TINJAUAN TERHADAP USHUL FIQH JUMHUR 'ULAMA
(Studi Metode Istinbath Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender)

Dr. Tutik Hamidah, M.Ag

ABSTRACT

Classic fiqh is less friendly to women. There are limitations of women right in classic fiqh, even discrimination against women. Ushul fiqh as science in istinbath principle have major influence in fiqh. Therefore, discrimination against women in fiqh, must be traced its origin in ushul fiqh which jumhut 'ulama use as fiqh formulation method.

This paper criticize ushul fiqh by evaluating istinbath method that used by Husein Muhammad in women fiqh reactualitation based on gender equality. Approach in this paper is ushul fiqh science, by analyzing if there is continuance in istinbath method that Husein used with teachings in ushul fiqh science.

This paper conclude that istinbath method in Husein is placing Quran ideal as foundation on understanding verses that explaining particular rule. While verse in explaining particular rule contextually understood. With that method, Islamic law became flexible. As situation and condition in need for change, the law can change as well. The method is combination of kulliyyât-juziyyât of Imam Syatibi, taghyîr al-hukm of Imam Ibn Qayyim al-Jauziyyah and Muhammad Musthafa Syalabi. On the contrary, the method is contradicting with grand theory in ushul fiqh, the qath'I theory, which Jumhur 'ulama believe is not the area for change and not ijtihad zone. However Husein has presented logic argumentation namely taghyîr al-hukm is not abrogation.

Thus, the method used by Husein is not a deviation from the science of usul fiqh. Therefore, can be used as an alternative method of renewal of Islamic law in Indonesia.

Keywords: istinbath method, Husein Muhammad, Quran ideal, contextual.

A. PENDAHULUAN

Fiqh klasik dalam bab-bab yang membahas perempuan dianggap melegitimasi diskriminasi terhadap perempuan[27]. Misalnya, fiqh klasik memandang laki-laki superior, memiliki keistimewaan kodrati, lebih sempurna akal dan agamanya

[27] Fiqh klasik adalah fiqh yang disusun oleh imam-imam mazhab, baik mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, Dhahiri dan murid-muridnya pada periode klasik, yaitu pada masa kedaulatan dinasti Abbasiyyah. Sejarawan mengklasifikasi periode klasik pada tahun 650 M- 1250M/ 100 H- 600H.

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

dibandingkan perempuan. Sementara perempuan inferior, kurang akal dan agamanya[28]. Padahal realitas pada masa sekarang menunjukkan, bahwa keistimewaan seseorang bukanlah kodrat, melainkan hasil dari usaha yang dilakukannya. Sebagaimana dapat dilihat pada masa sekarang, laki-laki dan perempuan memiliki kemampuan dan derajat bergantung kepada kesungguhannya dalam mengasah kemampuannya, bukan kodrat yang *given*. Baik laki-laki maupun perempuan, sesungguhnya memiliki kemampuan yang sama untuk meraih keistimewaan dan mengembangkan akal dan agama. Sebab itu, fiqh klasik yang terkait dengan perempuan msemerlukan penyegaran atau reaktualisasi agar tidak teralienasi dari realitas kehidupan perempuan pada masa sekarang. Fiqh perempuan pada periode klasik yang dirumuskan oleh para fuqaha' pada abad II H/ VIII M sampai VIH/XII M, tidak dapat secara utuh dilaksanakan pada masa sekarang, melainkan membutuhkan perumusan ulang.

Makalah ini tidak membahas fiqh perempuan klasik atau fiqh perempuan kontemporer, akan tetapi mengambil focus pada pembahasan metode istinbath yang digunakan dalam melakukan reaktualisasi fiqh perempuan kontemporer. Bagaimana metode yang digunakan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan hadits dalam melakukan reaktualisasi fiqh perempuan? Mengapa dari ayat dan hadits yang sama bisa muncul fiqh perempuan kontemporer yang memberi kesetaraan kepada perempuan, yang tidak diskriminatif, yang bertolak belakang dengan fiqh klasik? Pertanyaan-pertanyaan tersebut akan dijawab secara obyektif ilmiyah dalam makalah ini. Dengan demikian makalah ini bukan wilayah kajian gender atau fiqh, melainkan wilayah ushul fiqh. Barangkali tepatnya adalah upaya menemukan ushul fiqh alternative yang digunakan di dalam reaktualisasi fiqh perempuan.

Diantara penggiat reaktualisasi fiqh perempuan di Indonesia, Husein Muhammad adalah seorang tokoh terkemuka. Ia sangat aktif menulis, mengikuti seminar dan diskusi tentang isu gender dan Islam. Metode istinbath yang digunakan Husein dalam melakukan reaktualisasi *fiqh al-nisâ'* memiliki ciri khas yang tidak dimiliki oleh feminis muslim pada umumnya yaitu penggalian yang mendalam pada khazanah Islam klasik, yang berhasil menunjukkan keluasan yang dimiliki fiqh klasik. Ia tidak berpijak kepada nilai-nilai sekuler dalam teori-teori sosiologi, sebagaimana sering dilakukan oleh feminis muslim yang lain. Tanpa sikap *apologetic*, Husein bisa memberikan jawaban kepada para penyerang Islam yang menyatakan Islam merendahkan perempuan. Hal ini diakui oleh oleh *academic community* dalam *Islamic*

[28]Pernyataan tersebut dikutip Husein Muhammad dari sumber-sumber yang mu'tabar, yaitu: Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl,* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî,tt.)juz I, hal.523; Fakhruddin ar-Razi, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, (Teheran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah,tt), juz X, hal. 88; Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Surabaya: Syirkat an-Nur Asiya,tt.),juz I, hal.491; Muhammad Rasyid Ridla, *Al-Manâr*, *(*Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1392H/1973M), juz V, hal.67-68; at-Thabathaba'I, *Tafsîr al-Mizân*, (Beirut: Muassasal al-A'lami li al-Mathbu'ât, 1411H/1911M), juz IV, hal.351; Al-Khathib al-Syirbini, *Mughni al-Muhtâj*,(Beirut: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabi,tt.), juz IV, hal.375; Ibnu Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid*,(Mesir: Musthafa Bâbî al-Halabî li an-Nashr,1960), juz II, hal.449; Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah wa al-Wilâyat ad-Diniyyah*,(tt.: Dâr al-Fikr, 1960), hal.65. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS,2002), hal.8-10.

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

studies, misalnya Farid Esack, yang tidak menyangka kalau dalam khazanah keilmuan klasik, ada gagasan, walaupun tidak popular, yang memberikan pembelaan terhadap perempuan. Esack kagum terhadap hasil kajian Husein dan aktifitasnya dalam berbagai forum baik nasional maupun internasional[29]. Tokoh sekaliber Sahal Mahfudl, Rais 'Am Syuriyah PBNU juga memberi pengakuan terhadap keunggulannya yang ditulis di dalam kata pengantar buku Husein, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001) sebagai berikut:

> Kiai Husein Muhammad dalam buku ini mampu membaca dan memetakan berbagai ketimpangan hubungan laki-laki dan perempuan melalui berbagai ragam referensi secara teliti dan kritis. Bahasan tentang kepemimpinan shalat perempuan, khitan, batas aurat, memilih pasangan dalam hidup (nikah), kepemimpinan politik perempuan, dan sebagainya yang ada dalam buku ini akan memperluas cakrawalapandang kita tentang betapa utamanya fiqh, yang demikian terbuka memberikan ruang dialog seluas-luasnya bagi berbagai pandangan dan pendapat. Melalui buku ini, Kiai Husein Muhammad telah memberikan sumbangan yang besar dalam upaya pencarian dan perwujudan makna esensial ajaran agama Islam.[30]

Berpijak pada reputasinya tersebut, buku-buku Husein yang mengusung tema reaktualisasi fiqh perempuan, penulis pandang representatif untuk diteliti metode istinbathnya. Buku-buku tersebut adalah, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001) dan *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren* (2004).

Tahap-tahap yang dilaksanakan dalam pembahasan ini adalah, *Pertama*, mendeskripsikan metode istinbath yang digunakan Husein, *kedua*, mencermati persamaan dan perbedaan metode istinbath tersebut dengan ilmu ushul fiqh, yaitu ilmu ushul fiqh mazhab mayoritas 'ulama (*jumhur 'ulama'*) Apa persamaan dan perbedaannya, sama dengan pendapat siapa ? dan beda dengan siapa ?

B. DESKRIPSI METODE ISTINBATH YANG DIGUNAKAN HUSEIN MUHAMMAD

Metode istinbath yang akan dijelaskan di sini adalah metode yang dikemukakan Husein secara eksplisit di dalam dua bukunya, yaitu *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001) dan *Islam Agama Ramah Perempuan* (2004). Di dalam dua buku tersebut Husein memaparkan metode yang digunakannya di dalam melakukan reaktualisasi fiqh klasik yang terkait dengan perempuan, meskipun tidak secara rinci sebagaimana pembahasan metode istinbath di dalam ilmu ushul fiqh. Di dalam ilmu ushul fiqh, pembahasan metode istinbath selalu diawali dengan *ta'rif* menurut bahasa dan istilah, kemudian landasan digunakannya metode tersebut baik *naqly* (al-Qur'an dan Hadits) maupun *aqly* (nalar yang relevan dengan *naqly*), contoh-

[29] Nuruzzaman, dkk. (ed.) *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiyai Pesantren*, (Yogyakarta : LKiS, 2007), hal. XLIV

[30] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* , (Yogyakarta : LKiS, 2002) hal. Xi.

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

contoh bahkan pendapat kelompok yang menolak metode tersebut, lengkap dengan landasan mereka. Jika dianalogkan dengan pembahasan ilmu ushul fiqh, maka pembahasan metode istinbath Husein, masih berupa pokok-pokok pikiran yang perlu disempurnakan dan disistematiskan. Namun, pokok-pokok pikiran tentang metode istinbath tersebut telah diterapkannya dalam reaktualisasi fiqh perempuan dalam dua bukunya tersebut dan dalam tulisan-tulisannya yang lain.[31].

Metode istinbath yang dikemukakan dan diterapkan Husein dalam reaktualisasi fiqh perempuan akan dideskripsikan secara sistematis dalam sub-sub bab berikut ini :

1. Landasan Memahami Al-Qur'an.

Husein mengawali penjelasan dalam memahami al-Qur'an dengan pernyataan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk, rahmat bagi seluruh alam, yang memberi pelajaran dan juga obat[32]. Hal itu berdasarkan al-Qur'an, surat Yunus(10):57:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ

Artinya : Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.

Dan surat al-Anbiya (21):107

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ

Artinya : Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Kedua ayat diatas, menurut Husein, merupakan pernyataan cita-cita al-Qur'an. Dikuatkan dengan hadits Rasulullah saw bahwa beliau diutus untuk menyempurnakan akhlak. (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "Aku diutus Tuhan hanyalah untuk menyempurnakan akhlak yang luhur." riwayat Imam Malik bin Anas dan Imam Ahmad bin Hanbal). *Al-akhlâq al-karîmah* (akhlak yang luhur, mulia) adalah terwujudnya kehidupan manusia yang bermoral luhur dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan universal *(humanisme universal).*Kata *al-akhlaq* dalam hadits di atas, menurut Husein, adalah nilai-nilai dasar yang melekat pada manusia sejak penciptaan. Sebab itu, kedudukan akhlak yang luhur (*al-akhlâq al-karîmah*) dalam kehidupan manusia sangat penting dan oleh karenanya menjadi misi ajaran Islam. Dalam melaksanakan reaktualisasi fiqh perempuan harus berdasarkan cita-cita al-Qur'an yaitu *al-akhlâq al-karîmah* , sebagaimana pernyataannya berikut ini:

---

[31] Di samping dua buku yang dijadikan sumber data penelitian ini, Husein Muhammad aktif menulis yang dipublikasikan dalam bentuk buku, seperti *Wajah Baru Relasi Suami Isteri* (karya bersama FK3 Jakarta/ 2001) , Gulardi H. Winknjossastro, KH. Husain Muhammad, dkk, *Aborsi Dalam Perspektif Fiqh Komtemporer*, maupun dalam bentuk artikel yang ditulis untuk seminar-seminar baik di dalam negeri maupun di luar negeri.

[32] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, hal. 15-17.

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

"Persoalan paling signifikan dalam hal ini adalah bagaimana mewujudkan prinsip-prinsip agama dan kemanusiaan atau *al-akhlâq al-karîmah* dan hak-hak asasi manusia dalam relasi kehidupan laki-laki dan perempuan. Akhlak termanifestasi dalam term-term kesetaraan manusia, kebebasan, saling menghargai, penegakan keadilan, dan kemaslahatan (kebaikan)"[33]

Ada beberapa kata yang digunakan Husein dalam menyebut cita-cita al-Qur'an, dalam beberapa tulisannya, yaitu *al-akhlâq al-karîmah* dalam pengertiannya yang luas, bukan sekedar sopan santun, humanisme universal dan hak-hak asasi manusia. Sebagaimana pernyataannya berikut ini :

…. kita dapat mengatakan secara lebih konkret bahwa cita-cita Al-Qur'an sesungguhnya adalah tegaknya kehidupan manusia yang bermoral luhur dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan universal. … Prinsip-prinsip kemanusiaan universal itu antara lain diwujudkan dalam upaya-upaya penegakan keadilan, kesetaraan, kebersamaan, kebebasan, dan penghargaan terhadap hak-hak orang lain, siapa pun dia. Ini semua berlaku secara universal. Semua orang di manapun di muka bumi ini, kapan pun dan dengan latar belakang apapun, mencita-citakan hal-hal tersebut. Pernyataan-pernyataan mengenai prinsip-prinsip ini dapat kita jumpai dalam banyak tempat di dalam Al-Qur'an.[34]

Menurut Husein apa yang disebutnya "cita-cita al-Qur'an", di dalam terminologi ushul fiqh tidak lain adalah *maqashid al syariah* (tujuan syariah). Semua 'ulama sepakat bahwa tujuan ditetapkannya syariah adalah kemaslahatan manusia lahir batin, duniawi dan ukhrawi. Kemaslahatan dalam ushul fiqh dirumuskan dalam lima prinsip (*kulliyyat al-khams),* yaitu menjaga agama (*hifdl al-din*), jiwa, akal, harta dan kehormatan/keturunan. Lima prinsip tersebut dalam terminologi modern tidak berbeda dengan hak-hak asasi manusia[35].

2. Kedudukan Cita-cita al-Qur'an

Dalam pandangan Husein, cita-cita al-Qur'an adalah berkedudukan tetap, yaitu tidak akan berubah sampai kapanpun dan dimanapun, sebab ia merupakan visi universal yang lintas konteks, semua manusia dalam komunitasnya masing-masing sudah pasti menginginkan tegaknya nilai-nilai tersebut[36]. Cita-cita al-Qur'an tersebut harus dijadikan dasar dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan persoalan-persoalan yang bersifat aturan teknis, yaitu persoalan hubungan-hubungan manusia secara teknis operasional.

Penerapan prisip ini dalam reaktualisasi fiqh perempuan bertumpu pada diketahuinya cita-cita al-Qur'an atau visi al-Qur'an tentang kedudukan perempuan dan laki-laki. Apakah perempuan dan laki-laki memiliki kedudukan yang sama atau berbeda. Apakah benar laki-laki memiliki derajat dan potensi lebih tinggi dibandingkan perempuan, sebagaimana pandangan fiqh klasik ? Sebelum perhatian diarahkan kepada ayat-ayat yang

---

[33] *Ibid,*hal.23.
[34] *Ibid,* hal. 16-17
[35]Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004), hal. 93.
[36] Di islam agama ramah

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

membicarakan aturan-aturan teknis, seperti kedudukan suami dalam keluarga, waris, talak, saksi, maka visi al-Qur'an yang bersifat lintas konteks tentang kedudukan laki-laki dan perempuan harus diketahui dan dirumuskan lebih dulu. Sebab itu Husein mengumpulkan ayat-ayat dan hadits yang menjelaskan kedudukan laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat yang menjelaskan cita-cita al-Qur'an atau visi al-Qur'an tersebut, menurut Husein adalah al-Hujurat(49):11-13, al-Taubah(9):71, al-Ahzab(33):35, al-Nahl(16):,97, ali Imran(3):195,Ghafir(40): 40.

Lebih jelas Husein menyatakan :

> Ada ayat yang lintas konteks, yaitu ayat-ayat yg universal seperti ayat tentang keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, persamaan hak, perdamaian, musyawarah dan beberapa hal lain. Ayat-ayat seperti ini harus dijadikan pijakan untuk memahami ayat-ayat parsial dan spesifik yang mestinya difahami lewat konteksnya.[37]

Ayat-ayat yang sudah disebutkan di atas menunjukkan kesamaan kedudukan perempuan dan laki-laki dengan sangat jelas. Ayat-ayat tersebut merupakan ayat-ayat universal yang lintas konteks, yang harus dijadikan pijakan dan dasar dalam memahami ayat-ayat yang menunjukkan aturan yang praktis operasional. Dalam ayat-ayat universal tersebut sulit untuk dikatakan bahwa al-Qur'an membedakan potensi akal dan agama perempuan dan laki-laki secara kodrati, sulit pula dikatakan bahwa al-Qur'an bersikap diskriminatif terhadap perempuan. Sebab itu, ayat-ayat yang membedakan perempuan dan laki-laki dalam aturan teknis harus difahami dalam satu rangkaian yang komperhensif dengan ayat-ayat universal. Baik ayat-ayat universal maupun ayat-ayat teknis operasional harus dijadikan pedoman, tidak boleh ditinggalkan. Pertanyaannya, bagaimana cara memahami dua kelompok ayat yang tampak kontradiktif ini ? Pertanyaan ini akan dijawab dalam sub bab berikut ini.

3. Pemahaman secara kontekstual

Ayat-ayat yang menjelaskan tentang aturan teknis operasional, dalam pandangan Husein adalah merupakan implementasi cita-cita al-Qur'an dalam ruang dan waktu tertentu. Misalnya ayat yang menjelaskan relasi suami isteri, ayat waris, talak, saksi dan lain-lain adalah merupakan ayat-ayat teknis operasional, yang mengatur masyarakat pada waktu ayat tersebut diturunkan. Aturan-aturan tersebut adalah contoh aturan yang mengandung subordinasi kepada perempuan. Sudah tentu, aturan-aturan itu merupakan perpaduan antara cita-cita al-Qur'an dan kondisi masyarakat pada waktu itu. Husein menyatakan," Ayat-ayat teknis merupakan implementasi cita-cita al-Qur'an dalam kurun waktu dan tempat tertentu. Sebab itu, memahami ayat-ayat tersebut tidak bisa terpisah dari cita-cita al-Qur'an, melainkan harus dalam sinaran cita-cita al-Qur'an.[38]

Jika diruntut dari cita-cita al-Qur'an, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kedudukan yang sama, baik dihadapan Allah SWT maupun kemanusiaan,

---

[37] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hal. 118.
[38] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, hal. 16.

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

maka seharusnya tidak ada pembedaan aturan yang didasarkan pada jenis kelamin. Perbedaan yang disebabkan perbedaan kodrati perempuan dan laki-laki, tidak seharusnya dikembangkan menjadi perbedaan peran social yang berakibat pada ketidakadilan dan diskriminasi. Jika aturan-aturan tersebut yang dikedepankan dan dipandang berlaku mutlak, maka bagaimana dengan cita-cita al-Qur'an tentang kesamaan kedudukan perempuan dan laki-laki, yang sudah disebutkan di atas?

Dalam penjelasan surat al-Nisâ' (4):34 [39] yang dijadikan dalil tentang superioritas laki-laki oleh mayoritas mufasir, Husein menerapkan metodenya tersebut. Husein menyatakan bahwa *qawwam* dalam ayat tersebut, oleh mayoritas mufassir klasik diartikan pemimpin, penanggung jawab, dan pendidik. Suami memimpin, bertanggung jawab dan mendidik isteri. Tidak ada persoalan dengan arti tersebut, sepanjang ditempatkan secara adil dan tidak berdasarkan pandangan yang diskriminatif. Akan tetapi mayoritas mufasir menyatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan superioritas laki-laki dan sebaliknya inferioritas perempuan. Superioritas tersebut disebabkan akal dan agama laki-laki lebih sempurna dibandingkan perempuan. Lebih dari itu, dikemukakan pula bahwa superioritas laki-laki adalah mutlak, merupakan kodrat yang dianugrahkan Tuhan, sebab itu tidak dapat berubah[40].

Menurut Husein penafsiran semacam itu, pada masa sekarang tidak dapat diterima. Kemajuan yang dicapai perempuan pada masa sekarang secara nyata menolak mutlaknya superioritas laki-laki. Sebab itu, ayat ini harus dipandang sebagai ayat sosiologis dan kontekstual. Yaitu ayat yang mengatur hubungan suami isteri pada waktu tertentu, sebab itu bersifat sosiologis, teknis. Sedangkan metode memahaminya adalah metode kontekstual. Posisi perempuan subordinatif, harus dipimpin laki-laki dalam rumah tangga, bisa jadi memang tepat, sepanjang berdasarkan prinsip kemaslahatan. Posisi perempuan pada waktu ayat ini diturunkan sangat bergantung kepada laki-laki, terutama dalam bidang ekonomi dan keamanan. Husein menegaskan :

"Apabila penafsiran ini bersifat sosiologis dan kontekstual, maka terbuka suatu kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan. Dengan kata lain, posisi perempuan sebagai subordinat laki-laki juga mungkin diubah pada waktu sekarang, mengingat format kebudayaannya yang sudah berubah. Dengan cara pandang demikian, kita dapat memahami bahwa perempuan bukanlah makhluk Tuhan yang harus selalu dan selamanya dipandang rendah hanya karena dia perempuan. .. Pada saat yang sama, kita juga tidak selalu dan terus menerus menganggap salah ketika perempuan menjadi pemimpin, penanggung jawab, pelindung, dan pengayom bagi komunitas laki-laki,

---

[39] الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا) al-Nisa'(4):34

[40] Husein meneliti pandangan mufasir-mufasir besar seperti Al-Razi, *At-Tafsir Al-Kabir*, Ibn Katsir, Az-Zamakhsyari, Al-Qurthubi, Muhammad Abduh, Syaikh Muhammad Thahir ibn Asyur, Ath-Thabathaba'I, al-Hijazi dan lain-lain. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, hal. 20.

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

sepanjang hal itu tetap dalam kerangka kerahmatan, keadilan, kemaslahatan atau kepentingan masyarakat luas. Penafsiran dengan paradigm seperti ini bukan terbatas pada hubungan laki-laki perempuan dalam ruang domestik (suami-isteri), tetapi juga berlaku untuk semua masalah hubungan kemanusiaan yang lebih luas atau persoalan partikular lainnya yang terkait dengan dinamika soaial dan budaya"[41]

Dalam kutipan di atas, jelas bahwa ayat teknis operasional difahami dengan metode kontekstual, yang memungkinkan terjadinya perubahan dalam materi hukumnya (*letter of law*). Perubahan itu dimungkinkan, sebab materi hokum merupakan contoh saja dari implementasi cita-cita al-Qur'an dalam kurun waktu tertentu. Yang tidak dapat berubah dan berkedudukan tetap adalah cita-cita al-Qur'an.

Perubahan tersebut dalam pandangan Husein bukan berarti *naskh* (pembatalan) atau meninggalkan ayat tersebut. Ia menyitir pendapat Muhammad Musthafa Syalabi, " jika kemaslahatan bertentangan dengan nash pada bidang mu'amalah (soaial-politik) dan adat yang kemaslahatannya berubah-ubah, maka kemaslahatan-lah yang diambil. Ini tidak berarti mendekonstruksi nash (teks), tetapi merealisasikan sejumlah nash lain yang mendukungnya," Tetapi jika kemaslahatan dalam teks tersebut masih tidak berubah, maka teks tersebut diambil, tidak boleh dibiarkan"[42].

4. Metode Memahami Hadits.

Hadits-hadits dengan kategori *sahih* (valid, autentik), yang sudah disepakati para ulama sebagai dasar hukum, bagi Husein, masih perlu diteliti dari berbagai aspek. Perlu dilakukan penelitian baik dari segi sanad maupun *asbab al-wurud* secara kontekstual untuk memahami makna substantifnya, sehingga tidak berhadapan secara kontradiktif dengan teks-teks valid yang lain, logika rasional dan kenyataan-kenyataan empiris. Memahami hadits, sebagaimana memahami al-Qur'an, harus dipilah makna yang menunjukkan visi dengan yang aturan teknis. Perbedaannya dalam hadits harus dilakukan kritik sanad dan matan terlebih dulu. Husein menyitir pendapat al-Jauzy sebagaimana dikutip oleh al-Suyuthi sebagai berikut, "Betapa indahnya ucapan ini : "jika anda melihat hadits berbeda dengan akal pikiran atau berlawanan dengan *naql* (teks agama) atau bertentangan dengan sumber-sumber terpercaya, maka ketahuilah bahwa ia adalah *maudlu'*(palsu). Yang dimaksud dengan bertentangan dengan sumber-sumber ialah keluar dari kitab-kitab musnad dan kitab-kitab hadits yang terkenal".[43]

Contoh penerapan metode memahami hadits, bisa dilihat dalam paparan Husein tentang apakah sah perempuan menjadi imam salat bagi makmum laki-laki. Mayoritas ulama fiqh menyatakan tidak sah imam perempuan bagi makmum laki-laki

---

[41] *Ibid*, hal. 23.

[42] Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam,* (Beirut:dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1981), hal. 322.

[43] Al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi*, I/277 dikutip Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan,* hal. 93-94

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

berdasarkan hadits Nabi saw dari sahabat Jabir, sebagai berikut:

Dari Sahabat Jabir dari Nabi saw, bersabda: "Janganlah sekali-kali perempuan menjadi Imam shalat bagi laki-laki, orang Arab Badui bagi orang-orang Muhajir, dan orang jahat bagi orang Mukmin"[44]. Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah.

Hadits tersebut digunakan mayoritas *fuqahâ'* sebagai dalil tidak sah-nya perempuan menjadi Imam bagi laki-laki. Hadits tersebut memang redaksinya sangat jelas. Sesuai dengan kaidah ushul fiqh, jika *nash* disampaikan dengan redaksi yang jelas, maka wajib diamalkan sebagaimana petunjuknya yang *dhâhir*, sepanjang tidak ada dalil yang menunjukkan pengertian lain. Padahal hadits riwayat Jabir tersebut, yang dijadikan dalil tidak sah-nya imam perempuan, menurut al-Shan'âni adalah *dlâ'îf*.

Sedangkan pendapat yang membolehkan imam perempuan bagi makmum laki-laki adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, sebagai berikut :

Diriwayatkan oleh Abu Dawud: Utsman bin Abi Syaibah menceritakan kepada kami: Waki' bin al-Jarrah menceritakan kepada kami: al-Walid bin Abdurrahman bin Jumayyi' menceritakan kepada kami: Nenekku dan Abdurrahman bin Khallad al-Anshari menceritakan kepadaku dari Ummu Waraqah binti Naufal: bahwa ketika Nabi saw akan berangkat perang Badar, Ummu Waraqah mengatakan: Aku katakan kepada beliau saw: "Wahai Rasulallah, izinkan aku ikut perang bersamamu, aku akan merawat mereka yang sakit. Mudah-mudahan Allah menganugerahi aku sebagai orang yang mati syahid. "Nabi menjawab: "Sebaiknya kamu tinggal saja di rumahmu. Allah akan menganugrahimu mati syahid. "Abdurrahman bin Khallad mengatakan: "Dia kemudian dipanggil *syâhidah*. Dia mengatakan: Ummu Waraqah setelah membaca al-Qur'an meminta izin kepada Nabi saw agar diperkenankan mengambil seorang *mu'adzin* dan beliau mengizinkan. "Perempuan itu mengasuh seorang laki-laki dan perempuan sebagai pembantunya.[45]

Dalam Hadits lain diriwayatkan bahwa Abdurrahman bin Khallad mengatakan:

Nabi saw pernah mendatangi rumahnya dan memberinya seorang mu'adzin dan menyuruhnya (Ummu Waraqah) menjadi Imam bagi penghuni rumahnya. Abdurrahman mengatakan: "Aku melihat, rnuadzin-nya adalah seorang laki-laki tua."[46]

Berdasarkan hadits itu, as-Shan'âni, mengemukakan bahwa imam perempuan adalah sah sekalipun di antara makmumnya ada seorang laki-laki tua dan laki-laki hamba sahaya[47].

Sebelum mengimplementasikan analisis gender, Husein Muhammad men-*takhrîj* kedua hadits yang dijadikan dalil masing-masing kelompok tersebut. Hadits

[44] Ibn Majah, *Sunân Ibn Mâjah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, 342, no. 1081.
[45] Abu Dawud, *As-Sunan*, no. Hadits:591, juz I, 161.

[47] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 35; Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan,* 63-64.

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

yang dijadikan dalil untuk melarang perempuan menjadi imam shalat bagi makmum laki-laki oleh mayoritas ulama, menurutnya ada seorang perawi, Abdullah bin Muhammad al-Adawi, yang diragukan keshahihan haditsnya oleh mayoritas ulama hadits, seperti Imam Bukhari, Abu Hatim ar-Razi, Imam ad-Daruqutni, Imam asy-Syaukani. Sedangkan hadits yang dijadikan dalil minoritas ulama yang mengaabsahkan imam perempuan bagi laki-laki terdapat perawi, yaitu al-Walid bin Abdullah bin Jumayyi' az-Zuhri al-Maliki yang menurut sebagian ulama hadits bisa diterima haditsnya, namun menurut seorang ulama yaitu al-Uqaili memandang bahwa hadits yang diriwayatkannya membingungkan. Sedangkan Abdurrahman bin al-Khallad, sebagian ulama hadits menyatakan dia orang yang bisa dipercaya (*tsîqah*) dan sebagian mengatakan keadaannya tidak diketahui (*hâluhu majhûl*)[48].

Setelah men-*takhrîj* hadits-hadits tersebut, Husein menyatakan bahwa untuk sah-nya imam shalat, seluruh kitab-kitab fiqh klasik maupun modern selalu menyebutkan sejumlah syarat. Persyaratan itu di antaranya adalah: Islam, berakal, baligh, dan laki-laki. Kemudian ia mengemukakan bahwa dalam segala hal yang terkait relasi laki-laki dan perempuan, ulama selalu menempatkan perempuan di wilayah domestik, karena alasan menjaga fitnah[49].

Kesimpulannya, hadits yang digunakan sebagai dalil oleh mayoritas ulama dalam masalah ketidak sah-an imam shalat perempuan dengan makmum laki-laki cenderung dinilai *dla'îf* oleh ulama hadits. Sedangkan tidak ada ayat al-Qur'an yang melarang imam shalat perempuan. Sebab itu, berdasarkan hadits Ummu Waraqah yang lebih *shahih*, yang mengabsahkan imam shalat perempuan dengan makmum laki-laki, Husein menyatakan larangan imam shalat perempuan adalah tidak mutlak, karena substansi larangan (*'illat al-hukm*) adalah menjaga terjadinya fitnah. Berdasarkan kaidah ushul fiqh, jika substansi larangan (*'illat al-hukm*) tidak ada, maka hukum pun tidak ada, *Al-hukm yadûru ma'a 'illatihi wujûdan wa'adaman*[50]. Pada kasus Ummu Waraqah mungkin dianggap tidak ada fitnah, sebab yang jadi makmum adalah *syaikh* (orang yang sudah tua) dan *ghulam*-nya (pembantu). Sebab itu, jika imam perempuan tidak lagi menjadi fitnah bagi makmum laki-laki, tidak mengeruhkan pikiran laki-laki di satu sisi, dan kemudian melecehkan perempuan di sisi lain, maka tidak ada masalah imam perempuan bagi makmum laki-laki.

C. ANALISIS PERSAMAAN DAN PERBEDAAN DENGAN USHUL FIQH

1. Pemilahan Ayat-ayat al-Qur'an Menjadi Dua Kategori: Cita-cita al-Qur'an dan Aturan Teknis Partikular dalam Bidang Sosial.

Di dalam ushul fiqh jumhur 'ulama tidak ada konsep pemilahan cita-cita al-Qur'an dan aturan-aturan teknis particular. Setiap ayat atau hadits difahami sesuai dengan makna lafadlnya tanpa membedakan apakah berisi cita-cita universal atau aturan teknis partikular. Keduanya mengikat atau wajib

[48] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 32-34.

[49] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan,* 36 ; Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Hishny al-Dimasyqy al-Syafi'i , *Kifâyat al akhyâr,* jilid I,135.

[50] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh, 241-243.*

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

dilaksanakan sebagaimana pengertian lafadlnya. Metode jumhur ushuliyyun menyatakan bahwa ayat atau hadits yang redaksinya jelas (*sharih*), terperinci, yang tidak memungkinkan memunculkan pengertian lain, adalah berkedudukan *qath'i.* Ayat kategori ini tidak dapat berubah dan merupakan wilayah yang tidak menerima ijtihad. Pada titik inilah metode yang digunakan oleh Husein berbeda secara diametral dengan jumhur ushuliyyun yang merupakan *grand theory* dalam ushul fiqh. Disebabkan perbedaan metode tersebut maka berbeda pula kesimpulan hukumnya. Perubahan suatu ketentuan hukum yang dijelaskan oleh ayat yang *sharih,* misalnya bagian waris anak perempuan, dalam metode jumhur ushuliyyun adalah terlarang. Sedangkan menurut konsep membaca ayat secara kontekstual yang dikemukakan Husein adalah dimungkinkan[51].

Husein mengedepankan cita-cita al-Qur'an sebagai dasar untuk merumuskan aturan-aturan sosial sebagaimana disebutkan diatas, adalah dengan berpijak pada konsep *maqâshid al-syarîah.* Konsep *maqâshid al-syarîah* secara merata ditemukan di dalam ilmu ushul fiqh dalam mazhab-mazhab yang berbeda. Sebagaimana pernyataannya berikut ini :

> Di sinilah, maka kita dapat memahami konsensus para ulama Islam yang menyatakan bahwa setiap keputusan hukum harus didasarkan atas dan diarahkan bagi kebaikan sosial (kemaslahatan). Prinsip yang dirumuskan pertama kali oleh Abu Hamid al-Ghazaly, yang disebutnya *kulliyat al-khams* itu merupakan prinsip-prinsip universal. Prinsip-prinsip tersebut pada intinya adalah perlindungan terhadap keyakinan agama, jiwa, akal, keturunan dan kepemilikan. Dan ini tidak lain dari perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia, menurut terminologi sekarang[52].

Menurut Husein, cita-cita al-Qur'an adalah sejalan dengan konsep *maqâshid al-syarîah* di dalam ushul fiqh. *Maqâshid al-syarîah* (tujuan-tujuan syariah), yaitu penetapan hukum-hukum di dalam Islam memiliki tujuan-tujuan yang bermuara pada kemaslahatan manusia dalam kehidupannya, baik lahir maupun batin, duniawi dan ukhrawi. Sebagaimana secara tegas disebutkan dalam surat al-Anbiya (21):107

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ

Artinya : Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Imam al-Syatibhi (790 H) tokoh *maqâshid al-syarîah* di dalam kitabnya *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm* menyatakan, "bahwa 'ulama sepakat penetapan syariah bertujuan untuk kemaslahatan manusia". Lebih tegas al-Syatiby menyatakan bahwa para sahabat telah mengetahui *maqâshid al-syarîah* dan mereka menerapkannya, menetapkan dasar-dasar dan prinsip-prinsipnya, berpikir berdasarkan sinarannya serta merealisasikannya secara cermat di

[51] Dalam metode ushul fiqh untuk merubah ketentuan waris anak perempuan, agar mendapat bagian yang sama dengan anak laki-laki, dilakukan dengan cara wasiyat atau hibah. Hal tersebut bertujuan menghindari ketentuan waris secara tidak langsung. Baca Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung : Mizan, 1997), hal. 53-55.

[52] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hal. 57-58.

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

dalam keputusan hukumnya.[53]Pernyataan lain dikemukakan aleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751H/1292-1350M) di dalam kitabnya *I'lâm al-Muwaqqi'în,* sebagaimana disitir oleh Husein," Syariah dibangun atas dasar kebijaksanaan dan kemaslahatan manusia untuk kini dan yang akan datang. Semua hukum-hukum syariah adalah adil, rahmat, maslahat dan bijak. Maka setiap persoalan atau kasus hukum yang menyimpang dari dasar-dasar ini, bukanlah bagian dari syariah, meskipun diupayakan dengan cara-cara intelektual"[54] Demikian pula Syah Waliyullah al-Dihlawi juga menyatakan bahwa, "kadang disangka bahwa hukum-hukum syara' tidak mengandung sedikitpun kemaslahatan . . . persangkaan demikian adalah salah, persangkaan yang disalahkan oleh sunnah, dan ijma' yang sudah ada sejak beberapa abad"[55] Sebab itu, al-Raisamuni menyimpulkan, dengan perkecualian beberapa tokoh mazhab zahiri, semua 'ulama sepakat bahwa hukum Islam mempunyai tujuan untuk kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan itu bisa difahami manusia atau tidak. Sudah menjadi ijma' 'ulama bahwa *maqâshid al-syarîah* adalah kemaslahatan manusia. Hal itu merupakan kristalisasi dari praktek *tasyri'* pada periode sahabat dan tabi'in[56].

Benar, jika disandingkan antara apa yang disebut Husein "cita-cita al-Qur'an, ide-ide universal atau *al-akhlâk al-karîmah"* dengan "kemaslahatan manusia" sebagai *maqâshid al-syarîah* memang ada titik pertemuan. Namun jika dicermati pembahasannya secara terperinci terdapat perbedaan yang mendasar. Yaitu kedudukan cita-cita al-Qur'an itu, dalam konsep Husein, berada diatas ayat-ayat yang berbicara aturan teknis operasional. Cita-cita ini harus menjadi dasar pemahaman aturan-aturan teknis, harus dijadikan dasar penafsiran dan implementasi aturan-aturan teknis. Sebagai kelanjutan dari prinsip tersebut, ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara aturan-aturan teknis itu sendiri harus dibaca secara kontekstual. Sedangkan menurut ushul fiqh "kemaslahatan manusia" harus tidak bertentangan dengan ayat, baik yang menjelaskan ide universal maupun aturan teknis partikuar.[57] Sebagaimana disebutkan dalam penelitian Mustafa Zaid, bahwa pembahasan *maslahat* dalam mazhab-mazhab fiqh terdapat perbedaan-perbedaan, namun secara garis besar bisa disimpulkan sebagai berikut[58]:

1. Semua imam mazhab sepakat bahwa maslahat merupakan tujuan al-Syari' (Allah SWT) di dalam menetapkan hukum. Imam Malik dan Ahmad menempatkan maslahat secara eksplisit sebagai dalil yang berdiri sendiri, meskipun dengan syarat-syarat yang ketat. Sedangkan Imam Hanafi memasukkannya dalam dalil *istihsân* dan Imam Syafi'i memasukkannya pada dalil *qiyas.*
2. Semua imam mazhab sepakat bahwa maslahat tidak boleh bertentangan dengan *nash* dan

---

[53] As- Syâtibi, *al- Muwâfaqât fî ushûl al-Ahkâm*, (t.t. : Dâr al- Rasyâd al-Hadîtsah, t.th.) jilid 1 hal. 4-5.

[54] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqiîn* (Mathba'ah al-Islam, Cairo:1980)III, hal.3.

[55] Syah Waliyullah al-Dihlawi, *Hujjatullah al-Bâlighah*, jilid 1 hal. 27.

[56] Kemaslahatan ada kalanya tidak dapat difahami akal manusia, seperti waktu salat, jumlah rakaat, namun sebagian besar bias difahami. Al-Raisamuni, "al-Bahts fî maqâshid al-syarîah, nasyatuhu wa tathawwuruhu wa mustaqbaluhu", makalah dipresentasikan dalam seminar maqâshid al-syarîah yang diselenggarakan mu'assasah al-Furqân untuk Khazanah Ke-Islaman di London pada 1-5 juli 2005, hal.2.

[57] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang : Angkasa Raya,), hal. 84-85.

[58] Mustafa Zaid, *Al- Maslahat fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najm al-Din al-Thûfî*, (Kairo: Dâr al- Fikr al-'arabîy.1964), 60-1.

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

ijma'. Jika bertentangan tidak bisa disebut dalil. Dan seandainya hal itu terjadi, meskipun sangat jarang, maka dimasukkan pada kaidah الضرورات تبيح المحضورات . Dengan ketentuan yang dimaksud dlarurat adalah sekedar kebutuhan, tidak berlaku permanen sebagaimana mubâh.

3. Semua imam mazhab sepakat bahwa wilayah maslahat sebagai dalil adalah *mu'amalah, siyâsah syar'iyyah* dan adat, bukan ibadah.

Dari uraian diatas menunjukkan, bahwa menurut imam-imam mazhab, *nash* itu secara otomatis inheren dengan *maslahat*. Baik *nash* tersebut menjelaskan aturan-aturan universal atau teknis partikular. Tidak boleh ada *maslahat* yang bertentangan dengan *nash* atau menyalahi hukum secara harfiyah. Dengan demikian bisa disimpulkan, *nash* partikular (juz'i) dalam metode ushul fiqh lebih dikedepankan dibandingkan *maslahat* yang merupakan inti *maqâshid al-syari'ah*. 'Ulama ushul membahas *maslahat* dari segi ketepatan dan kesesuaian *maslahat* dengan *nash*, misalnya Al-Ghazali dari kelompok Syâfi'îyyah, menjadi tiga: *maslahat al-mu'tabarat, maslahat al-mursalat,* dan *maslahat al-mulghah*[59]. Jenis *maslahat* yang ketiga dinyatakannya batal, yakni *maslahat* yang bertentangan dengan *nash*. *Mashlahat al-mursalat* dibagi menjadi dua, *mulâimah* dan *gharîbah*, yang pertama diakui sebagai *maslahat* sedang jenis kedua, *gharîbah* tidak. Menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, penulis buku *Dlawâbith al Maslahat fi Syarî'at al-Islâmiyyât* (Parameter Kemaslahatan dalam Syari'ah Islam), syarat sahnya *al-maslahat* selain tidak boleh bertentangan dengan *nash* dan *ijma'* juga tidak boleh bertentangan dengan *qiyâs shârih*[60]. Uraian tersebut menegaskan bahwa kedudukan cita-cita al-Qur'an atau *akhlak al-karîmah* dalam konsep Husein, berbeda secara diametral dengan kedudukan *maqâshid al-syarîah* dalam metode ushul fiqh, meskipun konsep dasarnya sama.

Konsep Husein tampaknya dibangun dengan mengambil *starting point* dari

[59] *al-Maslahah al-Mu'tabarah,* yaitu *maslahah* yang secara tegas diakui syari'at dan telah ditetapkan ketentuan-ketentuan hukum untuk merealisasikannya. Misalnya diperintahkan berjihad untuk mernelihara agama dari rongrongan musuhnya, diwajibkan hukuman *qishash* untuk menjaga kelestarian jiwa, ancaman hukuman atas peminum khamar untuk memelihara akal, ancaman hukuman zina untuk memelihara kehormatan dan keturunan, serta ancaman hukum mencuri untuk menjaga harta. *al-Maslahah al-Mulghah,* yaitu sesuatu yang dianggap *maslahah* oleh akal pikiran, tetapi dianggap palsu karena kenyataannya bertentangan dengan ketentuan syari'at. Misalnya, ada anggapan bahwa menyamakan pembagian warisan antara anak laki-laki dan anak wanita adalah *maslahah.* Akan tetapi, kesimpulan seperti itu bertentangan dengan ketentuan syari'at, yaitu Ayat 11 Surat an-Nisa' yang menegaskan bahwa pembagian anak laki-laki dua kali pembagian anak perempuan. Adanya pertentangan itu menunjukkan bahwa apa yang dianggap maslahat itu, bukan maslahat di sisi Allah. *al-Maslahah al-Mursalah,* dibagi dua, *maslahah mulâimah* yaitu maslahah yang tidak terdapat dalil padanya, namun sesuai dengan maslahat lain yang ditetapkan nas. Kedua, *maslahah gharîbah* adalah maslahah yang didiamkan al-Syâri', dengan tidak ada larangan dan tidak ada indikasi pengakuan, maka jenis ini disamakan dengan keinginan hawa nafsu yang tidak diakui sebagai maslahat. Husein Hamid Hasan, *Nazariyat al-Maslahat fi al-Fikih al-Islamî*, (tt.: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1971), 8; Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islâmî*, 680-8.

[60] Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dlawa bith al Maslahat fi Syarî'at al-Islâmiyyat* (Damsyiq: Dar al Muttahidat, 1990), h. 291. Baca juga Abu Zahrah, *Ushûl Fiqh* (Bairut: Dâr al-Fikri, t.th.), h. 278-9.

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

teori asy-Syâtibi di dalam kitabnya *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm,* bahwa *maqâshid al-syarîah* dengan tiga peringkatnya *dlarûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât* merupakan prinsip yang bersifat *qath'i*, sedang nas *juz'i* (partikular) tidak bisa dikatakan *qath'i*, melainkan *zanni*.[61] Prinsip yang bersifat *qath'i* tentu lebih kuat dan lebih abasah sebagai dasar keputusan hukum, dibandingkan suatu nas *juz'i* yang bersifat *zanni*. Konsekuensinya, sebagaimana dikatakan Husein, prinsip-prinsip itulah yang mengikat, sedang aturan teknis (hukum *juz'i*) yang ditunjukkan nas *juz'i* tidak mutlak, bisa tetap dilaksanakan, namun boleh juga berubah. Sebagaimana ungkapannya berikut ini :

Syatibi berpendirian bahwa kaidah-kaidah fiqh adalah qath'i. Saya kira, semua ahli fiqh harus mendasarkan pandangan fiqhnya pada paradigm ini: *kulliyyât*. … Jadi *al-kulliyyât* itu merupakan dasar yang tetap dan tidak boleh dirubah di manapun dan kapanpun. Semua orang juga menghendaki prinsip-prinsip di atas. Ini yang sering disebut dengan tuntutan humanisme universal atau dalam bahasa agama, barangkali, bisa disebut *al-akhlaq al-karîmah* dalam pengertiannya yang luas, bukan sekesar sopan santun. Di zaman sekarang mungkin bisa disamakan dengan hak-hak asasi manusia. Sebagian penulis modern menyebutnya dengan *ayat-ayat muhkamat.*[62]

Lebih lanjut Syatibi mengemukakan, bahwa antara prinsip umum (*kulliyât*) dengan *nash-nash juz'i* (*juz'iyyât)* terdapat ikatan yang tak terpisahkan. *Kulliyât* diserap dan merupakan kesimpulan dari *juz'iyyât. Kulliyât* hadir sebab adanya *juz'iyyât.* Tanpa *juz'iyyât,* tidak mungkin ada *kulliyât.* Demikian juga sebaliknya, tanpa ada *kulliyât, juz'iyyât* tidak akan mempunyai arah.. Sebab *juz'iyyât* dibentuk dan diciptakan dalam rangka menjabarkan *kulliyât* itu sendiri. Kedua-duanya tidak bisa dipisahkan[63]. Oleh karena itu, tegas asy-Syâtibî, dalam setiap proses ijtihad, keduanya harus sama-sama dipergunakan dan dilibatkan. Mengabaikan salah satu adalah tindakan yang tidak bisa dibenarkan.Asy-Syâtibî menyatakan :

فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ. وكما ان من أخذ به في جزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه.[64]

Misalnya, seseorang mengambil sebuah nas juz'i dengan mengabaikan kully, maka sungguh ia telah salah. Sebagaimana ketika ia mengambil juz'I dengan mengabaikan kully, ia telah melakukan kesalahan. Demikian pula ketika ia mengambil yang kully dengan mengabaikan yang juz'i.

2. Pemahaman secara Kontekstual

Ide perubahan hukum sesungguhnya embrionya juga sudah muncul dalam pemikiran fuqaha klasik semisal Ibn Qayyim al-Jauziyyah (751 H) dalam kitabnya yang sangat ternama, *I'lam al-Muwaqqi'în,* dalam satu kaidah yang sangat tegas : تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة

[61] Al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, juz II, 32.
[62] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hal. 135.
[63] Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm* , III: 3-4.
[64] Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm*, III: 3-4.

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

والأمكنة والأحوال والعوائد (perubahan hukum disebabkan perubahan masa, tempat, kondisi dan budaya). Ibn Qayyim juga menyatakan bahwa bangunan dan landasan syari'at adalah hikmah dan kebaikan manusia di dunia maupun di akhirat kelak. Oleh karena itu, seluruh bangunan dan asasnya bersifat adil, penuh kemaslahatan, dan hikmah. Segala hal yang menyimpang dari keadilan, rahmat, *maslahah,* dan hikmah tidak bisa disebut dengan syari'at[65]. Lebih jauh, Ibn Qayyim menyatakan, pendasaran syari'at atas hikmah dan *maslahah* seharusnya sesuai dengan hukum-hukum rasionalitas. Bahkan, dia menyatakan bahwa kebaikan syari'at itu berpusat pada akal. Meskipun demikian, Ibn Qayyim berpendapat bahwa dalam ibadah ada hal-hal yang tidak bisa dirasionalisasikan sesuai dengan akal. Dia menyatakan bahwa dalam ibadah terdapat rahasia yang tidak bisa ditembus oleh nalar manusia secara sangat teperinci sesuai dengan hukum rasionalitas. Kalaupun nalar kita bisa menangkapnya, mungkin hanya bersifat global[66].

Teori Ibn Qayyim tersebut dijadikan dasar pijakan bagi Husein dalam mengembangkan konsepnya sebagaimana dinyatakannya secara eksplisit.[67] Teori tersebut sangat popular dan menjadi *starting poin* pengembangan ushul fiqh kontemporer, misalnya Muhammad Ma'rûf al-Dawalibi dalam bukunya *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fiqh ,* bahwa perubahan hukum (*taghyîr*) tidak sama dengan pembatalan hukum (*naskh*) dalam konsep ushul fiqh. Pembatalan menyangkut eksistensi *nash*, dimana *nash* yang datang belakangan membatalkan *nash* yang terdahulu, sementara perubahan hukum adalah pengamalan dan penerapan *nash* yang sudah ada dengan mempertimbangkan situasi (*dhuruf*) *nash* itu yang dikaitkan dengan kepentingan atau kemaslahatan yang sifatnya situasional. Bila terjadi perubahan kepentingan, maka berubah pula hukum yang diterapkan tanpa perlu mengubah *nash* tersebut. Ditegaskannya pula, bahwa yang dapat membatalkan hanya *al-Syari'* (Allah swt.), sedangkan yang mengubah penerapan hukum adalah *mujtahid* untuk disesuaikan dengan kemaslahatan yang telah berubah[68].

Sejalan dengan Muhammad Ma'rûf al-Dawalibi, Muhammad Musthafa Syalabi dalam *Ta'lîl al-Ahkâm* menyatakan, "jika kemaslahatan bertentangan dengan *nash* pada bidang mu'amalah (sosial politik) dan adat yang kemaslahatannya berubah-ubah, maka kemaslahatan-lah yang diambil. Ini tidak berarti mendekonstruksi *nash*, tetapi merealisasikan sejumlah *nash* lain yang mendukungnya. Tetapi jika kemaslahatan dalam *nash* tersebut masih tidak berubah, maka *nash* tersebut diambil, tidak boleh dibiarkan"[69]

Pemahaman secara kontekstual dipergunakan baik dalam memahami nash al-Qur'an maupun hadits. Kemungkinan terjadinya perubahan hukum (*taghyîr*) akibat perbedaan situasi dan kondisi adalah justru untuk menjaga terwujudnya kemaslahatan yang merupakan tujuan syari'ah. Namun jika situasi dan kondisi tidak membutuhkan perubahan, maka hokum yang berlaku adalah sebagaimana yang disebutkan dalam nash secara

---

[65] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqiîn min Rabb al-'Alamîn,* (tt. Dâr al-Fikr, t.th.), jilid III, 55. 21. 22, 68.

[66] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqiîn min Rabb al-'Alamîn,* Jilid. II, 88.

[67] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hal.56.

[68] Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fikih,* (Damaskus : Dar al-Kitab al-Jadîd, cet. V, 1965), 16.

[69] Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkâm,* (Beirut: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1981), hal.327.

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

eksplisit. Tampak jelas bahwa dengan metode kontekstual, hokum Islam menjadi fleksibel. Kaidah yang masyhur dalam fiqh تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد bisa dilaksanakan secara reel dalam bidang muamalah.

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa metode kontekstual yang digunakan Husein adalah dibangun dengan memadukan beberapa teori, yaitu teori al-Syatibi tentang *kulliyyât* dan *juziyyât*, teori Ibn Qayyim tentang perubahan hukum disebabkan perubahan masa, tempat, situasi, kondisi, kultur dan motivasi, teori Syalabi tentang perbedaan *taghyîr* dan *naskh.* Kesimpulan tersebut berdasarkan adanya kesinambungan metode istinbath Husein dengan teori-teori tersebut, sebagaimana dijelaskan di atas. Namun demikian, harus ditambahkan di sini, bahwa teori ushul fiqh yang digunakan Husein, yaitu pada teori Syalabi tentang *taghyîr* dan *naskh* adalah teori yang *syadz* (pinggiran) dalam ushul fiqh. *Grand theory* ushul fiqh tidak mengenal konsep *taghyîr* dalam hukum *juz'i* yang ditunjukkan dengan nash yang *qath'i.* Mayoritas ushuliyyun berpendapat bahwa hukum *juz'i* yang ditunjukkan oleh *nash* yang *qath'i* tidak bisa berubah kecuali dalam keadaan darurat. Perubahan karena darurat tersebut tidak boleh berlaku permanen sebagaimana hukum mubah, melainkan terbatas pada kondisi kedaruratannya. Jika kondisi darurat hilang, maka kembali kepada hukum asal. Dengan demikian, metode istinbath yang digunakan Husein berlawanan dengan *grand teory* dalam ushul fiqh yang masih dipegang oleh mayoritas 'ulama pada masa sekarang.

D. KESIMPULAN

Dari pembahasan diatas bisa disimpulkan bahwa metode istinbath yang digunakan Husein dalam reaktualisasi fiqh perempuan,berwawasan keadilan gender, bukan penyimpangan dari teori ushul fiqh. Hal itu bisa dibuktikan dengan adanya kesinambungan metode tersebut dengan teori-teori yang mu'tabar dalam ilmu ushul fiqh. Meskipun sebagian ada yang bertentangan dengan mazhab *jumhur ushuliyyun* (.*grand teory* ushul fiqh) namun dalil dan argumentasi yang digunakan bukan hal yang asing dalam ushul fiqh, sebab dalam ushul fiqh terdapat pluralitas metode memahami teks. Dengan demikian metode istinbath yang digunakan Husein bisa dijadikan salah satu alternative dalam pembaharuan hokum Islam di Indonesia.

Berikut ini tabel yang menunjukkan metode istinbath Husein dan adanya titik kesinambungan serta tidak adanya kesinambungan dengan ushul fiqh.

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

Deskripsi Metode Istinbath Yang Digunakan Husein Dan Ada Tidaknya Kesinambungan Dengan Teori-Teori Dalam Ushul Fiqh

NO.	METODE	ADA KESINAMBUNGAN DENGAN :	TIDAK ADA KESINAMBUNGAN DENGAN
1.	o Cita-cita al-Qur'an dijadikan pijakan pemahaman ayat-ayat *juz'i* (aturan teknis operasional)	o Teori *maqâshid al-syarîah* yang diterima oleh semua mazhab	
2.	o Kedudukan cita-cita al-Qur'an absolute, tidak dapat berubah	o Teori al-Syatibi : *kulliyyât* adalah *maqâshid al-syarîah* kedudukannya *qath'I* (tidak dapat berubah)	Teori mayoritas 'ulama ushul : ayat-ayat tentang aturan teknis operasional seperti waris, kedudukannya juga *qath'I* (tidak dapat berubah) .
3.	Kedudukan ayat dan hadits tentang aturan teknis adalah sebagai contoh implementasi cita-cita al-Qur'an dalam suatu periode, tidak mengikat secara harfiyah	o Teori al-Syatibi *Juziyyât* adalah ayat-ayat *juz'i,* kedudukannya *zanni*	Teori mayoritas 'ulama ushul : *qath'i-zanni dalâlah*
4.	Ayat dan hadits tentang aturan teknis difahami secara kontekstual	o Paduan teori : o al-Syatibi, *Kulliyyât Juziyyât* o Ibn Qayyim al-Jauziyyah , perubahan hokum disebabkan perubahan situasi dan kondisi o Muhammad Musthafa Syalabi dan Muhammad Ma'ruf dawalibi : *taghyir-naskh*	Mayoritas 'ulama ushul fiqh : hukum juz'I yang ditunjukkan *nash qath'i* tidak boleh dirubah

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

DAFTAR PUSTAKA

Al-Syatibi, Abû Ishâq Ibrahîm ibn Muhammad al-Lakhmî al-Garnatî ., (w. 790 H). *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al- Ahkâm*, Beirut : Dâr al- Fikr, t. th. jilid I, II.

Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf (1965) *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh,* (Damaskus : Dar al-Kitab al-Jadîd, cet. V.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim *I'lam al-Muwaqqiîn min Rabb al-'Alamîn,* tt. Dâr al-Fikr, t.th. jilid III.

Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan (1990), *Dhawa bith al Mashlahat fi Syarî at al-Islamiyyat,* Damsyiq: Dar al Muttahidat.

Al-Dahlawi, Syah Waliyullah., *Hujjatullah al-Balighah,* tt. Maktabah al-Kautsar, t.th. jilid I.

Ad-Dimyathi, Abu Bakar Muhammad Syatha,*Hâsyiyah I'ânah at Thalibîn* t.t. : t.p.

al-Syafi'i , Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Hishny al- Dimasyqy (t.th.) *Kifâyat al akhyâr* t.t. : Syirkat Nur Asiya.

Al-Shan'âni, Muhammad bin Isma'il. 1379 H. *Subu al-Salâm,* Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-Arabi.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il (1987) *Ash-Sahîh,* Beirut: Dâr Ibn Katsir, Juz. II.

Abu Dawud, *As-Sunan*, no. Hadits:591, juz I,

Al-Raisamuni,(2005) "al-Bahts fî maqâshid al-syarîah, nasyatuhu wa tathawwuruhu wa mustaqbaluhu", makalah dipresentasikan dalam seminar maqâshid al-syarîah yang diselenggarakan mu'assasah al-Furqân untuk Khazanah Ke-Islaman.

Al-Faruqi, Isma'il R.,(1982) *Islamization of Knowledge*, *General Principals and Work Plan*. VA: International Institute of Islamic Thought.

Hasan, Husein Hamid (1971) *Nazariyat al-Maslahat fî al-Fiqh al-Islamî*, tt. : Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah.

Mas'udi, Masdar Farid (1997) *Islam &Hak - hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan.

Muhammad, KH.Husein (2002) *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* Cet. II; Yogyakarta: LKis.

_____ *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren* (2004) Yogyakarta: LkiS.

Mudzar, H.M. Atho' (1992)"Pendekatan Sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam", dalam *Studia Islamika,* No. 35 Th. XVI, Pebruari 1992.

Nasution, Harun " Filsafat Islam", dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.

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

Rafiq, Ahmad (2001)*Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gema Media.

Rahman, Fazlur,. (1988) "Islamization of Knowledge: A Response" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5, no. 1 Sept. 1988.

Syarifuddin, Amir (1993) *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* cet. II; Padang: Angkasa Raya.

Syâfi'î, Muhammad bin Idris al- (t.th) *Al-Umm* t.t. Dâr al-Fikr, cet. 8.

Syalabi, Muhammad Musthafa, (1981) *Ta'lil al-Ahkam,* (Beirut:dar al-Nahdhah al-Arabiyah.

Zahrah, Muhammad Abu., *Ushul al-Fiqh*, tt., Dar al-Fikr al-'Araby, t.th.

Zaid, Mustafa (1964) *Al-Maslahat fî al-Tasyrî' al-Islâmîy wa Najm al-Dîn al-Thûfîy*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'arabîy.

Zuhaili, Wahbah,. (1986) *Ushul al-Fiqh al-Islamy,* Beirut : Dar al-Fikr.

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