

RETHINKING POSISI MAHRAM PRIA DALAM FIQIH SAFAR PEREMPUAN (Membendung Feminisasi Pengangguran dengan Analisis Hukum Kritis)

*Faiq Tobroni,**

Abstract

According to a hadits three main factors making a man to become a "mahram" for women are: direct kinship, marriage and breastfeeding. The concept of "mahram" doesn't only effect the provisions of marriage, according to some opinions, but also effects woman's chance of working in public. It is here where the dispute about woman's permissibility to go far away (safar) without her "mahram" arising. Those who only conclude the hadits literally forbid woman to travel without "mahram". Those conclude contextually as well as essentially tend to permit woman to go far away without "mahram". According to latter, the role of "mahram" in protecting woman can be substituted to the state. This paper doesn't only explore the substantial advice of concept of "mahram" but also analyzes it in the perspective of critical legal studies. I think this analysis is very important to produce an "ijtihad" siding with woman, appreciating the development of society and regulating the progressive law (regulating not only a obligation "wujûb" and a prohibition "tahrim" but also a recommendation "nadb", mere permissibility "ibâhah" and abomination "karâhah").

I. Pendahuluan

Mahram adalah laki-laki yang dilarang (dinikahi) karena pertalian darah, nasab dan hubungan perkawinan.¹ Orang-orang kategori ini haram

* Alumnus Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga dan Mahasiswa Magister Hukum UII Yogyakarta.

¹ Syaikh Shalih bin Fauzan Al-Fauzan, *Nasihat untuk Wanita Muslimah* (t.k: Maktab Rudhah Al-Muhibbin, 2008), 12. Karya ini telah dikemas dalam bentuk e-book yang bisa diakses melalui <http://raudhatulmuhibbin.blogspot.com>. Diakses pada tanggal 2 Desember 2009.

dinikahi oleh dua kelompok yaitu: *pertama*, mu'abbad yang bermakna para perempuan yang haram menikahi selama-lamanya. Mereka berjumlah empat belas orang. Tujuh orang diharamkan karena nasab dan tujuh orang diharamkan karena suatu sebab. Hal ini sebagaimana telah disebutkan dalam firman Allah surah An-Nisâ' ayat 22-23.² Kedua: *muaqqat*, yakni para perempuan yang haram dinikahi secara temporal atau untuk sementara waktu. Yang demikian ini ada dua macam, yaitu: 1) diharamkan karena penggabungannya;³ 2) pengharamannya karena penyebab yang bisa hilang (jika sebab itu hilang maka menjadi halal baginya)⁴.

Mahram tidak hanya berhenti pada masalah perkawinan. Kenyataannya konsep ini mempengaruhi kesempatan perempuan untuk melakukan *safar*.⁵ Mereka, menurut sebagian pendapat, hanya diperbolehkan jika ditemani mahramnya. Teman mahram yang saya maksud di sini adalah mahram baru.⁶ Pendapat ini kemudian cenderung mengambil kesimpulan bahwa perempuan lebih baik tinggal di rumah saja berdasarkan pemahaman

² "Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan; saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Mahapengampun lagi Mahapenyayang."

³ Haram menggabungkan dua perempuan yang bersaudara (sekandung, seapak, atau sepersusuan) dalam satu ikatan perkawinan. Jika seorang laki-laki menikahi dua orang perempuan yang bersaudara sekaligus, secara bersamaan, maka batal akad nikahnya, sedangkan jika tidak bersamaan, maka akad yang kedua batal.

⁴ Saudara perempuan istri (ipar), bibi istri (baik dari jalur ayah atau ibu) hingga istri tersebut dicerai dan masa iddahnya habis atau meninggal dunia. Lihat Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* II (Beirut: Dâr al-Hikmah Al-'Arabî, t.t.), 70.

⁵ Bepergian jauh.

⁶ Syaikh Shalih bin Fausan Al-Fauzan, *Nasihat untuk Wanita Muslimah*, 12.

pada ayat 33 dari surat Al-Ahzab.⁷ Pemikiran ini akhirnya berdampak pula kepada putusan salah satu lembaga keagamaan di negeri ini. Fatwa MUI Nomor 7/Munas VI/MUI/2000 tentang pengiriman TKW ke luar negeri menyebutkan bahwa perempuan diharamkan menjadi Tenaga Kerja Perempuan (TKW) di negeri asing tanpa ditemani mahramnya.

Fatwa ini tentu saja sangat disayangkan karena tidak memberi solusi kepada permasalahan yang dihadapi buruh wanita, namun justru menambah masalah bagi mereka. Seharusnya MUI memperhatikan pertimbangan sosiologi dalam memutuskan fatwa. Oleh karena itulah momentum telaah ulang adanya mahram pria sebagai syarat diizinkan perempuannya melakukan safar mendapati urgensinya di sini. Fatwa atau pemikiran yang terlanjur mengambil kesimpulan bahwa jika tanpa ditemani mahram menyebabkan perempuan tidak boleh bepergian jauh atau menjadi TKW di luar negeri akan mempunyai konsekuensi merugikan perempuan.

Langkah ijtihad terburu-buru ini justru merupakan bentuk lain dari pengabaian hak perempuan untuk bekerja (feminisasi pengangguran) melalui label ajaran agama. Artinya, halangan bagi perempuan untuk mendapat pekerjaan bukan saja karena minimnya lapangan kerja, akan tetapi juga disebabkan fatwa atau pemikiran yang menyudutkan mereka. Oleh sebab itu paper ini akan memberikan tawaran solutif dengan memperhatikan teks dengan pertimbangan analisis hukum kritis.

II. Pembahasan

A. Mereka yang Bersikukuh *Safar* Harus Ditemani Mahram

Kelompok ini berangkat dari beberapa hadis. Yang pertama adalah hadis yang menyebutkan Nabi telah berwasiat bahwa tidak ada suatu fitnah yang lebih berbahaya bagi laki-laki selain fitnah perempuan.⁸ Di kamus, terdapat berbagai macam arti kata *fitnah*, termasuk rayuan, godaan,

⁷ "Dan tinggallah kalian tetap di rumah dan jangan berhias dan bertingka-laku (tabarruj) seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu, dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan tatilah Allah dan Rasul-Nya."

⁸ مَا تَرَكَتْ بَعْدِي فِي النَّاسِ فِتْنَةٌ أَضَرُّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ (HR Bukhari, Muslim, Tirmidzi, Ibnu Mājah, dan Ahmad dari jalan Usamah ibn Zaid, Ash-Shohihah 2701 –Asy Syamilah).

kesesatan, bujukan, pesona, huru-hara, hasutan, kekacauan, kemalangan, penderitaan dan perselisihan.⁹ Menurut mereka, melalui hadis ini, Nabi mengingatkan bahwa perempuan bisa menjadi sumber bencana, mala-petaka dan ujian yang berat bagi kaum laki-laki.

Selanjutnya adalah sebuah hadis yang menyatakan Nabi telah memberi peraturan bahwa perempuan sekali-kali tidak boleh bepergian kecuali ada mahram pria yang menemaninya.¹⁰ Berawal dari hadis kedua yang menyebutkan filosofis spiritual larangan perempuan dan pria berdua-duaan, hadis ini menjadi landasan bahwa syarat dibolehkannya wanita melakukan *safar* adalah ditemani mahramnya.¹¹ Selanjutnya implikasi peraturan ini tidak berhenti pada bepergian semata, tetapi juga melebar menjadi peraturan bagi perempuan bahwa hukumnya bekerja ke luar negeri tanpa ditemani mahram adalah haram. Bagi wanita yang sudah menikah, izin tersebut harus diperoleh dari suami. Semua peraturan ini bertujuan melindungi dan mengamankan perempuan.¹² Kesimpulan ini diambil berbanding lurus dengan pandangan bahwa pria adalah pelindung wanita.¹³

⁹ Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wāsiṭ*, edisi ke-2 (Kairo: Al-Syarīkah Al-I'lānāt Al-Syarqiyyah, 1405/1954), 698.

¹⁰ لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا ومعها ذى محرم

Janganlah seorang laki-laki berkhilwat dengan perempuan kecuali ada mahram bersamanya. Dan janganlah seorang perempuan bersafar kecuali ada mahram bersamanya..... (HR. al-Bukhari dan Muslim, lafadz dari Muslim). Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim I* (Surabaya: Al-Qanaah, t.t.p.) 562.

¹¹ Yang berstatus mahram boleh menemani karena tidak boleh menikahi dan yang bukan mahram tidak boleh menemani karena boleh menikahi. Al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ Muslim bī al-Syarḥ al-Nawawī II* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 103.

¹² Yusuf Qardawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, alih Bahasa: M. Solihan Subhan I (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 448.

¹³ Tidak komprehensif memahaminya yang mengundang kritik bahwa ayat ini telah disalahgunakan untuk menciptakan keabsahan teologis superioritas laki-laki atas perempuan. Budi Munawar Rachman 'Penafsiran Islam Liberal dan Isu-isu Gender dan Feminisme', dalam (Peny) Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq, *Rekonstruksi Metodologi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Kerjasama PSW, IAIN Sunan Kali-jaga, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar, 2002), 39.

Dasar lainnya berpijak pada hukum asalnya bahwa suami bertindak sebagai kepala rumah tangga karena alasan kelebihan matangnya emosi.¹⁴ Sebagai kepala, suami mempunyai tanggungjawab mencukupi kebutuhan ekonomi bagi keluarga. Ibu rumah tangga bertanggungjawab mengurus segala hal yang terjadi di rumah tangga, baik perawatan anak, penyediaan makanan, membersihkan sandang-pangan dan rumah.¹⁵ Atas pembagian hak dan kewajiban ini, posisi istri yang di bawah pantauan suami dianggap wajar.

B. Kelompok yang Memaknai Mahram Secara Longgar

Kelompok ini memahami agak lebih longgar terhadap hadis-hadis yang dipakai oleh kelompok pertama. Kalau dikatakan perempuan adalah satu-satunya sumber dan fitnah yang paling besar bagi laki-laki maka hal ini sangat tidak adil. Dalam salah satu ayat surat an-Nisa' memang disebutkan bahwa ada peringatan Allah akan tantangan manusia terhadap godaan syahwat.¹⁶ Namun godaan itu tidak hanya dari perempuan, tetapi juga berasal dari anak-anak, binatang ternak, perhiasan dan harta kekayaan lainnya. Ini menunjukkan ujian itu tidak hanya wanita, melainkan melalui harta dan anak-anak baik putra maupun putri.

Di samping itu Allah juga adil ketika membuat perumpamaan antara istrinya Nabi Luth dengan istri Fir'aun.¹⁷ Nabi Luth tetap beriman dan menyebarkan agama Allah meskipun istrinya menghalanginya. Namun Fir'aun juga tetap melanggar peraturan Allah dan menyatakan dirinya sebagai tuhan meskipun istrinya beriman kepada Allah dan menentang Fir'aun. Ini membuktikan celaka dan selamatnya seseorang adalah tergantung kepada kekuatan imannya sendiri-sendiri. Pengaruh di luar dirinya –seperti

¹⁴ Ada juga kesimpulan yang masih menganggap kelebihan laki-laki dari perempuan terletak kelebihanannya dalam bersikap rasional. Rhoda K. Unger, *Female and Male: Psychological Perspective* (New York: Routledge, 1975), 30.

¹⁵ Pembagian inilah yang mendapat kritik seolah dunia publik milik laki-laki dan dunia domestik untuk perempuan. Fatima Mernisi, *Women in Islam: An Historical and Theological Enquiry*, alih bahasa: Yaziar Radiani (Bandung: Pustaka, 1994), 2.

¹⁶ Ali-Imran (3): 14.

¹⁷ At-Tahrim (66): 10-11.

dari istri, anak-anak dan harta benda— hanyalah faktor sekunder karena semua keputusan berada dalam dirinya sendiri.

Hadis yang melarang perempuan bepergian tanpa ditemani mahramnya juga mendapat kritikan dari kelompok ini. Seharusnya perlu dibaca sesuai dengan latar belakang konteks keadaan masyarakat Arab pada zaman Nabi hidup. Saat itu keamanan masih mengkhawatirkan karena alat keamanan negara belum semodern sekarang. Mengingat masih tradisionalnya sistem pranata sosial masyarakat, keamanan untuk perempuan pada saat itu harus dipikul sendiri oleh mahram. Posisi mahram sebagai orang yang dekat dan sebagai anggota keluarga mempunyai panggilan tanggungjawab untuk menjaga keluarganya sendiri.

Berdasarkan analisis konteks sosial masyarakat, sesungguhnya hadis itu mempunyai *'illah* (sebab) hukum untuk melindungi keamanan perempuan. Titik tekannya bukan kepada mahramnya, melainkan ada atau tidaknya keamanan untuk perempuan saat melakukan *safar*. Jika sekarang instrumen keamanan negara sudah begitu mapan dengan adanya polisi dan berbagai fasilitas umum yang tersedia, maka rumusan hukumnya juga harus dikembalikan kepada *'illah* semula. Pemerintah sekarang sudah menyediakan aparat keamanan dan aparat penegak hukum. Selain itu apabila bepergian ke luar negeri, negara telah membuka pintu keamanan melalui pelaporan ke KBRI setempat. Pada akhirnya bisa dikatakan bahwa ada atau tidak adanya mahram, keamanan bagi perempuan tetap terjamin karena telah diatur negara.¹⁸

Fatwa yang mengharamkan perempuan bekerja ke luar negeri ini sekilas terlihat mengabaikan konteks ini. Fatwa ini sebagai akibatnya tidak operasional karena bertentangan dengan realitas sosial. Jutaan perempuan terpaksa harus bekerja ke luar rumah dan ke luar negeri karena kebutuhan perut yang tidak bisa dipenuhi oleh suami dan orangtua mereka. Dalam hal ini, fatwa demikian bukan memberi solusi kepada buruh perempuan. Fatwanya seharusnya tidak mengharamkan bekerjanya perempuan,

¹⁸ Berdirinya *imarah* atau pemerintahan bertujuan lebih memudahkan tersedianya fasilitas yang dibutuhkan warganya. Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), 32.

melainkan mengharamkan pejabat pemerintah untuk duduk di jabatan pelayanan ketenagakerjaan dan keamanan baik dalam maupun luar negeri bila mereka tidak dapat memberikan keamanan bagi TKW.

Fatwa demikian juga terasa tidak adil karena hanya melarang perempuan. Kalau alasan larangan karena perempuan akan menelantarkan keluarga maka pertimbangan ini lagi-lagi sebab pola pikir patriarkhi yang masih hanya memberikan keberpihakan kepada kaum laki-laki.¹⁹ Seharusnya tanggungjawab berada di rumah dan mengurus persoalan kerumaha-tanggaan diberikan kepada pihak yang tidak bisa mencari ekonomi di luar rumah tanpa membedakan jenis kelamin.²⁰ Pada asalnya manusia mempunyai kedudukan yang sama di hadapan Tuhan. Kemudian mereka akan mempunyai kesitimewaan sendiri-sendiri sesuai ilmu dan keahlian mereka. Itulah yang diajarkan agama agar manusia selalu berlomba-lomba dalam mengerjakan kebaikan (meritokrasi). Nilai ini bisa diimplementasikan ke dalam segala macam pekerjaan. Semakin banyak nilai yang dikumpulkan maka semakin terbuka lebar kesempatan mendapat keistimewaan terutama wewenang menentukan siapa yang pantas bekerja di dalam atau di luar rumah.²¹

Setelah asas ini berjalan sebagai hasilnya akan ditemukan kesesuaiannya dengan pesan yang dibawa hadis tentang alasan izin konsep *safar*

¹⁹ Nama struktur di mana laki-laki mengendalikan perempuan adalah patriarkhi dan lembaga utama dari sistem patriarkhi adalah keluarga. Arief Budiman, *Pembagian Kerja Secara Seksual* (Jakarta: Gramedia, 1985), 38.

²⁰ An-Nisa': 43. Inilah pentingnya memaknai *kata rijal* dalam al-Quran dengan makna pihak yang paling besar perannya dapat menopang keberlangsungan kebutuhan keluarga. Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Studi al-Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 102. Pahami suami sebagai pemimpin rumah tangga tidak sejalan dengan ide utama feminisme, kesetaraan laki-laki dan perempuan. Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer*, Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 73.

²¹ Ada pendapat lain alasan mengapa al-Qur'an menggunakan kata *rijal* tersebut bertujuan mengefektifkan pesan agar masyarakat berlomba memberikan yang terbaik bagi keluarga, yang kebetulan saat itu sistem sosialnya menempatkan laki-laki sebagai kepala keluarga. Untuk mengefektifkan pesannya bagi masyarakat Indonesia dan untuk kehidupan masa sekarang maka menarik pesan substantifnya yang diperlukan. Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam* (London: C. Hurst Co., 1992), 71-75.

bagi wanita. Baik laki-laki maupun perempuan mempunyai persyaratan yang sama, yakni apabila tidak ada yang menjamin keamanan maka sebaiknya tidak melakukan *safar*. Dalam hal ini terdapat kaidah yang memberikan kerangka berfikir tentang kait-berkaitannya suatu perbuatan hukum dengan perbuatan hukum lainnya. Apabila satu perbuatan membutuhkan yang lain sebagai sarana mencapainya, maka memenuhi sarannya sama wajibnya dengan mengerjakan perbuatan hukum yang berdiri sebagai tujuannya.²²

Apabila memaknai hadis-hadis di atas secara kaku, semangat keislaman yang dikandung makna substansi hadis akan hilang. Islam memberi spirit bagi manusia untuk berlomba-lomba dalam menghasilkan dan berbuat kebaikan. Hadis-hadis itu sebenarnya bertujuan untuk memacu manusia menjadi orang-orang yang selalu berhati-hati memperhatikan keamanan bagi siapa saja. Selain itu juga mengajarkan agar manusia yang kuat melindungi manusia yang lemah; anjuran moral agar manusia menghindari hal-hal yang mendorong kepada zina sebagai akibat bersamanya laki-laki dan perempuan tanpa ada pengamannya; dan menghindarkan kepada dorongan berbuat *homosexual* sebagai akibat bersamanya dua orang sesama jenis tanpa ada pengamannya.

III. Urgensi Rethinking “Mahram”

Alasan memberi pemahaman ulang kepada persyaratan perempuan saat melakukan *safar* dalam kaitannya dengan mahram ini berangkat dari sifat hukum itu sendiri. Ada atau tidaknya hukum diformulasikan tergantung dengan ada atau tidaknya *'illah* dari hukum yang bersangkutan.²³ Begitupula dengan syarat untuk melakukan *safar*. Boleh atau tidaknya siapapun orangnya untuk melakukannya tergantung ada atau tiadanya prakiraan keamanan baginya. Tujuan keamanan akan terwujud dengan tersedianya pengaman yang bisa diperoleh baik dari dalam anggota keluarga ataupun memanfaatkan fasilitas negara. Dengan demikian, kalau mempraktekkan hadis secara tekstual saja maka hukum Islam terlihat ke-

²² الأمر بالشئ أمر بوسائله

²³ الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما

hilangan relevansinya. Hal ini mereduksi pesan keakuratan hukum Islam sepanjang tempat dan zaman.

Tidak ada yang salah dengan hadis Nabi di atas. Nabi Muhammad telah mencontohkan persyaratan ideal untuk masanya sendiri yang harus dipenuhi perempuan saat melakukan *safar*. Nabi tidak usah memberi isyarat bahwa tujuan persyaratan tersebut agar tercapainya keamanan bagi pelakunya karena inilah sisi utama hukum, yakni memberi kesempatan bagi penerimanya untuk melakukan ijtihad sendiri. Berdasarkan watak manusia yang suka bertanya, adanya redaksi yang demikian akan memacu manusia untuk mencari tujuan apakah yang hendak digapai dari redaksi yang seperti itu. Berkat kekritisannya ini maka telah lahir kesadaran manusia untuk memanfaatkan instrumen-instrumen hukum modern (aparatus penegak hukum dan keamanan sebagai ganti peran mahram) dalam membantu merealisasikan tujuan yang terkandung dalam hukum Islam terutama dalam mencegah keadaan bahaya seperti ini.²⁴

Persyaratan yang ditawarkan melalui hadis tersebut baru memanfaatkan instrumen pranata sosial masyarakat Arab pada masa tersebut. Bila tetap mengikuti pendapat larangan perempuan melakukan *safar* ini hanya karena tanpa ditemani mahram maka sebenarnya orang telah bangga menyandarkan diri atau mundur kembali kepada penafsiran-penafsiran kuno. Inilah sebabnya ada pandangan bahwa cara hidup perempuan di dunia global ini begitu terasa bertentangan dan melecehkan Islam. Padahal sebenarnya umat Islam sendiri yang telah gagal merespon seruan ijtihad karena tidak mempunyai cara memahami Sunnah Nabi. Bersandar dan mengambil teladan baik dari perbuatan maupun sabda Rasul harus dilandasi dengan kesadaran bahwa apa yang dikatakan dan dikerjakan Rasulullah tersebut adalah dalam rangka “berinteraksi” dengan, atau menyikapi al-Quran semata-mata melalui “kondisi berproses” dan “kondisi menjadi” historis bagi orang-orang Arab di jazirah mereka.²⁵

²⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 216.

²⁵ Interaksi hermeneutisnya berada dalam batas-batas sejarah dan geografis dalam lingkup taraf kehidupan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan mereka. Muhammad

IV. Memahami Hadis Mahram Sesuai Pertimbangan Gender

Konteks penafsiran atas teks tersebut membutuhkan bangunan ilmu yang menjadi konteks kebutuhan kita dan untuk era kita. Ini karena teks tersebut terbentuk dalam rangka mengatasi problematika yang dihadapi pengucap teks. Dengan mengabaikan konteks maka penafsiran itu hampir tidak memiliki makna dan signifikansi apapun bagi keadaan kita saat ini. Pandangan syarat mutlak bolehnya perempuan melakukan *safar* dengan mahram menyeret pembacanya sendiri kembali kepada sejarah dan konteks masa silam yang sudah beku dan mengeras, atau –lebih buruk lagi– kepada konteks yang sekedar diromantisasi. Itulah sebabnya, di manapun syari’at dipaksakan dan undang-undang *fiqhiyah* diterapkan –di luar konteks waktu ketika ia diformulasikan dan tanpa sejalan dengan konteks kita– umat Islam sebenarnya tengah dirasuki nostalgia Abad Pertengahan.²⁶

Kita bisa menyaksikan hal ini seperti bagaimana implikasi konsep mahram bagi kesempatan perempuan keluar rumah di Saudi Arabia, Sudan dan Taliban di Afghanistan. Hukum Islam harus selalu ikut mengontrol perubahan masyarakat dengan terlibat memberikan solusi hukum yang humanis. Apa yang ditawarkan ini bukan bentuk pengorbanan hukum untuk kepentingan zaman, karena saya tidak mengatakan hadis itu tidak berlaku lagi. Yang ingin saya sampaikan hanyalah bahwa tujuan hadis tersebut tidak sekedar mengurus masalah mahram namun membawa pesan yang lebih universal berupa keamanan.²⁷

Di Indonesia beruntung sekali kajian hukum Islam sudah mengadopsi isu-isu kemanusiaan seperti gender dan HAM. Dengan meng-

Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), 101.

²⁶ Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan*, alih bahasa: Cecep Lukman Yasin & Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 33

²⁷ Senada yang pernah dilontarkan Hamim Ilyas bahwa kontekstualisasi hadis dalam gender bukan untuk menuruti keinginan rendah manusia, namun juga untuk menemukan ajaran yang sejati dan memadai dengan perkembangan zaman. Hamim Ilyas, ‘Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Gender dan Islam’, dalam (Peny) Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq, *Rekonstruksi Metodologi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Kerjasama PSW, IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar, 2002), 170-176.

gunakan perspektif bantu tersebut kita bisa membedakan mana seharusnya yang abadi dan manakah yang merupakan konstruksi budaya masyarakat. Agama selalu mengajarkan kesejajaran antara laki-laki dan perempuan. Namun terkadang ditemukan beberapa produk hukum yang tetap bias gender. Kebiasaan ini bukan karena ketidakefektifan sasaran yang hendak dituju teks, melainkan hanya konstruksi masyarakat penerimanya yang masih bias gender.²⁸ Kebanyak umat Islam memandang fiqh sebagai sesuatu yang sakral. Padahal tidak ada yang sakral mengenai fiqh ini. Satu-satunya yang bisa secara sah disebut sakral dalam Islam adalah al-Quran. Fiqh adalah konstruksi manusia, yakni upaya untuk memahami kehendak Tuhan dalam konteks tertentu. Dinaikkannya fiqh pada level sakral juga berarti bahwa kaum mukmin sendiri tidak memiliki peran aktif, sebab hukum sudah terberikan secara *a priori* sehingga seolah-olah kita tidak memiliki urusan apapun selain mengikutinya.

Padahal fiqh ini hanya pelaksana dari panduan yang lebih universal di atasnya, yakni syari'at. Kaitannya dengan menciptakan fiqh *safar* bagi perempuan ini, ijtihad hukum yang dihasilkan akan berbeda-beda sesuai masa dan tempat di mana perumusannya. Sebagai contoh fiqh *safar* yang berlaku di Arab Saudi adalah perempuan yang belum menikah harus ditemani mahramnya. Sedangkan kaum Muslimah di Indonesia yang hendak bekerja keluar negeri (melakukan *safar*) tidak harus ditemani mahramnya karena jaminan keamanannya adalah mendapatnya dari pemerintah. Adanya kontradiksi seperti ini tidak harus dijatuhi fatwa bahwa yang berbeda adalah haram. Perbedaan ini terjadi juga disebabkan masing-masing mempunyai tujuan menggapai "keamanan" yang dijadikan panduan universal dari syari'at. Syari'at yang merupakan prinsip atau sebuah kerangka nilai yang memberikan panduan bagi masyarakat muslim harus diterima dan dibaca secara dinamis untuk menghasilkan fiqh yang sesuai konteks yang terus berubah. Makanya penting menerapkan syari'at sebagai metodologi pemecahan masalah dan bukan menjadi hukum itu sendiri.²⁹

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 1999), 33.

²⁹ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985)

Kaum mukmin harus berusaha sekuat tenaga dan terus-menerus menafsir ulang Al-Quran dan menelaah kehidupan Nabi Muhammad dari periode ke periode. Ini berarti bahwa fiqih, dan lebih luas Islam itu sendiri, harus direformulasi dalam konteks yang tengah berubah.³⁰ Satu-satunya hal yang senantiasa bersifat tetap dalam Islam adalah teks Al-Quran dan teksnya hadis itu sendiri, yakni konsep-konsepnya yang memberi jangkar bagi penafsiran yang terus berubah. Hadis tentang mahram di atas sebenarnya sekedar memberikan jangkar bagi penafsiran yang bisa disesuaikan dengan perkembangan sistem tata-ketertiban negara³¹.

Dalam hal ini saya perlu menegaskan pula bahwa saya sama sekali tidak ingin menyalahkan redaksi hadis Nabi tentang mahram yang sudah ada. Saya hanya menekankan perlunya penafsiran yang disesuaikan dengan konteks zaman sekarang. Kita tidak perlu merubah redaksinya, karena usulan saya ini hanya untuk melakukan *hermeneutika horizontal*. Peringatan ini saya kira penting untuk membentengi orang agar tidak mengira bahwa hermeneutika terjadi pula pada tingkat vertikal. Kalau level vertikal terjadi berarti kita hendak merubah redaksi sabda Muhammad. Dalam hermeneutika yang demikian ini, penfasir harus menerima begitu saja redaksinya, tetapi ia bisa menafsirkannya sesuai dengan konteks kebutuhannya sendiri.³²

Ketidakmutlakan bahwa perempuan tidak boleh keluar tanpa ditemani mahramnya ini semakin jelas dengan contoh berikut ini. Saat perjalanan hijrah ke Madinah, Nabi dan Abu Bakar menggunakan jasa Asma' binti Abu Bakar untuk menhirimi perbekalan selama sebagian

³⁰ Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization* (London: Croom Helm, 1979); edisi kedua (London: Mansell, 1987).

³¹ Syahrur pernah memberi ilustrasi bahwa Al-Quran dan Sunnah yang dimiliki negara-negara Timur Tengah sekalipun tidak menjamin mereka keluar dari *keterbelakangan* bila hanya berhenti pada *episteme* dan perangkat pengetahuan abad ke-2 dan ke-3 H. Muhammad Syahrur, *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara*, alih bahasa: Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata (Yogyakarta: LKiS, 2003), 230.

³² Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran?*, Alih Bahasa: Yudian Wahyudi Asmin dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), Vii.

perjalanan dan saat menginap Gua Tsur³³. Saat itu penguasa wilayah setempat sedang menerapkan jam malam (*under curfew*), namun Rasulullah justru menggunakan seorang perawan sebagai kurir.

Jika kita melihat, tentunya sepintas terjadi kontradiksi antara hadis tentang mahram dengan cerita Nabi ini. Hadis mahram mengesankan Rasulullah meremehkan pengalaman dan kekuatan perempuan, tetapi yang kedua mengesankan sebaliknya. Ternyata persoalannya bukan “mahramisme” terkait kebolehan perempuan keluar rumah, tetapi “keselamatan” dan “keamanan”. Juga karena prediksi tercapainya tujuan (*maqashid*) keamanan inilah Nabi mengutus Asma’.

Seorang perempuan yang tidak punya pengalaman dan tidak terlatih justru akan menjerumuskan dirinya dalam kesulitan jika memaksaka diri keluar rumah (bekerja sebagai TKW di dalam maupun luar negeri). Sebaliknya seorang perempuan yang terlatih dan banyak mengenyam pengalaman akan sangat mudah mencapai *maqashid* ini. Di sini sebenarnya Rasulullah sedang menerapkan prinsip “berbicaralah sesuai dengan pemahaman audiens”.³⁴

Merumuskan fiqh *safar* yang kontekstual ini senada dengan motivasi strategis untuk memiliki fiqh yang ala Indonesia. Salah satu instrumen pentingnya adalah penggunaan ‘urf. Menurut penggagas dan penerusnya, dalam hal ini, perlu menjadikan urf Indonesia sebagai sumber hukum Islam di Indonesia —jadi, menggantikan ‘urf non-Indonesia seperti Arab Saudi dan India— dalam menafsirkan ulang hukum suatu kasus yang sudah diatur maupun belum diatur dalam Al-Quran dan hadis.³⁵ Dalam kasus mahram ini biarlah kaum Muslim Indonesia menerapkannya sesuai adat Indonesia.

³³ Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Isma’il Ragi A. Al-Faruqi (Delhi: Creescent Publishing CO, 1976), 167.

³⁴ خاطبوا الناس بقدر عقولهم

³⁵ Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 70-71.

V. Analisis Studi Hukum Kritis

Saya akan menggunakan analisis studi hukum kritis (*legal critical studies*) dalam menyampaikan gagasan ini.³⁶ Kemunculan kajian ini bertujuan untuk mengkritik produk hukum yang kurang aspiratif dengan kebutuhan masyarakatnya. Urgensi dibutuhkannya analisis kritis terhadap hukum sebanding lurus dengan urgensi melihat gejala-gejala sosial dalam kehidupan masyarakat yang menyebabkan diikuti atau tidaknya suatu hukum. Kita perlu mencari solusi fatwa yang bukan membebani tenaga kerja perempuan itu sendiri. Para ulama' tidak bisa mengelak dengan desakan ekonomi dan arus globalisasi yang menyerbu kaum Muslim di Indonesia dengan tetap berkelit menggunakan sudut pandang *salaf*. Sekarang ini kebutuhan mendesak untuk me-*rethinking* mahram dapat dirasakan dari tidak memadainya rumusan-rumusan konseptual dengan kompleksitas problem kekinian. Tentunya akan sangat naif apabila kebutuhan tenaga kerja perempuan adalah terkait masalah ekonomi dan jaminan keamanan, namun yang lahir adalah fatwa bahwa perempuan dilarang bekerja di luar negeri tanpa ditemani mahram.

Seharusnya peran pemberi fatwa bukan malah menyudutkan TKW, namun justru menjadi pemberi dukungan untuk melindungi mereka sebagai saudara sesama iman, misal dengan turut serta melancarkan kritik kepada negara tujuan terkait perlindungan hukum bagi TKW. Kemudian bukan hanya fatwa TKW yang dibuat, namun alangkah lebih strategisnya kalau fatwanya dipakai untuk melahirkan landasan kewajiban bagi Negara untuk menjamin keamanan mereka.

Oleh sebab itu, saya menyadari perlunya dalam pembuatan fatwa apapun untuk mempertimbangkan kajian hukum kritis. Di sinilah konsep *authenticitas* menemukan momentumnya, karena hanya dengan menjalankan sumber Islam yang utama (Al-Quran dan sunnah) secara kreatif dan mendialogkannya dengan teori-teori baru maka fatwa yang lahir akan akurat menyediakan sisi kemanusiaan hukum.

³⁶ Istilah ini sekedar saya gunakan untuk membahas tema-tema krusial terkait hubungan antara hukum dan masyarakat.

Autentisitas yang dimaksud, sebagaimana dikatakan Arkoun, bukanlah sebetulnya *negativisation* atau penolakan negatif terhadap istilah-istilah asing yang berasal dari luar tradisi Islam. Di bawah ini, sengaja saya menggunakan beberapa konsep hukum kritis agar konsep mahram khususnya dan pembentukan fatwa umumnya menjadi terbuka dan peka dalam berdialog dengan nilai-nilai perubahan zaman. Saya yakin hal ini tidak akan mengurangi jati diri Islam karena pergulatan dengan entitas-entitas luaran ini bertolak dari kesadaran yang universal, yakni penghormatan dan jaminan keamanan bagi manusia.

A. Hukum Emansipatoris

Konsep hukum emansipatoris ini bertujuan menggunakan hukum sebagai sarana mengangkat derajat kaum marginal. Artinya, hukum yang tercipta tidak justru memperkuat kaum kuat dan mengekang kaum rentan seperti perempuan dan anak-anak. Di Indonesia, munculnya hukum KDRT merupakan hukum yang lahir dari spirit ini. Hukum ini untuk melindungi istri dari kekerasan perempuan ataupun suami dari kekerasan istri.

Senada dengan hukum ini, konsep mahram sudah seharusnya bukan justru membelenggu perempuan untuk berkarier. Biarlah mahram berlaku hanya untuk menjadi peraturan yang berkenaan dengan boleh-tidaknya perempuan yang dinikahi dan tidak usah merambat menjadi peraturan akan harusnya perempuan bila keluar rumah untuk ditemani mahramnya. Meskipun sudah ada hadisnya yang mengatakan seperti itu, redaksi hadis itu perlu dimaknai secara substantif, yakni pesan Nabi yang ingin selalu menasihatkan pentingnya keamanan bagi orang lemah yang hendak bepergian.

Semangat menciptakan hukum yang emansipatoris sangatlah perlu untuk meng-*counter* menguatnya ideologi patriarkhi. Patriarkhi bisa didefinisikan sebagai konsep ideologi yang memberikan kekuasaan kepada kaum bapak.³⁷ Kekuasaan ini bisa terbentuk menguat melalui sistem cara

³⁷ Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought* (London: Unwin Paperbacks, 1984) dan Ellin Rozana "Buruh Anak ; Realitas Persoalan dan Kebijakan", dalam Jurnal Perempuan, *Menyoal Buruh Mengapa Mereka Dieksploitasi*, edisi No. 56, 2007 (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2007), 12.

berpikir masyarakat yang kelanggengannya bisa melalui tradisi, hukum, budaya, pendidikan, pembagian lapangan kerja dan seterusnya sehingga tidak memberikan peran yang proporsional bagi perempuan. Dampak dari cara pandang demikian menyebabkan pandangan bahwa perempuan bisa dianggap sebagai warga kelas dua. Kedudukannya lebih ditempatkan sebagai objek.

Dalam konsep mahram kali ini, kultur Arab dahulunya kelihatan jelas masih menunjukkan kecenderungan menempatkan perempuan sebagai warga kelas dua. Kemudian menyaratkan perempuan yang hendak keluar; bila sudah beristri harus ditemani suami atau atas izinnya dan bila belum menikah harus ditemani mahramnya. Hal ini menunjukkan pandangan yang menyiratkan bahwa perempuan sebagai manusia tidak bisa menjadi manusia yang otonom.³⁸ Keberadaannya dianggap masih tergantung kepada makhluk lain yang bernama laki-laki. Dengan berangkat dari cara pandang seperti ini maka akan susah menghantarkan perempuan mempunyai kesempatan yang sama di hadapan publik.

Kekeliruan sudut pandang pembangunan yang menempatkan sumber daya perempuan sebagai pemikul kelas dua terhadap beban pembangunan juga telah menyebabkan fenomena jika perempuan yang menganggur seolah-olah hal yang wajar. Inilah yang menyebabkan adanya sikap ketidakpedulian untuk meningkatkan kualitas sumber daya perempuan (atau telah terjadi feminisasi kemiskinan).³⁹ Ke depan fatwa-fatwa dan hukum yang dihasilkan mengenai masalah perburuhan harus menghindari cara pandang yang membiarkan perempuan tertutup dari akses lapangan pekerjaan.

³⁸ Izin ini efektifnya dimaknai sebagai pemberitahuan yang berhubungan dengan soal etika, sopan-santun dan hal praktis lain. Jadi, seumpama tanpa izin sebagai konsekuensinya tidak menyebabkan perempuan dianggap kena pelanggaran 'hukum *nusyuz* (pembangkangan terhadap suami)'. Nursyabhani Katjasungkana, 'Pandangan Islam tentang Posisi Perempuan dan Laki-laki dalam Keluarga', dalam (ed) Dadang S. Anshari dkk., *Membicarakan Feminisme; Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 212.

³⁹ Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, Alih Bahasa: Hartian Silawati (Yogyakarta: Kerjasama Women's Crisis Center dengan Pustaka Pelajar, 1996), 150.

B. Hukum Responsif

Kelompok yang menggunakan mahram secara kaku sesungguhnya tanpa melihat kaitan antara ilmu hukum tersebut dengan persoalan-persoalan yang harus ditangani. Seolah-olah kalau pada zamannya sendiri, Nabi pernah mengucapkan redaksi seperti itu maka selamanya perempuan bisa diperlakukan seperti itu juga. Seolah-olah praktek seperti itu akan abadi dan tidak perlu mendapatkan penafsiran ulang. Padahal kita tetap harus merespon perkembangan zaman. Sudah saatnya perubahan sosial turut serta menjadi faktor determinen untuk urgensi mengambil pesan substantif dari sebuah redaksi teks.

Islam sebagai ajaran yang baru bagi Jazirah Arab saat itu baru memulai memberikan penghargaan yang layak bagi perempuan sebagai koreksi peradaban yang mendahuluinya. Sebelumnya ditemukan budaya mengurung wanita di rumah pada kebiasaan masyarakat Persia dan masyarakat Timur lainnya. Islam datang untuk menggantinya⁴⁰ dengan –salah satu contohnya– memperbolehkan mereka melakukan *safar* meski untuk pertama-tamanya dengan syarat ditemani mahram. Bila sekarang institusi keamanan sudah jauh sedemikian kompleks, beban keamanan tidak hanya menjadi beban mahram, tapi bisa didistribusikan kepada negara.⁴¹ Selain untuk perempuan, sebagai konsekuensi dari sifat responsifnya, spirit keamanan dari konsep mahram juga perlu diterapkan untuk izin laki-laki yang hendak melakukan *safar*.

Aspek lain yang dapat diambil dari hukum responsif ini adalah lahirnya hukum yang bercorak prospektif. Artinya, ketika hukum bisa merespon perkembangan zaman, prospek bertahannya akan sangat dinamis yang mana bisa mengimbangi dan menawarkan peraturan yang sesuai dengan konteks zaman dan tempat. Seperti contoh Nabi Muhammad saat mempercayakan Asma' binti Abu Bakar. Apa yang dilakukan Nabi ini merupakan contoh ijtihad yang responsif sesuai kebutuhannya saat itu. Hasilnya juga

⁴⁰ Sayyid Amir Ali, *Api Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 410-411.

⁴¹ Tanggungjawab keamanan mahram bisa didistribusikan kepada negara. Ahmad Arifi 'Rekonstruksi Metodologi Fiqh yang Sensitif Gender, dalam (Ed) Waryono Abdul Ghafur, dkk., *Gender dan Islam*, Cet. I (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), 155.

mempunyai prospek keberhasilan yang luar biasa, yakni lancarnya perjalanan Nabi dan Abu Bakar ke Madinah serta tidak tertangkapnya Asma' oleh pasukan kafir.

Pada akhirnya rumusan hukum dan fatwa ke depan yang hendak dilahirkan harus lebih banyak memberikan kesempatan perempuan terlibat menjadi pemain di dunia kerja sebagai langkah responsif. Merumuskan larangan bekerja karena mahram bukanlah memberi solusi yang sebenarnya karena letak permasalahannya terdapat pada jaminan hukum dan keamanan saat bekerja. Fatwa atau hukum yang dilahirkan harusnya juga lebih meraba-raba perumusan sanksi bagi lembaga jasa pembawa TKW yang tidak jujur atau negara tempat bekerja yang tidak kooperatif dengan pelanggaran yang dilakukan warganya yang menjadi majikan. Semangat responsif bagi kebutuhan subjek yang memanfaatkan fatwa dan hukum inilah yang bisa diharapkan menjadi instrumen untuk mengerem diskriminasi bagi perempuan.⁴²

C. Hukum Progresif

Mereka yang menerapkan signifikansi mahram secara kaku sesungguhnya memandang hukum bukan untuk manusia. Melalui hukum progresif ini, hukumlah yang harus mengikuti kemaslahatan manusia bukan untuk kemaslahatan hukum saja. Inilah sebabnya dalam hukum Islam, hukum taklifi berjumlah lima yakni: wajib, ketika kemanfaatannya lebih mutlak daripada kemafsadatannya; sunat, ketika kemanfaatannya lebih besar daripada kemafsadatannya; mubah, apabila kemanfaatannya seimbang dengan kemafsadatannya; makruh, apabila kemafsadatannya lebih besar daripada kemanfaatannya; dan haram, apabila kemafsadatannya lebih mutlak daripada kemanfaatannya. Selain itu, hukum juga harus bergerak yakni: di samping berpijak kepada panduan-panduan ilahi, juga harus memperhatikan kebutuhan kemanusiaan.⁴³

⁴² T.O. Ihromi, 'Penggunaan Hukum sebagai Alat dalam Upaya Perbaikan Kedudukan Wanita', dalam (peny) T.O. Ihromi, *Kajian Wanita dalam Pembangunan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 290.

⁴³ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 28-30.

Dalam hukum Islam juga terdapat teori maqasid syari'ah yang mana menggambarkan tujuan pembentukan hukum; yakni tidak hanya untuk agama saja, namun juga bergerak progresif untuk melindungi kepentingan jiwa, akal, harta kekayaan dan martabat manusia.⁴⁴ Dalam kasus ini, menentukan fatwa terkait mahram bukan hanya mempertimbangkan problem agama melainkan juga harus melihat efeknya kepada ekonomi dan substansi keamanan bagi jiwa itu sendiri.

VI. Simpulan

Syarat melakukan *safar* bagi perempuan perawan dengan ditemani mahram bukanlah hukum yang abadi. Pada awalnya dimaksudkan memberi jaminan keamanan saat negara belum mempunyai instrumen keamanan yang tertata rapi. Keberadaan mahram sekedar sarana bukan tujuan hukum itu sendiri. Tenaga kerja wanita yang bekerja di luar negeri harus berangkat secara resmi. Keabsahannya inilah yang mengesahkannya mempunyai jaminan hukum dan keamanan di hadapan negara. Peran negara yang memberikan jaminan hukum dan keamanan ini pada gilirannya lebih efektif daripada mahram. Oleh sebab itu, fatwa ataupun pemikiran apapun yang melarang perempuan melakukan *safar* atau TKW bekerja ke luar negeri tanpa mahram terasa kehilangan relevansinya saat jaminan hukum dan keamanan telah diatur negara. Pada akhirnya, fatwa ataupun hukum yang hendak mengatur eksistensi perempuan di dunia kerja harus dilandasi: 1) semangat keberpihakan untuk membebaskan kaum perempuan dari asumsi sebagai warga kelas dua; 2) menjadikan perubahan-perubahan sosial sebagai determinan reformulasi hukum yang lebih kontekstual dan; 3) tidak hanya terbelenggu pada halal-haram dan harus lebih bebas memberikan maslahat kemanusiaan.

⁴⁴ Abu Ishaq Asy-Syatibi, *Al-Muwâfaqat fi Uṣûl Al-Syarî'ah* Juz I (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 1-5.

Daftar Pustaka

- 'Arabīyyah, Majma' Al-Luġ}ah Al-, *Al-Mu'jam al-Wāsit*}, edisi ke-2 Kairo: Al-Syarīkah Al-I'lānāt Al-Syarqīyyah, 1405/1954.
- Ali, Sayyid Amir, *Api Islam* Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Al-Nawawi, Ṣ}ahīh Muslim bī al-Syarh al-Nawawī Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Quran Al-Karim.
- Anshari, Dadang S. dkk. (ed), *Membincangkan Feminisme; Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita* Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Budiman, Arief, *Pembagian Kerja Secara Seksual* Jakarta: Gramedia, 1985.
- Dewantoro, Hajar dan Asmuni (ed), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Ababil: 1996).
- Eisenstein, Hester, *Contemporary Feminist Thought* (London: Unwin Paperbacks, 1984).
- Engineer, Asghar Ali, *The Right of Women in Islam*. London: C. Hurst Co., 1992.
- Fauzan, Syaikh Shalih bin Fausan Al-, *Nasihat untuk Wanita Muslimah* t.k: Maktab Rudhah Al-Muhibbin, 2008.
- Ghafur, Waryono Abdul dkk. (ed), *Gender dan Islam*, Cet. I Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Hanafi, Hasan, *Hermeneutika Al-Quran?*, alih bahasa: Yudian Wahyudi Asmin dan Hamdiah Latif .Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Haykal, Muhammad Husayn, *The Life of Muhammad*, translated by Isma'il Ragi A. Al-Faruqi Delhi: Creescent Publishing CO, 1976.
- Ihromi, T.O., (peny) *Kajian Wanita dalam Pembangunan* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Ilyas, Yunahar, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer*, Cet. II Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Jurnal Perempuan, *Menyoal Buruh Mengapa Mereka Dieksploitasi*, dalam Ellin Rozana "Buruh Anak ; Realitas Persoalan dan Kebijakan", edisi No. 56, 2007. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2007.
- Marhumah, Ema dan Lathiful Khuluq (ed), *Rekonstruksi Metodologi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Kerjasama PSW, IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Marhumah, Ema dan Lathiful Khuluq (peny), *Rekonstruksi Metodologi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Kerjasama PSW, IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar, 2002.

- Mas'udi, Masdar F., *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* Bandung: Mizan, 1997.
- Mernisi, Fatima, *Women in Islam: An Historical and Theological Enquiry*, alih bahasa: Yaziar Radianti Bandung: Pustaka, 1994.
- Mosse, Julia Cleves, *Gender dan Pembangunan*, alih bahasa: Hartian Silawati Yogyakarta: Kerjasama Women's Crisis Center dengan Pustaka Pelajar, 1996.
- Muslim, *Sahih Muslim* (Surabaya: Al-Qanaah, t.t.p.), 4 jilid.
- Qardawi, Yusuf, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, alih bahasa: M. Solihan Subhan. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Sabiq, Al-Sayid, *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Hikmah Al-'Arabî, t.t.
- Sabiq, Al-Sayid, *Islamic Futures : The Shape of Ideas to Come* London: Mansell, 1985.
- Sardar, Ziauddin, *Kembali ke Masa Depan*, alih bahasa: Cecep Lukman Yasin & Helmi Mustofa Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Sardar, Ziauddin, *The Future of Muslim Civilization* (London: Croom Helm, 1979); edisi kedua. London: Mansell, 1987.
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Studi al-Qur'an* Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004).
- Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Syamsuddin Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Syahrur, Muhammad, *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara*, alih bahasa: Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Syatibi, Abu Ishaq Asy-, *Al-Muwâfaqat fi Usûl Al-Syarî'ah* Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Unger, Rhoda K., *Female and Male: Psychological Perspective*. New York: Routledge, 1975.
- Wahyudi, Yudian, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Wahyudi, Yudian, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

