

MAHRAM DAN TRANSFORMASI ZAMAN

Sebuah Analisis Fiqhiyyah dan Keadilan Gender

*Masnun Tahir**

Abstract

"No... of a man and a woman except if their mahram, and no travelling for a woman except with her mahram" This long sentence is now decorating many public space in Aceh, including on their tree trunks in the city gardens where young unmarried couples might be interested in enjoying. This propaganda is based on the province Qanun (regulation) No 14/2003 about prohibition of khalwat (...). This paper will not deal with the Qanun per-se, rather with the underlying arguments used by the proponents of the articulation of the Qanun by local intellectuals. My discussion to the issue begins with the examination of the social context within which the hadits about mahram is conceptualized, then followed by a deep analysis on the formulation of Fiqh (Islamic law) as well as gender analysis on the impact of mahram concept to women's mobility. At the end I present my recommendation in applying transformative understanding on the mahram concept.

Kata Kunci: *Mahram, Fiqhiyyah, Keadilan Gender, Diskriminasi*

I. Pendahuluan

"Tidak boleh bersunyi-sunyi (berduaan) seorang laki-laki dengan seorang perempuan kecuali bersama muhrimnya, dan tidak boleh bepergian seorang perempuan kecuali bersama muhrimnya". Kalimat panjang inilah yang sekarang banyak terpampang di berbagai tempat di Aceh. Selain itu di pohon-pohon yang ditengarai tempat yang strategis untuk berkhalwat dipasang tulisan "Dilarang ber 22 an di tempat yang sunyi". Dasar dari semua ini adalah adanya Qanun No. 14/2003 tentang larangan berkhalwat.¹

* Dosen IAIN Mataram dan Kandidat Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Diilhami dari tulisan Arskal Salim "Perda Berbasis Agama dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM" dalam Jurnal Perempuan, No. 60 September 2008, 7.

Pola aturan di atas dalam kehidupan modern sekarang ini, kita dihadapkan pada berbagai persoalan yang kompleks dan rumit sebagai akibat dari derasnyanya arus globalisasi dan perubahan sosial. Ia tidak mungkin lagi dapat dibendung dan dielakkan karena telah masuk ke dalam seluruh sisi kehidupan manusia. Kompleksitas dan rumitnya persoalan tersebut tentu tidak mungkin dibiarkan begitu saja tanpa ada upaya untuk pencari jawabannya. Namun sayangnya, tafsir agama sering kali gagap dalam menghadapi derasnyanya arus perubahan sosial. Ia tidak lagi mampu memberikan alternatif jawaban yang bisa memberikan penyelesaian tuntas atas persoalan yang menghimpit umatnya. Di sinilah doktrin universalitas Islam dipertaruhkan.

Kemampuan doktrin Islam merespon dan memberi jawaban kontekstual, akan menentukan validitas nilai, norma dan logika konvensional yang melingkupi kehidupan sebelumnya. Sebab transformasi sosial, pergeseran dan kompleksitas nilai kehidupan dan peradaban modernitas, pada gilirannya memang menjadi representasi atas kebenaran itu sendiri. Dalam konteks semacam itu, tafsir agama yang telah cukup santai menikmati “ketenangan” selama berabad-abad, mejadi terusik oleh sengatan transformasi kehidupan tersebut. Klaim teologis “*al-Islāmu ya’lū wa lā yu’lā ‘alaihi*” yang sering dikumandangkan dituntut kongkresitas pembuktiannya. Pertanyaan yang sering dimunculkan adalah; bagaimanakah hakikat kebakuan agama mampu bergerak lincah di kancah relativitas kehidupan duniawi?

Salah satu persoalan yang sering muncul adalah persoalan *mahram* perempuan dalam beribadah dan muamalah. Persoalan ini menjadi tambah pelik ketika dihadapkan dengan perubahan zaman dan wacana gender yang selalu menuntut independensi perempuan.

II. Konsep Dasar tentang Mahram

Perlu diluruskan tentang istilah *mahram*, karena masih banyak orang yang salah menyebut dengan istilah *muhrim*, padahal yang dimaksud sebenarnya adalah mahram. Dalam terminologi Bahasa Arab, kata *muhrim* (*muhrimun*) artinya orang yang berihram dalam ibadah haji sebelum bertahallul.²

² A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), 257

Sedangkan kata mahram (*mahramun*) artinya orang-orang yang merupakan lawan jenis kita, namun haram (tidak boleh) kita nikahi selamanya. Namun kita boleh bepergian (*safar*) dengannya, boleh berboncengan dengannya, boleh melihat wajahnya, tangannya, boleh berjabat tangan, dan seterusnya. Berikut ini akan dijelaskan siapa saja *mahram* dari kalangan laki-laki, yakni siapa saja perempuan yang haram dinikahi. Adapun mahram dari kalangan perempuan adalah kebalikannya, yakni laki-laki yang haram dinikahi.

Mahram bisa dibagi menjadi tiga kelompok: yang pertama, *mahram* karena nasab (keturunan), *mahram* karena penyusuan dan *mahram* karena pernikahan.

Kelompok pertama mahram karena keturunan:

1. Ibu dan ibunya ibu (nenek), ibu dari bapak, dan seterusnya sampai ke atas.
2. Anak dan cucu dan seterusnya ke bawah.
3. Saudara perempuan seibu seapak, seapak, seibu saja.
4. Saudara perempuan dari bapak.
5. Saudara perempuan dari ibu.
6. Anak perempuan dari saudara laki-laki dan seterusnya.
7. Anak perempuan dari saudara perempuan dan seterusnya.

Adapun kelompok kedua mahram karena penyusuan yaitu:

1. Ibu susuan ke atas
2. Saudara perempuan susuan

Adapun kelompok yang ketiga, jumlahnya 4 golongan, sebagai berikut:

1. Istri bapak (ibu tiri), istri kakek dan seterusnya ke atas.
2. Istri anak, istri cucu dan seterusnya ke bawah.
3. Ibu mertua, ibunya dan seterusnya ke atas.
4. Anak perempuan istri dari suami lain (*rabibah*), cucu perempuan istri baik dari keturunan *rabibah* maupun dari keturunan *rabib* (anak lelaki istri dari suami lain).³

³ Hal ini didasarkan pada firman Allah dalam surat an-Nisa (4): 22-23. Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 122-123.

Namun permasalahan *mahram* dalam makna yang haram dinikahi dalam tinjauan hukum Islam tidak menimbulkan perdebatan atau kontroversial. Yang sering dan terus menjadi perdebatan adalah masalah mahram dalam muamalah seperti dalam berkhawat, beraktifitas di luar (publik) ataupun bepergian atau tepatnya naik haji. Kalau kita baca kitab-kitab fikih klasik, pembahasan tentang mahram akan kita temukan dalam bab tentang meminang dan syarat-syarat wajib haji. Aturan meminang atau berkhawat dalam hukum Islam meniscayakan adanya mahram. Fenomena ini masih terlihat sampai di sebagian masyarakat pedesaan dengan alasan menutup pintu terjadinya fitnah. Bahkan komisi fatwa Arab Saudi (CRLO) melarang perempuan bekerja dengan laki-laki yang bukan mahramnya, karena hal itu dapat menyebabkan keburukan dan fitnah yang sangat besar.⁴

Khaled Abou El Fadl sangat merisaukan fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*, Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa) yang dipicu oleh penafsiran bias gender. Fatwa-fatwa CRLO yang dianggap problematis oleh Khaled antara lain pelarangan perempuan mengunjungi suami, perempuan mengeraskan suara dalam berdoa, perempuan mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, perempuan harus didampingi seorang pria mahramnya. Fatwa-fatwa tersebut dianggap sebagai tindakan merendahkan—untuk tidak menyebutnya menindas—perempuan yang tidak dapat ditoleransi pada era sekarang ini. Fatwa-fatwa yang berlandung di bawah teks (*nass*) mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya “dikehendaki oleh Tuhan”. Sampai-sampai Khaled bertanya “jika memang para pria yang lemah moralnya, mengapa harus perempuan yang menderita?” Jika pria memang lemah, mengapa mereka pula yang harus memimpin keluarga dan negara?⁵

Begitu juga dalam pembahasan syarat sah haji adalah kuasa atau mampu. Mampu di sini mempunyai dua arti, salah satunya mampu me-

⁴ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), 412.

⁵ Lihat Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca”, Pengantar Atas karya Khaled, *Atas Nama Tuhan*, ix.

ngerjakan haji dengan sendirinya, dengan beberapa syarat. Salah satu persyaratannya adalah syarat wajib haji bagi perempuan, hendaklah ia berjalan bersama-sama dengan mahramnya, bersama-sama dengan suaminya, atau bersama-sama dengan perempuan yang dipercayai.⁶

III. Analisis Fiqhiyyah atas Konsep Mahram Perempuan

Sebelum memberikan analisis fikhiyyah terhadap konsep *mahram* perempuan, penulis merasa penting untuk melihat konteks hadis yang sering menjadi landasan perlunya mahram dalam bermuamalah atau ibadah.

- a. Hadis tentang aturan berkhawat, berdua di tempat sepi dan tidak ada seorang pun yang menyertai mereka:

“Jangan sekali-kali seorang lelaki berkhawat dengan seorang perempuan yang tidak halal baginya. Sebab, teman ketiga adalah syetan. Kecuali jika ia ditemani mahram.”⁷

Menurut logika usul fikih, sebenarnya larangan berkhawat tidak sampai pada tahapan haram. Sebab yang dilarang adalah zinah. Akan tetapi mengingat berkhawat itu merupakan *mazinnah* (sangat memberi peluang sehingga layak untuk diduga) berbuat ke arah perzinahan, maka fikih menghukumi berkhawat juga haram.⁸

Dengan logika berpikir usul ini, kita dapat menarik kesimpulan, bahwa fungsi mahram adalah untuk menghilangkan kecurigaan di atas (*mazinnah*). Jika memang tujuannya untuk menetralsir kecurigaan, apakah kata mahram dalam hadis di atas kita pahami secara harfiah, sehingga selain mahram tertutup kemungkinan untuk menemani, atautkah kata mahram kita ambil semangatnya, sehingga siapapun yang mampu berfungsi seperti mahram dipersilakan menemani mereka.

⁶ Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994), 249.

⁷ Imam Ahmad, *Al-Musnad* juz VI Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 476, no. 15269.

⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmi* Juz 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 682.

Tentang masalah ini, pendapat para ahli fikih beragama. Akan tetapi ketika mereka sepakat bahwa para perempuan boleh melakukan perjalanan kecuali jika ditemani mahram, maka secara tidak langsung mereka telah sepakat tentang kebolehan perempuan melakukan khalwat dengan tunangnya, jika telah ditemani seseorang, siapapun dia (tidak harus mahram) asal diyakini mampu berfungsi seperti mahram dan keamanan terjaga.

Sebaliknya, walaupun ia mahram, tetapi diduga tidak mampu berfungsi sebagai kontrol, maka ia sudah kehilangan makna kemahramannya, sehingga ia tidak bisa mengabsahkan khalwat antara mereka berdua.

b. Hadis tentang Bepergian dengan Mahram

“Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk bersafar (bepergian jauh) selama sehari semalam tanpa didampingi mahram” [HR. Al-Bukhari]⁹

Dari Ibnu ‘Abbas radliyallāhu ‘anhuma, berkata: Telah bersabda Nabi shallallāhu ‘alaihi wasallam: “Janganlah wanita bersafar (bepergian jauh) kecuali bersamanya mahram, dan janganlah seorang (laki-laki) menemuinya melainkan wanita itu disertai mahram”. Maka seorang laki-laki berkata: “Ya Rasulallah, sesungguhnya aku ingin pergi mengikuti perang ini dan itu, sedangkan istriku ingin menunaikan ibadah haji”. Maka beliau bersabda: “Keluarlah (pergilah haji) bersamanya (istrimu)” [HR. Al-Bukhari].¹⁰

Implikasi dari Hadis-hadis ini bahwa perempuan yang bepergian termasuk untuk melakukan ibadah seperti haji, wajib diikuti oleh mahramnya. Kalau tidak ada mahram, maka hukum ibadah hajinya, menurut sebagian ulama adalah haram dan kewajiban haji bagi wanita tersebut gugur oleh karena tiadanya mahram yang menyertainya. Ini adalah madzhab Hanabilah dan Hanafiyyah. Menurut mereka dalil di atas sudah sangat jelas menunjukkan bahwa tidak boleh bagi seorang perempuan melakukan safar secara sendirian. Jika seorang perempuan hendak bepergian termasuk melaksanakan ibadah haji, maka wajib adanya mahram bersamanya.

⁹ Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Kasir, 1987), hadis 1088.

¹⁰ *Ibid.*, hadis 1862.

Sementara ulama madzhab Malikiyah dan Syafi'iyah membolehkan tanpa mahram untuk safar haji wajib bagi perempuan, dengan syarat perjalanan menuju Makkah aman dan bersama jamaah wanita terpercaya. Bahkan Imam Bujairimi mensyaratkan harus adanya dua orang perempuan (terpercaya) atau lebih yang menyertai.¹¹ Sedangkan menurut Jawad Mugniyyah, persyaratan mahram sebenarnya sudah tidak relevan lagi pada masa sekarang setelah kemajuan ilmu dapat menciptakan kemudahan dalam bidang transportasi.¹²

Menurut Suryadi, meski secara tegas ada larangan bepergian tanpa disertai *mahram*, para isteri nabi tidak memahami *mahram* secara tekstual. Para isteri nabi berhaji bersama-sama (sepeninggal nabi), ditemani dua sahabat nabi yaitu Usman bin Affan dan Abd ar-Rahman bin Auf. Di samping itu, merupakan ketentuan ilahi bahwa umur manusia adalah di tangan sang pencipta, maka adalah sesuatu di luar kemampuannya, yakni keberadaan *mahram*, yang sangat bisa jadi semenjak dilahirkan dan atau sepanjang hidupnya seorang perempuan tidak pernah memiliki *mahram*.¹³

Hadis ini mempunyai latar sejarah padang pasir. Artinya pelarangan perempuan bepergian tanpa muhrim sebagaimana diisyaratkan hadis dilatari sejarah padang pasir di mana perjalanan saat itu ditempuh berhari-hari bahkan berbulan dengan kendaraan onta, keledai, dan sejenisnya. Dalam kondisi seperti itu, perempuan sebagai insan lemah secara fisik menjadi biang kekhawatiran menempuh perjalanan jauh saat itu. Konsekuensinya, perempuan mesti disertai seorang atau dua orang muhrimnya jika melakukan perjalanan jarak jauh.

Diakui atau tidak, arah kesejarahan Islam pun pasca kenabian Muhammad ditentukan dan dipengaruhi oleh interpretasi, pemikiran, fatwa, imajinasi dan pengalaman batin para ulama dan penafsirnya. Dengan demikian,

¹¹ Ahmad Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtaṣid* I (Semarang: Maktabah Keluarga, tth), 348.

¹² Muhammad Jawad Mugniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masyakur AB dkk (Jakarta: Lentera Basritama, 1999), 210.

¹³ Suryadi, "Perempuan dan Spiritualitasnya dalam Perspektif Hadis" dalam *Musawa*, Jurnal Studi dan Gender PSW UIN Sunan Kalijaga, Vol. 6 No. 2 Juli 2008, 208.

dikhawatirkan adanya kesenjangan rumusan hukum Islam (dalam hal apapun termasuk hukum tentang perempuan) dengan akar-akar ketentuannya dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Konteks ruang dan waktu, serta kepentingan-kepentingan politik diyakini mempengaruhi rumusan hukum Islam, yang membuatnya mungkin berjarak dengan akar-akar ketentuannya dalam al-Qur'an. Belakangan, sesuatu yang sebenarnya sosiologis ini menjelma dan diyakini sebagai dogma teologis.

Atas dasar ini, barangkali, signifikansi perbedaan antara produk penafsiran dengan sumber penafsiran, antara penafsiran atas penafsiran dengan penafsiran langsung terhadap sumbernya perlu dilakukan. Al-Qur'an dan al-Hadis itulah sumber penafsiran, sementara yang selainnya adalah hasil penafsiran yang kemungkinan bias dengan realitas sosial budaya, politik, dan nuansa psikis saat penafsiran itu diturunkan. Kondisi seperti inilah yang disebut *prior text*.¹⁴

Begitulah kandungan syari'at dalam hadis sesuai konteks sejarah yang mengitarinya. Sampai kurun ke-8 Hijriyah penafsiran para ulama dan fuqaha tidak beranjak dari pola istinbat seperti kesimpulan di atas karena setting sosial memang belum mengalami perubahan. Pada kurun-kurun itu, sarana dan prasarana transportasi masih relatif belum mengalami kemajuan berarti. Kendaraan utama masih menggunakan hewan sebagaimana pada kurun-kurun sebelumnya. Akibatnya, fikih produk ijtihad yang berkembang saat itu cenderung mengharamkan juga perempuan bepergian jauh tanpa muhrim. Realitas seperti ini dapat dimaklumi karena fikih sebagai hasil kreativitas istinbat selalu memperhatikan aspek realitas sosial masyarakat.

Persoalan yang mesti dipertimbangkan sekarang bahwa perkembangan infrastruktur berupa sarana dan prasarana sudah mencapai tingkat ke-

¹⁴ Prior Text adalah latar belakang, persepsi, dan keadaan individu penafsir, yakni bahasa dan konteks kultural di mana teks tersebut ditafsirkan. Inilah yang mampu memperluas perspektif dan kesimpulan penafsiran, sekaligus menunjukkan individualitas tafsiran. Hal ini tidak bisa dikatakan baik, namun juga tidak bisa disebut buruk bagi tafsir tersebut. Tetapi penting dipahami secara kritis agar menemukan konteks yang sebenarnya. Karena menurut Amina Wadud Muhsin: *No Method of Qur'anic exegesis fully objective. Each exegete makes some subjective choices*". Baca Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman" dalam Kurzman (ed.) *Liberal*., 127-138.

majuan sangat pesat. Realitas seperti ini perlu diapresiasi untuk menyangga sendi-sendi syari'at sebagai motor penggerak bagi dinamisasi aturan hukum sesuai gerak langgam perkembangan ilmu dan teknologi. *Maqâsid asy-syari'ah* dari pengharaman perempuan bepergian tanpa muhrim di atas tak lain adalah menjaga keamanannya dari segala bentuk gangguan perjalanan padang pasir yang cukup menyeramkan.

Di zaman sekarang, tentunya tidak lagi ditemukan kekhawatiran seperti itu dengan kemajuan teknologi, informasi dan telekomunikasi yang kita miliki. Di zaman teknologi informasi seperti sekarang ini, seorang perempuan bepergian jauh tanpa muhrim bukan saja aman dari segi sarana transportasi, tetapi juga nyaman karena perjalanan bisa disertai perangkat layanan teknologi informatika sangat canggih, seperti SMS, teleconference, video call, email, dan lain sebagainya. Dalam istilah Khaled Abou al Fadl "...ketika lingkungan sosial berubah dan berkembang, peran berbagai riwayat (termasuk hadis) tersebut juga berkembang. Sebuah riwayat yang mungkin memiliki dampak yang kecil pada suatu zaman akan memiliki dampak sangat besar pada zaman lain. Sebuah riwayat yang dipandang dapat dipercaya pada suatu zaman mungkin menjadi tidak dapat dipercaya pada zaman lain."¹⁵

Karena itu, inti syari'at dari hadis nabi di atas adalah bagaimana perjalanan perempuan bisa ditempuh secara aman, bahkan nyaman, bukan pemahaman harfiyah bahwa perempuan dilarang bepergian tanpa muhrim. Pemaknaan syari'at secara kreatif seperti ini bukannya mereduksi pesan teks hadis, tetapi justru menempatkan teks hadis pada posisi transenden dengan tingkat pemaknaan yang sangat substantif, obyektif sesuai dengan semangat inti ajaran untuk selalu mengapresiasi nilai-nilai kemaslahatan universal (*maṣlahah al-âmmah*) di setiap ruang dan waktu.¹⁶

Pada tataran inilah, signifikansi *maṣlahah* menjadi relevan untuk dikedepankan, tatkala dikaitkan dengan prinsip adaptabilitas dalam hukum Islam. Secara esensial, prinsip adaptabilitas memandang hukum Islam

¹⁵ Lihat Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik, ix.

¹⁶ Abu Yasid, *Islam Akomodatif; Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 124.

sesungguhnya memiliki karakteristik dasar untuk berubah dan menerima perubahan.¹⁷ Karenanya, dimungkinkannya hukum Islam untuk dimodifikasi dan dirumuskan kembali dengan tuntutan tempat, situasi dan kondisi sosial baru.¹⁸ Berkenaan dengan ini, kaidah:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

“Hukum itu tergantung ada tidaknya illat (yang melingkupinya)”¹⁹

Dalam kaidah lain dijelaskan:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

“Tidak diingkari adanya adanya perubahan hukum karena adanya perubahan waktu, tempat, kondisi, motivasi dan tradisi”.²⁰

Dua kaidah ini merupakan salah satu proposisi yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan prinsip adaptabilitas dalam hukum Islam. Pada hakikatnya hukum Islam itu adalah hukum Tuhan (syari’ah) tetapi pada waktu yang sama juga hukum manusia (fiqih). Sebagai hukum Tuhan, hukum Islam bersifat suci, absolut, mutlak, abadi dan sakral. Namun demikian, secara hermeneutik, betapapun suci dan sakralnya hukum Tuhan itu, namun pada akhirnya ketika dipahami dan dicoba diimplementasikan dalam kehidupan nyata maka kesakralan beralih menjadi relatif dan profan. Di sini hukum Tuhan dipahami bukan untuk kepentingan Tuhan sendiri tetapi untuk kepentingan manusia dan kemanusiaan. Karena sifat dasar manusia adalah berkembang sesuai dengan tuntutan masa dan tempat, maka dipandang wajar jika rumusan-rumusan hukum Islam bisa berubah

¹⁷ Muhammad Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian (Surabaya: Al Ikhlas, 1995), 24.

¹⁸ Amin Ahsan Islahi, *Islamic Law: Concept and Codification*, edisi baru, (Lahore-Pakistan: Islamic Publication Ltd, 1989), 102.

¹⁹ Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ila al-Qawâ'id al-Fikhiyyah al-Kulliyah* (Yordan: Dar Imar, 1998), 178.

²⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwâqî'in 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhammad 'Abd al-Salâm Ibrâhîm, III (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1411 H/1991.), 11.

sesuai dengan tuntutan kepentingan kemanusiaan berdasarkan prinsip etika dan moral yang telah digariskan (*qabûl li al-tagyr*). Pemikiran kembali dan perumusan kembali merupakan aktifitas yang tidak bisa dielakkan (*inevitable*), yang dalam praktiknya memperhatikan realitas sosial, ekonomi, politik, budaya, dan tradisi masing-masing lokalitas umat.²¹ Dengan demikian, dasar pijakan fikih tidak semata berupa teks ajaran suci, tetapi juga realitas masyarakat fikih itu sendiri sebagai objeknya.

Dari sekian banyak teks ajaran agama, baik al-Qur'an maupun al-hadis, hanya ada sekitar 10 % yang berupa diktum *kullî* dan *qat'î* yang konstan dan *immutable*. Segmen ini mesti diterima apa adanya tanpa harus adaptasi dengan perubahan-perubahan yang ada di sekitarnya. Yang termasuk dalam segmen ini adalah persoalan-persoalan dasar menyangkut sendi-sendi ajaran agama yang mempunyai nilai-nilai strategis, seperti persoalan keimanan (pengesaan Tuhan) dan bentuk-bentuk ibadah, seperti shalat, puasa dan zakat. Sementara selebihnya, dan ini yang lebih banyak, sekitar 90%, teks ajaran agama berupa aturan global yang bersifat *juz'î* dan *zanni*. Segmen ini mempunyai nilai taktis-operasional yang langsung bersentuhan dengan fenomena sosial dan kemasyarakatan. Karena wataknya yang taktis itulah maka segmen ini menerima eksese perubahan pada tataran operasionalnya sepanjang tetap mengacu pada pesan-pesan moral yang terkandung dalam ajaran agama.²²

Dalam sejarah kelahirannya, bangunan fikih sering muncul ketika persoalan kemanusiaan di masyarakat mengemuka dan perlu direspons. Dengan demikian, asumsi fikih sebagai sumber dinamisme memiliki relevansinya tersendiri karena ia lahir untuk merespons dinamika masyarakat. Bahkan tidak jarang fikih dinilai sebagai salah satu epistemologi ilmu kewahyuan yang paling kongkret bersentuhan langsung dengan realitas. Pijakan fikih tidak semata otoritas normatif yang melangit, tetapi juga penghayatan terhadap realitas objektif di muka bumi. Dalam hal ini, tidak

²¹ Akh. Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas; Perspektif Sejarah Sosial". Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Hukum Islam, UIN Sunan Kalijaga, 25 September 2004, 51-52.

²² Abu Yasid, *Islam Akomodatif*, 2.

mengerankan jika tipologi mazhab fikih dalam nalar historisnya selalu dilatari konteks realitas sekitarnya.

Persoalan mahram perempuan adalah masalah ijthadi, yang memungkinkan untuk ditafsirkan ulang sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi yang terus dinamis. Persoalan kemanusiaan termasuk mahram dalam konteks sekarang tidak cukup dilihat dari perspektif teologis semata tetapi membutuhkan ilmu lain seperti sosiologis, antropologis dan lain-lain. Karena paradigma yang menekankan dimensi sosial-antropologi agama yang diperkenalkan para antropolog ini memberikan wawasan berharga bagi pengembangan kajian hukum Islam lintas-disiplin berorientasi *field research*. Tidak diragukan, kedalaman teori-teori antropologi membantu para pemerhati hukum Islam untuk mengenali beragam gejala hukum Islam sebagai “fakta sosial” yang menarik diamati untuk dijelaskan fungsi-fungsi sosialnya dalam kaitan dengan berbagai praktik sosial lainnya. Lembar-lembar manual teks-teks fikih klasik, dari halaman-halaman pertama yang mendiskusikan masalah bersuci sampai halaman-halaman terakhir yang membahas masalah jihad, merupakan sumber inspirasi dan subjek kajian yang tak pernah kering bagi para pemerhati hukum Islam. Ini karena manual-manual tersebut berisi tidak saja sekumpulan doktrin fikih hasil ijthad para ulama terkemuka beberapa abad silam, tetapi juga berbagai fakta sosial, terutama ketika doktrin-doktrin itu bersinggungan dan berdialog langsung dengan beragam realitas dan praktik sosial di masyarakat. Persinggungan antara teks dan konteks melahirkan semacam *living Islamic law*, hukum Islam yang hidup dan memberikan nafas bagi jalannya sebuah sistem sosial.

IV. Mahram dalam Perspektif Keadilan Gender

Diskursus keadilan gender,²³ dewasa ini tampaknya telah menjadi keniscayaan zaman. Mulai dari masyarakat yang selama ini tidak mengenal,

²³ Walaupun arti gender dan sex dalam kamus sama, yaitu jenis kelamin, tetapi konsep keduanya di sini dibedakan. Sex merupakan penafsiran atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Misalnya, laki-laki adalah manusia yang memiliki penis, jakun, dan memproduksi sperma. Sementara perempuan dikonseptualisasikan sebagai manusia yang memiliki alar

apalagi merasakan keadilan –karena selalu dibutakan dan diasingkan dari “kacamata keadilan” miliknya—sampai pada penguasa yang menghegemoni makna dan merampok inti keadilan itu, semuanya terlibat.

Mereka berlomba-lomba melakukan eksperimentasi dan menawarkan sejumlah rumusan ulang (reformulasi) dan hasil kajian terbaru, mulai dari reinterpretasi, rekonstruksi, hermeneutik hingga pada dekonstruksi-arkeologis. Sejak dari timbunan teks, simbol, mitos, tradisi sampai pada sinema peragaannya yang manifes dibongkar dan dilitsus satu persatu. Tak sekedar menyentuh pada aras paradigma dan ideologi, melainkan juga telah memasuki secara mendalam ke ruang metodologis dan rumusan praksis bahasa yang dipandang mampu turut menyumbangkan nuansa pendekatan transformatif.

Salah satu pendekatan atau perspektif yang digunakan dalam pengkajian persoalan kemanusiaan dewasa ini adalah pendekatan gender (*key appoache to he study of religion*). Usaha untuk itu bahkan sudah dirintis, diantaranya dengan munculnya seminar misalnya *Approaches to the Study of Religion* yang dieditori Peter Connolly diterjemahkan pertama kali tahun 2002.²⁴ Buku analisis gender dalam transformasi sosial oleh Mansur faqih. Begitu juga John R. Hinnels yang memasukkan gender sebagai salah satu *key issues in the study of religions*.²⁵

Dibedakan dari jenis kelamin (sex) biologis yang bersifat permanen dan meniadakan realitas keragaman lelaki dan perempuan, istilah gender

reproduksi, seperti rahim, dan memproduksi telur (ovum). Sex seperti ini bersifat kodrati. Berbeda dengan gender. Gender bersifat konstruksi sosial budaya. Jelasnya gender merupakan sifat yang melekat pada kaum lelaki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan itu lemah lembut, cantik, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dalam gender dikonseptualisasikan sebagai manusia yang kuat, rasional, jantan, perkasa dan lain-lain. Mansour Fakih, *Analisis gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 7-9. Juga Mansour Fakih, “Isu-isu Dan Manifestasi Ketidakadilan Gender” dalam Mukhotib MD (Ed.) , *Menggagas Jurnalisme Sensitif Gender* (Yogyakarta: PMII, 1998), hlm.3-4. Bandingkan dengan Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 2-5.

²⁴ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2002).

²⁵ Lihat John R. Hinnells ed. *The Routledge Companion to the Study of Religion* (New York, Mdison Ave, 2005)

dihadirkan untuk mengakomodasikan realitas keragaman konsep tentang lelaki dan perempuan yang diakibatkan oleh adanya konstruksi realitas sosial yang terlibat besar dalam mewujudkan kedua makhluk itu. Istilah gender bukanlah suatu makna tunggal, setidaknya kita bisa menggunakannya untuk 3 hal yang sama sekali berbeda. *Pertama*, gender digunakan sebagai istilah untuk kategori sosial (setara dengan ras, suku, agama, mazhab dan lain-lain). *Kedua*, gender digunakan sebagai alat analisis untuk melihat bagaimana laki-laki dan perempuan dipersepsikan, didefinisikan perannya serta kerjasama yang pantas bagi keduanya. Analisis gender juga digunakan untuk membedah program pembangunan dengan mengukur partisipasi, siapa yang memperoleh manfaat dan keuntungan dari program-program itu. Analisis ini juga bisa digunakan untuk mengkaji sejarah di masa lalu bagaimana perempuan dan laki-laki dimaknai perannya, tugas dan fungsinya (*gender role*). Sebagai analisis sosial, analisis gender berfungsi untuk menyempurnakan alat analisis yang ada seperti analisis kelas (Marxis), analisis budaya, analisis kekuasaan/hegemoni, karena alat analisis ini tidak bisa meneropong realitas hubungan gender yang nyata dalam masyarakat. *Ketiga*, gender berfungsi sebagai alat gerakan. Meskipun agak salah kaprah, gender untuk gerakan memang bisa dirasakan terutama ketika isu *gender mainstreaming* (pengarusutamaan gender) mulai dikedepankan. Untuk gerakan sebenarnya gender digunakan sebagai alat analisa untuk “membuktikan” ketertindasan perempuan, sementara gerakannya sendiri digunakan satu isme tersendiri yaitu feminisme.

Feminisme lahir berangkat dari realitas sejarah, bahwa dalam masyarakat yang menganut sistem *patriarchy*²⁶, posisi perempuan kurang diuntungkan karena merupakan sub-ordinat di bawah laki-laki. Konsekwensinya perempuan harus tunduk kepada laki-laki karena kedudukannya yang dianggap lebih rendah. Terlebih lagi anggapan tersebut seolah-olah men-

²⁶ *Patriarchy* adalah suatu susunan masyarakat dengan ayah/laki-laki sebagai kepala keluarga, suku atau masyarakat. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1997) 1366. Masyarakat Islam pada umumnya menganut sistem patriarkhi.

dapat legitimasi dari doktrin-doktrin teologis, termasuk al-Qur'an dan al-Hadis yang merupakan sumber utama Islam.

Di tengah konteks masyarakat yang memposisikan perempuan begitu rendah, "pesan profetik abadi" yang dibawa al-Qur'an dan Sunnah Nabi itu sesungguhnya merupakan terobosan yang "radikal" dan "revolusioner". Namun yang menjadi persoalan, pesan-pesan universal yang dibawa al-Qur'an tersebut, harus dijabarkan dalam konteks ruang dan waktu, dan dalam dimensi sosio-historis yang kongkrit. Maka ketika "memasuki" dimensi kesejarahan, yaitu konteks zaman dan struktur masyarakat yang nyata, muncul persoalan kunci, yang nantinya mendorong usaha-usaha untuk "membaca" (menafsirkan) kembali kitab suci dengan optik yang berbeda.²⁷

Keadaan tersebut antara lain disebabkan oleh tidak-adanya metode penafsiran al-Qur'an yang sepenuhnya obyektif. Karena berbagai rincian penafsiran, kadangkala mencerminkan pilihan subyektif para penafsirnya, tanpa mementingkan maksud dari ayat yang hendak ditafsirkan.²⁸

Sehingga tafsir-tafsir tradisional,²⁹-yang ditulis secara eksklusif oleh kaum laki-laki-, dalam hal menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan, berarti laki-laki dan pengalaman laki-lakilah yang dimasukkan dalam penafsiran itu. Sementara perempuan dan pengalamannya ditiadakan. Atau visi, perspektif, keinginan, serta kebutuhan kaum perempuan ditafsirkan menurut pandangan kaum laki-laki. Tidak terdengarnya suara kaum perempuan selama periode kritis perkembangan penafsiran al-Qur'an,

²⁷ Trisno S. Sutanto, "Tulang Rusuk Adam, Membaca Kembali kitab suci dengan Optik Perempuan" dalam *Tashwirul Afkar*, no. 5/ 1999. 3.

²⁸ Amina Wadud Muhsin, "Al-Qur'an dan Perempuan", dalam Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, alih bahasa oleh Bahrul Ulum, (Jakarta: Paramadina, 2001), 186.

²⁹ Tafsir tradisional –baik yang berasal dari era klasik maupun modern-, memberikan interpretasi keseluruhan isi al-Qur'an, yang metodologi pembahasannya dimulai dengan ayat pertama pada surat pertama, kemudian ayat kedua pada surat tersebut, seterusnya hingga ayat terakhir pada surat terakhir al-Qur'an. Para Mufasssirnnya hampir tidak melakukan upaya untuk mengenali lebih jauh tema-temanya, atau membahas hubungan antara ayat-ayat al-Qur'an secara tuntas. Amina Wadud Muhsin., "Al-Qur'an," 186.

secara keliru disamakan dengan ketidakberadaan suara (kedudukan) kaum perempuan dalam pandangan al-Qur'an itu sendiri.³⁰

Oleh karena itu ketika feminisme yang merupakan reaksi dari ketimpangan dan ketidakadilan yang menimpa kaum perempuan, memasuki dunia Islam, bermunculan feminis-feminis Muslimah, yang atas dasar keyakinan keislaman mereka, berusaha mengkritisi penafsiran-penafsiran ulama-ulama tradisional yang sarat dengan *gender bias*. Mereka juga melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut, bahkan dengan mempertanyakan kembali otoritas dan otentisitas hadis-hadis yang dijadikan sandaran oleh para penafsir terdahulu.

Lewat studi agama dan studi teks ini, kaum feminis telah membongkar realitas seksisme dalam setiap aspek kajian keagamaan dan teologis. Dalam suatu rangkaian perdebatan yang hidup dan kreatif, keahlian dekonstruksi yang diasah oleh feminis menundukkan simbolisme keagamaan, bahasa, literatur, sejarah, dan doktrin pada penelitian yang kritis dan menyeluruh. Pada waktu yang lebih belakangan, variasi kategori otoritas dan aneka asumsi objektivitas akademik yang sebelumnya telah baku ditentang dan ditolak. Feminis religius mencerminkan sejumlah *concern* yang secara tipikal didefinisikan sebagai postmodernis, memaksakan kesadaran akan perlunya kajian yang dikondisikan secara sosial dan historis, kritisisme diri, dan perlawanan terhadap dominasi teori-teori besar atau metanaratif. Sebagai hasilnya, pendekatan feminis telah dan terus berfungsi sebagai suatu percobaan untuk menguji kemampuan agama mendefinisikan kebermaknaan sendiri dalam konteks pluralis kontemporer dan menghadapi tantangan modernitas.

Feminisme berjuang lewat teori-teorinya untuk membalikkan konstruksi sosial tentang perempuan. Konstruksi sosial masyarakat yang seringkali masih menomorduakan perempuan menjadi salah satu faktor berkembangnya *stereotype* lemah, tidak independen (butuh kawan dan mahram) dan lamban yang dijatuhkan kepada perempuan. Bukan hanya itu, ulama (terutama laki-laki) seorang menjadi pembena *stereotype* tersebut

³⁰ *Ibid.*, 187.

dengan melakukan penafsiran yang bias gender. Anehnya lagi, hal ini juga diamini oleh sebagian masyarakat, termasuk kaum perempuan. Simbolisasi yang sering diperlihatkan adalah pedang (jantan) dan baju dalam seperti BH (lemah dan lamban) yang diidentikkan dengan perempuan, hanyalah konstruksi masyarakat yang sering dilekatkan pada masing-masing jenis kelamin, bukan konstruksi Tuhan yang bisa dipatenkan.

Padahal, jika menilik semangat humanitas agama, sejatinya agama apapun menjunjung tinggi kedudukan perempuan. Islam misalnya, lahir secara revolusioner. Ia merombak semua ketidakadilan. Ia kumandangkan lafaz *laa ilaaha illallah*, sebagai dasar prinsip persamaan. Dengan lafaz ini, Islam hendak menyatakan dua prinsip mendasar. *Pertama*, bahwa pada dasarnya, tidak ada satu otoritas apapun yang secara apriori mengklaim paling unggul kecuali Allah. *Kedua*, bahwa di hadapan Allah, semua manusia pada dasarnya adalah sama.

Dengan demikian, Islam menolak secara tegas tindak diskriminasi dalam bentuk dan atas nama apapun, karena perlakuan diskriminatif terhadap manusia berarti pelecehan pada hak yang paling dasar manusia. Yaitu, diciptakan Tuhan dalam keadaan dan potensi yang sama. Tidak ada yang lebih unggul, di atas yang lainnya. Oleh karena itu jauh-jauh sebelumnya Islam sudah mencanangkan perang terhadap tindak diskriminasi. Oleh sebab itu, maka sangat naif kalau konsep *mahram* ini masih dipertahankan. Karena hal itu akan melahirkan stigma bahwa perempuan adalah makhluk lemah atau makhluk kelas dua (*the second class*) yang tetap membutuhkan pengawalan laki-laki. Konsep *mahram*, menunjukkan keidakmandirian perempuan. Pada hal pada sisi lain, sebagian ulama mengakui kemandirian perempuan untuk menikahkan diri dan bahkan dapat menjadi wali dalam sebuah pernikahan. Mereka memiliki tanggung jawab penuh atas diri mereka.

V. Simpulan

Untuk menghindari pemahaman yang bias dalam memposisikan perempuan diperlukan pemahaman yang humanis dan transformatif terhadap doktrin agama. Kerangka berfikir yang artikulatif yang harus

digunakan dalam memahami persoalan-persoalan hukum Islam termasuk masalah mahram ini adalah menggunakan pendekatan *hermeneutik-kritis-filosofis*. Yakni strategi interpretasi yang tidak hanya mempertimbangkan aspek tekstual namun juga mempertimbangkan aspek sejarah dan konteks dalam menggapai makna. Kerangka ini tidak bersifat atomistik-literalistik, namun bersifat holistik-komprehensif.

Daftar Pustaka

- Abu Yasid, *Islam Akomodatif; Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Ahmad Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Semarang: Maktabah Keluarga, tt.
- Ahmad Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Semarang: Maktabah Keluarga, tt.
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2000
- A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2002
- Akh. Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas; Perspektif Sejarah Sosial". Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Hukum Islam, UIN Sunan Kalijaga, 25 September 2004,.
- Amin Ahsan Islahi, *Islamic Law: Concept and Codification*, Lahore-Pakistan: Islamic Publication Ltd, 1989.
- Arskal Salim "Perda Berbasis Agama dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM" dalam Jurnal Perempuan, No. 60 September 2008
- Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, alih bahasa oleh Bahrul Ulum, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwâqî'în 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhammad 'Abd al-Salâm Ibrâhîm, Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1411 H/1991.
- Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madhal ila al-Qawaid al-Fikhiyyah al-Kulliyah*, Yordan: Dar Imar, 1998.
- Imam Ahmad, *Al-Musnad*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

- Khaled Abou al-Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2004.
- Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian Wahyudi, Surabaya: Al Ikhlas, 1995.
- Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1997) h. 1366.
- Suryadi, "Perempuan dan Spiritualitasnya dalam Perspektif Hadis" dalam *Musawa*, Jurnal Studi dan Gender PSW UIN Sunan Kalijaga, Vol. 6 No. 2 Juli 2008.
- Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994.
- Trisno S. Sutanto, "Tulang Rusuk Adam, Membaca Kembali kitab suci dengan Optik Perempuan" dalam *Tashwirul Afkar*, no. 5/ 1999.
- Wahbah Az-Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

