sebuah ritual agama yang bernilai ibadah dan masih relevan digunakan hingga kapanpun. Ibid, 172-176. Adapun yang nampak dari kurang konsistennya penulis, adalah promosinya akan pentingnya penggunaan metodologi tafsir kaum feminis, seperti yang dikembangkan pejuang feminis dari Pakistan, Riffat Hassan. Syafiq Hasyim kemudian mengkritik para intelektual yang masih menggunakan metode tafsir kaum patriarki. Hanya saja, Syafiq Hasyim sendiri tidak menggunakan metode penafsiran Riffat Hassan ini dalam kajiannya tentang ‘iddah. Ibid, 66-67. Hal yang sama juga dilakukan oleh Syafiq Hasyim adalah ketika mengusulkan sebuah metodologi baru dalam pemikiran fiqh yang berupa reinterpretasi konsep qat’i dan zanni, namun usulan yang menurut Syafiq Hasyim urgen untuk pembentukan fiqh yang bersifat gender tersebut tidak ia operasionalkan dalam karyanya ini. Ibid, 246-251.

¹²Redaksi surat al-Ṭalāq ayat (1) berbunyi:

kepada Furai'ah bint Malik ibn Sinān.¹³ Terkait dengan QS. al-Talāq ayat (1) ini, Syafiq Hasyim mensinyalir adanya salah baca -- sekaligus salah tulis-- pada ayat tersebut. Padahal dengan kesalahan tersebut akan berimplikasi terhadap kesalahan memaknai.¹⁴ Jadi, secara tidak langsung Syafiq Hasyim mempertanyakan validitas tulisan al-Qur'an yang ada sekarang ini. Terkait dengan ḥadīth Furai'ah, Syafiq Hasyim mengutip pendapat Dawud al-Zāhiri yang menḍaifkannya karena hanya disampaikan oleh satu orang. Terlebih lagi menurut Syafiq Hasyim, ada ḥadīth lain yang menandingi ḥadīth Furai'ah tersebut.¹⁵

Dengan realitas studi 'iddah yang demikian, tesis penulis ini akan menambah dan melengkapi wacana fiqh modern --terutama dalam masalah reaktualisasi konsep 'iddah-- sekaligus akan menjadi penyeimbang antara fiqh klasik yang terkadang rigid dan fiqh modern yang tidak jarang liberal.¹⁶

Penelitian ini termasuk penelitian pustaka (*library research*),¹⁷ yakni peneliti mengacu dan menelaah pada data-data

ياايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصواالعدة واتقواالله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدودالله ومن يتعد حدودالله فقد ظلم نفسه

¹³Redaksi Ḥadīth tersebut adalah:

وعن الفريضة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخضري : انها جاءت الى رسول الله ص م تساله ان ترجع الى اهلها قال رسول الله ص م: امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله. قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا.

¹⁴Kata *wa la yakhrujna* pada ayat ini yang benar membacanya --menurut Syafiq Hasyim-- adalah *wa la yakhrujanna*. Dengan cara membaca yang akhir ini, Syafiq Hasyim memaknai ayat tersebut bukannya larangan perempuan untuk keluar, tetapi lebih pada perlindungan kepada kaum perempuan agar tidak terusir dari rumah yang semula di tempati bersama keluarganya. Ibid, 175.

¹⁵Ibid, 175-176.

¹⁶Uraian sekaligus kritik terhadap fiqh skripturalis yang rigid dan fiqh liberal lihat Jalaluddin Rahmat, *Tinjauan kritis atas sejarah fiqh: dari fiqh al-Khulafaur Rasyidin hingga Madhhab Liberalisme dalam Kontekstualisasi doktrin Islam dalam Sejarah* Editor: Budy Munawar Rachman (Jakarta: Paramadina. 1995), 291-310.

¹⁷Abudin Nata membedakan kualifikasi suatu penelitian itu bersifat literer (*library research*) atau bersifat lapangan (*field research*) dengan berpedoman pada

karya ilmiah berupa kitab-kitab kuning klasik dan modern dan buku yang ada hubungannya dengan pokok bahasan yakni, tentang konsep 'iddah. Kitab-kitab yang menjadi fokus penelitian dalam hal ini lebih mengacu kepada kitab-kitab fiqh seperti *Fath al-Wahhāb* dan *Tuhfah al-Ṭullāb bi Sharḥ Tahrīr Tanqīh al-Lubāb* dua-duanya karya Abī Yahyā Zakariyyā al-Ansārī; *Bidāyah al-Mujtahid* oleh Ibn Rusyd; *Al-fiqh 'ala Madhāhib al-Arba'ah* karya 'Abd. Al-Raḥmān al-Jaziri; *Fiqh al-Sunnah* ditulis oleh al-Sayyid Sābiq; *Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* karya Wahbah Zuḥaylī; *I'ānah al-Ṭālibīn* oleh al-Sayyid al-Bakrī; *Al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rānī; *Nihāyah al-Zīn fi Irshād al-Mubtadi'īn* ditulis oleh Imam Nawawī al-Jāwī; *Bughyah al-Mustarshidin* karya 'Abd. Al-Raḥmān bin Muhammad bin Ḥusayn bin 'Umar dan *Al-Muhadhdhab* oleh al-Fayrūz Abādī.

Adapun sebagai pendukung, peneliti juga menggunakan kitab tafsir dan kitab lain seperti *Rūḥ al-Ma'ānī* ditulis oleh al-Alūsī; *Ṣafwah al-Tafāsīr* karya 'Alī al-Sābūnī; *Al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah Zuḥayli dan *Hikmah al-Tashrī' wa Falsafatuh* yang ditulis oleh al-Jurjāwī. Dalam sumber rujukan hadith, peneliti menggunakan Ṣaḥīḥ Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Nasā'ī dan Sunan Ibn Mājah. Sedang *sharah* hadith, peneliti menggunakan *Fath al-Bārī* karya Ibn Hajar al-'Asqalānī; *Subul al-Salām* karya al-Kahlānī; *Nayl al-Awṭār* oleh al-Shawkani.

Sedang kitab-kitab epistemologi hukum Islam, peneliti menggunakan antara lain kitab *Usūl al-Fiqh* karya Muhammad al-Khuḍarī; *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* ditulis oleh Wahbah Zuḥaylī; *Irshād al-Fuḥūl* oleh Al-Shawkani; *Al-Ibhāj fi Sharḥ al-Manhāj* karya Alī

bagaimana data, bahan atau obyek yang diteliti. Suatu penelitian dapat digolongkan dalam katagori *library research*, bila data yang dihimpun berupa bahan-bahan tertulis seperti: manuskrip, buku, majalah, surat kabar dan lain-lain. Sedangkan penelitian yang dikategorikan sebagai penelitian *field research* jika menggunakan informasi yang diperoleh dari sasaran penelitian (responden atau informen) melalui instrumen pengumpul data seperti: angket, wawancara, observasi dan sebagainya. Lebih jelas lihat dan baca Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Graffindo Persada, 1999), 125.

bin 'Abd al-Kāfi al-Subkī dan Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī al-Subkī; *Al-Shakhṣiyyah al-Islāmiyyah* karya Taqī al-Dīn Al-Nabhānī; *Uṣul Fiqh* ditulis oleh Muhammad Abu Zahrah; Al-Shaṭībī dengan karyanya *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*; al-Jayzānī dengan tulisannya *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'Inda Ahl al-Sunnah*; Zaydān dengan karyanya *Al-Wajīz*; *Al-Maqāsid al-'Ammah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* karya Yūsuf Ḥāmid al-Ālim; Sharḥ al-Qawāid al-Fiqhiyyah karya al-Zarqā'; 'Abd. Ḥamīd al-Ḥakīm dengan karyanya *al-Bayān*; *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* karya Shaḥrūr; *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah* oleh Muchlis Usman; Amir Syarifuddin dengan karyanya *Ushul Fiqh*; tulisan Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity*; beberapa pemikiran Munawir Sjadzali dan Masdar F. Mas'udi dalam berbagai buku.

Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif, historis dan sosiologis. Pendekatan normatif digunakan untuk memahami teks-teks agama yang terkait dengan konsep 'iddah seperti dalam QS. 65: 1 dan 4; QS. 33:49; QS. 2:234 dan 228. Sedang teks-teks dari hadith adalah hadith-hadith yang memberitakan tentang segala seluk beluk 'iddah.

Pendekatan historis digunakan untuk menganalisis konsep-konsep 'iddah yang telah dibakukan oleh para 'ulama fiqh atau sarjana muslim yang kemudian konsep itu dituangkan dalam karya-karya ilmiah mereka dalam bentuk kitab, utamanya kitab-kitab fiqh seperti yang disebutkan di atas.

Pendekatan sosiologis dipakai untuk memahami realitas kehidupan modern, terutama kehidupan wanita. Pendekatan ini berguna sebagai pijakan dalam upaya merekonstruksi konsep 'iddah.

Sebagai *entry point* menuju konsep 'iddah, dalam bab pertama dijelaskan hal-hal yang menjadikan penelitian ini dilakukan

berupa latar belakang masalah, penjelasan judul, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka dan metode penelitian.

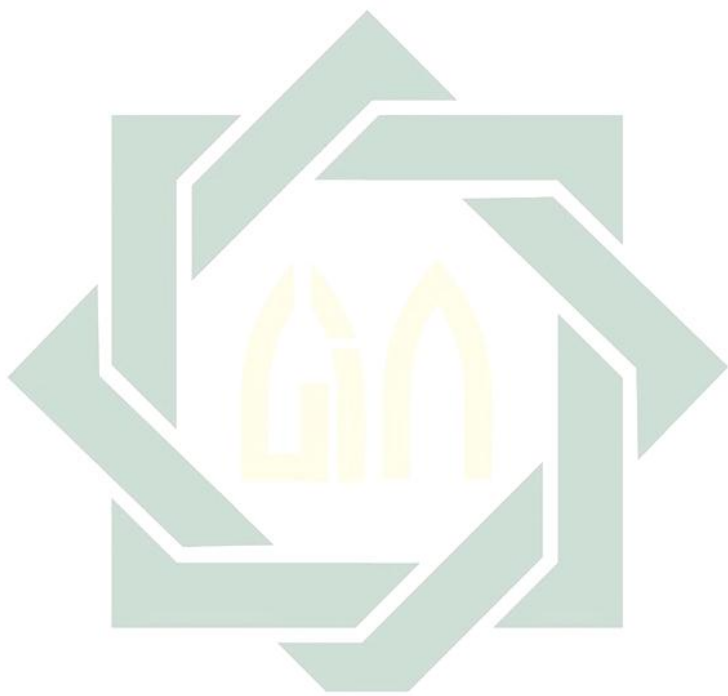
Dalam bab dua peneliti menyajikan argumentasi-argumentasi pentingnya reinterpretasi konsep ‘iddah. Penyajian ini bertujuan menambah horison berfikir bahwa dalam konsep ‘iddah ada realitas sosiologis dan yuridis yang dapat dijadikan pijakan dalam reinterpretasi konsep ‘iddah tersebut.

Selanjutnya dalam bab dua ini juga diteruskan dengan mengeksplorasi kemungkinan penggunaan konsep-konsep epistemologi hukum Islam yang akan digunakan untuk mendekonstruksi konsep ‘iddah.

Pada bab berikutnya, yakni bab tiga, peneliti melakukan diskripsi terhadap teks-teks agama (al-Qur’an dan al-Ḥadīth) yang digunakan sebagai sandaran atau dalil oleh para ulama fiqh. Selanjutnya dipaparkan formulasi dan konstruksi para ulama fiqh terhadap ayat-ayat al-Qur’an dan Ḥadīth tentang ‘iddah.

Bab empat merupakan *core* dari analisis peneliti tentang ‘iddah baik dalam upaya melakukan analisis kritis-dekonstruktif untuk mencari solusi alternatif yang hendak peneliti lakukan. Analisis dan pencarian solusi alternatif tersebut menggunakan konsep-konsep epistemologi hukum seperti yang tercantum dalam bab dua.

Selanjutnya bab terakhir yakni bab lima adalah sebagai penutup yang berisi kesimpulan dan saran dari peneliti.



BAB II

Urgensitas Reinterpretasi Konsep ‘Iddah & Landasan Epistemologi Hukum Islamnya

A. Tinjauan Umum Urgensitas Reinterpretasi Konsep ‘Iddah

Pembahasan tentang peluang untuk menimbang kembali terhadap konsep ‘iddah yang sudah terdapat dalam kodifikasi kitab-kitab fiqh mempunyai beberapa argumentasi yang dapat digunakan sebagai pembenaran ilmiah terhadap penelitian ini. Argumentasi yang sekaligus sebagai latar belakang terhadap urgensitas reinterpretasi konsep ‘iddah dan peluang-peluang epistemologis antara lain adalah:

1. Realitas Wanita Modern

Seiring berkembangnya zaman dan bergulirnya isu emansipasi serta ditekankannya perjuangan gender,¹ gerak kaum

¹Di sini kita harus hati-hati ketika menyikapi masalah emansipasi dan perjuangan gender, sebab, sekalipun harus diakui bahwa dalam emansipasi dan perjuangan gender terkandung muatan nilai-nilai positif bagi wanita, namun juga tidak sedikit muatan nilai negatifnya. Dalam hal ini, Jalaluddin Rahmat menjelaskan bahwa emansipasi yang seharusnya membebaskan wanita dari perbudakan, malah menjerumuskannya pada jenis perbudakan baru. Pada masyarakat kapitalis, wanita telah menjadi komoditas yang diperjualbelikan. Mereka dijadikan sumber tenaga kerja yang murah atau dieksploitasi untuk menjual barang. Beberapa jenis industri mutakhir seperti mode, kosmetik, dan hiburan hampir sepenuhnya memanfaatkan perempuan. Pendidikan dan media-massa menampilkan citra wanita yang penuh

wanita secara kuantitatif dan kualitatif semakin merambah pada sektor publik yang pada galibnya milik eksklusif kaum laki-laki. Wanita sudah biasa berada dalam lingkungan kegiatan sosial baik dalam sektor pendidikan, manajemen perusahaan bahkan hingga kepala pemerintahan.

Dalam bidang pendidikan wanita tidak jarang menduduki posisi intelektual yang tinggi seperti dosen bahkan profesor. Di Indonesia pun sudah banyak wanita yang menduduki posisi tersebut. Dalam bidang manajemen perusahaan, wanita tidak sedikit yang memimpin perusahaan, bahkan dalam prediksi Regina Herzlinger, profesor pada Harvard Business School, wanita pada tahun 2010 banyak yang akan menduduki posisi sebagai pemimpin perusahaan yang sukses sehingga meraih pemenang *Fortune 500 CEOs*.²

Gambaran di atas adalah kiprah wanita yang dalam pandangan umum relatif tinggi dan terhormat, yang perlu diketahui adalah kiprah lain dari wanita yang ternyata juga banyak yang menyentuh sektor relatif berat dan banyak mengurus tenaga. Contohnya adalah seperti penyelidikan yang dilakukan oleh Charlton yang dikutip oleh Henrietta L. Moore bahwa sekitar separo wanita di negara-negara berkembang bekerja pada sektor pertanian dan bertanggung jawab untuk 40-80 persen produksi pertanian.³

glamour, sensual dan fisik. Pada masyarakat yang bebas, wanita dididik untuk melepaskan segala ikatan normatif kecuali kepentingan industri. Tubuh mereka dipertunjukkan untuk menarik selera konsumen. Mobil mewah tidak lengkap bila perempuan setengah telanjang tidak tidur di atasnya. Kopi tidak enak bila tidak disajikan oleh gadis belia yang seronok. Rokok baru memuaskan bila diselipkan di sela-sela bibir yang menantang. Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1996), 195.

²Patricia Aburdene dan John Naisbitt, *Megatrends for Women* (New York: Villiard Books, 1992), 62.

³Henrietta L. Moore, *Feminism and Antropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 43.

Di negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim, wanita juga telah menempati pos-pos strategis dalam segala bidang. Bahkan di negara-negara Islam yang sering dicap sebagai negara fundamentalis dan banyak mengusir dan mengebiri hak-hak wanita, ternyata wanita juga telah turut berkiprah dalam dunia pemerintahan. Sebagai contoh adalah di negara Republik Islam Iran, tentaranya juga terdapat unsur wanita, bahkan Khatami yang sekarang menjabat presiden Iran juga mempunyai wakil presiden perempuan yakni Ma'shume Ebtekar. Sekalipun demikian, namun juga harus diakui di negara-negara yang mengaku Islam sebagai dasar negaranya masih ada yang bersikap kurang simpatik terhadap wanita, seperti pada masa rezim Taliban Afghanistan⁴ demikian juga di Saudi Arabia.⁵

Fakta lain dari kiprah wanita di lingkungan sosial, ternyata juga telah merambah pada sektor-sektor yang penuh tantangan. Wanita muslim pada era modern ini juga banyak yang berkecimpung dalam aktifitas-aktifitas organisasi sosial keagamaan atau gerakan-gerakan dakwah Islam seperti di Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin maupun gerakan-gerakan dakwah yang lain.⁶

Yang perlu menjadi perhatian adalah kenyataan wanita semakin banyak berkiprah pada sektor publik sebenarnya tidak hanya terjadi pada masa sekarang saja, apalagi dalam masyarakat

⁴Untuk lebih jauh melihat posisi wanita dibawah rezim Taliban sebelum terguling lihat Hafeez Malik, "Taliban's Rule and National Reconstruction in Afghanistan: Pakistan's Options", *Journal South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. XXIV No. 1 (2000), 80.

⁵Para wanita di Saudi Arabia juga masih memperjuangkan hak-haknya yang masih belum sepenuhnya diberikan, lebih jauh lihat Eleanor Abdella Doumato, "Women and Work in Saudi Arabia: How Flexible are Islamic Margins", *The Middle East Journal*, Vol. 53 No. 4 (1999), 568-583.

⁶Maraknya organisasi wanita muslim pada era modern ini juga diakui oleh Dunya Maumoon. Lihat lebih lanjut dalam Dunya Maumoon, "Islamism and Gender Activism: Muslim Women's Quest for Autonomy", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 19 No. 2 (1999), 269-283.

muslim, secara lebih khusus dalam ajaran Islam.⁷ Hanya saja perlu diakui bahwa pada satu sisi wanita dalam masyarakat Islam pernah mengalami keterkungkungan –meskipun tidak semua wanita dalam masyarakat Islam dalam proses sejarahnya mengalami keterkungkungan, hal ini berbeda dengan keberadaan wanita pada

⁷Hal yang perlu ditekankan dan diluruskan di sini adalah keterkaitan antara ajaran Islam dengan gerak wanita di sektor publik. Ada sejenis dugaan yang menyebutkan bahwa Islam menekan bahkan mematikan gerak wanita di sektor tersebut. Asumsi demikian adalah salah, sebab tidak sedikit wanita era awal Islam yang bergerak pada sektor publik, contoh yang monumental adalah Khadijah, isteri Nabi yang tidak hanya sebagai ibu rumah tangga yang baik, tetapi dia adalah sebagai seorang wanita karier, pengusaha yang tidak hanya bertaraf lokal, tetapi multinasional. Kenyataan demikian cukuplah dengan apa yang disampaikan Muhammad Qutb seperti yang dikutip oleh Jalaluddin Rahmat, “Seandainya wanita menginginkan taraf kemanusiaan yang sama dengan pria, maka hak persamaan seperti itu telah diberikan Islam kepada mereka, baik dari segi teori maupun praktis, di depan undang-undang. Seandainya wanita menginginkan kebebasan ekonomi dan kebebasan berhubungan langsung dengan masyarakat, maka hak-hak kebebasan seperti itu telah diakui Islam, malah Islam agama yang pertama mengakui hak-hak itu. Seandainya kaum wanita menginginkan hak untuk belajar, maka hal itu bukan saja telah diberikan oleh Islam, malah Islam telah menjadikannya suatu tugas wajib atas mereka. Seandainya kaum wanita tidak mau dikawin tanpa seizin dia, dan menuntut hak untuk melamar sendiri suami yang disukainya, seandainya mereka menuntut diberi layanan yang baik selama mereka menjalankan tugas-tugas yang wajar sebagai isteri, dan menuntut hak bercerai apabila mereka diperlakukan buruk, maka seluruh hak itu bukan saja telah diberikan dan dijamin oleh Islam kepada kaum wanita, malah Islam telah mewajibkan hal itu atas kaum lelaki.” Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1997), 128-129. Peran wanita yang begitu luas di masyarakat tersebut secara historis memang telah diakui, hanya saja, pada masa modern ini posisi wanita muslim menurut Suleman Dangor masih tertekan atau menurut Ismail Serageldin peran wanita belum sepenuhnya dioptimalkan. Lihat lebih jauh posisi wanita masa dahulu dan posisi masa sekarang dalam Suleman Dangor, ”Historical Perspective, Current Literature and an Opinion Survey Among Muslim Women in Contemporary South Africa: A Case Study”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 21 No. 1 (2001), 109-110. Serageldin mengakui peran wanita muslim dalam bidang sosial-politik secara historis memang besar, demikian juga pada waktu sekarang hanya saja, “*That still for short of the role they could play in the muslim world’s development if they could achieve their full potential*”. Ismail Serageldin, “Mirrors and Windows: Redefining the Boundaries of the Mind”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. II no 1 (1994), 101.

masyarakat non-Islam pada masa dahulu.⁸ Sedang pada sisi yang lain secara kualitatif dan kuantitatif wanita pada masa modern lebih menonjol lagi kiprahnya dibanding pada masa dahulu.

Realitas bahwa pada era modern seluruh instansi atau lapangan sosial wanita ikut berperan adalah suatu keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Terlebih lagi tidak sedikit wanita yang mempunyai prestasi lebih baik dibanding laki-laki dalam beberapa hal. Dengan alasan ketelatenan, kesabaran dan keuletan wanita mampu berada di puncak keberhasilan. Peristiwa penggulingan shah Iran banyak didominasi pengorbanan nyawa para pejuang wanita.⁹

Kenyataan wanita yang banyak berperan dalam sektor sosial, tentu berimplikasi terhadap peran perempuan dalam rumah tangganya. Bahkan implikasi tersebut tidak hanya pada tataran kehidupan rumah tangga, akan tetapi yang tidak kalah pentingnya adalah akan terjadinya *shifting* (pergeseran) terkait dengan tugas-tugas keagamaan kaum wanita. Contohnya adalah tugas keagamaan yang ada relevansinya dengan penelitian ini adalah terkait dengan masalah 'iddah.

Seperti yang telah disinggung pada bab pertama bahwa ketika peran wanita berada di sektor publik, maka hal-hal yang terkait dengan 'iddah --sebagaimana yang telah diformulasikan dalam kitab fiqh-- akan terjadi gesekan-gesekan dengan fungsi dan peran wanita. Wanita ketika bekerja ia menjadi terikat dengan regulasi yang ketat, maka perlu sikap disiplin dan profesional yang hal ini akan sangat menentukan berhasil tidaknya peran wanita di

⁸Asghar Ali Engineer dengan mengutip dari beberapa sumber menjelaskan bahwa wanita sangat tertindas hak-haknya ketika mereka berada dalam peradaban-peradaban besar seperti Bizantium dan Sasanid. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam* ter. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 21.

⁹Lihat peran wanita Iran dalam penggulingan Shah Reza Pahlevi dalam tulisan Ayatullah Ruhullah al-Musawi al-Khomeini, *Pesan Sang Imam* (Bandung: Al-Jawad, 2000), 120-123.

sektor publik tersebut. Keberhasilan wanita pada sektor publik ada beberapa faktor yang mempengaruhinya, salah satunya adalah faktor disiplin dan taat aturan yang hal ini terkait erat dengan kehadiran. Apabila seorang isteri bekerja di sektor publik, dan ketika si isteri tersebut harus mengalami musibah cerai dengan suami, baik cerai hidup maupun mati, maka bila ia konsisten dan konsekuen dengan aturan fiqh, ia harus melakukan 'iddah selama tiga *qurū'* maupun ber'iddah selama empat bulan sepuluh hari dengan tidak ada kebolehan keluar rumah juga dilarang untuk berhias diri.

Dengan 'iddah tersebut, wanita tidak bisa lagi beraktifitas maksimal hampir setengah tahun. Hal seperti ini tentu akan menghambat karier dan bahkan mungkin bisa dipecat. Realitas yang demikian tentu harus ada upaya mencari terobosan yang mampu memberikan solusi terhadap problem tersebut.

2. Watak Dasar Ilmu Fiqh

Ada hal yang perlu disadari bahwa Ilmu fiqh merupakan hasil atau produk pemikiran (ijtihad) manusia. Sebagai produk dari hasil pemikiran manusia tentu akan menghasilkan ragam fiqh. Keragaman fiqh menurut Juhaya S. Praja karena masing-masing mempunyai kerangka landasan filosofis, teologis dan metodologis sendiri.¹⁰ Atau kalau menurut Atho Mudhar, fiqh sebagai produk pemikiran, maka faktor sosial budaya turut mempengaruhi fiqh, hal ini terbukti dengan adanya *qaul qadim* dan *qaul jadid*. *Qaul qadim* difatwakan Imam Shafi'i ketika berada di Baghdad, dan *qaul jadid* difatwakan ketika beliau berada di Mesir.¹¹

Sementara ini ada kesalahfahaman diantara masyarakat Islam yang menganggap fiqh identik dengan hukum Islam dan

¹⁰Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologis dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia," dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Himawan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 120.

¹¹H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 107.

hukum Islam identik dengan aturan Tuhan. Sebagai akibatnya kitab-kitab fiqh bukan dianggap sebagai produk keagamaan tetapi dianggap sebagai buku agama itu sendiri. Sehingga selama berabad-abad fiqh telah menduduki tempat yang amat terpendang sebagai bagian dari agama itu sendiri, dan bukan bagian dari produk pemikiran keagamaan.¹² Akhirnya fiqh dianggap hukum “suci”, final dan merupakan dogma yang tidak bisa diubah.¹³ Atau menurut Sahal Mahfudh, fiqh diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Tidak jarang fiqh -dalam hal ini kitab kuning- dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur’an.¹⁴ Sekalipun fiqh dalam proses produktifitasnya tidak lepas dari sumber utamanya yang berupa wahyu, namun ia tetap merupakan produk fuqahā’.¹⁵ Jadi fiqh tidak lain merupakan proses sejarah pemikiran manusia (fuqahā’) yang tertuang dalam ribuan kitab, dan hal itu bukan merupakan produk Tuhan, juga bukan produk Nabi sehingga tidak heran bila banyak terjadi perbedaan-perbedaan.¹⁶ Dengan kondisi demikian, maka melakukan studi kritis terhadap fiqh adalah suatu kebolehan, bahkan studi kritis tersebut bukan saja untuk mengecek validitas sumber yang digunakan dalam memproduksi fiqh, namun juga untuk mengkaji metodologinya.¹⁷ Lebih dari itu, secara radikal Hassan Hanafi menegaskan bahwa *turath qadim* atau wacana klasik (termasuk didalamnya kitab-kitab fiqh pen.) adalah peninggalan sekaligus warisan yang tidak boleh dianggap sebagai ritus yang praktek seperti ini tidak lebih merupakan pencemaran yang dilakukan kelompok feodalis dan kapitalisme kekuasaan, akan tetapi *turath* harus dikorelasikan dengan *turath* khazanah Barat untuk diformulasikan dalam menghadapi realitas kontemporer (*al-waqi’*). Dengan demikian *turath* tidak hanya dipajang, dinukil dan

¹²Ibid, 95.

¹³Ahmad Qodri A. Azizy, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 121.

¹⁴MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 23.

¹⁵Azizy, *Islam*, 121

¹⁶Ibid, 122.

¹⁷Ibid, 123.

disharah, akan tetapi harus direvitalisasi sebagai basis bagi kekuatan revolusioner umat Islam.¹⁸

Dengan melihat kenyataan ilmu fiqh yang demikian, maka usaha yang akan peneliti lakukan untuk reinterpretasi konsep 'iddah akan dapat dinilai sebagai usaha yang wajar secara ilmiah tanpa harus ada justifikasi yang apriori dan peyoratif, bahkan usaha itu merupakan keniscayaan dalam pembaharuan hukum Islam.

3. Karakter Al-Qur'an

Terdapat pemikiran yang sifatnya aksiomatik bahwa al-Qur'an adalah kitab pegangan hidup kaum muslimin yang selalu selaras dan serasi dengan perkembangan zaman. Dalam ini, Shahrūr berpendapat bahwa terus menerus kelayakan risalah Muhammad (al-Qur'an) dalam setiap waktu dan tempat (صالح لكل زمان ومكان) adalah karena adanya dua sifat dasar yang distinktif dari risalah ini yang berupa sifat lurus (الاستقامة) dan bengkok, miring atau condong (الحنيفية).¹⁹ Dengan dua sifat yang kontradiktif ini akan

¹⁸M. Ridlwan Hambali, "Hassan Hanafi: Dari "Kiri Islam", Revitaliasi Turats, hingga Oksidentalisme," dalam *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et. al. (Bandung: Mizan, 2001), 227-229.

¹⁹Muhammad Shahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'aṣirah*, (Tp: Tp, Tt), 447. Bandingkan dengan pendapat Nurcholis Madjid yang menjelaskan tentang *hanīfiyyah* dengan sikap mencari kebenaran secara tulus dan murni, lapang toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan dan tidak membelenggu jiwa. Kemudian Madjid mengutip hadits yang artinya, "'Uthman bin Maz'un membeli sebuah rumah, lalu tinggal di dalamnya (sepanjang waktu) untuk beribadah. Berita itu sampai kepada Nabi, maka beliau pun datang kepadanya, lalu dibawanya ke pintu keluar rumah di mana ia tinggal, dan beliau bersabda, "Wahai 'Uthmān! sesungguhnya Allah tidak mengutus aku dengan ajaran kerahiban" (Nabi bersabda demikian dua-tiga kali, lalu bersabda lebih lanjut), "Dan sesungguhnya sebaik-baik agama di sisi Allah ialah semangat pencarian Kebenaran yang lapang (ان خير الدين الحنيفية السمحة)."Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 151-152.

selalu muncul gerakan-gerakan dialektis yang memungkinkan munculnya ratusan juta peluang (*iḥtimālāt*) ijtihad dalam tashri' Islam hingga hari akhir.²⁰

Konsekuensi dari gerakan-gerakan kontradiktif ini adalah dimungkinkannya 'berubah' dan bergerakinya aturan-aturan Islam sesuai dengan pertimbangan dan tuntutan zaman.

Berpijak dari teori Shaḥrūr tersebut, peluang untuk melakukan reinterpretasi atau mengkaji ulang terhadap konsep 'iddah dikaitkan dengan tuntutan zaman yang berupa realitas wanita era modern adalah sangat terbuka, bahkan hal itu adalah sesuai dengan watak dasar Islam sendiri yang lurus dan condong.

Demikian juga bila meneropong karakter al-Qur'an dengan menggunakan alur historisnya Fazlur Rahman akan semakin mendukung tesis tentang dimungkinkannya reinterpretasi konsep 'iddah. Dalam kaitan ini, Fazlur Rahman menyatakan bahwa generasi awal muslim memandang bahwa ajaran al-Qur'an dan Sunnah bukan merupakan sesuatu yang statis, diam, tetapi merupakan sesuatu yang secara esensial selalu bergerak secara kreatif sesuai dengan perbedaan bentuk-bentuk sosial masyarakat.²¹

Rahman membuktikan pernyataannya tersebut dengan menunjuk kasus-kasus keputusan hukum yang dibuat oleh 'Umar bin Khaṭṭāb yang banyak berbeda atau tidak sama dengan bunyi al-Qur'an seperti kasus perang, hukum pembuktian dan potong tangan.²²

Penjelasan Rahman ini semakin membuka peluang adanya sisi-sisi dalam aturan Islam yang sangat mempertimbangkan

²⁰Shaḥrūr, *Al-Kitāb*, 449. Penjelasan lebih lanjut tentang dua sifat kontradiksi dari Risalah Muhamad dan kaitannya dengan teori *ḥudūd* terdapat pada bagian selanjutnya.

²¹Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), 189.

²²Ibid, 179-188.

konteks sosial historis. Begitu juga dengan 'iddah yang merupakan hukum Islam, maka mempertimbangkan konsep sosial historis untuk reinterpretasi 'iddah adalah tepat bila mengacu kepada pandangan Rahman tersebut.

Apalagi dalam kasus reinterpretasi terhadap konsep 'iddah ini juga dalam upaya untuk menegakkan ajaran Islam yang toleran dan egaliter serta adil yang hal ini sejalan dengan pemikiran Mahmoud Mohamed Taha. Taha menjelaskan bahwa dalam ajaran Islam baik yang berasal dari al-Qur'an dan Sunnah pada fase awalnya atau periode Makkah bersifat toleran dan egaliter tanpa membedakan ras, seks dan bangsa, namun karena kepindahan Nabi menuju fase kedua yakni hijrah ke Madinah beberapa aspek ajaran Islam berubah karena merespon terhadap sosial-ekonomi dan realitas politik. Jadi dalam migrasi ke Madinah ini ajaran Islam sendiri mengalami pergeseran atau perubahan.²³

Dari penjelasan al-Nai'm dan Taha tersebut dapat difahami bahwa al-Qur'an sangat peka dan respek terhadap perubahan dan perkembangan zaman yang akhirnya ajaran-ajaran al-Qur'an sendiri bisa bergeser atau berubah karena adanya perubahan sosio-politik dan ekonomi masyarakat. Hal ini lebih diperkuat dengan penjelasan al-Jabiri bahwa adanya *naskh, asbab al-nuzul* dalam al-Qur'an serta *maqāsid al-Shari'ah* merupakan bukti adanya hubungan erat antara hukum shari'ah dengan perkembangan-perkembangan kehidupan manusia.²⁴

Dengan demikian, menimbang ulang terhadap ayat-ayat 'iddah yang terdapat dalam al-Qur'an mendapat pembenaran oleh al-Qur'an itu sendiri karena adanya kenyataan sosio-ekonomi yang mengharuskannya.

²³Abdullahi Ahmed al-Na'im dalam Pengantar karya Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987), 21.

²⁴Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Shari'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2001), 36.

4. Kemungkinan Penggunaan Epistemologi Hukum Islam

Urgentitas reinterpretasi konsep 'iddah semakin mendapat landasan kuat manakala secara operasional bisa mendayagunakan epistemologi hukum Islam sebagai sarana dalam reinterpretasi doktrin-doktrin Islam. Hal ini berangkat dari kenyataan bahwa teori-teori epistemologis yang terkait dengan reinterpretasi ajaran Islam begitu memadai baik yang ada dalam khazanah klasik maupun modern.²⁵

Teori-teori klasik yang masih tetap bisa dioptimalkan antara lain adalah *maqāsid* dengan *maṣlaḥah*-nya. Hanya saja, *maqāsid* ini juga masih berada dalam belenggu doktriner karena pada umumnya tidak dibolehkan mencari *maṣlaḥah* yang bertentangan dengan *naṣṣ* yang *qaṭ'ī*. Maka bila kita mampu sedikit membongkar lingkaran *tasalsul* ini –semisal dengan menggunakan *maṣlaḥah*-nya al-Tūfī, tentu teori *maqāsid* akan relevan digunakan.

Demikian juga penggunaan kaedah-kaedah fiqhiyyah yang begitu melimpah akan mampu membantu dalam berijtihad. Dalam kaitan ini, Nurcholis Madjid menjelaskan bahwa berfikir dan bertindak menuruti garis filsafat hukum seperti yang terumuskan dalam kaedah-kaedah usul al-fiqh (kaidah fiqhiyyah pen.) akan membuat umat Islam, khususnya para ahli hukumnya menjadi dinamis dan progresif serta mampu menemukan jalan pemecahan bagi masalah-masalah sesulit apapun. Sudah tentu masalah ini adalah kompleks sekali dan menyangkut pemahaman yang mendalam. Namun demikian, jika kita mencoba menelaah secara serius, rumusan usul fiqh yang menjadi filsafat pembentukan fiqh

²⁵Akh. Minhaji menjelaskan bahwa dua model pendekatan dalam usul al-fiqh (epistemologi hukum Islam) yang berupa doktriner-normatif-deduktif dan empiris-induktif bukan merupakan metodologi berfikir yang *out of date*, akan tetapi bila digunakan secara seimbang merupakan metodologi berfikir Islam yang akan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer. Lihat lebih jauh dalam makalah Akh. Minhaji, *Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah*, 1-13.

ternyata memiliki relevansi yang amat tinggi dengan tuntutan kehidupan di zaman modern. 26

Demikian juga bila mengacu kepada teori epistemologi karya pemikir muslim modern –seperti yang akan dirinci pada bagian berikutnya-- hal ini akan semakin memperkuat upaya reinterpretasi hukum-hukum Islam sekaligus akan memperkaya khazanah pengembangan teori epistemologi hukum Islam.

Hal yang demikian akan mengantarkan pada upaya reinterpretasi konsep 'iddah dengan jalan yang membimbingnya berupa epistemologi hukum Islam.

B. Memetakan Teori-Teori Epistemologi Hukum Islam Untuk Reinterpretasi Konsep 'Iddah

Pemetaan teori-teori epistemologi hukum Islam berikut ini akan menunjukkan bahwa dalam khazanah ilmu keislaman cukup memadai dalam upaya menyikapi arus perkembangan zaman dan tuntutan kehidupan modern. Epistemologi hukum Islam yang telah dirumuskan para pemikir Islam era klasik maupun modern tidak hanya mampu menghadapi tantangan kehidupan yang semakin kompleks, akan tetapi ternyata juga mampu mengantisipasi hal-hal baru yang tak terduga yang muncul berbarengan dengan gerak zaman, demikian juga dalam kaitannya dengan upaya reinterpretasi dan rekonstruksi konsep 'iddah.

Ragam dari epistemologi hukum Islam yang akan dipaparkan di bawah ini adalah yang ada hubungannya dengan usaha reinterpretasi konsep 'iddah. Epistemologi tersebut adalah konsep *amr-nahi, maşlahah* al-Tūfi, kontekstualisasi hukum Islam Munawir

²⁶Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, 85. Kemudian Nurcholish Madjid menunjukkan kaedah-kaedah fiqhiyyah yang memiliki relevansi yang tinggi di zaman modern di dalam kitab yang telah ditulis oleh Muhammad al-Zarqā' dalam *Sharḥ al-Qawāid al-Fiqhiyyah*. Ibid, 89.

Sjadzali, *muhkam mutashābih* Masdar F. Mas'udi, teori batas Shaḥrūr dan *double movement*-nya Fazlur Rahman.

1. Pendekatan Konsep Amr-Nahi

Dalam Uṣūl Fiqh, ulama berbeda pendapat tentang asal suatu perintah dan larangan (الامر والنهي). Mayoritas ulama berpendapat asal dari perintah adalah wajib.²⁷ Demikian juga jumhūr ulama berpendapat asal atau hakekat dari larangan adalah haram.²⁸

Sementara itu ada juga ulama yang memandang asal atau hakekat perintah adalah sunnah (nadb) seperti yang diutarakan oleh al-Ghazālī,²⁹ dan Abu Hāshim serta mayoritas kelompok Mu'tazilah.³⁰ Demikian terdapat juga ulama yang memandang bahwa asal dari larangan adalah makruh.

Adapun ulama yang lain berpendapat bahwa asal dari perintah dan larangan adalah untuk tuntutan (الطلب). Tuntutan itu bisa berupa tuntutan untuk melaksanakan (طلب الفعل) atau tuntutan untuk meninggalkan (طلب الترك).³¹ Tuntutan untuk melaksanakan bisa berupa tuntutan yang sifatnya pasti atau *jāzīm* yang berupa wajib³² dan tidak pasti, pilihan yang sifatnya bebas tidak mengikat atau *ghayr jāzīm* yang berupa sunnah dan mubah.³³ Demikian juga tuntutan untuk meninggalkan bisa pasti yang berupa haram dan tidak pasti yakni makruh.³⁴ Adapun untuk mengetahui

²⁷Muhammad al-Khuḍarī, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 195. Wahbah Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 219.

²⁸Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 109.

²⁹Afi bin 'Abd al-Kāfi al-Subkī dan Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Afi al-Subkī, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Manhāj* juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 23

³⁰Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 94. Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 16.

³¹Al-Nabhānī, *Al-Shakhṣiyyah*, 201.

³²Afi bin 'Abd al-Kāfi al-Subkī dan Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Afi al-Subkī, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Manhāj* juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 52.

³³Ibid.

³⁴Ibid.

wajib-tidaknya atau haram-tidaknya tergantung kepada indikasi atau qarinah yang menyertainya.³⁵

Dalam pandangan peneliti, konsep terakhir, yakni asal perintah atau larangan hanya berupa tuntutan adalah konsep yang lebih logis. Hal ini didukung oleh konsekuensi shar'i dari wajib,³⁶ haram,³⁷ makruh,³⁸ mubah³⁹ dan sunnah⁴⁰ itu sendiri. Sehingga perintah atau larangan akan bisa dikatakan wajib atau haram bila ada indikasi yang menyertainya, yakni berupa dicela tidaknya, adanya ancaman siksaan atau tidak. Seperti larangan berzina (QS. 17: 32) dan indikasi haramnya zina adalah penjelasan Allah bahwa zina sebagai perbuatan yang keji dan jalan yang jelek, demikian juga larangan membunuh manusia (QS. 4: 92) yang berdasarkan indikasinya adalah haram, hal ini dapat difahami dari kelanjutan ayat tersebut pada (QS. 4: 93).

Dengan konsep *amr* dan *nahi* ini akan digunakan sebagai pendekatan terhadap teks-teks agama tentang 'iddah. Artinya, apakah teks-teks agama tentang 'iddah tersebut mengandung

³⁵ Al-Nabhānī, *Al-Shakhṣiyyah*, 201.

³⁶ Konsekuensi shar'i dari wajib adalah siapa yang meninggalkan akan dicela dan berdosa. Wahbah Zuhayfī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 46. Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh* (Ttp: Dār al-Fikr al-Arabi, tt), 28.

³⁷ Haram adalah apa yang diganjar bila ditinggalkan dan dihukum atau dicela bila dilakukan. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 309. Zuhayfī, *Usūl* juz 1, 80.

³⁸ Apa yang dipuji bila ditinggalkan dan tidak dicela bila dilakukan. Zuhayfī, *Usūl* juz 1, 83.

³⁹ Mubah adalah pilihan antara melakukan maupun meninggalkan tanpa ada pujian maupun celaan baik dalam melakukannya maupun meninggalkannya. Al- Shaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Aḥkām* jilid 1 juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 69. Definisi mirip lihat pada Abu Zahrah, 46. Jadi mubah adalah dilakukan atau ditinggalkannya tidak ada kaitannya dengan pujian maupun celaan. Zuhayfī, *Usūl* juz 1, 87.

⁴⁰ Tuntutan Shara' yang akan diberi pahala bagi siapa yang melakukan dan tidak akan dihukum bagi siapa yang meninggalkan atau tuntutan yang bila dilakukan akan dipuji dan bila ditinggalkan tidak akan dicela. Muhammad Abu Zahrah, 39. Zuhayfī, *Usūl* juz 1, 76.

muatan yuridis yang bersifat imperatif (wajib) atau sekedar alternatif (kebolehan) saja.

2. Konsep Masalah al Tufi

Sebelum membahas masalah *maṣlaḥah* –secara spesifik *maṣlaḥah* dalam pandangan al-Tūfi--, harus diawali dari pembahasan tentang teori *maqāṣid*. Sebab dengan teori *maqāṣid* dapat dilacak tentang *maṣlaḥah*. Sebagaimana dijelaskan para ulama uṣūl al-fiqh berdasar kajian secara *istiqrā'* terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan ḥadīth bahwa *maqāṣid* atau tujuan dari shariah adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia serta menjaganya dan juga menolaknya terhadap segala bahaya yang menghalangi kemaslahatan tersebut. Hanya saja kemaslahatan dan kemanfaatan ini bukan berdasar hawa nafsu dan syahwat, sebab bila menggunakan standar hawa nafsu dan syahwat ini, manusia bisa salah dalam menilai suatu yang *maṣlaḥah*, padahal hal itu sebenarnya adalah bahaya, demikian juga bisa salah menilai itu suatu bahaya padahal hal itu adalah kemaslahatan.⁴¹ Kemaslahatan shariah ini berdasar kajian *istiqrā'* ada tiga jenis tingkatan, yakni elementer (الضروريات),⁴² sekunder (الحاجيات) dan suplementer atau tersier (التحسينيات).⁴³

Terkait dengan kemaslahatan ini, al-Jabiri menjelaskan bahwa seluruh hukum shariah diatur oleh satu prinsip yang berupa kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-'ammah*), bahkan *maṣlaḥah* umum ini merupakan prinsip yang memimpin prinsip-prinsip hukum

⁴¹Zaydān, *Al-Wajīz*, 378.

⁴²Kemaslahatan yang elementer ini mempunyai lima macam isi yang berupa menjaga agama, jiwa, akal, harta dan kehormatan. Al-Jabiri mempertimbangkan karena adanya perubahan zaman, maka perlu tambahan yang antara lain adalah kebebasan berpendapat, berafiliasi politik, memilih dan mengganti penguasa, mendapatkan kerja, sandang, pangan dan papan, hak pendidikan dan pengobatan. Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Shari'ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2001), 181.

⁴³Zaydān, *Al-Wajīz*, 379.

lainnya.⁴⁴ Juga prinsip kemaslahatan adalah dasar pijakan para sahabat Nabi dalam menerapkan shari'ah.

Setelah sedikit diuraikan gambaran umum tentang tujuan shariah yang berupa kemaslahatan manusia selanjutnya mengkaji teori *maṣlaḥah* yang dikembangkan oleh al-Ṭūfī. Dalam kitabnya *Sharh al Arbain al Nawawiyah* yang dikutip dalam Ensiklopedi Hukum Islam, al-Ṭūfī berpendapat bahwa ajaran Islam yang diturunkan Allah melalui wahyu-Nya dan sunnah Nabi pada intinya adalah untuk kemaslahatan umat manusia.⁴⁵ Adapun yang menjadi dasar kemaslahatan itu menurut al-Ṭūfī ada empat.⁴⁶

Pertama adalah kebebasan akal manusia untuk menemukan kemaslahatan dan kefasadan. Al-Ṭūfī berpendapat bahwa akal manusia mampu menentukan kemaslahatan dan kefasadan di bidang muamalah dan adat. Dasar ini membawa implikasi bahwa untuk menentukan sesuatu itu maslahat atau bukan, cukup digunakan nalar manusia tanpa harus didukung wahyu atau ḥadīth.

Kedua, *maṣlaḥah* merupakan dalil tersendiri yang tidak terkait dengan teks-teks suci. *Maṣlaḥah* menurutnya adalah apa yang dihukumi oleh akal bahwa itu *maṣlaḥah*. Akibatnya, *maṣlaḥah* tidak harus didukung oleh teks-teks wahyu atau ḥadīth, baik secara terinci maupun secara universal. Semuanya tergantung pada penalaran akal manusia.

Ketiga, ruang lingkup wacana *maṣlaḥah* terbatas pada persoalan muamalah dan adat kebiasaan, bukan terkait dengan ibadah. Dalam kaitan ini *maṣlaḥah* merupakan dalil shar'ī karena dalam bidang ibadah yang mempunyai penilaian kemaslahatan

⁴⁴Abid al-Jabiri, *Agama, Negara*, 39, 155.

⁴⁵*Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 6, ed. Abdul Aziz Dahlan et.al. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), 1837.

⁴⁶Lihat pendapat al-Ṭūfī dalam kitabnya Wahbah Zuhayfī, *Usūl al-Fiqh al-Islamī*, juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 817-819.

adalah Allah sendiri, dan ini berbeda dengan bidang muamalah yang ditujukan untuk kemaslahatan manusia. Terkait dengan muamalah ini manusia adalah lebih faham dari yang lain, maka boleh saja untuk memperoleh *maṣlaḥah* ini kita harus bertentangan atau menyalahi teks-teks suci.

Keempat, *maṣlaḥah* merupakan dalil shara' yang paling kuat. Jika terjadi pertentangan antara teks wahyu atau hadith (sekalipun naṣṣ tersebut *qat'ī* maupun *ẓannī*) dengan *maṣlaḥah*, maka yang harus didahulukan adalah *maṣlaḥah* melalui jalan pengecualian (*takhṣīṣ*) atau memberi penjelasan (*bayān*). Mendahulukan *maṣlaḥah* daripada naṣṣ ini adalah sebagaimana mendahulukan sunnah terhadap al-Qur'an dengan cara memberikan penjelasan atau *bayān*.

Teori *maṣlaḥah* al-Ṭūfi yang ada kemungkinan menentang naṣṣ yang *qat'ī*, juga diadopsi oleh Rashid Riḍā⁴⁷ dan salah seorang cendekiawan modern, Abid al-Jabiri. Lebih jauh al-Jabiri menjelaskan bahwa bila dalam kondisi tertentu kemaslahatan bertentangan dengan teks-teks suci, maka para sahabat akan mengutamakan *maṣlaḥah* dan menunda pelaksanaan statemen eksplisit dari teks yang hal seperti ini telah banyak dilakukan oleh 'Umar bin Khaṭṭāb.⁴⁸ Namun kemudian al-Jabiri menjelaskan bahwa sekalipun *maṣlaḥah* bisa didahulukan ketika bertentangan dengan teks atau shari'ah, namun bukan berarti hukum syariah harus berubah karena perubahan *maṣlaḥah*, hukum syariah tetap tegak karena ia bersifat ilahiah. Jadi disini masalahnya bukan "pengabaian" teks, melainkan sekedar penundaan dengan mencari sudut pandang lain dalam memahami dan mentakwilkannya.⁴⁹

⁴⁷Rashīd Riḍā menjelaskan bahwa bila terjadi kontradiksi antara *maṣlaḥah* dan teks-teks wahyu yang literer, maka harus didahulukan *maṣlaḥah*. Ibnu Anshori, "Maslahah dalam Teori Pembaharuan Hukum Islam oleh Muhammad Rosyid Ridho," *Nizamia* vol. 1. No.1 (1998), 72.

⁴⁸Al-Jabiri, *Agama*, 36, 155.

⁴⁹Ibid, 43.

Terhadap teori *maṣlahah* al-Tūfī yang demikian, Zahid al-Kawthari mengkritiknya –seperti yang dikutip oleh Taha Jabir ‘Al-Alwānī,⁵⁰

“One of their spurious methods in attempting to change the shar’ in accordance with their desires is to state that the basic principle of legislation in such matters as relating to transactions among men is the principle of maslahah; if the text opposes this maslahah, the text should be abandoned, and maslahah should be followed.” What an evil to utter such statements, and to make it a basis for the construction of the new shar’” (Salah satu metode palsunya adalah upaya mereka dalam merubah shari’ah agar sesuai dengan keinginan mereka. (Metode tersebut adalah pen.) pernyataan mereka bahwa dasar hukum yang terkait dengan transaksi antar manusia adalah masalah; jika suatu teks bertentangan dengan masalah, maka teks diabaikan dan masalah adalah yang diikuti. Adalah suatu kesalahan dan dosa membuat statemen seperti itu yang hal ini akan digunakan sebagai dasar dalam membuat shariah baru).

Dengan teori *maṣlahah* tersebut, peneliti ingin menunjukkan bahwa dalam sejarah epistemologi hukum Islam telah terjadi upaya-upaya yang bisa disebut dengan radikal dalam memahami teks-teks agama. Berpijak dari kenyataan seperti ini, maka upaya reinterpretasi konsep ‘iddah bukan hal yang bid’ah, juga bukan upaya yang radikal karena tidak sampai mengalahkan dan menentang naṣṣ, akan tetapi hanya mencari pendapat dari sisi lain teks-teks agama tentang ‘iddah.

⁵⁰Tāhā Jabir al-‘Alwānī, “The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 14 no 3 (1997), 61-62.

3. Teori Batas Shahrur

Shahrūr adalah seorang insinyur kelahiran Damaskus Syiria pada tahun 1938. Pokok dari pemikiran Shahrūr dapat dilacak dalam karya *masterpiece*-nya yang berjudul *Al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah*. Dalam karyanya ini, Shahrūr mengklasifikasikan wahyu Allah yang diturunkan kepada Muhammad ada dua, yakni *al-qur'ān* dan *al-kitāb*.

Al-qur'ān adalah wahyu Allah atau disebut juga oleh Shahrūr dengan Nubuwwah yang mempunyai ciri khas tertentu, yakni obyektif, artinya ayat-ayat yang sifatnya qur'ani mempunyai karakter ilmiah yang bisa difahami dengan hukum-hukum ilmiah dan filsafat, kosmologi, kimia, fisika, biologi dan seluruh ilmu-ilmu alam.⁵¹ Jadi tema-tema *al-qur'an* menurut Shahrūr adalah obyektif, ilmiah dan tidak terkait dengan halal-haram, ibadah, akhlak, hukum-hukum politik dan pendidikan.⁵²

Sedang *al-kitāb* atau sering juga disebut Shahrūr dengan *al-risālah* dan *al-aḥkām* adalah wahyu Allah yang sifatnya subyektif yang berisi penjelasan tentang halal dan haram serta petunjuk perilaku manusia.⁵³

Di dalam *al-kitāb* ini berisi beragam aturan yang menurut Shahrūr dibagi menjadi beberapa bagian, yang bagian ini dapat dikelompokkan menjadi tiga, yakni ḥudūd (الحدود), akhlak (الاخلاق) dan informasi (تعليمات).⁵⁴

⁵¹Shahrūr, *Al-Kitāb*, 38, 103.

⁵²Ibid.

⁵³Ibid., 89-90, 103

⁵⁴Shahrūr dalam bukunya memang tidak konsisten dalam membagi isi *al-Kitāb* lihat halaman 90, 112, 447 dan 452. Namun kalau diteliti pembagian Shahrūr tersebut dapat dikelompokkan dalam tiga bagian seperti di atas.

Al-akhlāq atau juga disebut Shaḥrūr dengan *al-furqān* atau juga disebut dengan wasiat sepuluh atau *ten commandments* (الوصايا العشر) adalah ajaran yang terkait dengan ketakwaan atau kesalehan sosial. *Al-akhlāq* ini merupakan ajaran yang tidak hanya dimiliki oleh Islam saja, tetapi juga dimiliki oleh agama samawi yang lain.⁵⁵ Sepuluh perintah yang menjadi inti dari kitab Taurat ini dianggap Barat sebagai pandangan hidup Judeo-Christian (Yahudi-Kristen) yang dinilai sebagai dasar pandangan etis dan moral peradaban Barat pada umumnya.⁵⁶

Shaḥrūr menjelaskan tentang isi dari *al-akhlāq* ini ada sepuluh wasiat yang berupa agar (1) manusia tidak menyekutukan Allah; (2) berbuat baik kepada orang tua; (3) tidak boleh membunuh anak karena takut miskin; (4) tidak boleh membunuh jiwa yang tidak haq; (5) tidak boleh mendekati perbuatan keji baik yang lahir maupun yang batin; (6) jangan memakan harta anak yatim kecuali dengan cara yang baik; (7) berbisnis atau menimbang secara jujur; (8) berkata atau berlaku adil walaupun terhadap famili; (9) menepati perjanjian terhadap Allah; (10) mengikuti jalan lurus dari Allah tidak perlu mengindahkan jalan-jalan lain yang bisa menceraiberaikan.⁵⁷

⁵⁵Ibid, 491.

⁵⁶Madjid, *Islam Agama*, 97.

⁵⁷Shaḥrūr, *Al-Kitāb*, 493-517. Sebagai perbandingan, dalam Al-Kitab yang diterbitkan oleh Lembaga Al-Kitab Indonesia, "Sepuluh Perintah" Allah itu, dalam Kitab Keluaran 20:2-17 terbaca, ringkasnya sebagai berikut: (1) Jangan menyembah selain Allah; (2) Jangan membuat patung berhala; (3) Jangan menyembah patung berhala; (4) Jangan menyebut nama Allah dengan sia-sia; (5) Ingatlah hari Sabtu; (6) Jangan membunuh; (7) Jangan berbuat zina; (8) Jangan mencuri; (9) Jangan bersaksi palsu dan dusta kepada sesamamu manusia; (10) Jangan menginginkan rumah orang lain, isterinya dan barang-barang miliknya. Madjid, *Islam*, 181. Menurut Madjid, "Sepuluh Perintah" yang dimuat dalam Kitab Ulangan (5:7-21) menambahkan perintah untuk menghormati orang tua, sehingga sesungguhnya jumlah seluruh perintah itu menjadi sebelas. Ibid, 186.

Adapun *ta'limāt* adalah petunjuk Allah yang pada umumnya hanya diperuntukkan bagi Nabi dalam kapasitasnya sebagai Nabi bukan sebagai Rasul yang mengemban risalah. Sehingga ayat-ayat ini dimulai dengan redaksi, “Wahai Nabi”. Sekalipun ayat *ta'limāt* dikhususkan kepada Nabi, tapi terkadang juga untuk kaum muslimin, hanya saja sifatnya tetap sebagai informasi dan bukan sebagai shariat.⁵⁸

Sedang *hudūd* (*theory of limits*) yang ini merupakan konsep yang dianggap paling penting oleh Shaḥrūr sekaligus dipaparkan secara panjang lebar adalah teori yang akan mampu menjawab tantangan zaman kontemporer sekarang. Mengkaji teori batas ini tidak akan lengkap bila tidak dimulai dari dua konsep penting dalam Islam, yakni konsep kontradiksi, lurus (الاستقامة) dan bengkok atau condong (الحنيفية).⁵⁹

Seperti yang telah disinggung dalam bab sebelumnya, sifat lurus (*al-istiqāmah*) dan bengkok, miring atau condong (*al-ḥanīfiyyah*) merupakan dua sifat kontradiktif yang dengan sifat tersebut akan selalu muncul gerakan-gerakan dialektis⁶⁰ yang memungkinkan munculnya ratusan juta peluang (*iḥtimālāt*) ijtihad dalam tashri' Islam hingga hari akhir.⁶¹

Supaya sifat condong ini tidak melenceng, maka perlu ada patokan yang lurus yang hal ini diwadahi dalam bentuk teori batas tersebut. Jadi pada dasarnya, teori batas adalah merupakan aturan-aturan hukum Islam yang berisi gerakan-gerakan bengkok tapi

⁵⁸Shaḥrūr, *Al-Kitāb*, 526.

⁵⁹Ibid, 447.

⁶⁰Sebagai informasi tambahan, Shaḥrūr, insinyur dari Universitas di Rusia ini sangat terkesan dengan teori dan praktek Marxis yang hal ini dapat dilihat dari pemikirannya tentang Islam yang juga mengadopsi teori Marxis. Muhammad Sharour, “Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing 1995,” dalam *Wacana Islam Liberal* ter. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, ed. Charles Kurzman (Jakarta: Paramadina, 2001), 210.

⁶¹Ibid, 449.

dalam rambu yang lurus. Dengan adanya gerakan-gerakan berkelok-kelok atau bengkok tapi lurus ini menjadikan ajaran Islam mampu menghadapi dan menjawab tantangan modernitas.

Shahrūr kemudian membagi teori batas ini dalam beberapa bagian. Bagian-bagian tersebut adalah teori batas minimal, teori batas maksimal, teori batas minimal dan maksimal secara bersamaan, teori batas maksimal secara bersamaan yang berangkat dari satu titik, teori batas maksimal dengan mendekati garis lurus dan terakhir adalah teori batas maksimal positif tertutup tidak boleh melampauinya dan batas minimal negatif boleh melampauinya.

a. Teori Batas Minimal

Tanpa diiringi penjelasan secara definitif tentang teori batas minimal atau (الحمد الأدنى) ini, Shahrūr langsung memberikan contoh aplikatif dari teori ini yang berupa orang yang dilarang untuk dikawin seperti yang tercantum dalam QS. al-Nisā' 22-23.⁶² Ayat ini menjelaskan batas minimal dari haramnya pernikahan. Pengharaman ini tidak boleh diminimalisir (dikurangi) lagi. Akan tetapi masih dimungkinkan berjihad untuk menambahnya (memaksimalkan) seperti pengharaman kawin dengan anak paman atau anak bibi dengan beberapa pertimbangan seperti pertimbangan

⁶²Redaksi ayat tersebut adalah, “Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan. Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan bapakmu, saudara-sudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudara-saudara laki-lakimu, anak-anak perempuan dari saudara-saudara perempuanmu, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan, ibu-ibu isterimu, anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri tetapi bila kamu belum campur dengan isteri itu (dan sudah kamu ceraikan) maka tidak berdosa kamu mengawininya, (dan diharamkan bagi kamu) isteri-isteri anak kandungmu, dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (QS. 4:22-23).

kedokteran yang menjelaskan jeleknya keturunan akibat perkawinan dekat seperti ini; atau pertimbangan ekonomis yang dengan perkawinan seperti ini tidak bisa meratanya distribusi kekayaan.⁶³

Contoh lain dari teori batas minimal ini adalah pengharaman makanan seperti bangkai, darah dan daging babi seperti yang tercantum dalam surat al-Maidah ayat 3⁶⁴ dan al-An'ām ayat 145.⁶⁵ Pada ayat ini dijelaskan tentang pemberian batas minimal dari makanan yang diharamkan. Sekalipun pada ayat ini telah dijelaskan batas minimalnya, namun batasan ini tidak tertutup sebagaimana pada batasan minimal tentang nikah. Pada ayat yang terkait dengan makanan ini dijelaskan tentang adanya kebolehan melanggar batas minimal bila hal itu dalam kondisi darurat.⁶⁶

b. Teori Batas Maksimal

Pada teori batas maksimal (الحد الأعلى) ini Shahrūr mencontohkan kasus pemotongan tangan pada pencuri seperti yang

⁶³Ibid, 453-454.

⁶⁴Redaksi ayatnya, “Diharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembeliknya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah yang itu adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku kepadamu, dan telah Aku ridai Islam menjadi agamamu. Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. 5:3).

⁶⁵Ayatnya adalah, “Katakanlah, “Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir, atau daging babi -karena sesungguhnya semua itu adalah kotor- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. 6:145).

⁶⁶Ibid, 454-455.

tercantum pada surat al-Maidah ayat 38.⁶⁷ Pada ayat ini Allah memberikan batasan maksimal atau tertinggi hukuman bagi pencuri berupa pemotongan tangan. Karena merupakan batasan maksimal atau tertinggi, maka bagi seorang mujtahid atau hakim berhak untuk menghukum pencuri dengan cara-cara yang ada di bawah batas maksimal. Pertimbangan kebolehan mencari alternatif lain dalam penghukuman pencuri, bahkan sampai derajat pengampunan yang hal ini berdasar kondisi riil obyektif saat terjadinya pencurian.⁶⁸

Selanjutnya Shaḥrūr menjawab keberatan-keberatan terhadap hukuman maksimal dari pencurian berupa potong tangan, padahal bila kasus pencurian tersebut sangat besar seperti pencurian dokumen rahasia suatu negara kemudian dijual ke negara lain, atau pencurian harta dengan bentuk pemaksaan dan kekerasan, atau pencurian harta negara yang berakibat penghancuran perekonomian negara atau juga penyebaran barang-barang terlarang yang menyebabkan rusaknya generasi bangsa atau bentuk-bentuk penghancuran bangunan-bangunan vital dan lain-lain. Dalam kasus seperti ini, Shaḥrūr memberikan solusi penghukumannya yang berupa dibunuh, disalib atau seperti yang tercantum dalam surat al-Maidah ayat 33.⁶⁹

Contoh lain dari teori ini adalah kasus pembunuhan seperti pada surat al-Isrā ayat 33⁷⁰ dan surat al-Baqarah ayat 178.⁷¹ Pada

⁶⁷Redaksi ayatnya adalah, “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah kedua tangannya sebagai balasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (QS. 5:38).

⁶⁸Ibid, 455.

⁶⁹Ibid, 455-456. Redaksi ayatnya adalah, “Sesungguhnya pembalasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bersilang atau dibuang dari negeri. Yang demikian itu sebagai penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akherat mereka mendapat siksaan yang besar” (QS. 5:33).

⁷⁰Redaksi ayatnya, “Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah, melainkan dengan suatu alasan yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim,

ayat ini dijelaskan hukuman tertinggi (maksimal) bagi pembunuhan yang tidak haq adalah hukuman mati bagi si pelaku saja dan tidak boleh lebih dari itu --“...jangan melampaui batas dalam membunuh...”-- seperti membunuh keluarga si pembunuh. Dari ayat ini seorang mujtahid bisa memahami mana batas maksimal hukuman mati bagi pembunuh dan mana pembunuhan yang tidak berhak dihukum seperti pada kasus pembunuhan yang tidak disengaja atau dalam rangka membela diri. Demikian juga dalam kasus pembunuhan ini ada peluang untuk memaafkan bagi si pembunuh oleh keluarga terbunuh tanpa harus ganti membunuh si pembunuh.⁷²

c. Teori Batas Minimal dan Batas Maksimal secara Bersamaan

Contoh dari teori batas minimal dan batas maksimal secara bersamaan (الحد الأدنى والحد الأعلى معا) ini adalah kasus masalah pewarisan seperti yang tercantum pada surat al-Nisā ayat 11-14.⁷³ Pada ayat ini Shaḥrūr menjelaskan batas minimal bagi perempuan dan batas maksimal bagi laki-laki karena adanya perbedaan dalam tanggung jawab ekonomi. Bagi laki-laki tanggung jawab ekonominya 100 persen dan bagi perempuan 0 (nol) persen. Dalam kondisi demikian, Allah memberikan aturan bagi perempuan batas minimal bagiannya adalah 3, 33 persen, sedang batas maksimal bagian laki-

maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli warisnya itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan” (QS. 17:33).

⁷¹Redaksinya, “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisās di dalam pembunuhan; orang yang merdeka dengan yang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Dan barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang pedih” (QS. 2:178).

⁷²Ibid, 456-457.

⁷³Redaksi ayatnya, “Allah mewasiatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Bagian anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan...” (QS. 4:11).

laki adalah 6, 66 persen. Bila melanggar batas di atas seperti bagian laki-laki 75 persen dan bagian perempuan 25 persen, maka hal ini sudah sama dengan melanggar ketentuan (*ḥudūd*) Allah, adapun bila kita memberi bagian laki-laki 60 persen dan perempuan 40 persen, hal tersebut masih dalam koridor batasan kebolehan ketentuan Allah dan belum sampai melanggar batasanNya. Dalam situasi dan kondisi zaman tertentu bagian laki-laki bisa berkurang, demikian juga bagian perempuan bisa bertambah hingga batas mendekati atau bahkan sama yang tentunya hal ini tergantung pada situasi dan kondisi kehidupan yang ada.⁷⁴

Contoh lain adalah dari teori ini adalah pada kasus poligami seperti yang tercantum dalam surat al-Nisā ayat tiga.⁷⁵ Dalam kasus poligami ini, batas minimal perempuan yang dinikahi adalah satu, sedang batas maksimalnya adalah empat.⁷⁶

d. Teori Batas Maksimal secara Bersamaan yang Berangkat dari Satu Titik

Teori keempat (*أحد الإدين والحد الأعلى على نقطة واحدة*) atau teori batas maksimal dan minimal secara bersamaan yang berangkat dari satu titik ini hanya berlaku untuk hukuman bagi pezina saja seperti pada surat al-Nūr ayat dua.⁷⁷ Dalam hal ini Islam meletakkan batas maksimal dan minimal secara bersamaan dalam satu titik yakni

⁷⁴Ibid, 458-459.

⁷⁵Redaksi ayatnya, “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka kawinilah wanita-wanita yang kamu senang; dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya” (QS. 4:3).

⁷⁶Ibid, 459. Shaḥrūr lebih memerinci lagi tentang batas maksimal dan minimal dalam pernikahan ini dengan memberikan katagori batas kuantitas (*ḥudūd al-kamm*) dan batas kualitas (*ḥudūd al-kayf*). Ibid, 598-602.

⁷⁷Redaksi ayatnya, “Perempuan-perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka cambuklah tiap keduanya seratus kali cambukan, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir, dan hendaklah hukuman tersebut disaksikan dari sekumpulan orang-orang beriman” (QS. 24:2).

dengan hukuman 100 cambukan. Pada ayat ini dijelaskan tidak adanya indikasi meminimalisir atau pengurangan sehingga Allah berfirman, “Dan janganlah belas kasihan kepada keduanya –yang dengan belas kasihan tersebut—mencegah kamu dari menjalankan agama Allah”. Dari sini dapat difahami bahwa hukuman pezina dengan 100 kali cambukan merupakan hukuman yang sekaligus batas maksimal dan batas minimal tanpa bisa dikurangi dan ditambah.⁷⁸

Selanjutnya apabila hukuman bagi pezina merupakan titik temu dari batas maksimal dan minimal yang tidak bisa dikurangi dan ditambah, maka di sini perlu adanya syarat-syarat ketat. Dalam hal ini Islam telah memberikan syarat definitif dan tidak memberikan peluang ijtihad. Islam mensyaratkan sahnya hukuman pezina dengan 100 kali cambukan bila dalam perzinaan tersebut disaksikan 4 orang saksi⁷⁹ dan *mulā'annah* bagi suami isteri.⁸⁰

e. Teori Batas Maksimal dengan Mendekati Garis Lurus

Teori batas maksimal dengan mendekati garis lurus atau disebut dengan (أحد الاعلى بخط مقارب لمستقيم) terkait dengan larangan tidak hanya melanggar batas maksimal, akan tetapi mendekati batas maksimal adalah dilarang. Dalam hal ini Shahrūr mencontohkan dilarangnya berzina yang larangan ini merupakan batas maksimal, sedang mendekati zina⁸¹ yang berarti belum sampai berzina sudah dilarang juga.⁸²

⁷⁸Ibid, 463.

⁷⁹Redaksinya, “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik (berzina) dan mereka tidak dapat mendatangkan empat orang saksi, maka cambuklah (si penuduh) delapan puluh cambukan...” (QS. 24:4).

⁸⁰Ibid. Tentang *mulā'annah* ini diatur dalam ayat 6 sampai 10 dari surat al-Nūr.

⁸¹Redaksi ayatnya, “janganlah mendekati zina” (QS. 17:32); demikian juga firmanNya, “janganlah mendekati kekejian atau *fawāhish*” (QS. 6:151) .

⁸²Ibid, 464.

- f. Teori Batas Maksimal Positif Tertutup tidak boleh Melampauinya dan Batas Minimal Negatif boleh Melampauinya

Teori batas yang dalam bahasa Arabnya disebut dengan istilah (الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه) terkait dengan hubungan harta benda antar manusia. Teori ini berlaku untuk masalah riba yang dikategorikan sebagai batas maksimal positif dan zakat yang dimasukkan dalam batas minimal negatif.⁸³

Dengan teori-teori tersebut Shaḥrūr menegaskan bahwa ladang atau peluang ijtihad sangat terbuka bahkan terhadap naṣṣ yang *qaṭ'i* asalkan tetap dalam koridor *ḥudūd*, namun tidak boleh melampaui *ḥudūd* yang telah ditetapkan, bila melanggar *ḥudūd* konsekuensinya adalah neraka.⁸⁴ Demikian juga Shaḥrūr menegaskan bahwa yang berhak menentukan *ḥudūd* adalah Allah semata, bahkan Nabi pun tidak berhak. Hal ini berangkat dari firman-Nya, “Siapa yang durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya serta melanggar *ḥudūd*-Nya (ويتعد حدوده) akan dimasukkan ke dalam neraka dan dia kekal di dalamnya dan baginya adhab yang hina” (QS. 4:14). Dari ayat ini menurut Shaḥrūr sangat jelas bahwa yang berhak meletakkan *ḥudūd* adalah hanya Allah semata bukan Nabi atau manusia lain, sebab redaksinya berbunyi (ويتعد حدوده) dan bukan menggunakan kalimat (ويتعد حدودهما).⁸⁵

Bahkan Shaḥrūr juga menegaskan bahwa Nabi bukan sebagai peletak *ḥudūd*, akan tetapi hanya sekedar melakukan ijtihad dengan bergerak di dalam ruang *ḥudūd* tersebut untuk mencari aturan hukum yang sesuai untuk kehidupan sosial kemasyarakatan Arab pada abad ketujuh. Konsekuensinya sunnah Nabi yang berisi perintah maupun larangan bukan merupakan aturan yang baku untuk

⁸³Ibid.

⁸⁴Ibid, 473, 475.

⁸⁵Ibid, 458.

selama-lamanya, tetapi merupakan ketentuan-ketentuan yang digali Nabi yang sesuai dengan situasi dan kondisi sewaktu Nabi hidup.⁸⁶

Sebagaimana Nabi telah melakukan ijtihad untuk menggali *ḥudūd*, maka para sahabat pun juga demikian, dan yang paling terkenal serta paling faham terhadap *ḥudūd* tersebut menurut Shahrūr adalah sahabat 'Umar bin Khaṭṭāb yang telah mempraktekkan *ḥudūd* dengan tidak memotong tangan pencuri karena situasi waktu itu memang tidak mendukung untuk melakukan *ḥad* bagi pencuri.⁸⁷ Dengan teori batas dari Shahrūr ini, ada peluang untuk me-reinterpretasi teks-teks agama. Dan dengan teori ini juga, peneliti akan mengoperasionalkannya untuk merekonstruksi tentang ayat-ayat 'iddah dalam al-Qur'an.

4. Kontekstualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali

Munawir Sjadzali berusaha mengkontekstualisasikan ajaran Islam dengan mendekonstruksi masalah pembagian warisan. Menurut Sjadzali, dekonstruksi yang dilakukannya bukan merupakan hal baru, sebab masalah interpretasi yang 'menyimpang' terhadap ajaran agama juga pernah dilakukan Umar bin Khaṭṭāb.⁸⁸

Dalam masalah warisan, Sjadzali menjelaskan bahwa bagian warisan antara laki-laki yang dua kali lipat dari bagian perempuan tidak mencerminkan semangat keadilan bagi masyarakat Indonesia sekarang ini. Hal ini terbukti dengan banyaknya penyimpangan dari ketentuan waris tersebut baik dilakukan oleh orang awam maupun

⁸⁶Ibid. 473, 549.

⁸⁷Ibid. 474.

⁸⁸Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, ed. Iqbal Abdurrauf Saimima (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 2-27. Ijtihad Umar yang menimbulkan konflik dengan para sahabat lain yang dijadikan pedoman Sjadzali ini memang terkenal, hingga Jalaluddin Rahmat mensinyalir konflik pemikiran antara Abu Hanifah (ahl-ra'yi) dengan Ahmad bin Hanbal, atau benturan antara Fazlur Rahman dengan ulama tradisional juga konflik antara Nurcholis Madjid dan Munawir Sjadzali dengan lawan-lawannya melibatkan ijtihad Umar. Jalaluddin Rahmat, "Kontroversi Sekitar Ijtihad Umar", dalam Ibid, 44.

ulama. Penyimpangan ini menurut Sjadzali dilakukan para ulama dengan cara melakukan *hailah*, yakni dengan cara menghibahkan harta bendanya kepada putera-puterinya ketika orangtua tersebut masih hidup.

Demikian juga ketidakadilan ini bisa terbaca pada masa sekarang antara laki-laki dan perempuan yang telah bersuami-isteri sama-sama mencari nafkah untuk kebutuhan sandang, pangan dan papan.⁸⁹ Selain faktor ketidakadilan tersebut, alasan untuk mengkaji ulang masalah warisan adalah faktor gradualitas. Menurut Sjadzali, wanita pada masa jahiliah tidak mendapatkan warisan, maka ketika Islam datang, wanita diangkat derajatnya dan diberi warisan walaupun hanya separo dari bagian laki-laki.⁹⁰ Pengangkatan derajat wanita dengan diberinya warisan ini tidak secara langsung disamakan dengan laki-laki, tetapi dilakukan secara bertahap. Hal ini sesuai dengan sifat gradual ajaran Islam sebagaimana kasus pengharaman khamr.⁹¹ Kemudian oleh karena pada masa modern ini wanita memberikan peran yang sama dengan laki-laki di masyarakat, maka merupakan suatu yang logis bila warisannya ditingkatkan agar sama dengan laki-laki.⁹²

Lebih lanjut, Sjadzali menjawab sanggahan yang mengatakan bahwa formula satu dibanding dua adalah merupakan naṣṣ yang *ṣarīh* atau dalil yang *qaṭ'ī*. Menurut Sjadzali, dalam al-Qur'an paling sedikit ada empat ayat yang berisi pemberian izin penggunaan budak-budak sebagai penyalur alternatif kebutuhan biologis pria disamping isteri (lihat pada al-Nisā' ayat 3, al-Mukminūn ayat 6, al-Aḥzāb ayat 52 dan al-Ma'ārij ayat 30). Ayat ini menurut Sjadzali adalah merupakan naṣṣ yang *ṣarīh* dan dalil

⁸⁹Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 7-8, 61-62.

⁹⁰H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 160.

⁹¹H.M. Atho Mudzhar, *Wanita dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997), 17-18.

⁹²H.M. Atho Mudzhar, *Membaca*, 160.

qat'ī, namun apakah dengan adanya ke-*ṣariḥ*-an dan ke-*qat'ī*-an ayat tersebut akan tetap kita pertahankan untuk tetap dibolehkannya masa sekarang menggunakan budak, padahal dunia telah mengecam perbudakan dan menyuarakan Hak Asasi Manusia (HAM).⁹³

Pemaparan pemikiran Munawir Sjadzali ini sebagai upaya peneliti untuk mencari jembatan bahwa dalam reinterpretasi ayat-ayat 'iddah adalah sah sebagaimana sahnya upaya Munawir dalam reinterpretasi ayat-ayat waris. Peneliti mengatakan sebagai jembatan, paling tidak ada tiga sebab kesamaan. Pertama, ayat 'iddah dan waris sama-sama ayat yang dianggap *qat'ī* dan masuk dalam rumpun hukum keluarga. Kedua, ayat 'iddah dan waris sama-sama menggunakan redaksi berupa angka-angka (nominal). Ketiga, Munawir Sjadzali dan peneliti sama-sama berada dalam lokal Indonesia yang berarti mempunyai kultur dan budaya sama serta mengalami perkembangan zaman yang sama.

Demikian juga dengan pemaparan pemikiran Munawir dimaksudkan untuk menganalogkan aspek gradualitas hukum waris pada ayat 'iddah. Peneliti akan mengkonstruksi bahwa dalam ayat 'iddah ada sejenis gradualitas hukum sebagaimana dalam masalah waris, meskipun nanti peneliti dalam memahami implikasi gradualitas ayat 'iddah tidak akan seradikal Munawir Sjadzali dalam memahami implikasi gradualitas ayat waris.

5. Muhkam dan Mutasyabih Masdar Farid Mas'udi

Sebagai permulaan untuk menempatkan posisi pemikirannya, Masdar Faried Mas'udi membagi tiga paradigma pemikiran. Yakni paradigma Ortodoksi, paradigma Realis dan paradigma Transformatif.

Ciri dari paradigma ortodoksi menurut Masdar adalah semangat berpegang kepada naṣṣ tanpa mau bergeser sedikit pun, demikian juga kelompok ini sering menyuarakan kembali kepada al-

⁹³Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: Paramadina, 1995), 93.

Qur'an dan Sunnah dan menyerang kelompok lain yang tidak sejalan dengan al-Qur'an dan Sunnah dengan sebutan bid'ah. Ciri lain adalah sikap kaum ortodoks adalah menaklukkan realitas dengan naşş bila realitas tidak sesuai dengan naşş. Selanjutnya Masdar menyamakan kelompok ini dengan kaum Khawārij.⁹⁴

Adapun paradigma kaum realis secara diametral berbeda dengan paradigma kaum ortodoks yang berusaha menaklukkan realitas dengan teks atau *naşş*, sedang kaum realis dalam cita keberagamannya cenderung untuk memaklumi dan menerima realitas. Kelompok seperti ini menurut Masdar Faried Mas'udi mirip dengan kaum Mu'tazilah.⁹⁵

Sedang paradigma transformatif –yang nampaknya Masdar F. Mas'udi mengidentifikasi dirinya-- berciri tidak seperti ortodoks yang kaku terhadap realitas, juga bukan seperti realis yang lunak pada realitas. Kaum transformatif memandang realitas perubahan sebagai sarana untuk mencapai kebaikan kualitatif yang bermuara kepada Tuhan.⁹⁶ Lebih jelasnya –menurut Masdar Faried Mas'udi— paradigma transformatif memandang bahwa ayat-ayat dalam kitab suci yang tertulis itu sejalan dengan nurani manusia yang tidak tertulis.⁹⁷

Terkait dengan problem *uşul al-fiqh*, paradigma transformatif mempunyai cara pandang tersendiri, terutama dalam mendefinisikan tentang ayat *muḥkam* dan *mutashābih*. Kaum transformatif tidak mengartikan *muḥkam* dan *mutashābih* secara bahasa atau semantik, yang pertama biasanya diartikan dengan jelas dan yang kedua diartikan ayat yang tidak jelas, atau dalam bahasa

⁹⁴Masdar Faried Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Trasnformasi," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* ed. Iqbal Abdurrauf Saimima (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 175-178.

⁹⁵Ibid, 178-179.

⁹⁶Ibid, 181.

⁹⁷Ibid, 182.

uṣūl fiqh ayat yang jelas ini disebut *qat'ī* dan yang tidak jelas ini disebut *ẓanni*.⁹⁸ Kaum transformatif memaknai ayat *muḥkamat* sebagai ayat yang menegaskan prinsip-prinsip universal (seperti keadilan, persamaan) yang diakui seluruh manusia, sedang ayat-ayat *mutashābihāt* adalah ayat-ayat yang tidak menegaskan tentang prinsip-prinsip universal, yakni ayat partikular yang berbicara tentang teknis-metodis.⁹⁹

Pandangan Masdar ini tentu berlainan dengan pandangan mayoritas ulama uṣūl fiqh, sebab hampir dapat dipastikan semua ulama uṣūl fiqh memberi definisi yang seragam tentang ayat *muḥkam* dan *mutashābih*, yakni *muḥkam* diartikan dengan sesuatu yang tidak bisa ditakwilkan lagi, sedang *mutashābih* adalah sesuatu yang banyak menerima takwil.¹⁰⁰ Atau pendapat Al-Jābirī yang menjelaskan bahwa *muḥkam* adalah lafaz yang menunjukkan maksud yang nampak dari lafaz itu sendiri (*'aynihi*) tanpa mengandung unsur penafsiran, penakwilan dan penghapusan (*naskh*); dan al-*mutashābih* adalah sebaliknya, yakni apa yang samar *dalalah*-nya dan mempunyai ambiguitas maksud.¹⁰¹

Dengan mengacu kepada pendapat Masdar Faried Mas'udi di atas, maka akan mempunyai konsekuensi bahwa ayat *muḥkamāt* yang berisi prinsip universal yang diterima setiap orang tidak memerlukan ijtihad lagi, sedangkan ayat *mutashābihāt* yang berisi metode atau cara masih ada peluang ijtihad untuk diterapkan atau tidak yang hal ini tergantung dengan efektif tidaknya metode tersebut. Sehingga ayat yang *mutashābihāt* mengandung kemungkinan untuk perubahan.¹⁰² Bahkan kemungkinan ijtihad

⁹⁸Ibid, 183-184.

⁹⁹Ibid, 184-185; Ibid, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 2000), 31.

¹⁰⁰Muḥammad bin Ḥusayn bin Ḥasan al-Jayzānī, *Ma'ālim Usūl al-Fiqh 'inda Ahl al-Sunnah* (Jeddah: Dār Ibn al-Jawzī, 1998), 109.

¹⁰¹Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aqli al-'Arabī* (Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1993), 59.

¹⁰²Ibid, 185.

untuk perubahan ayat yang *mutashābihāt* ini tidak hanya terbatas pada ayat-ayat non-*'ubudiyah*, bahkan terhadap ayat-ayat *'ubudiyah* juga ada kemungkinannya, hanya saja Masdar menggarisbawahi bahwa sekalipun ayat-ayat *'ubudiyah* bisa dirubah atau bisa di-ijtihadi, namun perubahan itu tidak perlu. Sedangkan untuk menentukan perlu tidaknya ini mengacu kepada efektif tidaknya dalam mencapai tujuan, padahal dalam ibadah tidak bisa diukur efektif tidaknya cara beribadah, maka ayat *mutashābihāt* yang sifatnya *'ubudiyah* tidak perlu dilakukan ijtihad.¹⁰³

Dengan menggunakan *muhkam* dan *mutashābih*-nya Masdar F. Mas'udi, peneliti bermaksud menunjukkan bahwa dalam ayat-ayat 'iddah termasuk ayat *zannī* yang juga bisa diinterpretasi. Dengan demikian peneliti tidak akan menghadapi tembok penghalang berupa masalah ke-*qat'ī*-annya ayat-ayat 'iddah.

6. Model Penafsiran Alaquran Fazlur Rahman

Fazlur Rahman salah seorang tokoh neo-modernis mempunyai pemikiran tentang cara menafsirkan al-Qur'an yang relevan untuk saat ini. Rahman menawarkan suatu konsep atau model dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Model ini disebut Rahman dengan gerakan ganda (*double movement*).

Gerakan pertama dimulai dari *treatment* al-Qur'an terhadap problem sosial yang ada pada waktu al-Qur'an diturunkan. Cara ini meniscayakan menelusuri situasi kondisi masyarakat, adat dan pranata sosial.¹⁰⁴ Dalam kaitan ini, menelaah sebab turunnya ayat adalah masuk di dalamnya. Dengan mengkaji sebab turunnya ayat, akan dapat memahami maksud al-Qur'an.¹⁰⁵ Demikian juga Rahman menegaskan bahwa dalam menafsirkan ayat al-Qur'an tidak boleh atomistik (terpecah-pecah) akan tetapi harus dengan melihat

¹⁰³Ibid, 186.

¹⁰⁴Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 6.

¹⁰⁵Rahman, *Islam and Modernity*, 143.

al-Qur'an sebagai visi yang utuh yang mempunyai *weltanschauung*.¹⁰⁶ Setelah selesai mengkaji secara komprehensif terhadap kenyataan al-Qur'an yang demikian, selanjutnya dilakukan usaha menggeneralisasikan jawaban-jawaban al-Qur'an terhadap kenyataan sosial pada waktu al-Qur'an turun menjadi sebuah prinsip-prinsip umum (*general principles*).¹⁰⁷

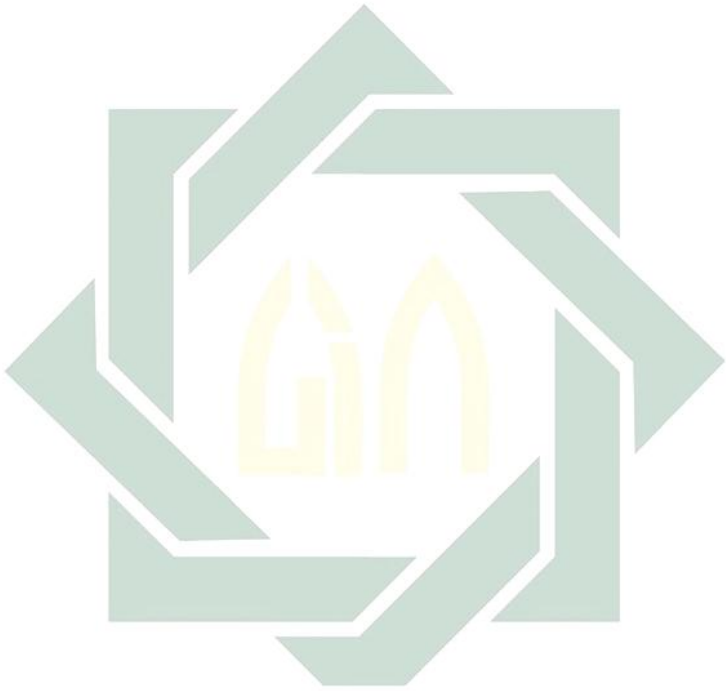
Setelah selesai gerakan pertama, dilanjutkan dengan gerakan kedua yang berangkat dari prinsip-prinsip umum (*general principles*) seperti yang disebut di atas. Dengan prinsip umum ini digunakan sebagai alat analisis dan jawaban terhadap kasus-kasus hukum yang ada pada masa sekarang ini.¹⁰⁸

Dalam gambaran *double movement*-nya Fazlur Rahman, peneliti dapat mengambil spirit atau semangat bahwa dalam memahami suatu ayat diperlukan melacak latar belakang historis ayat tersebut. Rahman juga menjelaskan bahwa dalam memahami suatu ayat penting untuk menggunakan studi tematik sehingga akan didapatkan penafsiran yang mendekati kebenaran. Demikian juga dalam upaya memahami ayat-ayat 'iddah, peneliti berusaha melacak latar belakang adanya ketentuan 'iddah pada masa pra-Islam, dan bagaimana sikap Islam terhadap 'iddah yang telah ada pada masa pra-Islam tersebut. Peneliti juga berusaha memahami ayat 'iddah secara komprehensif, yakni memahami seluruh ayat-ayat 'iddah yang terdapat di dalam al-Qur'an, setelah itu peneliti berusaha menyimpulkan tentang maksud diperintahkannya manusia muslim untuk melakukan 'iddah sebagaimana nanti akan dipaparkan dalam bagian berikutnya.

¹⁰⁶Rahman, *Islam and Modernity*, 2-3. Taufik Adnan Amal (penyunting), *Neo modernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1993), 54.

¹⁰⁷Rahman, *Islam and Modernity*, 5-8, 20.

¹⁰⁸Ibid.



BAB III

Membedah Anatomi Konsep ‘Iddah Dalam Khazanah Islam

A. Teks-Teks Agama Yang Dijadikan Sandaran Dalam Membangun Konsep Iddah

Untuk menelusuri unsur-unsur yang dijadikan sandaran dalam membangun konsep ‘iddah ini tidak lain adalah teks-teks agama Islam yang berupa al-Qur’an dan Ḥadīth.

Di dalam al-Qur’an ayat-ayat yang digunakan sandaran dalam membangun konsep ‘iddah ada empat ayat pokok yakni :

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء

“Dan perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menanggihkan dirinya (menunggu) untuk dirinya selama tiga kali quru” (QS. 2: 228).¹

¹Sebab turunnya ayat tersebut adalah seperti yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dan Ibn Abī Ḥātim bahwa Asmā’ Bint Yazīd bin al-Sakan al-Anṣariyah berkata, “طلقت على عهد رسول الله ولم يكن للمطلقة عدة فانزل الله العدة للطلاق (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء)

“Saya dicerai pada masa Nabi, pada waktu itu tidak ada ‘iddah bagi perempuan yang dicerai, maka kemudian Allah menurunkan ayat ‘iddah bagi perempuan yang dicerai (dan bagi perempuan yang dicerai hendaknya menunggu selama tiga kali quru)”. Wahbah Zuhayfī, *Al-Tafsīr al-Munīr* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 319.

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
“Dan orang-orang yang meninggal dunia diantaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (menunggu) empat bulan sepuluh hari” (QS. 2: 234).

ياايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
فمالكم عليهن من عدة تعتدونها

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali mereka tidak ada 'iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya ” (QS. 33: 49)

والتي يمسن من الحيض من نساءكم ان اربتم فعدةهن ثلاثة اشهر والتي لم
يحصن واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن

“Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya) maka 'iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu 'iddahnya adalah sampai mereka melahirkan kandungannya” (QS. 65:4).²

Adapun *ḥadīth* yang digunakan untuk rujukan dalam membangun konsep 'iddah tersebut antara lain adalah:³

²Sebab turunnya ayat tersebut adalah seperti yang diriwayatkan oleh Ubayy bin Ka'ab yang berkata,

يا رسول الله ان اناسا بالمدينة يقولون في عدد النساء ما لم يذكر الله في القرآن الصغار والكبار وأولات الاحمال فانزل الله في هذه السورة : واللاتي يمسن من الحيض... (الاية)

Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 280.

³Muslim, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* jilid dua juz empat (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 201; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* juz pertama (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 653,

عن سبيعة الاسلمية أنها كانت تحت سعد بن خواله وهو ممن شهد بدرًا، فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فلم تنشب أن وضعت حملها بعد وفاته، فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها ابو السنابل بن بعكع - رجل من بني عبد الدار - فقال لها: ما لي اراك متجملة لعلك تترجحين النكاح؟ انك والله ما انت بنكاح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشرا، قالت سبيعة: فلما قال لي ذلك جمعت علي ثيابي حين امسيت، فاتيت رسول الله فسألته عن ذلك فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وامرني بالتزوج ان بدا لي .

Dari Subay'ah al-Aslamiyyah yang pada waktu itu sebagai isteri Sa'ad bin Khawālah –salah seorang sahabat yang ikut perang Badr— yang kemudian ia ditinggal mati suaminya ketika haji wada' dalam kondisi hamil. Maka tidak lama kemudian setelah wafat suaminya ia melahirkan. Setelah selesai nifasnya, ia berhias diri agar dipinang. Kemudian masuk ke dalam rumahnya Abu Sanābil bin Ba'ka' –seorang laki-laki dari klan Abd. Al-Dār-- seraya berkata, “Saya tidak melihat anda berhias, kecuali mengharapakan untuk menikah?” Demi Allah, bagi kamu tidak boleh menikah hingga melewati masa empat bulan sepuluh hari”. Kemudian Subay'ah berkata, “Ketika dia berkata seperti itu, maka saya bergegas mendatangi Nabi dan saya bertanya tentang masalah tersebut, kemudian beliau memberi fatwa kepada saya, bahwa saya telah halal (untuk menikah) ketika telah melahirkan, dan memerintahkan saya untuk menikah bila telah ada yang cocok untuk saya”.

654; Al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* jilid 3 juz 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 196.

Hadīth yang diriwayatkan dari Jābir,⁴

طلقت خالتي ثلاثا, فخرجت تجذ نخلها, فلقيتها رجل, فنهاها, فذكرت ذلك للنبي, فقال: اخرجني فحذي نخلك, لعلك ان تتصدقني منه, او تفعلني خيرا

“Bibi saya ditalak tiga, kemudian keluar untuk memetik kurma dan ia ditemui oleh seorang laki-laki yang melarang (bibu Jabir keluar dari rumah dan memetik kurma pen.) kemudian bibu tersebut melaporkan hal itu kepada Nabi. Nabi bersabda kepadanya, ”Keluarlah dari rumahmu dan petiklah kurmamu, semoga kamu bersedekah atau bisa melakukan suatu kebaikan (dengan perbuatanmu itu pen.)”

Dari Fāṭimah bint al-Qays berkata,⁵

يا رسول الله, زوجي طلقني ثلاثا واخاف أن يقتحم علي فامرها فتحولت “Wahai Rasulullah, suami saya mentalak tiga saya, dan saya takut dimasuki orang-orang yang jahat, maka Nabi menyuruh dia (untuk pindah pen.), maka dia kemudian pindah”.

Furay’ah bint Mālik berkata:⁶

توفى زوجي بالقدم فأتيت الى رسول الله ص م فذكرت أن دارنا شاسعة فأذن لها ثم دعاها فقال : امكثي في بيتك اربعة اشهر وعشرا حتى يبلغ الكتاب اجله

⁴Muslim, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* jilid: 2, juz: 4, 200; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* juz pertama, 656; Al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī* jilid 3 juz 6, 209.

⁵Muslim, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* jilid: 2, juz: 4, 200; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* juz pertama, 656

⁶Al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī* jilid 3 juz 6, 199.

“Suami saya meninggal di daerah Qaddūm, maka saya mendatangi Rasulullah dan menjelaskan bahwa rumah saya jauh (dari famili-famili saya yang lain pen.), maka kemudian Nabi memberi izin selanjutnya Nabi memanggil dia kembali dan bersabda, “Tinggallah di rumahmu selama empat bulan sepuluh hari hingga selesai masa ‘iddahnya”.

Dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslim dijelaskan sabda Nabi,⁷

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر, تحد على ميت فوق ثلاث الا على
زوج أربعة اشهر وعشرا

“Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir melakukan *iḥḍād* atas seorang mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas suaminya dengan melakukan *iḥḍād* selama empat bulan sepuluh hari”

Fāṭimah bint al-Qays berkata,⁸

طلقتني زوجي ثلاثا فأردت النقلة فأتيت النبي فقال انتقلي الى بيت ابن
عمك عمرو بن ام مكتوم فاعتدي عنده

“Suami saya mentalak tiga saya, maka saya ingin pindah, selanjutnya saya mendatangi Nabi. Nabi bersabda, “Pindahlah ke rumah anak pamanmu, ‘Amr bin Ummi Maktum serta ber’iddahlah di sana”.

B. Konstruksi Sarjana Muslim Terhadap Teks-Teks Agama Tentang Iddah

Terhadap teks-teks agama baik dari al-Qur’an maupun hadith tersebut, para ulama fiqh kemudian memahami dan menafsirkannya dengan membangun suatu formulasi konsep ‘iddah

⁷Muslim, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* jilid:2, juz: 4, 202; Al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī* jilid 3 juz 6, 199.

⁸Muslim, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* jilid: 2, juz:4, 198.

yang bila diuraikan akan mempunyai organ-organ seperti di bawah ini:

1. Makna 'Iddah

'Iddah secara bahasa berasal dari kata عد yang bermakna menghitung sedang عدّه berarti احصاه dan kata ini bila dikaitkan dengan wanita akan mempunyai arti hari-hari menunggunya perempuan atau redaksi Arabnya عدة المرأة أي ايام اقراها, atau عدة ما تحصيه المرأة وتعدّه من الايام والاقراء.¹⁰ Secara istilah diartikan sebagai “*iddah is the prescribed period of waiting, during which widows and divorced women cannot contract a new marriage after the dissolution of the previous one.*” (Iddah adalah masa menunggu yang telah ditentukan, yang mana selama masa tersebut seorang wanita tidak boleh mengadakan perkawinan yang baru setelah diputuskannya perkawinan yang telah lalu).¹¹

Sedang menurut jumhur ulama seperti yang dikutip oleh Wahbah Zuhaylī dan Abī Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī, 'iddah diartikan dengan:

مدة تترى فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها او للتعبد او لتفجعها على زوجها
“Masa menunggunya seorang perempuan untuk mengetahui kebersihan rahimnya (dari janin), atau untuk beribadah, atau untuk menunjukkan rasa sedih seorang perempuan (atas meninggalnya suaminya).”¹²

⁹Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 277.

¹⁰Muhammad bin Abū Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 416.

¹¹TH.W. Juynboll, "Idda", *Encyclopaedia of Islam*, first edition vol. 3, ed. M. TH. Houtsma et.al. (Leiden: E.J. Brill, 1967), 445.

¹²Wahbah Zuhaylī *Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* juz 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 425; Abī Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī, *Faṭḥ al-Wahhāb* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr,

2. Obyek Iddah

'Iddah yang secara historis –secara khusus 'iddah akibat kematian suami-- telah ada pada masa jahiliyah ini¹³ mempunyai sasaran (obyek) hanya bagi perempuan saja, sedang laki-laki tidak berhak atau tidak mempunyai kewajiban untuk melakukan 'iddah. Bagi seorang suami setelah bercerai dengan isterinya (baik cerai mati maupun cerai hidup) secara hukum Islam (fiqh)¹⁴ langsung diperbolehkan menikah lagi dengan wanita lain asalkan bukan wanita-wanita yang dilarang dinikahnya oleh agama seperti menikah dengan mahramnya baik saudara perempuan, bibi, anak perempuan dari saudara laki-laki ataupun menikah dengan perempuan cerai tiga sebelum ada *tahfīl*.¹⁵

Sekalipun 'iddah tidak wajib bagi laki-laki, ada pendapat yang mengatakan bahwa laki-laki wajib melakukan 'iddah dalam

1994), 126; Al-Sayyid al-Bakrī, *I'ānah al-Ṭālibīn* juz 4 (Semarang: Toha Putra, tt), 37-38.

¹³Lihat Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 277; Bukhārī, Al-Bukhārī juz 3 (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, tt), 284; Muslim, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* jilid dua juz empat, 202; Al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* jilid 3 juz 6, 202. Menurut Juynboll, 'iddah akibat kematian suami sudah ada pada masa Arab kuno, sedang 'iddah akibat isteri dicerai hidup suami tidak dikenal pada masa Arab Kuno. Juynboll, "Idda", *Encyclopaedia of Islam*, 445. 'Iddah bagi wanita yang ditalak yang khusus ada pada ajaran Islam ini dapat ditelusuri dari yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dan Ibn Abī Ḥātim bahwa Asmā' Bint Yazīd bin al-Sakan al-Anṣariyah berkata, "طلقت على عهد رسول الله ولم يكن للمطلقة عدة فانزل الله العدة للطلاق (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء)

Wahbah Zuḥayfī, *Al-Tafsīr al-Munīr* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 319. Lebih lanjut Juynboll juga menjelaskan bahwa wanita pada masa Arab kuno (jahiliyyah) ketika suaminya meninggal, maka si isteri akan melakukan perkabungan selama satu tahun penuh dengan memakai pakaian hitam dengan bertempat di bawah tenda kecil. Juynboll, "Idda", *Encyclopaedia of Islam*, 445; lihat juga Zuḥayfī, *Al-Tafsīr al-Munīr* juz 2, 370.

¹⁴Sekalipun secara hukum Islam hal ini diperbolehkan, hanya saja mungkin secara etika dan psikologi menikah secara langsung bagi seorang suami adalah kurang baik.

¹⁵Zuḥayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 626. Al-Sayyid al-Bakrī, *I'ānah al-Ṭālibīn* juz 4, 37.

dua kondisi, pertama, jika seorang laki-laki mempunyai isteri yang kemudian ditalak *raj'ī*, selanjutnya si suami ingin menikah lagi dengan saudara perempuan dari isteri yang ditalak tersebut, dalam kondisi demikian, si suami harus menunggu hingga masa 'iddah isterinya selesai. Kedua, seorang suami mempunyai empat isteri, salah seorang darinya ditalak *raj'ī*, maka ketika suami tersebut mau menikah dengan wanita kelima, harus menunggu hingga berakhirnya masa 'iddah isteri yang ditalak tersebut.¹⁶

3. Status Hukum 'Iddah

Menurut kesepakatan ulama, 'iddah hukumnya wajib menurut shara'.¹⁷ Sehingga wanita muslim yang berusaha taat terhadap Islam, ketika mengalami cerai, wajib baginya untuk melakukan 'iddah.

Dasar wajibnya 'iddah ada tiga, yakni dari al-Qur'an, al-ḥadīth dan ijma'.¹⁸ Dari al-Qur'an adalah berupa ayat-ayat yang tercantum di atas seperti pada QS. 2: 228, QS. 2: 234 dan 65: 4; sedang ḥadīth riwayat Bukhārī dan Muslim.¹⁹

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، تحدد على ميت فوق ثلاث الا على
زوج أربعة اشهر وعشرا

(Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir melakukan *iḥdād* kepada mayat di atas tiga hari, kecuali kepada suaminya selama empat bulan sepuluh hari).

¹⁶Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣarī, *Ṭuḥfah al-Ṭullab bi Sharḥ Tahrīr Tanqīḥ al-Lubāb*, jilid 2 (Beirut:Dār al-Fikr, tt), 328.

¹⁷Sa'di Abu Habieb, "Idah", *Ensiklopedi Ijmak*, ter. Sahal Machfudz dan Mustofa Bisri. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 220; Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 277.

¹⁸Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 625.

¹⁹Ibid, 626.

Riwayat dari Ahmad Abū Dāwud dan al-Nasā'ī,²⁰

امر النبي فاطمة بنت قيس أن تعتد عند ابن ام مكتوم

(Nabi menyuruh Fāṭimah bint Qays melakukan 'iddah di rumah Ibn Umm Maktum).

Sedangkan dari ijma' adalah kesepakatan seluruh ulama tentang wajibnya 'iddah ini, mereka tidak ada yang berbeda tentang wajibnya 'iddah, perbedaan mereka hanya dari aspek macam-macam 'iddah.²¹

Zuhayfī dalam tafsirnya menjelaskan diwajibkannya 'iddah ada beberapa maksud yang hendak dicapai oleh shari'ah –dan ini sama dengan hikmah 'iddah pen.-- yakni untuk mengetahui bebasnya rahim dari janin, menjaga harga diri si wanita, menjaga nikmat-nikmat yang telah diberikan suami, berfikir terhadap akibat talak, merenung terhadap urusan kehidupan dan memberi peluang untuk *rujū'*.²²

4. Macam dan Jenjang Waktu 'Iddah

Ditinjau dari aspek terjadinya 'iddah, ada satu penyebab yang mengharuskan wanita melakukan 'iddah. Penyebab tersebut adalah terputusnya perkawinan. Perkawinan dapat putus dengan cara cerai (yang dalam fiqh sering disebut dengan الطلاق) maupun terjadinya kematian suami (المتوفى عنها زوجها).²³ Dari terputusnya perkawinan karena perceraian ada tiga macam kondisi wanita yang kaitannya dengan 'iddah yakni:

²⁰Ibid.

²¹Ibid.

²²Zuhayfī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, juz 2, 323.

²³Bandingkan dengan Kompilasi Hukum Islam pasal 113 yang menjelaskan bahwa terputusnya perkawinan ada tiga, yakni pertama, karena kematian, kedua, karena perceraian dan ketiga karena putusan pengadilan. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Humaniora Utama Press, tt), 51.

Pertama, wanita yang dicerai dalam kondisi hamil. Dalam keadaan demikian, jangka waktu 'iddah bagi wanita tersebut adalah hingga melahirkan. Hal ini berdasar ayat seperti yang tercantum dalam QS. 65:4.²⁴

Kedua, wanita yang dicerai dalam kondisi belum terjadi *sexual intercourse* (*qabl al-dukhūl*). Wanita yang dalam kondisi demikian tidak ada kewajiban melakukan 'iddah sebagaimana dijelaskan dalam QS. 33:49.²⁵

Ketiga, wanita yang dicerai dalam kondisi telah terjadi *sexual intercourse* (*al-dukhūl*). Bila telah terjadi *dukhūl*, ada tiga kemungkinan kondisi wanita, yakni wanita tersebut belum haid, sudah haid dan menopause. Bagi wanita yang belum haid, 'iddahnya adalah tiga bulan seperti yang tercantum dalam QS. 65:4. Sedang bagi wanita yang telah haid, 'iddahnya adalah tiga guru' seperti yang tercantum dalam QS. 2: 228.²⁶ Adapun bagi wanita yang menopause, 'iddahnya adalah tiga bulan seperti yang dijelaskan dalam QS. 65: 4.²⁷

Sedang dari terputusnya perkawinan karena kematian suami, seorang wanita dimungkinkan akan mengalami satu dari tiga hal. Pertama adalah wanita yang ditinggal mati suaminya, dan wanita tersebut dalam keadaan hamil. Dalam kondisi demikian, menurut jumhur ulama fiqh, wanita tersebut 'iddahnya hingga

²⁴Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 70; Zakariyyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb* juz 2, 127; Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 626; Al-Sha'rānī, *Al-Mizān al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 253.

²⁵Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid* juz 2, 66; Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 278; Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 625.

²⁶Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid* juz 2, 67; Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 639-640; Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 278, 280.

²⁷Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 639-640; Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 278, 280; Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid* juz 2, 67.

melahirkan, dasar yang digunakan pijakan para ulama fiqh adalah QS. 65: 4.²⁸

Kedua, wanita yang ditinggal mati suami, sedang ia belum pernah melakukan *sexual intercourse* (*qabl al-dukhūl*) dengan suaminya. Wanita yang demikian bukannya tidak ada 'iddah -- seperti pada wanita yang dicerai hidup dan *qabl al-dukhūl*-- akan tetapi menurut para ulama fiqh, ia harus melakukan 'iddah dengan jangka waktu empat bulan sepuluh hari. Dasar hukum tersebut diambil dari kemutlakan pada QS. 2: 234.²⁹

Ketiga, wanita yang ditinggal mati suaminya dan ia dalam kondisi telah mengalami *sexual intercourse* (*al-dukhūl*). Bagi wanita yang demikian --baik si wanita tersebut belum haid, sudah haid maupun menopause-- ia harus melakukan 'iddah selama empat bulan sepuluh hari. Dasar hukumnya adalah QS. 2: 234.³⁰ Jadi, seluruh wanita bagaimanapun kondisinya --kecuali yang hamil yang 'iddahnya hingga melahirkan--,³¹ bila ditinggal mati suaminya,

²⁸Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid* juz 2, 72; Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 634, 638; Ibid, *Al-Tafsīr al-Munīr* juz 2, 372; Al-Sha'rānī, *Al-Mizān al-Kubrā*, 253..

²⁹Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 278. Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 629, 638.

³⁰Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 638.

³¹Hal yang menarik adalah yang dijelaskan oleh Zuhayfī bahwa 'iddah wanita hamil yang ditinggal mati suaminya adalah hingga melahirkan, tidak peduli apakah melahirkannya masih berbulan-bulan atau sudah dekat, bahkan dalam hitungan jam (ولو بعد الوفاة بساعة) bila sudah melahirkan maka si wanita tersebut sudah selesai 'iddahnya. Zuhayfī, *Al-Tafsīr al-Munīr* juz 2, 368. Atau kalau menurut Ibn Shihāb, seorang perempuan boleh langsung kawin ketika selesai melahirkan sekalipun masih nifas, hanya saja suami barunya tidak boleh mengumpulinya hingga wanita tersebut suci. Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 272. Lebih jelas lagi adalah yang dijelaskan oleh al-Jazīrī, setelah menerangkan kesepakatan ulama empat madhhab tentang masa 'iddahnya wanita hamil yang ditinggal mati suami adalah hingga melahirkan, al-Jazīrī kemudian menambahkan bahwa setelah lepasnya janin dari perut si ibu, maka si ibu ini boleh menikah lagi walaupun suaminya belum dikuburkan. 'Abd. Al-Rahman al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah* (Mesir: Al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969), 529.

maka wajib baginya untuk melakukan 'iddah selama empat bulan sepuluh hari sebagai bentuk duka cita.³²

Hal yang menarik terkait dengan jangka waktu empat bulan sepuluh hari ini adalah apa yang dikatakan al-Alūsī, dimungkinkannya 'iddah perempuan selama empat bulan sepuluh hari disebabkan janin dalam kandungan akan bisa bergerak 3 bulan bagi laki-laki dan empat bulan bagi perempuan, sedang sepuluh hari sebagai waktu toleransi bila ada hal-hal kelambatan bayi dalam bergerak.³³ Sedang Zuḥayfī sekalipun menjelaskan bahwa jangka waktu 'iddah yang empat bulan sepuluh hari adalah merupakan *ta'abbudī* yang tidak bisa dibahas hikmahnya seperti jumlah bilangan ṣalāt dan batas kuantitas zakat, hanya saja Zuḥayfī mengutip pendapat Abū al-'Āliyah yang ketika ditanya tentang digabungkannya sepuluh hari dalam empat bulan, ia (Abū al-'Āliyah) menjawab bahwa sepuluh hari tersebut merupakan waktu ditiupkannya ruh manusia.³⁴

5. Hikmah 'Iddah

Al-Jurjāwī dalam *Hikmah al-Tashrī' wa Falsafatuh* mendata hikmah dari diperintahkannya 'iddah bagi wanita yang putus perkawinannya, baik putus karena mati maupun putus karena cerai mempunyai beberapa hikmah antara lain adalah:³⁵

- a. Untuk mengetahui bersihnya rahim dari janin
- b. 'Iddah bagi perempuan merupakan sikap untuk menghormati aqad nikah yang telah dilakukan dengan suami sebelumnya.

³²Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr* juz 1 (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1985),151.

³³Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī* jilid 1 juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, tt),139.

³⁴Zuḥayfī, *Al-Tafsīr al-Munīr* juz 2, 370, 374.

³⁵'Alī Aḥmad al-Jurjāwī, *Hikmah al-Tashrī' wa-Falsafatuh* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 84-85; Lihat juga Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 277.

- c. Memberikan peluang rujū' bagi pria dan wanita selama masa tunggu ini.
- d. 'Iddah mengandung nilai penghormatan kepada suami yang telah meninggal.
- e. Demikian juga dengan 'iddah yang tidak langsung kawin lagi ini untuk menunjukkan rasa duka cita atas meninggalnya sang suami.
- f. Mendidik sikap cermat dan hati-hati bagi calon suami ketika berkehendak menikah dengan wanita yang ber'iddah.

6. Konsekuensi Yuridis 'Iddah

Bagi wanita yang menjalani 'iddah, maka ada konsekuensi hukum yang harus dilakukannya. Konsekuensi tersebut antara lain adalah sebagai berikut:

a. Tinggal di Rumah

Wanita yang ber'iddah, --'iddah apapun telah disepakati para ulama-- untuk tetap tinggal di rumah selama masa 'iddahnya.³⁶ Wanita tersebut tidak halal baginya keluar rumah, dan bagi suaminya (bila cerai hidup atau talak) tidak boleh mengusir wanita tersebut dari rumah yang dijadikan tempat tinggal suami isteri pada saat bersama.³⁷

Sekalipun pendapat dasar dari para ulama' adalah seperti di atas, namun ternyata mereka berbeda juga dalam masalah ini. Para ulama' Hanafiyyah berpendapat bahwa seorang wanita yang dicerai hidup (talak), baik *ṭalāq raj'i* maupun *ṭalāq bā'in* tidak boleh keluar dari rumahnya baik malam maupun siang hal ini berdasar QS. 65: 4.

³⁶Sa'di Abu Habieb, "Idah", *Ensiklopedi Ijmak*, ter. Sahal Machfudz dan Mustofa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 221; Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 284.

³⁷Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 284.

³⁸ Adapun masalah nafkah menjadi tanggungan ‘mantan’ suaminya.³⁹

Sedang bagi perempuan yang diceraikan mati (المتوفى عنها زوجها) boleh keluar pada siang dan sebagian malam untuk mencari nafkah, sebab nafkah tidak ditanggung suami.⁴⁰

Larangan-larangan itu semua adalah untuk kondisi bisa memilih (*ikhtiyār*), adapun dalam kondisi darurat, bagi wanita yang menjalani ‘iddah boleh keluar rumah. Kondisi darurat adalah seperti takutnya si wanita akan robohnya rumah yang ditinggalinya atau ketakutan karena barang-barang yang dimilikinya.⁴¹

Adapun madhhab Hanbali dan Maliki membolehkan wanita baik yang ditalak maupun yang suaminya meninggal untuk keluar rumah karena darurat maupun ‘udhur seperti kehancuran rumahnya atau adanya musuh. Para ulama mereka ada juga yang membolehkan keluar rumah karena ada *ḥājah* sebagaimana ḥadīth yang diriwayatkan oleh Jābir.⁴²

Sedangkan madhhab Shafi’iyyah berpendapat bahwa seorang wanita yang ber’iddah baik karena diceraikan mati maupun diceraikan hidup tidak boleh keluar rumah kecuali dalam kondisi ‘udhur yang hal ini berdasar QS. 65:4.⁴³

³⁸Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 654; Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 287.

³⁹Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 287.

⁴⁰Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* jilid 2, 287. Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 654.

⁴¹Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islām*, 655.

⁴²Ibid, 655. Hadith Jābir adalah, “Bibi saya ditalak tiga, kemudian keluar untuk memetik kurma dan ia ditemui laki-laki yang melarang (keluar rumah pen.) kemudian ia melaporkan hal itu kepada Nabi. Nabi bersabda, ”Keluarlah dari rumahmu dan petiklah kurmamu, semoga kamu bersedekah atau bisa melakukan suatu kebaikan.”

⁴³Ibid, 656.

b. Melakukan *Iḥdād*

Iḥdād menurut kesepakatan ulama fiqh adalah wajib.⁴⁴ *Iḥdād* dijalankan dengan cara meninggalkan wewangian, berhias, bercelak, bercat atau berminyak pada badan si wanita⁴⁵ karena adanya kematian. *Iḥdād* dilakukan oleh wanita dengan jangka waktu maksimal tiga hari bila yang meninggal adalah kerabat dekat seperti ayah, ibu dan saudara. Adapun terhadap suami yang meninggal, wanita ber-*iḥdād* selama jangka waktu maksimal empat bulan sepuluh hari.⁴⁶

Dasar *iḥdād* ini sebagaimana ḥadīth Nabi dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslim bahwa Ummi Ḥabībah menjalankan *iḥdād* setelah mendengar kematian ayahnya, Abū Sufyān. Kemudian Ummi Ḥabībah menyitir ḥadīth Nabi:⁴⁷

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، تحد على ميت فوق ثلاث الا على
زوج أربعة اشهر وعشرا

Para ulama fiqh sepakat bahwa wanita yang ditinggal mati suaminya wajib baginya melakukan *iḥdād*.⁴⁸ Bahkan menurut pendapat lama (*qaul qadim*) Shafī'ī wanita yang ditalak *bāin* juga wajib melakukan *iḥdād*.⁴⁹

Zuhayfī dan Zakariyyā al-Anṣārī memerinci larangan berhias bagi wanita yang antara lain:⁵⁰

⁴⁴Imam Nawawī al-Jāwī, *Nihāyah al-Zīn Fī Irshād al-Muḥtadī'īn* (Ttp: Shirkah al-Nūr Āsiya, tt), 329; Al-Sha'rānī, *Al-Mizān al-Kubra*, 253.

⁴⁵Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 659.

⁴⁶Ibid, 659-660.

⁴⁷Ibid, 661.

⁴⁸Abd. al-Raḥmān bin Muhammad bin Ḥusayn bin 'Umar, *Bughyah al-Mustarshidīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 149; Al-Sayyid al-Bakrī, *I'ānah*, juz 4, 43; Abū Bakr Jābir al-Jazāirī, *Aysar al-Tafāsīr* juz 1 (Tp: Ttp, 1987), 186.

⁴⁹Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī Ibn Yūsuf Al-Fayrūz Abādī Al-Shīrāzī, *Al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī* juz 2 (Semarang: Taha Putera, tt), 149.

⁵⁰Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 661-662; Zakariyyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb* juz 2, 131.

- a. Berhias dengan cincin emas atau perak atau memakai pakaian sutera.
- b. Memakai wewangian di badan serta bersisir
- c. Memakai minyak rambut
- d. Bercelak di mata
- e. Mengecat kuku
- f. Memakai pakaian yang wangi atau yang dicelup dengan warna merah atau kuning.

Larangan tersebut berdasar ḥadīth-ḥadīth Nabi seperti yang diriwayatkan Aḥmad, Abū Dāwud dan al-Nasā'ī dari Ummi Salamah bahwa Nabi bersabda:⁵¹

المتوفى عنها زوجها: لا تلبس المعصفر من الثياب، ولا المشقة، ولا الحلي،
ولا تحتضب، ولا تكتحل

(Wanita yang ditinggal mati suaminya tidak boleh memakai pakaian warna, pakaian yang dicat merah, tidak boleh mewarnai kuku dan bercelak).

Dari Ummi 'Aṭīyah berkata:⁵²

ان رسول الله قال لا تحد امرأة على ميت فوق ثلاث الا على زوج أربعة
اشهر وعشرا ولا تكتحل ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تمتشط
ولا تمس طيبا الا اذا طهرت نبذة من قسط او اظفار

(Rasulullah bersabda, “Janganlah seorang perempuan melakukan *iḥdād* terhadap mayat di atas tiga hari, kecuali kepada suaminya selama empat bulan sepuluh hari. Jangan bercelak, jangan memakai

⁵¹Al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* jilid 3 juz 6, 203-204.

⁵²Bukhārī, Al-Bukhārī juz: 3 (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, tt), 284; Muslim, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* jilid: 2, juz: 4, 204-205; Al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* jilid 3 juz: 6, 203.

pakaian yang dicelup atau diwarnai kecuali pakaian yang garis-garisnya ada warnanya, jangan bersisir, jangan memakai wewangian, kecuali sedikit ketika baru suci dari haid).

c. Tidak boleh Dipinang dan Dinikahi

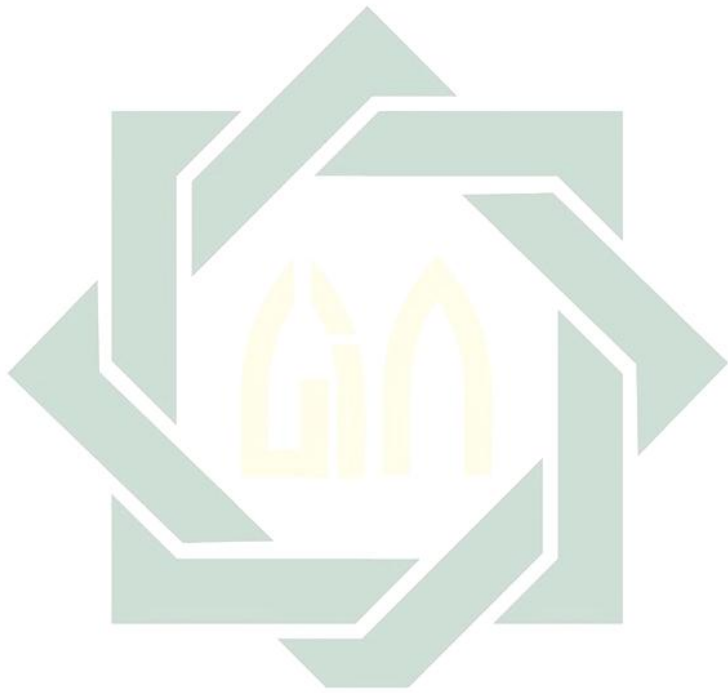
Bagi seorang wanita yang diceraikan hidup maupun cerai mati tidak boleh baginya dilamar oleh seorang laki-laki maupun dinikahi. Dasar pijakannya adalah QS. 2: 235.⁵³

Dari paparan data-data konstruksi para ulama fiqh terhadap teks-teks 'iddah dapat disimpulkan hal-hal penting antara lain:

1. Para ulama fiqh sepakat tentang wajibnya melakukan 'iddah bagi perempuan. Kewajiban 'iddah ini harus dilakukan dengan cara menunggu hingga batas waktu antara tiga hingga empat bulan; atau bagi wanita yang hamil hingga melahirkan.
2. Dalam masa menunggu diharuskan untuk tinggal di rumah, tidak boleh keluar kecuali dalam kondisi darurat.
3. 3. Wanita yang ditinggal mati suaminya, selain wajib melakukan 'iddah, juga wajib melakukan *ihḍād*.

Dari kesimpulan tadi ada hal-hal penting yang perlu dipecahkan yakni jangka waktu 'iddah, wajibnya wanita tinggal di rumah ketika menjalani 'iddah, dan keharusan wanita yang ditinggal mati suaminya melakukan *ihḍād*.

⁵³Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām*, 653.



BAB IV

Mencari Konsep ‘Iddah Alternatif

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan formulasi-formulasi ‘iddah menurut para ulama baik klasik maupun kontemporer. Dengan paparan tersebut dapat disimpulkan bahwa para ulama memandang ‘iddah sebagai aturan yang khusus dan wanita wajib mentaatinya serta berjalan sesuai dengan koridor-koridor yang telah diijtihadkan para ulama tersebut.

Dengan ketentuan tersebut, bagi wanita (isteri) yang mempunyai aktifitas di luar rumah (public figur, wanita karir) harus menghentikan aktifitas publiknya, kemudian berputar haluan dengan menjalankan ‘iddah sebagaimana telah digariskan para ulama fiqh. Akhirnya, aktifitas di luar rumah harus ditinggalkan, ikatan kerja baik mengajar, kontrak atau perjanjian bisnis maupun kerja di pabrik --yang pada umumnya hal itu dilaksanakan di luar rumah-- kemungkinan besar harus dibatalkan. Dengan demikian, atas nama ‘iddah, segala aktifitas positif kemasyarakatan (umat) harus ditelantarkan dan ditinggalkan.

‘Iddah dengan aturan yang ketat dan rigid seperti itu, tentunya menimbulkan kesulitan-kesulitan dalam kehidupan manusia. Padahal Islam mendeklarasikan dirinya sebagai agama yang tidak membuat kesulitan.¹ Dengan demikian, apakah tidak ada

¹Seperti dalam QS. 2 : 185 dijelaskan “يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر” dan QS. 22: 78 dengan redaksi, “وما جعل عليكم في الدين من حرج” atau hadīth Nabi pada Ṣaḥīḥ Bukhārī dalam *kitab al-‘ilmi* “يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا” terdapat juga makna yang hampir

kemungkinan konsep Islam alternatif yang mampu menjembatani kesenjangan tersebut.

Mungkin ada diantara pemikir yang berpendapat bahwa dengan menggunakan darurat dan *'udhur* dapat mengatasi problem tersebut?

Perlu dicermati, penggunaan alasan darurat bukan saja menunjukkan adanya keterpaksaan yang akhirnya tidak memberi kebebasan kepada wanita dan pengabaian terhadap keadilan gender, akan tetapi darurat sebagaimana yang dijelaskan dalam *al-Ashbah wa al-Nazāir* adalah sebagai situasi dan kondisi yang bisa membawa kepada kematian atau hampir mati (*halaka aw qāraba*),² konsep yang demikian juga disahkan oleh NU sebagaimana diputuskan dalam Mukhtar NU ke-13 di Banten pada tanggal 11-16 Juni 1938.³ Dengan memahami konsep darurat yang demikian, maka peluang penggunaan darurat adalah sangat kecil, sekecil peluang darurat dimana kita dibolehkan makan babi. Artinya dalam kehidupan nyata, pemberlakuan darurat adalah sangat jarang, karena realitas hidup juga tidak sampai membawa problem manusia pada tingkat darurat ini.⁴ Terlebih lagi ketentuan-ketentuan tentang darurat ini sangat rumit untuk bisa diaplikasikan dalam mengatasi

sama hadith dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī pada *kitab al-adab* Nabi bersabda: “يسروا ولا تعسروا“

“وكان يجب التحفيف والبشور على الناس“

²Jalāl al-Dīn Al-Suyutī, *Al-Ashbah wa al-Nazāir* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 61.

³Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Nahdlatul Ulama* (Surabaya: PP. Rabithah Ma'ahidil Islamiyyah dan Dinamika Press, 1977), 157.

⁴Kalaupun ada kemungkinan darurat, namun tidak terkait dengan wanita yang berada di sektor publik, akan tetapi terkait dengan ketakutan akan keselamatan dirinya atau ancaman dari orang-orang tertentu ketika si wanita berada di rumah atau tempat ia menjalani 'iddah. Dalam hal ini, Muhammad al-Jawzī al-Qurashī al-Baghdādī (w. 597 H) menjelaskan bahwa wanita yang menjalani 'iddah wajib berada di rumahnya, kecuali bila darurat, seperti adanya ancaman bagi keselamatan jiwanya atau tipu daya dari orang yang ada di sekitarnya. Abī al-Faraj Jamal al-Dīn 'Abd al-Rahman bin 'Alī bin Muhammad al-Jawzī al-Qurashī al-Baghdādī, *Kitāb Ahkām al-Nisā* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 209

masalah 'iddah ini. Kerumitan tersebut dapat dilihat dari batasan-batasan darurat yang dikemukakan oleh Wahbah Zuḥayfī.⁵ Lebih dari itu, apabila dipaksakan menggunakan darurat, maka konsekuensi dari hukum darurat berupa qaidah " ما ابيح للضرورة بقدرتعدرها " harus ditaati.⁶ Jadi, darurat hanya digunakan secepat dan seminimal mungkin, bukan terus menerus. Akhirnya bila wanita karir yang menggunakan alasan darurat, maka ia harus secepatnya meninggalkan kedaruratan tersebut, tidak boleh terus menerus menjalankan darurat yang berarti tidak secepatnya aktifitas kariernya dihentikan dan sesegera mungkin kembali ke rumah untuk menjalani 'iddah.

Dengan realitas darurat yang demikian, maka hampir tidak ada peluang yang bisa menjadikan wanita karir yang menjalani 'iddah untuk keluar rumah, sebab tidak ada alasan atau preseden yang membuktikan wanita akan mati atau hampir mati ketika menjalani 'iddah dengan tidak keluar rumah.

Demikian juga bila darurat tidak bisa digunakan, kemudian beralih kepada udhur, maka hal ini juga tidak menyelesaikan problem. Sebab, pertama, hal ini tetap tidak dalam bingkai keadilan gender. Kedua, katagori atau syarat-syarat udhur juga tidak

⁵Batasan-batasan tersebut antara lain 1) Darurat yang dimaksud sudah ada bukan masih ditunggu, yakni sudah menjadi kenyataan atau hal itu bisa diketahui dengan dugaan kuat berdasar pengalaman 2) Orang yang terpaksa tersebut tidak ada pilihan lain kecuali melanggar perintah atau larangan agama 3) Kemudaratan tersebut memang memaksa dimana ia betul-betul kuatir akan hilangnya jiwa atau anggota tubuh 4) Jangan sampai keterpaksaan tersebut melanggar prinsip-prinsip shara' berupa memelihara hak-hak orang lain, menciptakan keadilan, menunaikan amanah menghindari kemudaratan serta memelihara prinsip-prinsip keberagamaan dan pokok-pokok aqidah Islam. Lebih rinci lihat Wahbah Zuhayli, *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam* ter. Said Agil Husain al-Munawar dan Hadri Hasan (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), 73-77.

⁶Al-Suyutī, *Al-Ashbāh*, 60; makna yang serupa dengan qaidah di atas menggunakan redaksi " الضرورات تقدر بقدرها " Aḥmad bin Shaikh Muhammad al-Zarqā dan Mustafā Aḥmad Zarqā, *Sharḥ al-Qawāid al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1996), 187.

memberikan peluang untuk itu.⁷ Dan yang lebih jelas lagi terkait dengan *'udhur* adalah adanya qaidah yang membatasi *'udhur* yakni, "ما جاز لعذر بطل نزواله".⁸

Dengan demikian, perlu dicari format 'iddah baru yang relevan dengan isu wanita modern dengan memperhatikan bingkai keadilan gender sekaligus tidak mengabaikan nilai-nilai teologis.

A. Problem Penghalang terkait Dengan Upaya Dekonstruksi Konsep 'Iddah

Ada beberapa problem yang harus diselesaikan sebelum merambah pada problem inti (*core*) yang berupa usaha dekonstruksi konsep 'iddah. Problem-problem tersebut adalah pertama, terkait dengan konsep *ta'abbudī* dan kedua, terkait dengan jangkauan wilayah ijtihad.

Terkait dengan problem jangkauan wilayah ijtihad, Abdullahi Ahmed al-Na'im dalam kata pengantar untuk karya gurunya, Mahmoud Mohamed Taha mengatakan, "*Ijtihad is not permitted in any matter governed by an explicit and definite text of*

⁷Hal-hal yang termasuk katagori *'udhur* menurut kesepakatan ulama adalah; (1) lanjut usia yang dengan ini manula tersebut mendapat keringanan hukum (*rukhsah*) seperti tidak harus berpuasa pada bulan ramadhan (2) Keadaan sakit, seorang yang sakit boleh salat dengan tidur bila tidak mampu duduk (3) Hamil dan menyusui, bila ternyata tidak mampu berpuasa, shariat memberikan keringanan untuk tidak berpuasa (4) Sedang dalam perjalanan, seorang musafir mendapat keringanan untuk memperpendek dan menggabungkan shalatnya (5) keadaan bodoh (tidak tahu) keadaan tidak tahu bisa meringankan tanggung jawab hukum. "Uzur", *Ensiklopedi Hukum Islam* vol. 6, 1895-1896. Taqi al-din al-Nabhānī menambahinya dengan *'udhur* yang berupa lupa, salah yang tidak disengaja dan dipaksa. Taqi al-Dīn al-Nabhānī, *Al-Shakhsīyyah al-Islāmiyyah* juz 3 (Al-Quds: Hizb al-Tahrir, 1953), 5. Lebih lanjut al-Nabhānī menjelaskan bahwa ketentuan *'udhur* di atas sudah ditunjukkan dalil-dalilnya oleh Islam, sehingga *'udhur* yang hanya dibuat-dibuat dan tidak ditunjuk dalilnya oleh Islam bukan merupakan *udhur* yang shar'i. Al-Nabhānī, *Al-Shakhsīyyah*, 54.

⁸Muhammad al-Zarqā dan Mustafā Aḥmad Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id*, 189.

Qur'an or Sunnah”.⁹ Atau penegasan Imran Ahsan Khan Nyazee, “*There is no ijtihad within an explicit rule in the texts.*”¹⁰ Di sini dijelaskan bahwa menurut ulama uşūl al-fiqh, ijtihad tidak boleh merambah pada teks-teks atau *naşş* yang telah tegas dan jelas maknanya. *Naşş* yang demikian dalam epistemologi hukum Islam disebut dengan *qaṭ'ī*. Ijtihad hanya diperbolehkan pada wilayah teks-teks agama yang masih penuh sangkaan dan tidak begitu jelas maknanya yang ulama Uşūl al-fiqh menyebutnya dengan istilah *ẓannī*. Atau dengan kata lain, luas jangkauan wilayah ijtihad sebatas terhadap *naşş* yang *ẓannī* bukan yang *qaṭ'ī*. Namun apabila ijtihad dibatasi hanya terhadap teks-teks *ẓannī*, maka menurut al-Na'im kenyataan seperti ini mengharuskan segala diskriminasi yang telah diatur oleh teks yang eksplisit dan definitif dari al-Qur'an dan Sunnah tidak bisa direformasi melalui ijtihad maupun teknik-teknik yang telah dijelaskan oleh sejarah shari'ah Islam.¹¹

Demikian juga bila konsep ijtihad yang terbatas ini –hanya pada domain teks-teks *ẓannī*-- diaplikasikan pada teks-teks suci tentang 'iddah, maka tidak ada lagi ruang ijtihad, sebab ayat-ayat yang membahas tentang 'iddah sudah disepakati sebagai ayat-ayat yang *qaṭ'ī* bukan ayat-ayat *ẓannī*.

Terhadap kenyataan yang demikian --wilayah ijtihad yang terbatas hanya pada teks-teks *ẓannī*-- peluang ijtihad terhadap teks-teks yang *qaṭ'ī* tertutup. Kondisi yang seperti ini menurut Shaḥrūr merupakan kesalahan besar yang telah dilakukan oleh fiqh Islam.¹² Kemudian Shaḥrūr memberikan solusi bahwa ijtihad tetap

⁹Abdullahi Ahmed al-Na'im dalam Pengantar karya Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987), 23.

¹⁰Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law, The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought dan Islamic Research Institute, 1994), 287.

¹¹Al-Na'im dalam Pengantar karya Mahmoud Mohamed Taha, *The Second*, 23.

¹²Kutipan Shaḥrūr tentang redaksi tiadanya peluang berijtihad terhadap *naşş* yang *şarīḥ* dan *qaṭ'ī* berikut ini, “لا مسأغ للا جتهاد فيما ورد فيه نص صريح قطعي”, Shaḥrūr *Al-Kitāb*, 473.

dibolehkan merambah pada *naṣṣ* yang *ṣarīh* dan *qaṭ'ī* asalkan ijtihadnya tetap berada dalam koridor *ḥudūd* (baik *ḥudūd* maksimal maupun minimal).¹³ Atau kalau berpegang kepada solusi yang ditawarkan Masdar F. Mas'udi, maka ada peluang untuk merubah ayat-ayat 'iddah yang semula dianggap *qaṭ'ī* menjadi ayat-ayat yang *zannī*, sebab dalam pandangan Masdar F. Mas'udi, semua ayat-ayat dalam al-Qur'an yang sifatnya teknis-metodis merupakan ayat-ayat yang *zannī*, bukan ayat-ayat yang *qaṭ'ī*.

Dengan jangkauan ijtihad yang diekstensifkan --seperti yang ditawarkan Shaḥrūr dan Masdar F. Mas'udi--, dimungkinkan dilakukannya reinterpretasi terhadap teks-teks suci yang masuk dalam katagori *qaṭ'ī* yang dalam kenyataannya teks-teks tersebut sangat urgen untuk direinterpretasi.

Problem terakhir yang harus dipecahkan adalah terkait dengan konsep *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī*.¹⁴ *Ta'abbudī* didefinisikan sebagai ketentuan hukum di dalam *naṣṣ* (al-Qur'an dan Ḥadīth) yang harus diterima apa adanya dan tidak dapat dinalar atau dirasio oleh akal.¹⁵ Ulama uṣūl al-fiqh terkenal, Imam Al-Shaṭībī, memformulasikan konsep *ta'abbudī* ini dalam qaidah yang berupa, “الأصل في العبادات التعبد”.¹⁶ Jadi bila menurut logika Al-Shaṭībī, maka hal-hal dalam katagori ibadah seperti ṭahārah, puasa, haji, ketentuan-ketentuan pasti dalam bagian warisan adalah tiada

¹³Shaḥrūr, *Al-Kitāb*, 473.

¹⁴*Ta'abbudī* sering juga disebut dengan *'ibādiyyah*, sedang *ta'aqqulī* disebut dengan *'ādīyah*. Yūsuf Ḥāmid al-'Alim, *Al-Maqāṣid al-'Ammah Li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Hadis, tt), 173-176. Menurut Yūsuf Ḥāmid al-'Alim bahwa terkadang dalam *'ādīyah* ada unsur *ta'abbudī* seperti pemotongan hewan pada lehernya, aturan waris, jangka waktu talak. Pada kondisi demikian, kita tidak boleh merasionalisasikan, akan tetapi harus mengacu kepada *naṣṣ*. Ibid, 175.

¹⁵Yūsuf Ḥāmid al-'Alim, *Al-Maqāṣid al-'Ammah*, 176. “*Ta'abbudī*,” *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan et.al. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), 1723. Dalam Ensiklopedi ini, 'iddah termasuk *ta'abbudī*.

¹⁶Al-Shaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Aḥkām* jilid 1 juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 211, 213, 214.

tempat bagi manusia untuk menggunakan peran akal dalam mencari alasan dan hikmahnya.¹⁷

Sedang *ta'acqufī* adalah ketentuan naṣṣ yang masih bisa diurai dan diinterpretasi maknanya serta diketahui *maṣlahah*-nya. Contoh dari konsep *ta'acqufī* adalah jual beli, nikah, talak, sewa menyewa dan jinayah.¹⁸ Konsep *ta'acqufī* ini diformulasikan oleh al-Shaṭībī dengan redaksi yang berupa "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني".¹⁹ Jadi, dalam *al-ādāt* ini terdapat tempat bagi manusia untuk menggunakan akal, sehingga sabda Nabi seperti "لا يقضى القاضي وهو غضبان" لا يقضى القاضي وهو غضبان" juga sabda "لا ضرر ولا ضرار" dapat ditangkap secara akal kemaslahatan bagi hamba alasan-alasan diucapkannya sabda Nabi tersebut.²⁰

Dalam kajian hukum Islam, para ulama meletakkan ayat-ayat tentang 'iddah termasuk dalam domain *ta'abbudī* seperti yang ditegaskan oleh al-Shaṭībī.²¹ Konsekuensinya adalah tidak bolehnya memikirkan atau berusaha melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat tentang 'iddah. Jika mengikuti alur pemikiran yang demikian, maka tidak ada peluang reinterpretasi terhadap ayat 'iddah, oleh sebab itu perlu kembali mengkaji terhadap penggolongan hukum-hukum dalam dua wilayah *ta'abbudī* dan *ta'acqufī* tersebut.

Sebagaimana difahami, penggolongan suatu hukum masuk dalam wilayah *ta'abbudī* atau *ta'acqufī* merupakan hasil ijtihad para ulama, maka nilai relatif tentatif selalu ada, sebab ketentuan tersebut bukan merupakan aturan dari Tuhan yang bersifat wajib dan absolut. Dengan demikian di sini ada peluang untuk ganti

¹⁷Ibid.

¹⁸Yūsuf Ḥāmid al-'Alim, *Al-Maqāṣid al-'Āmmah*, 176. "Ta'abbudī," *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan et.al. (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1999), 1723.

¹⁹Al-Shaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 1 juz 2, 211, 213, 214.

²⁰Ibid.

²¹Al-Shaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* jilid 1 juz 2, 214.

melakukan ijtihad terhadap penggolongan hukum-hukum dalam dua wilayah tersebut.

Seperti telah dimafhumi bahwa suatu hukum diklasifikasikan dalam wilayah *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī* berangkat dari hasil pemilahan hukum yang masuk dalam wilayah ibadah dan mu'amalah. Sehingga hukum yang masuk dalam wilayah ibadah dimasukkan dalam katagori *ta'abbudī*, sedang hukum yang masuk dalam wilayah muamalah masuk dalam katagori *ta'aqqulī*. Yang menjadi problem di sini adalah masih belum ada definisi, batasan dan kesepakatan para ulama dalam memetakan hukum yang masuk dalam wilayah ibadah dan yang masuk dalam wilayah muamalah.²² Dengan tidak adanya kesepakatan tersebut, menjadikan semakin rumit dalam penggolongan hukum dalam wilayah *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī*.

Kenyataan yang demikian menjadikan peneliti berpendapat bahwa penggolongan hukum masuk dalam katagori *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī* masih belum *fixed*. Sehingga masih terbuka peluang untuk berpendapat lain yang dalam kaitan dengan penelitian ini adalah masalah 'iddah.

²²Kebanyakan para ulama hanya menjelaskan tentang adanya aturan shari'ah yang berupa ibadah dan aturan shari'ah yang non ibadah. Hanya saja mereka tidak memerinci tata aturan shari'ah apa saja yang masuk ibadah dan non ibadah. Apabila mereka memerinci tentang aturan apa saja yang masuk ibadah dan non ibadah, mereka tidak menjelaskan argumennya kenapa tata aturan shari'ah tersebut dimasukkan dalam wilayah ibadah atau wilayah non ibadah. Contoh hal ini adalah seperti yang dijelaskan oleh Wahbah Zuhayfī. Zuhayfī menjelaskan definisi ibadah dengan mengutip dari Ibn Taymiyyah sebagai berikut,

عبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الاقوال والاعمال الباطنة والظاهرة

Setelah itu, Zuhayfī langsung menjelaskan tentang macam-macam ibadah yang ada lima berupa shalat, zakat, puasa, haji dan jihad. Sedang seperti tukar menukar barang, perkawinan, masalah perselisihan, amanah dan pewarisan masuk dalam katagori mu'amalah. Adapun masalah qisās, ḥad pencuri, zina, menuduh berzina dan masalah murtad masuk dalam wilayah 'uqūbāt. Wahbah Zuhayfī, *Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 81.

Peluang untuk berpendapat lain ini juga mempunyai sokongan bila menengok kembali logika Munawir Sjadzali yang juga telah melakukan reinterpretasi terhadap ayat waris yang ayat tersebut dalam hitungan al-Shaṭībī termasuk katagori *ta'abbudī*. Terlebih lagi pemikiran peneliti semakin mendapat tempat bila mengacu kepada pendapat salah seorang ulama klasik Imam al-Zarkashī yang menjelaskan bahwa 'iddah tidak termasuk wilayah *ta'abbudī*, sebab bukan termasuk ibadah *maḥḍah*.²³

Dengan meminjam logika Sjadzali dan pendapat Imam al-Zarkashī tersebut,²⁴ peneliti bisa mengatakan bahwa ayat tentang 'iddah juga dapat dikategorikan sebagai ayat *ta'aqqulī* yang dengan ini memungkinkan peneliti melakukan reinterpretasi.

Dengan selesainya problem tentang jangkauan wilayah ijtihad dan masalah *ta'abbudī-ta'aqqulī*, maka usaha peneliti untuk mendekonstruksi konsep 'iddah untuk mencari konsep alternatif sepenuhnya mempunyai landasan hukum. Artinya, teks-teks 'iddah yang dijadikan sandaran ulama fiqh dalam memformulasikan konsep 'iddah masih ada peluang untuk diijtihadi karena teks-teks tersebut masih dalam domain jangkauan wilayah ijtihad serta tidak terkait dengan masalah *ta'abbudī*.

²³Al-Sayyid al-Bakrī, *I'ānah al-Ṭālibīn* juz 4 (Semarang: Toha Putra, tt), 38. Pendapat seperti ini ditanggapi dengan kata '*ajīb*' oleh al-Bakri sambil menjelaskan Adanya unsur *ta'abbudī* pada 'iddah dapat dibuktikan dengan tidak cukupnya satu kali *qurū'* dalam beri'iddah, padahal dalam satu kali *qurū'* sudah dapat diketahui kebebasnya rahim. Ibid, 38.

²⁴Logika Munawir yang banyak diterima oleh pemikir muslim, maka seharusnya tawaran konsep dari peneliti justeru harus lebih diterima, sebab tawaran ini mempunyai keunggulan komparatif antara lain; Konsekuensi dari iddah adalah wanita karir yang ber'iddah akan kehilangan waktu kurang lebih selama setengah tahun dan tentunya sebagai wanita profesional waktu yang panjang ini akan bisa menyita penghasilan dan pengalaman yang terjadi selama masa itu. Adapun dalam warisan wanita tidak kehilangan pengalaman, dan hanya kehilangan sebagian dari warisan yang itupun dimiliki saudara lelakinya.

B. Mencari Konsep Iddah Alternatif

Usaha melakukan dekonstruksi terhadap konsep 'iddah secara filsafat hukum Islam akan menjadi relevan bila sudah merambah pada tahap *maqāsid shari'ah*, artinya, konsep 'iddah dapat dikaji ulang bila hal itu senyatanya kurang atau tidak relevan lagi dengan *maqāsid shari'ah* yang telah diformulasikan oleh para pakar Islam.

Seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya tentang konsep *maqāsid shari'ah*, maka dapat dikonklusikan bahwa formulasi konsep 'iddah yang telah baku tersebut kurang atau bahkan tidak sejalan dengan tujuan dari *maqāsid shari'ah* yang berupa kemaslahatan. Sebab, dalam realitas wanita modern, konsep 'iddah yang demikian itu tidak hanya akan mengganggu karier wanita, bahkan bisa mematikan daya kreativitasnya yang hal itu justru sangat berguna bagi dia, keluarga dan masyarakat pada umumnya.

Kondisi yang demikian tentu akan membuat kehidupan wanita menjadi sulit, bahkan pada tahap tertentu meskipun kemungkinannya relatif kecil, ketika seorang wanita yang miskin dan harus menafkahi diri sendiri dan anak-anaknya ketika tidak bekerja karena melakukan 'iddah, maka hal ini akan bisa membahayakan kehidupannya dan kehidupan keluarga yang ditanggungnya. Padahal formulasi-formulasi *qawāid fiqhīyah* menegaskan bahwa dalam ajaran agama tidak bertujuan untuk mempersulit manusia (لا حرج) dan bahkan bila terjadi kesulitan ada peluang untuk mempermudah (المشقة تجلب التيسير), lebih dari itu dalam hadīth sekaligus sebagai qaidah hukum Islam yang menegaskan tidak bolehnya membahayakan kelangsungan hidup diri sendiri maupun orang lain (لا ضرر ولا ضرار). Dengan gambaran yang demikian, maka ada keabsahan dari aspek *maqāsid shari'ah* untuk mencoba mendekonstruksi konsep 'iddah yang telah baku tersebut.

Setelah ada pijakan hukum untuk mendekonstruksi konsep 'iddah, selanjutnya adalah upaya melihat perintah 'iddah dalam ayat al-Qur'an, artinya apakah perintah 'iddah dalam al-Qur'an tersebut adalah wajib atau tidak. Mengetahui hal ini adalah sangat penting, karena bila ternyata dalam kacamata uşūl al-fiqh, 'iddah tidak wajib, maka tidak ada masalah lagi dengan formulasi ulama tentang 'iddah bila dikaitkan dengan posisi wanita modern. Sebab bila 'iddah tidak wajib --yang berarti bisa sunnah atau mubah-- maka meninggalkan dalam arti tidak melakukan 'iddah tidak mempunyai konsekuensi hukum dosa. Namun akan menjadi problem bila ternyata perintah dalam ayat tersebut adalah wajib yang bila ditinggalkan akan berakibat dosa bagi pelakunya. Oleh sebab itu, perlu mengkaji tentang ayat 'iddah dari sudut perintah dan larangan.

Dari sudut pandang wajib-tidaknya ayat tentang 'iddah ini dapat dinilai dari ada tidaknya *qarīnah* atau indikasi yang mewajibkannya. Ayat yang digunakan untuk justifikasi 'iddah adalah QS. 2: 228, 2: 234, QS. 65: 1 dan 65: 4. Redaksi ayat tersebut sebagai berikut:

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء (الاية)

“Dan perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menanggukkan dirinya (menunggu) untuk dirinya selama tiga kali *qurū*” (QS. 2: 228).

mencampurinya maka sekali-kali mereka tidak ada 'iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya” (QS. 33: 49)

والئى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر والئى لم

يحضن واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن (الاية)

“Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya) maka 'iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan

yang hamil, waktu 'iddahnya adalah sampai mereka melahirkan kandungannya" (QS. 65: 4).

Dari ayat-ayat pada QS. 2: 228 dan 2: 234 tersebut ada poin penting yang perlu dicermati yakni terkait dengan kata "يتريصن" yang kebetulan dalam dua ayat di atas semuanya menggunakan kata tersebut. Sekalipun kata ini tidak termasuk fi'il amr, namun dalam uşul fiqh dianggap sebagai amr yang *ghayr şarîh*.²⁵

Kata "يتريصن" ini menurut para pakar uşul al-fiqh adalah perintah ('amr) yang bernilai wajib. Sehingga bagi wanita harus menjalankan 'iddah .

Hanya saja dalam pandangan peneliti dengan mengacu pada pendekatan *amr* dan *nahi* seperti yang telah dikemukakan di depan, perintah tersebut tidak menunjukkan arti wajib, karena tidak ada qarinah atau indikasi yang mewajibkannya.

Jadi bila kita telusuri dari ayat-ayat 'iddah tersebut tidak ada indikasi yang mengarah adanya celaan bagi yang tidak melakukan 'iddah. Sehingga dapat disimpulkan, apabila menggunakan teori asal perintah bukan wajib, maka perintah tersebut bukan bersatus wajib, maksimal adalah sunnah bahkan bisa diubah.²⁶

Hanya saja ada satu ayat pada surat al-ţalāq yang dapat dijadikan indikasi adanya celaan yang tidak melakukan 'iddah. Ayat tersebut beredaksi sebagai berikut:

²⁵Dalam usul al-Fiqh *amr* (perintah) dan *nahi* (larangan) dibagi menjadi dua, yakni *şarîh* dan *ghayr şarîh*. Contoh dari *amr şarîh* adalah اقيموا الصلاة , dan contoh dari *amr ghayr şarîh* adalah والوالدات يرضعن اولادهن . Lebih detail tentang penjelasan ini lihat Al-Şaţibî, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Aḥkām* jilid 2 juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 85, 92 dst. Juga lihat Al-Nabhānī, *Al-Şakḥşiyah* juz 3, 201-203.

²⁶Dalam penelitian ini tidak dilanjutkan pada jenjang penyelidikan tentang sunnah atau mubahnya perintah pada ayat-ayat di atas, sebab yang peneliti inginkan dan sesuai dengan temanya hanya sebatas apakah perintah itu wajib atau bukan.

ياايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم
لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك
حدودالله ومن يتعد حدودالله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد
ذلك امرا

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) ‘iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu ‘iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka (perempuan dicerai) dari rumah mereka dan janganlah mereka keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru ” (QS. 65: 1).

Dalam ayat di atas disebutkan siapa yang melanggar hukum-hukum (*ḥudūd*) Allah, maka orang tersebut telah zalim terhadap diri sendiri. Dengan adanya qarinah atau indikasi berupa kezaliman terhadap diri sendiri bagi pelanggar ketentuan Allah – yang dalam ayat tersebut terkait dengan masalah ‘iddah--, maka hal ini dapat difahami bahwa status hukum ‘iddah adalah wajib.

Akan tetapi bila mau menggunakan pembagian isi al-kitab menurut Shahrūr, maka surat al-talāq ayat satu tersebut adalah *ta’fīmāt* atau sekedar informasi khusus untuk Nabi bukan suatu hukum shari’ah yang ditujukan kepada umatnya. Hal ini dapat ditelusuri dari ayat tersebut yang dimulai dengan redaksi yang ditujukan kepada Nabi Muhammad yang berupa “ ياايها النبي ”. Sekalipun demikian, karena pembagian Shahrūr tersebut masih

rapuh dan tidak konsisten,²⁷ maka ayat yang dimulai dengan redaksi “ ياايها النبي ” maupun “ ياايها الرسول ” tetap peneliti anggap sebagai seruan kepada umatnya seperti yang dijelaskan oleh beberapa ahli *uṣūl fiqh* muslim.²⁸ Dengan demikian dapat dibuat konklusi bahwa status hukum 'iddah adalah wajib karena adanya *qarīnah* yang mewajibkan seperti yang tercantum dalam QS. 65:1.

Hanya saja sekalipun status hukumnya adalah wajib, namun tidak serta merta mengharuskan agar wanita ketika menjalani 'iddah untuk berperilaku seperti apa yang diformulasikan para ulama – seperti harus menunggu dalam jangka waktu yang panjang, tetap tinggal di rumah dan melakukan *iḥdād*-. Sebab, formulasi 'iddah yang demikian bila dilihat dengan teori *maṣlaḥah* al-Ṭūfi, maka hal tersebut tidak sesuai dengan kemaslahatan manusia modern.

Sekalipun dengan menggunakan teori *maṣlaḥah* al-Ṭūfi, formulasi 'iddah tersebut ternyata irrelevan dengan kondisi sosial masyarakat modern, sehingga bisa divakumkan. Akan tetapi hampir dapat dipastikan bahwa mayoritas pemikir muslim --apalagi yang ortodoks-- tentu tidak bisa menerima pemikiran radikal al-Ṭūfi yang konsekuensinya harus membuang sama sekali konsep-konsep 'iddah yang telah ada.

Dengan kenyataan demikian, maka perlu dicarikan solusi alternatif agar satu sisi status hukum wajib 'iddah tetap bisa terlaksana, dan pada sisi yang lain ditemukan formulasi-formulasi yang relevan dengan keadilan gender dan sejalan dengan kehidupan modern terutama dalam kaitannya dengan aktivitas-aktivitas wanita muslim era modern. Mencari format dengan formulasi-formulasi alternatif dari konsep 'iddah inilah yang akan peneliti lakukan.

²⁷Inkonsistensi Shaḥrūr dapat dilihat dari penjelasannya tentang definisi *ta'limāt* pada halaman 526 dengan aplikasi definisi tersebut pada halaman 538-539.

²⁸Taqī al-Dīn al-Nabhānī, *Al-Shakḥṣiyyah al-Islāmiyyah* juz 3 (Quds: Hizb al-Taḥrīr, 1953),241-242; lihat juga 'Abd. al-Hamīd al-Ḥakīm, *Al-Bayān* (Padang Panjang: Sa'diyah Putra, tt), 45.

Formulasi-formulasi solusif-alternatif tersebut akan dicoba dengan menganalisis secara dekonstruktif terhadap tiga problem besar yang terkait dengan masalah 'iddah. Dua problem tersebut adalah, pertama, keharusan wanita yang 'iddah untuk tetap tinggal di rumah kecuali dalam kondisi darurat; dan kedua, kewajiban melakukan *'iḥdād* bagi wanita yang ditinggal mati suaminya .

Untuk problem pertama, peneliti akan menggunakan analisis kritis terhadap QS. 65: 1. Selain itu, peneliti juga akan menggunakan pendekatan *amr-nahi*. Problem kedua ini terkait dengan masalah tinggal dirumah selama jangka waktu tertentu dengan tidak boleh keluar rumah kecuali dalam kondisi terpaksa atau udhur. Para ulama pada umumnya untuk menjustifikasi hal tersebut berpijak dengan dalil pada QS. 65:1 di bawah ini:

لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك
حدودالله ومن يتعد حدودالله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد
ذلك امرا

“Janganlah kamu keluarkan mereka (perempuan diceraikan) dari rumah mereka dan janganlah mereka keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang” (QS. 65:1).

Dalam kaitannya dengan ayat tersebut, Zakariyyā al-Anṣārī menafsirkannya bahwa ayat di atas merupakan larangan bagi perempuan yang 'iddah --sekalipun iddah karena talak *raj'ī*-- untuk keluar dari rumah tempat tinggalnya. Bahkan bila suaminya setuju dengan keluarnya perempuan tersebut, maka perempuan itu harus tetap tinggal di rumah bila tidak ada hajat. Dan bila perempuan tadi keluar dari rumah, maka bagi penguasa (hakim) harus melarang perempuan tersebut.²⁹ Ini adalah pendapat yang umum di antara para ulama fiqh.

²⁹Zakariyyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb* juz 2, 131.

Dalam hemat peneliti, pendapat di atas adalah radikal. Bila memahami konteks ayat tersebut secara kritis, akan diketahui bahwa sekalipun tuntutan untuk tidak keluar rumah tersebut bersifat haram,³⁰ hanya saja tidak ditujukan kepada seluruh wanita yang melakukan 'iddah sebagaimana yang lazim difahami para ulama. Larangan tersebut hanya ditujukan kepada wanita yang dicerai (talak *raj'ī*), bukan wanita yang ditinggal mati suaminya. Wanita yang dicerai dalam hukum Islam masih ada kesempatan *rujū'* kembali selagi belum talak *bā'in*. Jadi tujuan dan fungsi pelarangan keluar rumah adalah dibukanya peluang kemungkinan melakukan *rujū'*, sebab bila keluar rumah kemungkinan bertemu laki-laki lebih banyak dan bisa membawa pengaruh menuju perkawinan baru. Dibukanya peluang *rujū'* bagi kedua pasangan ini dapat difahami dari potongan kalimat terakhir dari ayat tersebut yang berbunyi “لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً”.

Karena tujuan dan fungsi pelarangan keluar rumah dalam surat al-Talāq ayat satu adalah dibukanya kesempatan *rujū'* yang kondisi ini hanya terjadi pada wanita yang dicerai sebelum talak *bain*, maka bagi wanita yang dicerai secara *bain* dan wanita yang ditinggal mati suaminya tidak ada larangan keluar rumah. Jadi larangan tersebut bukan ditujukan kepada seluruh wanita yang menjalani 'iddah sebagaimana yang umum difahami para ulama fiqh.

Selanjutnya menyelesaikan problem ekonomi wanita yang ditalak *raj'ī* yang menurut ayat di atas mereka harus tinggal di rumah adalah dapat merujuk pada pendapat mayoritas ulama fiqh yang menjelaskan bahwa wanita yang dicerai *raj'ī*, tanggungan masalah ekonomi dan tempat tinggal menjadi tanggungan suami.³¹

³⁰Peneliti mengatakan bahwa tuntutan pada QS. 65:1 tersebut bersifat haram. Hal ini berangkat dari indikasi atau qarinah pada ayat tersebut bahwa bagi siapa yang yang melanggarnya telah berbuat zalim kepada diri sendiri.

³¹Sayyid al-Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 287.

Untuk menyelesaikan problem terakhir berupa problem *iḥdād*, peneliti akan berusaha mengkaji secara cermat terhadap ḥadīth yang dijadikan landasan dalam *iḥdād* selanjutnya peneliti menggunakan teori batas maksimal dari Shaḥrūr. Ḥadīth yang digunakan sandaran untuk masalah ini banyak sekali, salah satunya adalah riwayat dari Bukhari,

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث الا على
زوج
أربعة اشهر وعشرا

“Tidak halal (tidak boleh) bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir melakukan *iḥdād* di atas tiga hari, kecuali kepada suaminya selama empat bulan sepuluh hari”.³²

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث الا على
زوج فانها لا تكتحل ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب

“Tidak halal (tidak boleh) bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir melakukan *iḥdād* di atas tiga hari, sesungguhnya bagi perempuan tersebut dilarang bercelak jangan memakai pakaian yang dicelup”.³³

Bila difahami secara cermat akan nampak bahwa dalam redaksi ḥadīth tersebut sama sekali tidak menunjukkan perintah wajib melakukan *iḥdād*, akan tetapi sekedar batasan atau jangka waktu bagi siapa yang ingin menjalani *iḥdād*. Ḥadīth tersebut menjelaskan bila yang di-*iḥdād*-i adalah keluarga, maka jangka

³²Bukhārī, *Al-Bukhārī* juz 3 (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, tt), 283.

³³Bukhārī, *Al-Bukhārī* juz 3, 284.

waktunya tidak boleh lebih dari tiga hari, sedang bila yang di-*ihdād*-i suami, maka batas waktunya adalah empat bulan sepuluh hari.³⁴

Apabila meminjam teori batasnya Shaḥrūr yang kedua, maka dapat mengadopsi teori batas maksimal atau (أحد الاعلى). Yakni, apabila seseorang mau menjalani *ihdād* terhadap anggota keluarga yang bukan suami, maka batas maksimal waktunya adalah tiga hari. Sedang apabila mau melakukan *ihdād* terhadap suami, maka batas waktu tertingginya adalah empat bulan lebih sepuluh hari. Jangka waktu *ihdād* yang demikian adalah batasan tertinggi yang tidak boleh melebihinya, akan tetapi boleh kurang bahkan tidak sama sekali karena memang bukan ketentuan yuridis hukum Islam yang bersifat *imperatif* (wajib).

Jadi pada ḥadīth tersebut sama sekali tidak menunjukkan perintah kewajiban untuk menjalani *ihdād*. Hanya saja bagi mereka yang hendak melakukan *ihdād*, supaya memenuhi tatacara *ihdād* yang telah ada, yakni tidak boleh lebih dari tiga hari bila mayit adalah keluarga; dan tidak boleh lebih dari empat bulan sepuluh hari bila mayit tersebut adalah suami.

Tidak wajibnya *ihdād* ini didukung dengan melihat bentuk larangan yang tidak disertai qarinah atau indikasi celaan dan hukuman bagi siapa yang tidak melakukan *ihdād*. Hal ini diperkuat dengan pendapat al-Kaḥlānī yang menegaskan bahwa pada ḥadīth di atas tidak ada bukti-bukti yang menunjukkan wajibnya *ihdād*.³⁵

³⁴Ibn Ḥajar Al-Asqalānī mengutip bahwa dalam ḥadīth tersebut terdapat huruf *istithnā'* (eksepsi) yang jatuh setelah huruf *naḥī* (negasi) yang dalam redaksi ḥadīth tersebut adalah لا dan لا (لا يخل... ان تحد على ميت فوق ثلاث الا على زوج ..) , maka secara grammar *ihdād* di atas tiga hari bagi wanita yang suaminya meniggal adalah suatu kebolehan (halal) saja, bukan suatu kewajiban, hanya saja menurutnya, kewajiban *ihdād* ini terdapat pada dalil yang lain seperti ijma'. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī* juz 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 609.

³⁵Al-Kaḥlānī, *Subul al-Salām* juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 200.

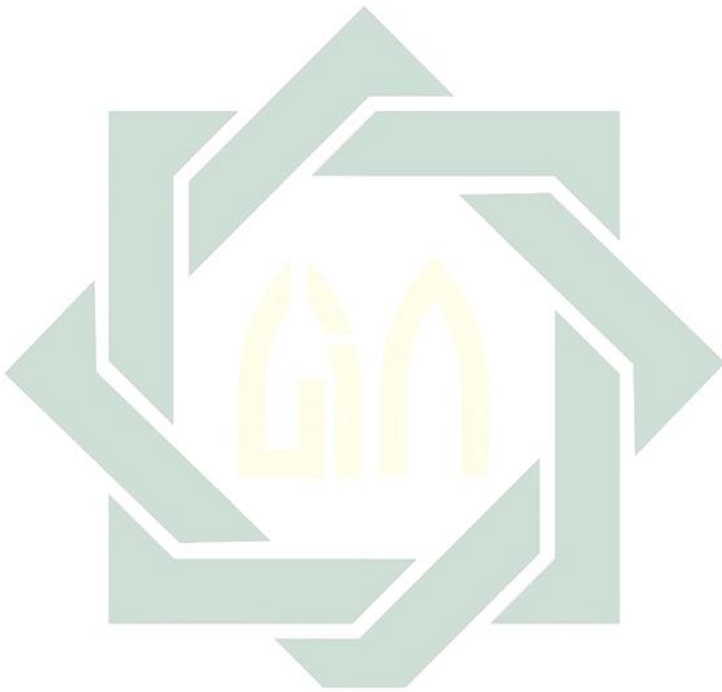
Demikian juga dengan adanya riwayat yang dinukil dari al-Ḥasan al-Baṣrī bahwa *iḥdād* adalah tidak wajib.³⁶

Adapun adanya larangan dalam hadits bagi wanita memakai wewangian, pakaian warna, bercelak, bersisir, memakai perhiasan hal itu adalah bukan larangan yang bermuara kepada haram. Hal ini dikarenakan tidak ada indikasi yang mencela bagi wanita yang melanggarnya. Dengan demikian semakin memperkuat tesis peneliti bahwa *iḥdād* adalah tidak wajib.

Dengan penjelasan-penjelasan tentang jangka waktu tunggu, masalah perempuan yang 'iddah untuk tetap tinggal di rumah dan masalah *iḥdād*, maka bisa ditemukan pemikiran-pemikiran alternatif yang relevan dengan kondisi wanita era modern yang selalu mengharapkan keadilan gender. Dengan demikian, formulasi hukum di atas akan menjadi formulasi fiqh yang berspektrum keadilan sebagaimana disuarakan oleh Mansour Fakih.³⁷

³⁶ Al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār* juz 7 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 95; Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī* juz 10, 609.

³⁷ Mansour Fakih mencitakan bahwa pada masa modern ini fiqh perlu ditegakkan di tengah masyarakat dengan keadilan sebagai landasannya, yakni suatu masyarakat yang bebas dari segala bentuk eksploitasi ekonomi dan dominasi budaya, pengetahuan, ideologi serta gender. Perbedaan gender tidak harus berakibat pada *gender inequalities* seperti marginalisasi, subordinasi, *stereotyping* serta *violence* terhadap kaum perempuan. Mansour Fakih, “Fiqh sebagai Paradigma Keadilan,” dalam *Epistemologi Syara’*, ed. Anang Haris Himawan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 145.



Penutup

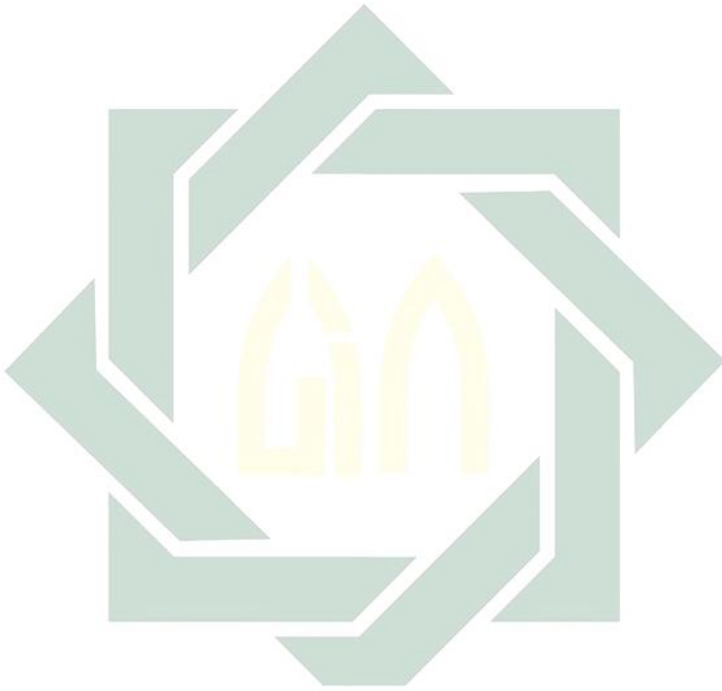
Setelah peneliti kaji secara serius, maka dapat ditemukan bahwa dalam konsep 'iddah yang telah baku seperti yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh, dapat didekonstruksi kemudian dilakukan rekonstruksi dengan menginterpretasi terhadap teks-teks agama yang terkait dengan 'iddah. Hasil dari rekonstruksi dan interpretasi tersebut adalah bahwa m asalah kewajiban tinggal dirumah selama jangka waktu tertentu dengan tidak boleh keluar rumah kecuali dalam kondisi terpaksa atau uzur pada umumnya para ulama berpijak dengan dalil pada QS. 65:1. Dalam hemat peneliti, dengan memahami konteks ayat tersebut, akan diketahui bahwa larangan keluar rumah hanya ditujukan kepada wanita yang diceraikan (talak *raj'ī*), bukan wanita yang ditinggal mati suaminya. Wanita yang diceraikan dalam hukum Islam masih ada kesempatan *rujū'* kembali selagi belum talak *bā'in*. Jadi tujuan dan fungsi pelarangan keluar rumah adalah dibukanya peluang kemungkinan melakukan *rujū'*, sebab bila keluar rumah kemungkinan bertemu laki-laki lebih banyak dan bisa membawa pengaruh menuju perkawinan baru.

Karena tujuan dan fungsi pelarangan keluar rumah dalam surat al-Talāq ayat satu adalah dibukanya kesempatan *rujū'* yang kondisi ini hanya terjadi pada wanita yang diceraikan sebelum talak *bāin*, maka bagi wanita yang diceraikan secara *bain* dan wanita yang ditinggalkan suaminya tidak ada larangan keluar rumah. Hanya saja yang perlu diperhatikan adalah sekalipun wanita yang diceraikan (talak *raj'ī*) dilarang keluar dari rumahnya selama 'iddah, namun untuk mengatasi masalah ekonomi wanita tersebut tidak perlu mencari sendiri karena suami harus menanggungnya

Dalam masalah wajibnya *iḥḍād*, para ulama menggunakan dalil dari ḥadīth seperti yang ada pada riwayat Bukhari, “Tidak halal (tidak boleh) bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir melakukan *iḥḍād* di atas tiga hari, kecuali kepada suaminya selama empat bulan sepuluh hari”. Bila difahami secara cermat akan nampak bahwa dalam redaksi ḥadīth tersebut sama sekali tidak menunjukkan perintah wajib melakukan *iḥḍād*, akan tetapi sekedar batasan jangka waktu bagi wanita yang ingin *iḥḍād*. Ḥadīth tersebut menjelaskan bila yang *diiḥḍādi* keluarga, maka jangka waktunya tidak boleh lebih dari tiga hari, sedang bila yang *diiḥḍādi* suami, batas waktunya empat bulan sepuluh hari. Apabila meminjam teori batas Shaḥrūr, maka dapat mengadopsi teori batas maksimal atau (أحد الأعلى). Yakni,

apabila seseorang mau melakukan *iḥdād* terhadap anggota keluarga yang bukan suami, batas maksimal waktunya tiga hari. Sedang bila mau menjalani *iḥdād* terhadap suami, maka batas waktu tertingginya empat bulan lebih sepuluh hari. Jangka waktu *iḥdād* yang demikian adalah batasan tertinggi yang tidak boleh melebihinya, akan tetapi boleh kurang bahkan tidak sama sekali karena memang bukan ketentuan yuridis yang bersifat imperatif (wajib). Jadi pada ḥadīth tersebut sama sekali tidak menunjukkan perintah kewajiban untuk menjalani *iḥdād*. Hanya saja bagi mereka yang hendak melakukan *iḥdād*, supaya memenuhi tatacara *iḥdād* yang telah ada, yakni tidak boleh lebih dari tiga hari bila mayit adalah keluarga; dan tidak boleh lebih dari empat bulan sepuluh hari bila mayit tersebut adalah suami.

Penelitian ini masih banyak celah yang bisa dilengkapi, baik terkait dengan penggunaan epistemologi hukum Islamnya, maupun dalam analisis serta kesimpulan dari pemahaman yang peneliti lakukan. Dengan kenyataan demikian, tindak lanjut dan perbaikan dari penelitian adalah sangat urgen untuk semakin memantapkan tentang tema yang peneliti pilih tersebut.



DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Al-Qur'an

Abu Habieb, Sa'di. "Iddah", *Enisklopedi Ijmak*, ter.Sahal Machfudz dan Mustofa Bisri. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Aburdene, Patricia dan John Naisbitt. *Megatrends for Women*. New York: villiard Books, 1992.

Abu Zahrah, Muhammad. *Usul Fiqh*. Ttp: Dar- al-Fikr al-'Arabi.tt.

Al-'Alim, Yusuf Hamid, *Al-Maqasid al-Ammah Li-al-Shari'ah al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Hadis.tt.

Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani* jilid 1 juz 2. Beirut: Dar al-Fikr,tt.

Al-Anshari, Abi Yahya Zakariyya. *Fath al-Wahhab* juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1994

-----, *Tuhfah al-Tullab bi Sharh Tahrir Tanqih al-Lubab*, jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Al-Baghdadi, Abi al-Faraj Jamal al-Din 'Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jawzi al-Quraishi. *Kitab Ahkam al-Nisa'*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Al-Bukhari. *Sahih Al-Bukhari* juz 3. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, tt.

Al-Fayruz Abadi Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali Ibn Yusuf. *Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i* juz 2. Semarang: Taha Putera,tt.

Al-Hakim, Abd al-Hamid. *Al-Bayan*. Padang Panjang: Sa'diyah Putra,tt.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid *Bunyah al-'aqli al-'Arabi*. Beirut : Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993

-----, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2001.

Al-Jassas. *Ahkam Al-Qur'an* jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.

- Al-Jayzani. Muhammad bin Husayn bin Hasan *Ma'alim Usul al-Fiqh 'inda ahl al-Sunnah*. Jeddah: Dar Ibn al-Jawzi, 1998.
- Al-jazairi, Abu Bakr Jabir. *Aysar al-Tafasir* juz 1. Tp: Ttp, 1987.
- Al-Jaziri, 'Abd. Al-Rahman. *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Arba'ah*. Mesir : Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1969.
- Al-Jurjawi, 'Ali Ahmad. *Hikmah al-Tashri' wa-Falsafatuh* juz 2. Beirut: Dar al-Fikr,tt.
- Al-Kahlani, *Subul al-Salam* juz 3.(Beirut:Dar al-Fikr, tt). 200.
- Al-Khudari, Muhammad. *Usul al-Fiqh*. Beirut : Dar al-Fikr, 1988.
- Al-Nabhani, Taqi al-Din. *Al-Shakhsiyyah al-Islamiyyah* juz 3. Quds: Hizb al-Tahir, 1953.
- Al-Nasa'i. *Sunan al-Nasa'i* jilid 3 juz 6. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, tt.
- Al-Qurtubi. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* jilid 7 juz 13-14. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- Al-Razi, Muhammad bin Abu Bakr. *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Sabuni, Muhammad Ali, *Safwah al-Tafasir* juz 1. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1985.
- Al-Sha'rani. *Al-Mizan al-Kubra*. Beirut : Dar al-Qur'an al-Karim, 1985.
- Al-Shatibi., *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam* jilid 2 juz 3. Beirut: Dar al-Fikr,tt.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Ashbah wa al-Nazair*. Beirut: Dar al-Fikr,tt.
- Al-Tabari, 'Imad al-Din bin Muhammad. *Ahkam al-Qur'an* juz 3-4. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.
- Al-Zarqa, Ahmad bin Shaikh Muhammad dan Mustafa Ahmad Zarqa. *Sharh al-Qawaid al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1996.
- Al-Na'im, Abdullahi Ahmed. Dalam pengantar karya Mahmoud Mohammed taha, *the Second Message of Islam*. New York: Syracuse University Press, 1987.

- Al-Shawkani. *Irshad al-Fuhul*, Beirut : Dar al-Fikr, tt.
- , *Nayl al-Awtar* Juz 7. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Subki, Ali bin Abd al-Kafi al-Subki dan Taj al-Din ‘Abd al-Wahab bin Ali. *Al-Ibhaj fi Sharh al-Manhaj*, juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt.
- Azizy, Ahmad Qodri A. *Islam dan Permasalahan Sosial : Mencari Jalan Keluar*. Yogyakarta : LkiS, 2000.
- Amal, Taufik Adnan (penyunting). *Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung : Mizan, 1993.
- Bin ‘Umar, ‘Abd. Al-Rahman bin Muhammad bin Husayn. *Bughyah al-Mustarshidin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Bruinessen, Martin Van. *NU Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta : LKIS, 1994.
- Badran, Margot. *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton : Princeton University Press, 1995.
- Dahlan, Abdul Aziz. Ed. Et. al. “Ta’abbudi,” *Enisklopedi Hukum Islam*, vol. 5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam ter*. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- Fakih, Mansour. “Fiqh sebagai Paradigma Keadilan,” dalam *Epistemologi Syara’*. Ed. Anang Haris Himawan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hambali, M. Ridlwan. “Hassan Hanafi: Dari “Kiri Islam”, Revitalisasi Turats, hingga Oksidentalisme, “ dalam *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et. al. Bandung : Mizan, 2001.
- Hamid, Abu Hamdan ‘Abd al-Jalil. *Ahkam al-Fuqaha juz 1*. Semarang : Toha Putra, tt.
- Hasan, M. Ali. *Masail Fiqhiyah al-Hadithah Pada Masalah-masalah Kontemporer Hukum Islam*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998.

- Hasyim, Syafiq. *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Ibn ‘Arabi. *Ahkam al-Qur’an juz 3*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.
- Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah juz 1*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.
- Juynboll, TH.W. “Idda”, *First Encyclopedia of Islam*, vol.3, ed. M. TH. Houtsma et.al. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Al-Khomeini, Ayatullah Ruhullah al-Musawi, *Pesan Sang Imam*. Bandung: Al-Jawad 2000.
- Mas’udi, Masdar Faried. “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi,” dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Ed. Iqbal Abdurrauf Saimima. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Surabaya* : PP. Rabithah Ma’ahidil Islamiyah dan Dinamika Press, 1977.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995
- . *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Meuleman, Johan. Dalam pengantar untuk karya Muhammad Arkoum, “ *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Moore, Henrietta L. *Feminism and Antropology* . minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994.
- Mudzhar, H.M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad*. Yogyakarta : Titian Illahi press, 1998.
- . *Wanita dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997.
- Muhsin, Amina Wadud. *qur’an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti. 1992.
- Muslim. *Al-Jami’ al-Shahih* jilid 2 juz 4. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Grafindo Persada, 1999.

- Nawawi al-Jawi, Imam. *Nihayah al-Zin Fi Irshad al-Mubtadi'in*. Ttp: Shirkah al-Nur Aisyah,tt.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law, The Methodology of Ijtihad*. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1994.
- Praja, Juhaya S. *Aspek Sosiologis dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia*, dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Himawan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Rahman Fazlur, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984)
- Rahmat, Jalaluddin. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1996.
- . *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari al-Khulafaur Rasyidin hingga Madhhab Liberalisme dalam Sejarah*. Editor: Budy Munawar Rahman. Jakarta : Paramadina. 1995.
- . *Islam Alternatif*. Bandung : Mizan, 1997.
- . "Kontroversi Sekitar Ijtihad Umar ra". Dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam.*' Ed. Iqbal Abdurrauf Saimima. Jakarta: Pustaka Panjimas 1988.
- Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah* jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr,tt.
- Shahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'asirah*. Ttp: tp.tt.
- . "Islam dan Konferensi Dunia tentang di Beijing 1995," dalam *Wacana Islam Liberal* ter. Bahrul Ulum dan Heri Perempuan Junaidi, ed. Charles Kurzman. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Sjadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam.*' Ed. Iqbal Abdurrauf Saimima. Jakarta: Pustaka Panjumas, 1988.
- . *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- . *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Ed. Muhammad Wahyudi Nafis. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqih* jilid 1. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

- Usman, Muchlis. *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: Raya Grafindo Persada, 1999.
- Yanggo, Huzaimah. T. & Hafiz Anshary ed. *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: LsiK 1999.
- Zuhayli, Wahbah. *Al-Tafsir al-Munir Juz 2*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- . *Ushul al-Fiqhi al-Islamy*, juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- . *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, juz 7. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- . *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam*. Ter. Said Agil Husain al-Munawar dan Hadri Hasan. Jakarta : Gaya Media Pratama, 1997.
- Zuhdi, Masyfuk. *Masail Fiqhiyah*. Jakarta: CV.Haji Masagung, 1988.

B. Jurnal, Makalah, Majalah dan Koran

- Journal of Muslim Minority Affairs*, vol.21 no.1 2001
- The American journal of islamic social sciences*, vol. XXIV No. 1 2000
- The middle east journal*, vol. 53 no.4 1999
- Socara nahdlatocel oelama tahun II/Rabi'al al-awwal 1347 H*
- Journal of muslim minority affairs*, vol.19 no.2 1999.
- Nizamia*, vol.1 no.1 1998
- The american journal of islamic social sciences*, vol.14 no.3 1997.
- Minhaji, akh. (makalah), Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah.

KONSEP *Iddah* DALAM HUKUM FIQH

Serta Implikasinya Terhadap Problematika Wanita Modern
(Analisis Kritis Dekonstruksi)

Dalam buku ini Umi Chaidaroh mencoba melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Saw tentang 'iddah (masa tunggu) bagi perempuan. Reinterpretasi ini berdasarkan pada tradisi keilmuan Islam, yakni Ushul al-Fiqh, dan hermeneutika hukum kontemporer, sehingga bernuansa kebaruan. Apa yang dilakukannya dalam buku ini kiranya bisa dipandang sebagai 'ijtihad' yang perlu diapresiasi.

Dr.phil. Sahiron Syamsuddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Penerbit IAIN Sunan Ampel Press
Gedung SAC, Lt.2 IAIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani No.117 Surabaya
Telp : (031) 8410298
E-mail: sunanampelpress@yahoo.co.id

ISBN 978-602-7912-07-6



9 786027 191207 6