

## Syariat Islam dalam Perspektif Gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)

Oleh: Mohamad Ikrom \*

### Abstrac

*This writing background by concern to role and good responsibility (gender) woman in domestic domain as well as public domain that is straight experience discrimination, subordinated and violence. Whereas, by normative Al-Qur'an depicts ideal figure a woman as private that own autonomy in various fields life, particularly autonomy in political sphere. However, when the teaching that is ideal and sacred down through earth and interact by various culture human, often happened by distortions in the interpretation. Understanding that distortif appear, because several factors. Among other things because understanding dogma that very tekstual until ignore the kontekstual aspect, besides because sosio-kultural influence background and sosio-historis human that interpret him. Because of focus study in this writing is how syariat Islam in perspective gender and HAM. However inferential that, role and responsibility woman equivalent with man. Both equully creation God, equully human, equully potentially become fi al-ardh caliph and also equully potentially become fi al-ardh damage. Man humanity value and same woman, do not have difference even a little. Because task human only ber-fastabiqul something good (vie act best) for expect ridha Allah SWT.*

### Abstrak

*Tulisan ini dilatarbelakangi oleh keprihatinan terhadap peran dan tanggung jawab (gender) perempuan baik di ranah domestik maupun ranah publik yang terus mengalami diskriminasi, subordinasi dan violence. Padahal, secara normatif Al-Qur'an melukiskan figur ideal seorang perempuan sebagai pribadi yang memiliki kemandirian dalam berbagai bidang kehidupan, terutama kemandirian dalam bidang politik (al-istiqlal al-siyasah). Namun, ketika ajaran yang ideal dan suci itu turun ke bumi dan berinteraksi dengan beragam budaya manusia, sering terjadi distorsi dalam penafsirannya. Pemahaman yang distortif itu muncul, karena beberapa faktor. Di antaranya karena pemakaian ajaran agama yang sangat tekstual sehingga mengabaikan aspek kontekstualnya, selain itu karena pengaruh latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis manusia yang menafsirkannya. Oleh karena itu, fokus kajian dalam tulisan ini adalah bagaimana syariat Islam dalam perspektif gender dan Hak Asasi Manusia (HAM). Namun dapat disimpulkan bahwa, peran dan tanggungjawab perempuan setingkat dengan laki-laki. Keduanya sama-sama ciptaan Tuhan, sama-sama manusia, sama-sama berpotensi menjadi khalifah fi al-ardh dan juga sama-sama berpotensi menjadi fasad fi al-ardh. Nilai kemanusiaan laki-laki dan*

---

\* Dosen STAIBU Krai, Lumajang.

*perempuan sama, tidak ada perbedaan sedikit pun. Karena itu, tugas manusia banyalah ber-fastabiqul khairat (berlomba-lomba berbuat terbaik) demi mengharapkan ridha Allah SWT.*

**Kata kunci:** islam, gender, HAM, kesetaraan dan keadilan.

## A. Pendahuluan

Sebagai perempuan Muslim saya yakin sepenuhnya bahwa Islam adalah agama ideal dan sangat sempurna. Ajarannya mencakup semua tuntunan luhur bagi kehidupan manusia di muka bumi dalam semua bidang kehidupan. Tujuan Islam tidak lain agar manusia selamat dan bahagia dalam kehidupan dunia menuju kehidupan akhirat yang kekal dan abadi. Saya sangat percaya Islam menjanjikan harapan hidup yang lebih baik kepada semua manusia tanpa membedakan ras, suku, bangsa, warna kulit, jenis kelamin, dan gender: laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, Islam paling vokal bicara soal keadilan dan persamaan antar manusia, termasuk di dalamnya persamaan antara perempuan dan laki-laki.

Perlu diketahui bahwa ajaran Islam terpola kepada ajaran dasar dan non-dasar. Ajaran dasar ialah ajaran yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah mutawatir yang diyakini datang dari Allah dan Rasul-Nya. Sebaliknya, ajaran non-dasar ialah ajaran berupa hasil ijtihad manusia dalam bentuk tafsir, interpretasi atau pemikiran ulama yang menjelaskan tentang ajaran dasar dan implementasinya dalam kehidupan nyata. Ajaran dasar selalu bersifat absolut, abadi, dan tidak berubah. Sebaliknya ajaran kedua bersifat ijtihadi, relatif, tidak abadi dan bisa berubah seiring dengan tuntutan dinamika masyarakat, serta perkembangan sains dan teknologi.

Perlu pula dicatat bahwa sebagian besar ajaran Islam yang menyinggung soal relasi gender, seperti perkawinan, pewarisan, hubungan keluarga, etika berbusana, kepemimpinan masuk dalam kategori kedua, ajaran non-dasar, sehingga lebih banyak bersifat ijtihadi.<sup>1</sup> Untuk itu, diperlukan pembacaan ulang dan upaya-upaya rekonstruksi atas hasil ijtihad atau penafsiran lama yang dinilai bias gender dan bias nilai-nilai patriarki. Penafsiran baru atas teks-teks keagamaan mendesak dilakukan untuk menemukan kembali pesan-pesan keislaman yang hakiki dan universal, seperti pesan persamaan, persaudaraan, kebebasan, kesetaraan dan keadilan, termasuk di dalamnya kesetaraan dan keadilan gender.

---

<sup>1</sup> Ijtihad adalah suatu rekayasa cerdas dan sungguh-sungguh untuk memahami ajaran Islam, memahami hukum-hukum yang terkandung di balik teks-teks suci, baik dari Al-Qur'an maupun hadis Nabi dengan menggunakan aturan-aturan yang telah disepakati ulama. Walaupun demikian, hasil ijtihad dalam bentuk tafsir dan interpretasi tersebut tetap bernilai relatif, tidak mutlak. Karenanya, tetap terbuka ruang untuk perubahan, reinterpretasi, dan rekonstruksi.

Al-Qur`an, kitab suci umat Islam, sebagaimana halnya kitab-kitab suci agama lain, diturunkan dalam suatu lingkup masyarakat yang tidak hampa budaya. Karena itu, isinya memiliki dimensi kemanusiaan, di samping dimensi keilahian. Diyakini teks-teks Al-Qur`an sarat dengan muatan nilai-nilai kemanusiaan yang luhur dan ideal. Dalam konteks relasi gender Al-Qur`an berisi seperangkat nilai yang memberikan landasan bagi kesetaraan dan kesederajatan laki-laki dan perempuan. Nilai kemanusiaan laki-laki dan perempuan adalah sama. Perbedaan di antara manusia hanya terletak pada kualitas takwanya, dan soal takwa, Tuhan belaka yang berhak menilai, bukan manusia.

Secara normatif Al-Qur`an melukiskan figur ideal seorang perempuan sebagai pribadi yang memiliki kemandirian dalam berbagai bidang kehidupan, terutama kemandirian dalam bidang politik (*al-istiqlal al-siyasah*), seperti figur Ratu Bulqis. Al-Qur`an menyebutnya sebagai pemimpin kerajaan superpower (*'arsyun 'azhim*) yang dikenal dengan kerajaan Saba'.<sup>2</sup> Bahkan, Al-Qur'an menghimbau perempuan agar berani menyampaikan kebenaran,<sup>3</sup> sekalipun harus menentang pendapat publik (*public opinion*),<sup>4</sup> dan berani melakukan gerakan "oposisi" terhadap pemerintah yang tiranik. Perempuan harus mandiri dalam menentukan pilihan pribadi (*al-istiqlal al-syakhsi*) yang diyakini kebenarannya sekalipun berbeda dengan pandangan suami.<sup>5</sup> Ringkasnya, dalam jaminan Al-Qur'an, perempuan dengan leluasa memasuki semua sektor kehidupan di ranah publik, seperti politik, ekonomi, dan sosial.

Hanya saja ketika ajaran yang ideal dan suci itu turun ke bumi dan berinteraksi dengan beragam budaya manusia, tidak mustahil terjadi distorsi dalam penafsirannya. Demikianlah yang terjadi dengan ajaran Islam yang berbicara soal relasi gender. Pemahaman yang distortif itu muncul, karena beberapa faktor. Di antaranya: karena pemaknaan ajaran agama yang sangat tekstual sehingga mengabaikan aspek kontekstualnya; karena perbedaan tingkat intelektualitas manusia yang menafsirkannya; dan karena pengaruh latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis manusia yang menafsirkannya.

Dalam konteks ajaran tentang posisi perempuan, disimpulkan paling tidak ada dua alasan yang menyebabkan munculnya pemahaman keagamaan yang tidak ramah perempuan atau bias gender. **Pertama**, pada umumnya umat Islam lebih banyak memahami agama secara dogmatis, bukan berdasarkan penalaran yang kritis dan rasional, khususnya pengetahuan agama yang menjelaskan peranan dan kedudukan

---

<sup>2</sup> Q.S. *al-Mumtahanah*, 60:12 dan *al-Naml*, 27:23.

<sup>3</sup> Q.S. *al-Taubah*, 9:71

<sup>4</sup> QS. *al-Tabrim*, 66:12

<sup>5</sup> QS. *al-Tabrim*, 66:11

perempuan. Tidak heran jika pemahaman yang muncul adalah sangat ahistoris. Relasi gender dipandang sebagai sesuatu yang *given*, bukan *socially constructed*. **Kedua**, pada umumnya masyarakat Islam memperoleh pengetahuan keagamaan melalui ceramah dari para ulama –yang umumnya sangat bias gender dan bias nilai-nilai patriarkhal-bukan berdasarkan kajian kritis dan mendalam terhadap sumber-sumber aslinya (Al-Qur`an dan Sunnah). **Ketiga**, pemahaman tentang relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat lebih banyak mengacu kepada pemahaman tekstual terhadap teks-teks suci, mengabaikan pemahaman kontekstualnya yang lebih mengedepankan prinsip egaliter dan akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Agama bukan hanya sekedar tumpukan teks, melainkan seperangkat pedoman ilahiah yang diturunkan demi kebahagiaan dan kemaslahatan seluruh manusia: perempuan dan laki-laki.

Sejarah Islam awal menunjukkan secara konkret betapa Rasul telah melakukan perubahan radikal terhadap posisi dan kedudukan perempuan dalam masyarakat Arab jahiliyah abad ke-7 M. Rasul mengajarkan keharusan merayakan kelahiran bayi perempuan di tengah tradisi Arab yang memandang aib kelahiran bayi perempuan. Rasul memperkenalkan hak waris bagi perempuan di saat perempuan diperlakukan hanya sebagai obyek atau bagian dari komoditas yang diwariskan. Rasul menetapkan pemilikan mahar sebagai hak penuh perempuan dalam perkawinan pada saat masyarakat memandang kepemilikan mahar adalah hak monopoli orang tua dan wali perempuan. Rasul melakukan koreksi total terhadap praktek poligami yang biadab dan sudah mentradisi dengan mencontohkan perkawinan monogami yang bahagia bersama Khadijah, perempuan yang sangat dihormatinya.

Bahkan sebagai ayah, Rasul melarang anak perempuannya, Fatimah dipoligami. Rasul memberi kesempatan kepada perempuan menjadi imam shalat, dikala masyarakat memandang posisi pemimpin ritual adalah hak mutlak laki-laki. Rasul mempromosikan posisi ibu yang sangat tinggi, bahkan derajatnya lebih tinggi tiga kali dari ayah, di tengah masyarakat hanya memandang ibu sebagai mesin produksi. Rasul menempatkan isteri sebagai mitra sejajar suami di saat masyarakat memandangnya sebagai obyek seksual belaka.

Fakta historis tersebut melukiskan secara terang-benderang bahwa Rasul melakukan perubahan radikal, bahkan sangat radikal terhadap posisi dan kedudukan kaum perempuan. Rasul mengubah posisi dan kedudukan perempuan dari obyek yang dihinakan dan dilecehkan menjadi subyek yang dihormati dan diindahkan. Mengubah posisi perempuan yang subordinat, marjinal dan inferior menjadi mitra yang setara dan sederajat dengan laki-laki. Rasul memproklamkan keutuhan kemanusiaan perempuan setingkat dengan laki-laki. Keduanya sama-sama ciptaan

Tuhan, sama-sama manusia, sama-sama berpotensi menjadi *kbhalifah fi al-ardh* (pengelola kehidupan di bumi), dan juga sama-sama berpotensi menjadi *fasad fi al-ardh* (perusak di muka bumi). Nilai kemanusiaan laki-laki dan perempuan sama, tidak ada perbedaan sedikit pun. Karena itu, tugas manusia hanyalah ber- *fastabiqul khairat* (berlomba-lomba berbuat terbaik) demi mengharapkan ridha Allah swt.

Sayangnya, ajaran luhur yang diperkenalkan Rasul itu tidak bertahan lama. Umat Islam sepeninggal Rasul kembali mempraktekkan tradisi jahiliyah sebelumnya, di samping juga kemudian mengadopsi budaya feodal dan nilai-nilai patriarki yang hidup di wilayah-wilayah di mana umat Islam mengembangkan kekuasaan politiknya, seperti Persia, Byzantium, India, Mesir sampai ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia.

## **B. Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Meminggirkan Perempuan**

Adalah fakta yang tak dapat disangkal bahwa mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, tetapi para *the founding fathers* negara ini sepakat menentukan ideologi negara berdasarkan Pancasila, bukan Islam. Dalam perkembangannya, meskipun Indonesia merupakan negara-bangsa, bukan negara-agama, namun sepanjang sejarah bangsa ini dalam banyak aspek tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh ajaran Islam, terutama dalam aspek hukum. Implementasi syariat Islam di Indonesia secara formal terwujud dalam berbagai bentuk perundang-undangan dan kebijakan pemerintah, baik di tingkat pusat maupun di tingkat daerah.

Peraturan perundang-undangan di tingkat pemerintah pusat, antara lain dapat disebutkan sebagai berikut. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan; PP No. 28 tahun 1977 tentang Perwakafan; UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama; Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang mengatur Perkawinan, Waris dan Wakaf; UU No.7 Tahun 1999 tentang Haji; UU No. 38 Tahun 1999 tentang Zakat; UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf; UU No. 7 Tahun 1992 tentang Bank Indonesia yang menugasi BI menyiapkan peraturan dan fasilitas penunjang untuk operasionalisasi bank syariah. Peraturan yang berkaitan langsung dengan isu perempuan adalah UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang mengatur Perkawinan, Waris dan Wakaf. Sekarang sedang dipersiapkan RUU Terapan Bidang Perkawinan yang secara esensial mengadopsi materi UU Perkawinan dalam KHI, penambahan terbatas pada aspek sanksi hukumnya.

Awalnya, implementasi syariat Islam hanya dijumpai dalam kebijakan dan perundang-undangan pemerintah pusat. Namun, sejak

diberlakukannya kebijakan otonomi daerah (otoda) pada tahun 2001, sejumlah pemerintah daerah seakan berlomba mengimplementasikan syariat Islam dalam berbagai kebijakan, mulai dari tingkat provinsi sampai ke peraturan desa (perdes). Gagasan awal otononomi daerah adalah membangun demokrasi dengan ciri utama partisipasi seluruh masyarakat, termasuk di dalamnya perempuan, untuk meningkatkan kesejahteraan sosial masyarakat yang selama ini terabaikan.

Otoda merupakan suatu bentuk kebijakan pemerintah pusat yang memberikan kewenangan kepada daerah dalam batas-batas tertentu agar leluasa mengatur wilayahnya menjadi lebih mandiri dan lebih berkembang sehingga masyarakatnya menjadi lebih sejahtera. Namun, setelah tujuh tahun pelaksanaan otoda yang terjadi alih-alih mensejahterakan, malahan membuat masyarakat, khususnya kaum perempuan terpinggirkan dan jauh dari ukuran sejahtera. Sejak otoda digulirkan sampai akhir Juli 2007 tercatat lebih dari 113 produk kebijakan perda dalam berbagai bentuk: peraturan daerah, qanun, surat edaran, dan keputusan kepala desa. Produk kebijakan daerah tersebut secara tegas berorientasi pada ajaran moral Islam sehingga pantas dinamakan Perda Syariat Islam.<sup>6</sup> Di antara peraturan daerah tersebut sebagai berikut.

#### **1. Sumatra Barat:**

- Perda Provinsi Sumbar No 11/2001 tentang pemberantasan dan pencegahan maksiat.
- Perda Kab Solok No 10/2001 tentang kewajiban membaca Al-Qur'an bagi siswa dan pengantin.
- Perda Kab Solok No 6/2002 tentang pakaian Muslimah.
- Perda Kab Padang Pariaman No 2/2004 tentang pencegahan, penindakan, dan pemberantasan maksiat.
- Instruksi Wali Kota Padang tanggal 7 Maret 2005 tentang Pemakaian Busana Muslimah. .
- Perda No 3/2003 tentang wajib baca Al-Qur'an di Padang
- Perda di Pasaman Barat tentang aturan berbusana Muslim di sekolah.

---

<sup>6</sup> *Meskipun* tidak ada Perda yang secara tegas menyebut dirinya sebagai Perda Syariat, namun isinya secara eksplisit bernuansa syariat Islam. Istilah Perda Syariat digunakan secara luas terhadap sejumlah Peraturan Daerah yang isinya mengatur kehidupan masyarakat berdasarkan ketentuan ajaran tertentu, yakni ajaran Islam. Sayangnya acuan Islam yang dipakai di sini, terbatas pada p-p yang bersifat legal-formal dan sangat simbolistik, misalnya pemakaian jilbab dan busana Muslimah, belum sampai ke tingkat substansial, seperti peraturan yang mengatur perlindungan bagi kelompok rentan di masyarakat, seperti anak-anak terlantar, perempuan yang mengalami eksploitasi, diskriminasi dan kekerasan, kelompok penyandang cacat, kelompok lansia, pengangguran, buruh kasar dan seterusnya.

**2. Sulawesi Selatan:**

- Perda tentang pendidikan Al-Qur'an (provinsi)
- Perda No 6/2005 tentang busana Muslimah dan baca tulis Al-Qur'an (Enrekang)
- Perda tentang busana Muslimah dan penambahan jam pelajaran agama (Gowa)
- Perda No 15/2005 tentang pemberantasan buta aksara Al-Qur'an (Maros)
- Perda tentang busana Muslimah (Sinjai)
- Perda tentang busana Muslimah, baca tulis Al-Qur'an bagi siswa dan calon pengantin, dan zakat (Bulukumba)
- Perda tentang busana Muslimah (Takalar)

**3. Jawa Timur:**

- Perda No 7/2002 tentang larangan praktik prostitusi (Gresik)
- Perda No 15/2002 tentang peredaran minuman beralkohol (Gresik)
- Perda No 18/2001 tentang peredaran minuman keras (Pamekasan)
- Perda No 14/2001 tentang penanganan pelacuran (Jember)

**4. Jawa Barat**

- Surat edaran tentang peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan (Tasikmalaya)
- Perda No 6/2000 tentang kesusilaan (Garut)
- Surat edaran tentang busana Muslimah (Cianjur)

**5. Banten**

- Perda No 8/2005 tentang pelarangan pelacuran (Tangerang)

Data terakhir mengungkapkan betapa ambisinya sejumlah daerah mengimplementasikan perda syariat tampak dari kegiatan daerah tersebut membangun Desa Muslim, desa percontohan penerapan syariat Islam. Adalah kabupaten Bulukumba yang merupakan pionir dari implementasi perda syariat di Propinsi Sulawesi Selatan. Bukumba telah menetapkan 12 desa di wilayahnya yang akan dibina menjadi Desa Muslim teladan. Gagasan itu membuat para pejabat desa berusaha semaksimal mungkin mencitrakan wilayahnya sebagai daerah Islami. Tujuannya jelas, bukan hanya bercita-cita terpilih sebagai Desa Muslim teladan, melainkan juga karena ada tujuan lain di balik itu, yakni menjadi desa Muslim berarti memperoleh tambahan anggaran dari pemerintah kabupaten. Tidak heran, para pejabat desa berlomba-lomba mempromosikan desanya agar tampil lebih islami di mata publik.

Sayangnya, indikator keislaman yang ditampilkan itu lebih tertuju kepada hal-hal yang bersifat sangat simbolistik, seperti jilbab, tulisan Arab, memajang tulisan kaligrafi Al-Qur'an, menyimpan dana di Bank Syariat dan sebagainya. Mestinya, indikator keislaman yang ditampilkan lebih

mengacu kepada hal-hal substansial, seperti pelayanan publik dalam bentuk penyediaan sarana air bersih; pendidikan gratis, terutama bagi anak-anak terlantar; pelayanan rumah sakit murah bagi penderita busung lapar, lansia, fakir miskin, dan penyandang cacat, serta perlindungan warga, khususnya kelompok rentan, dari semua bentuk diskriminasi, kekerasan dan eksploitasi sehingga mereka dapat juga menikmati hidup yang lebih sejahtera, adil dan makmur.

Untuk Provinsi Aceh, sejak pemberian otonomi khusus tahun 2001, Propinsi Aceh telah melahirkan sejumlah peraturan Syariat Islam yang disebut Qanun, di antaranya: Qanun nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; Qanun nomor 13 tahun 2003 tentang Larangan Maisir (Perjudian); Qanun nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat. Selain itu, yang menonjol di Aceh pasca Otonomi Khusus -yang memberikan hak keistimewaan kepada Aceh untuk menyelenggarakan kehidupan beragama dalam bentuk pelaksanaan syariat Islam- adalah pemaksaan penggunaan jilbab bagi perempuan; pengekangan kebebasan beraktivitas bagi perempuan di ranah publik; pemasangan tulisan-tulisan Arab di instansi pemerintah dan swasta dan fasilitas publik lainnya; pemasangan tulisan Al-Qur'an di sepanjang jalan-jalan protokol dan pemasangan papan iklan yang berisi peringatan supaya menjalankan ibadah ritual.

Memperhatikan perwujudan hukum Islam tersebut, khususnya dalam peraturan daerah terlihat bahwa kategori syariat di sini mencakup fikih ibadah, seperti hukum tentang zakat dan haji; fikih *ahwal al-Syahsiyah* (hukum keluarga), seperti perkawinan dan waris; fikih mu'amalah, seperti hukum ekonomi; fikih jinayat, seperti hukum zina, khamar, dan judi. Selain itu, juga mencakup hal-hal di luar fikih, seperti peraturan tentang jilbab, peraturan tentang baca-tulis Al-Qur'an, peraturan tentang infaq dan sadakah, larangan keluar malam bagi perempuan, dan larangan bagi masyarakat beraktivitas ketika waktu salat Jumat. Peraturan ini lebih bernuansa moral (akhlak) dan ibadah sunah atau kebajikan, tidak relevan untuk dijadikan materi hukum.

Di antara peraturan-peraturan daerah yang meminggirkan perempuan dan tidak menghargai keberagaman budaya dan kebebasan beragama masyarakat adalah sebagai berikut. Surat Edaran Bupati Pamekasan, Jawa Timur Nomor 450 Tahun 2002 tentang kewajiban berjilbab bagi karyawan pemerintah; Surat Edaran Bupati Maros, Sulsel tertanggal 21 Oktober 2002 tentang kewajiban berjilbab bagi karyawan pemerintah; Perda Sinjai yang dibuat berdasarkan kesepakatan DPRD, masyarakat, dan Pemda Sinjai mewajibkan jilbab bagi karyawan pemerintah; Perda Gowa, Sulsel yang dibuat berdasarkan adat dan kesepakatan masyarakat tentang wajibnya jilbab bagi karyawan

pemerintah. Peraturan serupa ditemukan juga di daerah Cianjur, Indramayu, Pasaman Barat. Di daerah yang disebutkan terakhir mewajibkan para pelajar perempuan mengenakan baju kurung dan jilbab. Perda serupa ditemukan pula dalam bentuk surat edaran Bupati Tasikmalaya, No. 451/SE/04/Sos/2001; Perda Solok, Sumbar Tahun 2000; Instruksi Walikota Padang, Nomor 451.422/Binsos-III/2005, tertanggal 7 Maret berisi perintah wajib jilbab dan busana islami bagi orang Islam dan anjuran memakainya untuk non-Islam. Menarik dicatat di sini bahwa begitu antusiasnya suatu daerah mengusulkan perda syariat sampai-sampai ditemukan draft usulan perda syariat dari suatu daerah yang ternyata merupakan duplikat secara utuh perda daerah lain. Bahkan, nama daerah yang ditiru itu masih tercantum, belum sempat dihapus.

Selain membatasi kebebasan perempuan dalam berbusana, sejumlah perda membatasi kebebasan perempuan beraktivitas di ruang publik pada malam hari. Di antaranya, Perda Kabupaten Gowa No 7 Tahun 2003 tentang larangan perempuan berjalan sendirian atau berada di luar rumah tanpa ditemani muhrimnya, khususnya pada selang waktu pukul 22:00; dan Perda Tangerang Nomor 8 Tahun 2005 tentang pelarangan, mencurigai, menangkap perempuan di tempat umum karena diduga melacur.

Dijumpai pula sejumlah perda yang sepintas isinya tidak mendiskreditkan perempuan, namun dalam implementasinya menjadikan perempuan sebagai sasaran utama, seperti Qanun Propinsi Aceh nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat; Perda Kota Bandar Lampung, nomor 15 tahun 2002 tentang Larangan Perbuatan Prostitusi dan Tuna Susila; Perda Kabupaten Lahat, nomor 3 tahun 2002 tentang Larangan Perbuatan Pelacuran dan Tuna Susial; Perda Kota Mataram tentang Pencegahan Maksiat, nomor 12 tahun 2003; Perda Kotamadya Kupang, nomor 39 tahun 1999 tentang Penertiban Tempat Pelacuran.

Jelas sekali terlihat bahwa upaya implementasi syariat Islam di Aceh dan daerah lainnya di Indonesia selalu dimulai dengan mengontrol tubuh perempuan; membatasi gerak dan aktivitas perempuan; dan merumahkan kembali kaum perempuan. Pertanyaan kritis muncul, ada apa dengan perempuan? dan mengapa diperebutkan dalam kebijakan publik? Para pemerhati perempuan sepakat menyimpulkan bahwa perempuan diperebutkan tidak lain karena tubuhnya merupakan perwujudan dari berbagai simbol: simbol kehidupan; simbol kekuasaan, simbol kebenaran, simbol moralitas, dan simbol kemurnian ajaran agama. Perempuan menjadi sasaran pertama dalam setiap gerakan formalisasi syariat Islam. Sebab, menaklukkan perempuan berarti menguasai kehidupan, mengontrol kekuasaan, membela kebenaran, menjaga moralitas, dan mengembalikan kemurnian ajaran agama.

Pemaknaan terakhir itulah, yakni pemurnian ajaran agama menjadi alasan utama kelompok revivalisme Islam membatasi kebebasan dasar perempuan dan memasung hak-hak asasi mereka sebagai manusia. Gagasan kembali ke Islam yang diperjuangkan kelompok revivalis selalu bermakna kembali kepada Islam tekstualis, yakni ajaran Islam yang bertumpu semata-mata pada teks dan mengabaikan konteks historisnya; kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, bias gender dan nilai-nilai patriarki. Tentu saja, gagasan demikian sangat berseberangan dengan visi otentik Islam yang cirinya adalah dinamis, kritis, rasional, inklusif, mengapresiasi keniscayaan pluralitas (kemajemukan) serta mengakomodasikan perubahan dan pembaruan demi kesejahteraan, keadilan dan kemaslahatan manusia.

Menarik dicatat di sini bahwa peneguhan subordinasi perempuan selalu terjadi dalam bidang hukum. Perempuan dan hukum memang selalu tidak bersahabat seperti terungkap dalam sejumlah penelitian mengenai perempuan dan hukum di Indonesia.<sup>7</sup> Indikasi ini membuktikan secara nyata bahwa ketimpangan gender dalam relasi laki-laki dan perempuan di Indonesia masih sangat kuat.<sup>8</sup> Ketimpangan gender jelas merupakan masalah sosial yang harus diselesaikan secara integratif dengan menganalisis berbagai faktor yang turut serta melanggengkannya, termasuk di dalamnya faktor hukum yang kerap kali mendapatkan pembenaran agama.

Analisis terhadap kasus-kasus hukum mengungkapkan bahwa ketimpangan gender dalam bidang hukum dijumpai pada tiga aspek hukum sekaligus,<sup>9</sup> yaitu pada materi hukum (*content of law*), budaya hukum (*culture of law*) dan struktur hukumnya (*structure of law*). Pada aspek struktur, ketimpangan gender ditandai oleh masih rendahnya sensitivitas gender di lingkungan penegak hukum, terutama di kalangan polisi, jaksa dan hakim. Lalu, pada aspek budaya hukumnya juga masih sangat dipengaruhi nilai-nilai patriarki yang kemudian mendapat legitimasi kuat dari interpretasi agama. Tidak heran jika selanjutnya agama dituduh sebagai salah satu unsur yang melanggengkan budaya patriarki dan mengekalkan ketimpangan relasi gender dalam bidang hukum.

---

<sup>7</sup> Lihat hasil penelitian Tapi Omas Ihromi tentang *Perempuan dan Hukum Nasional* (1997); Siti Musdah Mulia tentang *Posisi Perempuan Dalam UUP dan Kompilasi Hukum Islam* (2001); dan Sulistyowati Irianto tentang *Perempuan Di antara Berbagai Pilihan Hukum* (2003).

<sup>8</sup> Uraian mengenai bentuk-bentuk ketimpangan gender di Indonesia dapat dilihat dalam *Fakta, Data dan Informasi Kesenjangan Gender di Indonesia*, Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI, Jakarta, 2001, p. 71-93.

<sup>9</sup> Kasus-kasus ketimpangan gender dalam bidang hukum di Indonesia dipaparkan secara rinci dalam Nursyahbani Katjasungkana dan Mumtahanan, *Kasus-Kasus Hukum Kekerasan Terhadap Perempuan*, Jakarta: LBH APIK, 2002.

Mengapa perda-perda tersebut menysar perempuan dalam implementasinya di lapangan? Pertama, hal itu sangat dipengaruhi oleh pandangan stereotip tentang perempuan sebagai penyangga moral sehingga upaya-upaya penegakan moralitas di masyarakat harus dimulai dari perempuan. Pandangan ini menyalahi ajaran Islam yang menekankan bahwa penegakan moral menjadi tanggung jawab atau kewajiban manusia *mukallaf* (dewasa dan waras), tanpa membedakan laki-laki dan perempuan. Semuanya diperintahkan agar sungguh-sungguh menjadi manusia bermoral.<sup>10</sup> Bukankah tujuan manusia beragama adalah membangun moralitas, dalam terminologi Islam disebut akhlak karimah? Konsekuensi logis dari ajaran tersebut adalah bahwa laki-laki dan perempuan harus sama-sama menjadi penyangga moral di masyarakat. Tidak akan terbangun masyarakat yang bermoral, jika kewajiban menjaga nilai-nilai moral hanya dibebankan atau diwajibkan kepada perempuan, sebagaimana terjadi selama ini di masyarakat.

Kedua, budaya hukum di masyarakat masih memandang perempuan sebagai obyek hukum, bukan subyek. Oleh karena itu, perempuan harus diatur, dikekang dan dibatasi gerakannya di ruang publik. Dalam kaitan dengan perda larangan prostitusi, perempuan mengalami korban dua kali. Sebab, di masyarakat istilah pelacur dan prostitusi hampir selalu diarahkan kepada perempuan, muncullah istilah WTS (wanita tuna susila), bukan PTS (pria tuna susila). Sejatinya, perempuan dan laki-laki pelacur kedua-duanya sama-sama tuna susila, dan sama-sama berdosa di hadapan Tuhan. Pandangan stereotip masyarakat terhadap perempuan sangat mempengaruhi bukan saja, materi, melainkan juga bentuk implementasi perda-perda tersebut. Akibatnya, sudah dapat diduga, menimbulkan diskriminasi, kekerasan dan eksploitasi terhadap perempuan.

Contoh paling hangat adalah penangkapan terhadap Lia, seorang perempuan "baik-baik" yang menggantikan ibunya menjaga warung di Tangerang. Salah tangkap ini akan menjadi pola berikutnya dalam pelaksanaan UU di daerah. Demikian pula dengan UU larangan berkhalwat di Aceh. Sasarannya lebih tertuju kepada perempuan. Dalam prakteknya, ketika perempuan dan laki-laki tertangkap karena berkhalwat, maka berbeda dengan laki-laki, perempuan dengan serta merta mendapatkan serangkaian perlakuan kekerasan, seperti distigma sebagai perempuan "murahan", perempuan amoral, dan tidak layak hidup di tengah-tengah masyarakat yang katanya bermoral itu. Sebaliknya, pihak laki-laki tidak diperlakukan demikian.

Realitas sosiologis di masyarakat membuktikan bahwa upaya-upaya mengeliminasi prostitusi dan perbuatan maksiat lainnya selalu

---

<sup>10</sup> *QS. al-Nur*, 24: 30-31 dan *al-Mukinun*, 23:1-7.

mendiskriminasi perempuan. Seolah-olah perempuan menjadi penyebab utama munculnya perbuatan maksiat tersebut. Pandangan missoginis tersebut terbantahkan oleh sejumlah penelitian tentang prostitusi yang mengungkapkan bahwa ada banyak elemen di masyarakat yang diuntungkan oleh praktek prostitusi. Di antaranya, para calo yang kerjanya keluar-masuk kampung mencari anak-anak perempuan di bawah umur untuk dijerat ke dunia prostitusi; para geromo yang seringkali mengeksploitasi perempuan prostitusi; para petugas keamanan; pedagang makanan dan minuman; supir-supir taksi; bahkan pihak pemda yang menarik retribusi atau pajak dari tempat-tempat lokasi prostitusi. Jangan lupa, termasuk dalam elemen yang mengambil manfaat dari praktek prostitusi adalah para pengusaha rumah bordil yang umumnya kaya raya; dan yang tidak kalah pentingnya adalah para pengguna atau pelanggan yang nota bene adalah laki-laki. Karena itu, model kebijakan penghapusan prostitusi harus dimulai dengan memangkas semua elemen yang mengambil keuntungan dari praktek prostitusi, bukan hanya dengan melakukan *razzia* terhadap perempuan yang terlibat prostitusi dan membebaskan pelanggan dan kelompok lainnya yang menikmati prostitusi itu. Ini tidak adil dan tidak *fair*.

Perda-perda yang mengandung pembatasan terhadap kedaulatan perempuan dan juga berpotensi melahirkan perilaku kekerasan terhadap perempuan harus digugat dan direvisi karena menyalahi prinsip-prinsip dasar negara Indonesia<sup>11</sup>, yakni Pancasila dan UUD 1945.<sup>12</sup> Selain itu, produk kebijakan tersebut jelas mengingkari hak asasi manusia (HAM) sebagaimana dijabarkan dalam UU Nomor 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan, UU Nomor 39 tahun 1999 tentang HAM dan UU Nomor 12 tahun 2005 tentang Ratifikasi Kovenan Internasional mengenai Hak-hak Sipil dan Politik. Lebih parah lagi, karena perda-perda tersebut menyimpang dari esensi ajaran Islam yang menempatkan manusia, perempuan dan laki-laki sama nilainya sebagai makhluk terhormat dan

---

<sup>11</sup> *Perda* Kota Tangerang nomor 8 tahun 2005 tentang Larangan Pelacuran dalam implementasinya telah menimbulkan kriminalisasi terhadap perempuan yang bekerja di malam hari. Perlakuan ini menyalahi asas praduga tak bersalah dalam hukum. Bahwa korban pertama dari perda diskriminatif ini adalah seorang perempuan bernama Lia yang hidup di tengah kemiskinan dan harus berjuang mencari nafkah di malam hari bukanlah suatu kebetulan, melainkan merupakan konsekuensi logis dari budaya hukum yang bias gender dan bias nilai-nilai patriarki sehingga memposisikan perempuan sebagai obyek hukum dan pola ini akan terus berulang dan berulang di tempat lain.

<sup>12</sup> *Amandemen* ke-4 UUD 1945, pasal-pasal 28c, 28 d, 28h, dan 28 I menyebutkan secara jelas hak-hak setiap warga negara, termasuk perempuan untuk mengembangkan diri sebagai manusia bermartabat, hak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan dan hak untuk bebas dari semua bentuk perlakuan diskriminatif.

bermartabat, serta memiliki hak dan kebebasan dasar yang harus dihormati. Pembatasan dan pengekangan terhadap perempuan berarti menegasikan keutuhan kemanusiaan perempuan dan Tuhan pasti tersinggung melihat perempuan, makhluk ciptaan-Nya dimarjinalkan.

Patut juga dinyatakan di sini bahwa perda tersebut bertentangan dengan UU Nomor 10 tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, khususnya pasal 3 yang mewajibkan seluruh perundang-undangan harus mengacu kepada ketentuan dasar dalam konstitusi negara. Sementara itu, UU nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah juga mensyaratkan agar materi perda memenuhi 10 asas, di antaranya asas kebangsaan, kenusantaraan, kebhinekaan, asas kepastian hukum, kesamaan dalam hukum dan asas keadilan.

Perda-perda tersebut selalu menempatkan perempuan sebagai obyek, bukan subyek hukum. Akibatnya, perempuan kehilangan haknya menikmati tujuan perundang-undangan dan menjadi kelompok yang dirugikan dan dipinggirkan atas nama otonomi daerah. Kerinduan perempuan untuk menikmati kehidupan yang lebih adil dan sejahtera di masa otoda ini menjadi pupus seiring dengan bermunculannya sejumlah perda yang dibuat dengan alasan meningkatkan moralitas masyarakat. Masalahnya, pengertian moralitas dalam perda-perda tersebut mengalami degradasi makna. Moralitas terbatas pada soal kesusilaan. Bahkan, sampai direduksi hanya yang berkaitan dengan tubuh perempuan.

Jika orientasi para penyelenggara pemerintahan, baik di pusat maupun di daerah adalah menegakkan moralitas masyarakat, maka kebijakan publik atau peraturan daerah yang relevan dirumuskan di antaranya adalah: Kebijakan tentang pemberantasan korupsi yang merugikan kepentingan banyak orang dan telah menimbulkan ketidakadilan dan kebobrokan serius di masyarakat; pemberantasan buta huruf; pemberantasan penyakit menular dan penyakit berbahaya lainnya; pemberantasan narkoba dan penaggulangan penularan HIV/Aids. Demikian pula penghapusan semua bentuk pornografi, pemberantasan *trafficking* (perdagangan manusia, terutama anak dan perempuan); dan penghapusan semua bentuk kekerasan. Apakah suatu pemerintahan dapat disebut bermoral jika membiarkan hal-hal tersebut mencekam masyarakat?

Dari sisi proses penyusunan materi hukum, para penggagas Perda Syariat Islam tampak sekali kurang memperhatikan metodologi hukum (*istimbath al-ahkam*) sebagaimana berlaku dalam tradisi *fiqh* atau *ushul fiqh*, seperti prinsip kehati-hatian dalam area hukum pidana (*hudud*); tidak adanya penghargaan kepada saksi dalam proses penangkapan pelanggar perda. Selain itu, sebagian kasus menunjukkan adanya motif politisasi agama yang kuat, pemanfaatan simbol dan ajaran agama demi kepentingan pejabat berkuasa, misalnya agar dipilih kembali dalam Pilkada periode

berikutnya. Hal itu dilakukan agar masyarakat simpati kepada penguasanya karena seolah-olah memperjuangkan agama.

Untuk itulah, respons penolakan terhadap Syariat Islam banyak muncul dari kelompok Islam sendiri. Misalnya kelompok-kelompok muda Muslim di Makassar, Banjarmasin, dan Mataram sedang meneliti dan melakukan advokasi terhadap Perda-Perda berdimensi agama ini. Kritik banyak pihak terhadap Perda-Perda tersebut kini mulai menampakkan hasil. Pemerintah Pusat melalui Departemen Dalam Negeri baru-baru ini mengirimkan surat ke seluruh gubernur guna menginventarisir perda-perda di wilayah masing-masing dan akan melakukan evaluasi terhadapnya. Seharusnya pemerintah pusat maupun daerah juga konsisten untuk bersikap tegas kepada kelompok sipil yang menggunakan kekerasan, termasuk kaum moralis yang memaksakan sikap moralnya kepada kelompok lain yang berbeda.

Selayaknya, penyusunan kebijakan publik yang berkaitan dengan kepentingan perempuan dalam bentuk apa pun mempertimbangkan masalah-masalah sosial kontemporer di masyarakat. Di antaranya, meningkatnya kasus-kasus kawin kontrak dengan resiko perempuan dan anak dirugikan. Meluasnya kasus poligami yang sangat sering membuat keluarga berantakan. Demikian pula merebaknya kasus-kasus perkawinan yang tidak tercatat, seperti nikah siri, perkawinan beda agama. Meningkatnya kasus perkawinan anak perempuan di bawah umur, dan jumlah anak di luar perkawinan. Tingginya angka kematian ibu melahirkan. Kasus perdagangan manusia, terutama anak perempuan melalui modus operandi perkawinan. Bertambahnya kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak dalam rumah tangga. Penularan HIV/AIDS yang sangat cepat di masyarakat. Meningkatnya gejala konsumeristik dan hedonistik.

Penyusunan kebijakan itu juga hendaknya menyesuaikan dengan perundang-undangan yang sudah ada yang sangat melindungi kepentingan perempuan. Kini, negara sudah menaruh perhatian besar terhadap kepentingan kaum perempuan melalui berbagai kebijakan publik. Mulai dari ratifikasi Konvensi Hak-hak Perempuan (CEDAW), amandemen UUD 1945, UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, UU No. 23 tahun 2003 tentang Perlindungan Anak hingga pengesahan UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT). Semangat yang mendasari perhatian tersebut adalah bahwa memperjuangkan Hak-hak Asasi Manusia berarti memperjuangkan hak-hak perempuan. Dan belakangan sudah banyak kalangan komunitas agama yang aktif memperjuangkan hak-hak perempuan. Baik dari kalangan pesantren maupun organisasi agama. Perempuan Muslimah kini sudah terpelajar, sadar dan terlibat aktif dalam gerakan memajukan kepentingan kaum perempuan. Lalu, apakah

kemudian kebijakan publik dan perundang-undangan yang muncul tak acuh dengan segenap kasus-kasus dan perkembangan ini?

Seluruh paparan sebelumnya membawa kepada kesimpulan: Pertama, implementasi syariat Islam harus didahului dengan upaya-upaya membangun prakondisi melalui peningkatan kesejahteraan dan tingkat pendidikan masyarakat sehingga terbangun *cultural accomodation of change*. Kedua, implementasi syariat Islam memerlukan terlebih dahulu upaya-upaya rekonstruksi syariat dengan mempertimbangkan masalah sosial yang dihadapi dan perundang-undangan yang sudah ada. Jika tidak, maka implementasi syariat Islam hanya dinilai sebagai respon kultural defensif terhadap perubahan sosial yang pasti dan selalu akan terjadi.

### **C. Mewujudkan Syariat Islam Ramah Perempuan**

Upaya-upaya rekonstruksi pemikiran Islam bukan hal baru dalam sejarah Islam, Bahkan, rekonstruksi pemikiran Islam tentang perempuan mulai dikenal sejak akhir abad ke-19. Upaya tersebut berjalan seiring dengan mencuatnya pemikiran Islam modern yang diusung para intelektual Muslim. Diantaranya dapat disebutkan nama-nama berikut. Rifah Badawi al-Tahtawi (1801-1873) menekankan pentingnya perempuan memperoleh pendidikan setara dengan laki-laki. Lalu diikuti Muhammad 'Abduh (1849-1905) yang bicara secara tegas soal bahaya poligami dalam kehidupan sosial.<sup>13</sup> Kemudian, Qasim Amin (1863-1908) melalui dua bukunya yang kontroversial mengulas panjang tentang tiga hal yang perlu direkonstruksi, yaitu soal pendidikan bagi perempuan, hijab, dan poligami.<sup>14</sup> Tahir al-Haddad (1899-1935) secara spesifik bicara soal pentingnya memperbaharui hukum keluarga Islam demi memperbaiki posisi dan kedudukan perempuan dalam perkawinan.

Selanjutnya, Fazlur Rahman (1919-1988), dan sejumlah tokoh intelektual yang masih hidup sekarang, seperti Ashgar Ali Engineer, Fatimah Mernissi, Amina Wadud Muhsin dan Riffat Hassan semuanya menyuarakan pentingnya rekonstruksi pemikiran Islam tentang perempuan sehingga kelompok perempuan dapat menikmati hak-haknya sebagai manusia, seperti dijamin dalam Al-Qur'an. Untuk konteks Indonesia, dapat disebutkan, antara lain Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, dan Munawir Syadzali. Tokoh yang disebutkan terakhir dikenal sangat kuat mendorong komunitas Islam Indonesia melakukan rekonstruksi pemikiran secara jujur dan berani, khususnya soal

---

<sup>13</sup> Muhamad Rasyid Rida, *Tafsir Al-Manar*, Jil. 5, (Dar al-Fikr: Beirut, t.th), p. 348-349.

<sup>14</sup> Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, (Dar al-Ma'arif:Kairo, 1970), p. 162-164.

pembagian warisan yang adil buat perempuan.<sup>15</sup> Adapun ketiga tokoh yang disebutkan terdahulu menentang perlakuan diskriminasi, kekerasan dan eksploitasi terhadap perempuan.

Rekonstruksi pemikiran Islam tentang perempuan di berbagai negara Islam membawa kepada lahirnya hukum keluarga baru yang semakin mengkomodasikan hak-hak perempuan. Sejarah Islam mencatat usaha-usaha pembaruan hukum keluarga mulai merebak sejak awal abad ke-20.<sup>16</sup> Dimulai dari Turki yang pada 1917 melakukan pembaruan hukum perkawinan dengan membuat *Qanun Qarar al-Huquq al-'A'ilah al-'Usmaniyyah* atau *Ottoman Law of Family Rights*.<sup>17</sup> Isu yang menonjol dalam hukum keluarga Turki itu adalah larangan poligami secara mutlak. Menarik dicatat bahwa sampai tahun 1996 hanya ada lima negara di Timur Tengah yang belum memperbarui hukum keluarganya, yakni Emirat Arab, Saudi Arabia, Qatar, Bahrain dan Oman.<sup>18</sup>

Berbeda dengan pembaruan dalam bidang hukum Islam lainnya, seperti bidang politik dan ekonomi, pembaruan dalam bidang hukum keluarga selalu mengundang reaksi keras dari kalangan tradisional. Hal itu dapat dimaklumi mengingat institusi keluarga dalam hampir semua agama, terutama Islam dipandang sebagai *sanctuary* atau wilayah sakral dan karenanya menjadi sangat sensitif.<sup>19</sup> Tidak mengherankan jika berbagai hukum yang digunakan dalam mengatur masyarakat di negara-negara Islam dapat berubah dengan mudah, namun tidak demikian halnya dengan hukum keluarga. Hukum keluarga seringkali dipandang sebagai benteng terakhir pertahanan umat Islam untuk menjaga tradisi dan kemurnian ajaran Islam.

---

<sup>15</sup> Bahtiar Effendy dkk., *Munawir Syadzali, MA: Pencairan Ketegangan Ideologis*, dalam Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: Kerjasama INIS, PPIM, dan Litbang Departemen Agama, 1998), p. 410.

<sup>16</sup> Untuk pembahasan yang komprehensif lihat J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World, The Athlone* (London: Press London, 1976), p. 2; Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World*, (Mombay: N.M. TRIPATHI PVT. LTD, 1972), p. 49.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>18</sup> Dawoud El. Alami dan Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, (Boston: Kluwer Law International, 1996), p.4-5.

<sup>19</sup> Lebih jauh menurut Anderson, perhatian terhadap upaya pembaharuan hukum keluarga yang dilakukan di berbagai negara Islam membawa kepada kesimpulan berikut. Pertama, hukum keluarga selalu dipandang sebagai substansi syariah; Kedua, hukum keluarga dianggap sebagai landasan utama pembentukan masyarakat muslim; Ketiga, hukum keluarga masih menjadi pedoman utama bagi mayoritas umat Islam di dunia; dan keempat, sampai sekarang hukum keluarga tetap menjadi objek perdebatan sengit antara kelompok konservatif dan kelompok moderat. Lihat J.N.D. Anderson, *Law Reform in The Modern World*, London: Anthone Press, 1967.

Salah satu tujuan penting pembaharuan hukum keluarga dalam Islam adalah peningkatan status perempuan.<sup>20</sup> Meskipun tujuan ini seringkali tidak disebutkan secara eksplisit, namun sangat terasa bahwa pembaruan tersebut merespon tuntutan peningkatan status dan kedudukan perempuan. Mengacu kepada penelitian Tahir Mahmood, diidentifikasi minimal tiga belas isu krusial dalam hukum keluarga yang harus mengalami pembaruan dalam rangka peningkatan status perempuan. Isu-isu dimaksud adalah: batas usia minimal perkawinan; peran wali dalam perkawinan; pencatatan perkawinan, kemampuan ekonomi dalam perkawinan, poligami, nafkah keluarga, pembatasan hak cerai suami, hak-hak dan kewajiban suami-isteri setelah perceraian, kehamilan dan implikasinya, hak ijbar orang tua, pembagian dan jumlah hak waris, wasiat *wajibah* dan wakaf.<sup>21</sup>

Setelah Turki, menyusul negara Islam Tunisia melakukan pembaruan yang spektakuler dalam hukum keluarga. Pertama, dalam hal adopsi anak menetapkan bahwa anak angkat memperoleh hak dan kewajiban yang sama sebagaimana anak kandung.<sup>22</sup> Kedua, keharusan perceraian di pengadilan. Ketiga, larangan poligami secara mutlak.<sup>23</sup> Sementara pembaruan hukum keluarga di Syria<sup>24</sup> terkait dengan syarat

---

<sup>20</sup> Sejumlah penelitian menyimpulkan ada tiga alasan yang mendorong negara-negara Islam melakukan pembaruan hukum keluarga. *Pertama*, untuk tujuan unifikasi hukum. Usaha unifikasi dilakukan karena masyarakatnya menganut mazhab atau bahkan agama yang berbeda-beda. Di Tunisia, misalnya upaya unifikasi Hukum Perkawinan ditujukan untuk semua warga negara tanpa memandang perbedaan agama. *Kedua*, untuk tujuan peningkatan status perempuan. Meskipun tujuan ini tidak disebutkan secara eksplisit, namun sangat terasa bahwa undang-undang tersebut merespons tuntutan-tuntutan peningkatan status dan kedudukan perempuan. UU Perkawinan Mesir dan Indonesia dapat dimasukkan dalam kelompok kedua ini. *Ketiga*, untuk merespon tuntutan zaman dan dinamika perkembangan masyarakat akibat perkembangan global dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Lihat J.N.D. Anderson, *Law Reform in The Modern World*, Anthon Press, London, 1967

<sup>21</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, (New Delhi: Time Press, 1987), p. 11-12.

<sup>22</sup> Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The*, p. 164.

<sup>23</sup> Ketentuan hukum ini memicu perdebatan serius di kalangan ulama, dan mayoritas ulama menolak ketentuan tersebut. Meskipun demikian, pembaruan hukum keluarga di Tunisia tetap dilakukan dengan berpegang pada prinsip pembelaan dan pemberdayaan kaum perempuan. Larangan poligami ditegaskan pada pasal 18: bahwa beristeri lebih dari satu dilarang. Siapa saja yang menikah sebelum perkawinan pertamanya benar-benar berakhir, akan dikenakan hukuman penjara selama satu tahun atau denda sebesar 240.000 *malim* atau penjara dan denda sekaligus. Lihat, Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), p. 156.

<sup>24</sup> *Syria* sejak merdeka (1945) mulai melakukan nasionalisasi dan pembaruan sistem hukum. Sejumlah undang-undang diberlakukan seperti hukum dagang 1949, hukum pidana 1950, dan hukum keluarga (*Qanun al-akhwial al-syakhsiyah*) 1953 yang

usia menikah, pertunangan, poligami, perceraian, wasiat, dan warisan.<sup>25</sup> Isu yang unik dalam hukum Syria adalah pengaturan tentang selisih umur antara kedua calon mempelai. Jika perbedaan usia di antara mereka terlalu jauh, pengadilan dapat melarang perkawinan. Demikian pula di Yordania, perkawinan dilarang jika selisih umur di antara calon suami-isteri lebih dari dua puluh tahun, kecuali ada izin khusus dari pengadilan. Tujuan kedua negara tersebut mengatur selisih umur di antara kedua calon mempelai adalah semata-mata untuk memproteksi warganya dari tindakan pemerasan dan eksploitasi. Sebab, perbedaan umur yang begitu senjang mengandung potensi pemerasan dari satu pihak.<sup>26</sup> Selain itu, hukum Islam Syria memberikan hak kepada isteri mengajukan gugatan cerai kepada suaminya disebabkan kasus-kasus: suami menderita penyakit yang dapat menghalangi untuk hidup bersama, penyakit gila dari suami, suami meninggalkan isteri atau dipenjara lebih dari tiga tahun, suami dianggap gagal memberikan nafkah, dan penganiayaan suami terhadap isteri.

Pembaharuan hukum keluarga Mesir, antara lain terkait dengan masalah poligami, wasiat wajibah, warisan, dan pengasuhan anak. Di samping itu, hukum keluarga Mesir juga memberikan ancaman kepada orang yang memberikan pengakuan palsu kepada pegawai pencatat tentang status perkawinan atau alamat isteri atau isteri-isterinya, atau isteri yang dicerai.<sup>27</sup> Pembaruan Hukum Keluarga di Yordania antara lain terkait dengan batas usia perkawinan, perjanjian perkawinan, perkawinan beda agama, pencatatan perkawinan, perceraian, dan wasiat wajibah. Yang paling mengemuka adalah soal pencatatan perkawinan.<sup>28</sup> Reformasi hukum keluarga Irak antara lain terkait dengan

---

diamandemen tahun 1975 dengan maksud untuk menjamin hak-hak perempuan dalam pandangan hukum. Lihat Don Peretz, *The Middle East Today*, (New York: Praeger, 1983), p. 397.

<sup>25</sup>Menyangkut warisan (pasal 288) dinyatakan bahwa sisa harta warisan dikembalikan kepada ahli waris *zaw al-furud* selain suami-isteri apabila tidak ada *ashobah*. Sisa harta dapat dikembalikan kepada suami-isteri ketika ahli waris *zaw al-furud*, *ashobah*, dan *zaw al-arham* tidak ada. Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The*, p. 150.

<sup>26</sup> Seperti itu perlu dipikirkan oleh ulama Indonesia mengingat akhir-akhir ini banyak dilaporkan kasus- kasus perdagangan anak perempuan (*trafficking*) dengan modus operandi perkawinan.

<sup>27</sup> Seorang pegawai pencatat yang lalai atau gagal melakukan tugasnya dapat dihukum dengan hukuman penjara maksimal satu bulan dan hukuman denda maksimal 50 pound Mesir. Dan pegawai yang bersangkutan dinon-aktifkan selama maksimal 1 tahun. Lihat, Dawoud El Alami, *Islamic Marriage and Divorce*, p. 58.

<sup>28</sup> P ini diatur dalam undang-undang 1976 pasal 17. Pasal ini menjelaskan bahwa mempelai laki-laki berkewajiban mendatangkan *qadhi* atau wakilnya dalam upacara perkawinan. Petugas yang berwenang sebagaimana ditunjuk oleh *qadhi* mencatat perkawinan tersebut dan mengeluarkan sertifikat perkawinan. Apabila

masalah status wali, pemberian mahar, wasiat wajibah, dan pengasuhan anak (*hadbanah*).<sup>29</sup>

Paling tidak ada dua hal yang perlu dicatat dari upaya pembaruan hukum keluarga tersebut. Pertama, semangat pembaruan hukum Islam dalam bidang hukum keluarga umumnya adalah untuk memperbaiki status dan kedudukan perempuan serta melindungi hak anak. Kedua, pembaruan hukum Islam di berbagai negara Islam selalu berujung pada kelahiran hukum keluarga baru yang materinya berbeda dengan ketentuan hukum dalam kitab-kitab fiqh klasik. Materinya terkesan mulai ramah terhadap perempuan.

Paparan di atas menggambarkan secara konkret bahwa rekonstruksi pemikiran Islam dalam bentuk pembaruan hukum Islam merupakan suatu kebutuhan untuk merespon tuntutan masyarakat yang dari zaman ke zaman semakin kompleks dan rumit. Tuntutan tersebut muncul sebagai akibat dari perkembangan dinamika sosial, pengaruh globalisasi serta kemajuan sains, teknologi dan bidang informatika. Dengan demikian, kalau di masa lalu upaya rekonstruksi pemikiran Islam berhasil dilakukan, maka generasi sekarang pun dapat melakukan hal yang sama. Artinya, upaya-upaya rekonstruksi tetap terbuka, dan harus banyak dilakukan, terutama untuk merespon berbagai masalah sosial kontemporer yang berkembang dalam kehidupan umat Islam. Masalah sosial manusia membutuhkan solusi yang cepat dan tepat, termasuk solusi keagamaan. Di sinilah pentingnya rekonstruksi pemikiran Islam.

---

perkawinan dilangsungkan tanpa pencatatan, maka orang yang mengadakan upacara perkawinan, kedua mempelai, dan saksi-saksi dapat dikenakan hukuman berdasarkan *Jordanian Penal Code* dan denda lebih dari 100 dinar. Pencatatan perkawinan merupakan p yang amat krusial dalam masyarakat modern, sebab pencatatan memberikan bukti legal bagi suami, isteri dan anak-anak untuk mendapatkan hak-hak mereka. P lain juga sangat penting menyangkut kebolehan perkawinan tanpa wali. Apabila perempuan telah mencapai usia 15 tahun dan mempunyai keinginan untuk menikah sementara walinya tidak mengizinkan tanpa alasan yang sah, maka perempuan tersebut pada dasarnya tidak melanggar prinsip-prinsip kafâ`ah dan pengadilan dapat memberikan izin pernikahan. Demikian juga apabila perempuan telah mencapai umur 18 tahun dan walinya keberatan memberikan izin tanpa alasan kuat, maka pengadilan dapat memberi izin pernikahan. Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The*, p. 78-79.

<sup>29</sup> Dalam p pengasuhan anak dinyatakan bahwa seorang ibu memiliki hak istimewa dalam mengasuh dan mendidik anak selama perkawinan berlangsung. Begitu juga setelah perkawinan, dengan catatan ia tidak berbuat aniaya terhadap anak, sehat, dapat dipercaya dan mampu bertanggungjawab dan melindungi anaknya serta tidak kawin lagi dengan lelaki lain. Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The*, p. 68-69.

## D. Tawaran Metodologi

Salah satu faktor penyebab terpuruknya posisi perempuan dalam masyarakat Muslim adalah penafsiran agama, maka solusi yang ditawarkan pun harus dimulai dengan merevisi penafsiran atau rekonstruksi pemikiran. Umat Islam hampir sepakat bahwa ijtihad dalam arti pembaruan penafsiran dan pemahaman terhadap Islam adalah suatu kebutuhan dasar. Kebutuhan itu dirasakan bukan hanya setelah Rasul tiada, malah ketika masih hidup. Hadis Muaz ibn Jabal mengindikasikan kebutuhan itu dengan sangat jelas. Hadis lain, yang sering dijadikan acuan mengenai pentingnya ijtihad atau pembaruan ini adalah: "*innallaha yab`atsu ala kulli ra`tsi miati tsanab man yujaddidu laba dinaba*" (Sesungguhnya Allah akan mengutus setiap seratus tahun seorang pembaru yang akan memperbaiki agamanya).

Uraian berikut menjelaskan prinsip-prinsip dasar apa saja yang harus diperpegangi dalam upaya rekonstruksi atau pembaruan penafsiran demi mewujudkan wajah agama yang ramah perempuan.

### 1. Prinsip *Maqashid al-Syari`ah*

Al-Qur`an dan Hadis meski mempunyai aturan yang bersifat hukum, namun jumlahnya amat sedikit dibandingkan dengan begitu banyaknya persoalan sosial manusia yang memerlukan ketentuan hukum.<sup>30</sup> Oleh karena itu, pembaruan penafsiran merupakan keniscayaan. Akan tetapi, pembaruan penafsiran harus tetap mengacu kepada sumber-sumber Islam utama, yakni Al-Qur`an dan Sunnah. Hanya saja pemahaman terhadap kedua sumber tadi tidak semata didasarkan kepada pemaknaan literal teks, melainkan lebih kepada pemaknaan non-literal atau kontekstual teks dengan mengacu kepada tujuan hakiki syariat (*maqashid al-syari`ah*).<sup>31</sup> Tujuan dasar syariat secara jelas terimplementasi dalam nilai-nilai keadilan (*al-`adl*), kemashlahatan (*al-mashlahah*), kebijaksanaan (*al-hikmah*), kesetaraan (*al-musawab*), kasih sayang (*al-rahmah*), pluralisme (*al-ta`addudiyah*), dan hak asasi manusia (*al-buquq al-insaniyah*).

Imam Al-Ghazali merumuskan nilai-nilai yang terkandung pada *maqashid al-syari`ah* tersebut ke dalam lima prinsip dasar hak asasi manusia

<sup>30</sup> Penelitian Abdul Wahab Kplaf, pakar ushul fiqh, mengenai ayat-ayat hukum menjelaskan bahwa jumlah ayat-ayat Al-Qur`an yang berisi ketentuan hukum secara tegas hanya sekitar 5,8% atau sebanyak 368 ayat saja, sedangkan jumlah yang terbesar justru berisi nilai-nilai universal, seperti keadilan, cinta kasih, kedamaian, dan kebebasan yang kesemuanya merupakan pesan-pesan moral keagamaan yang dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Lihat Abdul Wahab Kplaf, *Ilm Ushu Al-Fiqh* (Kairo, 1956), cet. VII, p. 34-35.

<sup>31</sup> Istilah ini pertama kali diperkenalkan oleh Abu Ishaq al-Syatibi dalam bukunya yang terkenal: *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari`ah*. Akan tetapi, konsep ini sudah disinggung sebelumnya oleh Al-Juwaini Imam al-Haramain dan Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.

yang disebutnya *al-huquq al-khamsah*. Kelima hak asasi dimaksud adalah hak hidup, hak kebebasan beropini dan berekspresi, hak kebebasan beragama, hak properti, dan hak reproduksi. Konsep *al-Huquq al-Khamsah* ini selanjutnya membawa kepada pentingnya melihat manusia sebagai sasaran sekaligus subyek hukum dalam syariat Islam. Tidak berlebihan jika Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, ahli fiqh dari Mazhab Hanbali, merumuskan sebagai berikut: Syariat Islam sesungguhnya dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal, seperti kemashlahatan, keadilan, kerahmatan, kebijaksanaan. Prinsip-prinsip inilah yang harus menjadi acuan dalam pembuatan hukum dan juga harus menjadi inspirasi bagi setiap pembuat hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam itu sendiri.<sup>32</sup> Pernyataan yang tidak kurang tegasnya dilontarkan oleh Ibnu Rusyd: bahwa kemashlahatan merupakan akar dari berbagai syariat yang ditetapkan Tuhan.<sup>33</sup> Bahkan, Izzuddin ibn Abdissalam sampai kepada kesimpulan bahwa seluruh ketentuan agama diarahkan sepenuhnya untuk memenuhi kemaslahatan manusia.<sup>34</sup>

Berangkat dari teori *Maqashid al-Syari'ah* ini, Ibnu Muqaffa` mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur`an ke dalam dua kategori: *ayat ushuliyah* yang bersifat universal karena menerangkan nilai-nilai utama dalam Islam dan *ayat furu'iyah* yang bersifat partikular karena menjelaskan hal-hal yang spesifik. Contoh kategori pertama adalah ayat-ayat yang berbicara soal keadilan, sedangkan kategori kedua adalah ayat-ayat yang mengulas soal *uqubat* (bentuk-bentuk hukuman), dan *hudud* (bentuk-bentuk sanksi), serta ayat-ayat yang berisi ketentuan perkawinan, waris, dan transaksi sosial. Sayangnya umat Islam lebih banyak terjebak pada implementasi ayat-ayat partikular, dan mengabaikan ayat-ayat universal. Tidak heran jika penampilan umat Islam sering terkesan kaku, eksklusif, dan tidak ramah, terutama kepada perempuan.

---

<sup>32</sup>Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lan al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin*, Dar al-Jil, Beirut, T.T. Juz III, h. 3. Pandangan serupa dinyatakan juga oleh sederetan ulama yang sangat otoritatif di bidang fiqh, seperti Al-Ghazali (w. 505H); Fakhruddin al-Razi (w. 606 H); Izzuddin ibn Abdissalam (w. 660 H0; Najmuddin al-Tufi (w. 716 H); Ibnu Taimiyah (w. 728 H.); Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H.); dan Muhammad ibn Tahir al-Asyur (w. 1393 H.).

<sup>33</sup> Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal fi Taqrir ma baina al-Syariat wa al-Hikmah min al-Ittisap aw Wujub al-Nadhar al-'Aqli wa Hudud al-Ta'wil*, Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, Beirut, 1999, p. 125.

<sup>34</sup> Izzuddin ibn Abdissalam, *Qawaid al-Abkam fi Mas'ib al-An'am*, (Kair: Dar al-Jil, T.T.), p. 72.

## 2. Prinsip Relativitas Fiqh

Meskipun Al-Qur'an adalah kebenaran abadi, namun penafsirannya tidak lah abadi. Penafsiran selalu bersifat relatif. Perkembangan historis berbagai mazhab fiqh merupakan bukti positif relativitas fiqh. Fiqh yang kita kenal sekarang merupakan rekayasa cerdas pemikiran ulama abad pertengahan yang isinya, antara lain mencakup empat komponen dasar, yaitu masalah *ubudiyah* (membahas hubungan transendental manusia dengan Tuhan), *muamalah* (membahas hubungan manusia dengan sesamanya, makhluk lain dan alam semesta), *munakahab* (membahas hubungan manusia dengan manusia dalam kehidupan keluarga), dan *jinayah* (membahas berbagai masalah pidana).

Perlu dipahami bahwa seorang faqih atau mufassir, seobyektif apa pun dia, akan sulit melepaskan diri dari pengaruh budaya, hukum dan tradisi yang berkembang pada masa atau lingkungan di mana dia hidup. Karena itulah, pembukuan pendapat-pendapat fiqh dalam suatu masyarakat yang bias gender tentu akan melahirkan kitab-kitab fiqh yang memuat pandangan-pandangan keagamaan yang tidak ramah terhadap perempuan (*missoginis*).

## 3. Prinsip Tafsir Tematik

Kajian terhadap metode tafsir *tablily* yang selama ini banyak dipakai menyimpulkan sedikitnya lima kekurangan. Pertama, penafsiran tersebut sangat dipengaruhi oleh pandangan-pandangan sektarian (*al-ta'milah al-'ashabiyah*). Kedua, produk pemahaman keagamaan yang dihasilkan oleh model penafsiran ini kelihatan mengada-ada. Ketiga, penafsirannya amat diwarnai oleh pandangan non-Islam, seperti pandangan *isra'iliyat* atau dipengaruhi tradisi Judeo-Kristiani kuno. Keempat, kemukjizatan Al-Qur'an (*I'jaz*) cenderung diabaikan dalam tafsir konvensional ini. Terakhir, keunikan dan kedahsyatan retorika Al-Qur'an luput dari pengamatan para mufassir yang memakai metode tradisional ini.<sup>35</sup>

Oleh karena itu, ditawarkan sebuah solusi penafsiran yang disebut penafsiran tematik dengan *inductive method*. Metode penafsiran ini dibangun berdasarkan teori yang meyakini bahwa seluruh isi Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang integral, utuh dan tidak terpisahkan. Prinsipnya adalah satu bahagian dalam Al-Qur'an menjelaskan bahagian lainnya (*Al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dan*). Prinsip-prinsip dasar dari teori penafsiran ini sesungguhnya sudah populer digunakan di masa sahabat dengan istilah *tafsir bi al-ma'tsur*. Para mufassir hendaknya memahami Al-Qur'an berdasarkan informasi yang terkandung di dalam diri Al-Qur'an itu sendiri,

---

<sup>35</sup> Aisyah Abd Al-Rahman Bint Asy-Syati', *Al-Qur'an wa Tafsir Ashr* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970), p. 24-32.

bukan berdasarkan pandangan atau ajaran dari luar Al-Qur'an. Karena itu, penting sekali pemahaman terhadap kata, kalimat dan struktur bahasa Al-Qur'an.

Pola tafsir tematik menggunakan tiga pendekatan. Pertama, menekankan pentingnya memahami arti bahasa kata-kata Al-Qur'an (*lexical meaning of any Qur'anic word*). Pemahaman terhadap makna asli kata-kata dalam teks Al-Qur'an akan sangat membantu mufasir memahami tujuan makna (*al-ma'na al-murad*) sesuai dengan asbab nuzul ayat. Kedua, menyelidiki serta menyeleksi semua ayat yang berhubungan dengan tema yang dibahas. Dengan prinsip ini, Al-Qur'an diberi kebebasan dan otonomi untuk berbicara tentang dirinya sendiri sehingga dihasilkan penafsiran yang objektif, bukan penafsiran subjektif yang sarat dengan muatan politis dari para mufasirnya. Ketiga, dalam rangka memahami kata, kalimat dan struktur bahasa Al-Qur'an harus ada kesadaran untuk mengakui adanya teks-teks agama yang turun dalam konteks tertentu atau khusus (*as-siyaq al-kehas*) dan yang turun dalam konteks yang lebih umum (*as-siyaq al-am*).<sup>36</sup> Dengan kata lain, sebuah penafsiran harus dilakukan dengan pendekatan tekstual dan kontekstual sekaligus.

Selain ketiga prinsip pokok tersebut, prinsip-prinsip lain yang harus menjadi acuan di dalam upaya-upaya rekonstruksi pemikiran Islam di Indonesia adalah sejumlah prinsip berikut.

#### **4. Prinsip Kemaslahatan (*al-Maslahat*)**

Sesungguhnya syari'at (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashâlih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafâsid*). Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hanbali, menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan (*al-mashlahat*), keadilan (*al-'adl*), kerahmatan (*al-rahmat*), dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum Islam. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fikih ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam.

#### **5. Prinsip Kesetaraan dan Keadilan Gender (*al-Musawah al-Jinsiyah*)**

Gender dan seks merupakan dua entitas yang berbeda. Jika gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya, maka seks secara umum dipakai untuk

---

<sup>36</sup> Quraish Shihab, "Penetapan Hukum Islam secara Tekstual dan Kontekstual: Tinjauan Mufassir", dalam *Dialog*, No. 35 Th. XVI, Februari 1992, p. 3-5

mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis. Artinya, gender bukan kategori biologis yang berkaitan dengan hitungan kromosom, pola genetik, struktur genital, melainkan merupakan konstruksi sosial dan budaya. Sementara seks merupakan kodrat Tuhan yang bersifat permanen.

Perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan tidak perlu dipersoalkan. Tidak mengapa bahwa karena kodratnya, perempuan harus melahirkan, menyusui, mengasuh anak, dan lain sebagainya. Problem baru muncul tatkala perbedaan jenis kelamin tersebut melahirkan ketidakadilan perlakuan sosial antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan diposisikan sebagai makhluk yang hanya boleh bekerja dalam dunia domestik dan tidak dalam dunia publik karena dunia publik merupakan area khusus bagi laki-laki. Perempuan tidak memiliki kewenangan untuk menjadi pemimpin di tingkat keluarga maupun masyarakat. Di sinilah letak pentingnya memisahkan seks dan gender secara proporsional. Dari sudut gender, relasi antara laki-laki dan perempuan mesti diletakkan dalam konteks kesetaraan dan keadilan. Sebab, ketidakadilan gender di samping bertentangan dengan spirit Islam, juga hanya akan memarginalkan dan mendehumanisasi perempuan. Islam dengan sangat tegas telah mengatakan bahwa laki dan perempuan memiliki derajat yang sama. Yang membedakan di antara mereka hanyalah kadar ketakwaannya saja. Al-Qur'an tidak menekankan superioritas dan inferioritas atas dasar jenis kelamin.

## **6. Prinsip Pluralisme (*al-Ta'addudiyah*)**

Tak terbantahkan bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluralitas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras, budaya, dan bahasa melainkan juga agama. Sehingga, kemajemukan di Indonesia tidak mungkin bisa dihindari. Keberagaman telah menyusup dan menyangkut dalam pelbagai ruang kehidupan. Tidak saja dalam ruang lingkup keluarga besar seperti masyarakat negara, bahkan dalam lingkup keluarga, pluralitas juga bisa berlangsung. Setiap orang senantiasa berada dalam dunia pluralitas. Menghadapi pluralitas tersebut, yang dibutuhkan tentu saja bukan pada bagaimana menjauhkan diri dari kenyataan pluralisme tersebut, tetapi pada bagaimana cara dan mekanisme yang bisa diambil di dalam menyikapi pluralitas itu. Sikap antipati terhadap pluralitas, di samping bukan merupakan tindakan yang cukup tepat, juga akan berdampak kontra-produktif bagi tatanan kehidupan manusia yang damai.

## **7. Prinsip Nasionalitas (*al-Muwathanah*)**

Telah maklum bahwa sebagai sebuah negara, Indonesia dibangun bukan oleh satu komunitas agama saja. Indonesia merekrut anggotanya bukan didasarkan pada kriteria keagamaan, tetapi pada nasionalitas.

Dengan perkataan lain, yang menyatukan seluruh warga negara Indonesia bukanlah basis keagamaan, melainkan basis nasionalitas (*muwâthanah*). Kemerdekaan Indonesia merupakan hasil jerih payah seluruh warga bangsa, bukan hanya masyarakat Islam melainkan juga non Islam, bukan hanya masyarakat Jawa melainkan juga masyarakat luar Jawa. Dengan nalar demikian, Indonesia tidak mengenal adanya warga negara kelas dua. Umat non-Islam Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dzîmmi* atau *abl al-dzîmmah* dalam pengertian fikih politik Islam klasik.

### 8. Prinsip Penegakan HAM (*Iqamat al-Huquq al-Insaniyah*)

Hak asasi manusia dimaksudkan sebagai hak-hak yang dimiliki manusia karena terberikan kepadanya. Hak asasi mengungkapkan segi-segi kemanusiaan yang perlu dilindungi dan dijamin dalam rangka memartabatkan dan menghormati eksistensi manusia secara utuh. Oleh karena manusia dengan martabatnya merupakan ciptaan Allah, maka dapat dikatakan bahwa hak asasi manusia dimiliki manusia karena diberikan oleh Allah sendiri. Dengan demikian, hak asasi manusia secara otomatis akan dimiliki oleh setiap insan yang lahir di bumi ini. Islam adalah agama yang memiliki komitmen dan perhatian cukup kuat bagi tegaknya hak asasi manusia di tengah masyarakat. Dalam sejarahnya yang awal, Islam hadir justru untuk menegakkan hak asasi manusia, terutama hak kaum mustadh'afin, yang banyak dirampas oleh para penguasa. Misalnya, Islam datang untuk mengembalikan hak-hak kaum perempuan, para budak, dan kaum miskin. Mereka inilah kelompok-kelompok yang rentan kehilangan haknya yang paling asasi sekalipun.

Dalam Islam, ada sejumlah hak asasi manusia yang harus diusahakan pemenuhannya, baik oleh diri sendiri maupun negara. Masing-masing adalah hak hidup (*ḥifdẓ al-nafs aw al-bayât*), hak kebebasan beragama (*ḥifdẓ al-dîn*), hak kebebasan berfikir (*ḥifdẓ al-'aql*), hak properti (*ḥifdẓ al-mâl*), hak untuk mempertahankan nama baik (*ḥifdẓ al-'irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan (*ḥifdẓ al-nasl*). Menurut al-Ghazali, pada komitmen untuk melindungi hak-hak kemanusiaan inilah, seluruh ketentuan hukum dalam Islam diacukan.

### 9. Prinsip Demokrasi (*al-Dimuqrathiyyah*)

Demokrasi sebagai sebuah gagasan yang percaya pada prinsip kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia untuk mengambil keputusan menyangkut urusan publik, secara mendasar bisa dikatakan paralel dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Artinya, pada dataran prinsipil antara Islam dan demokrasi tidaklah bertentangan. Sejumlah konsep ajaran Islam yang dipandang sejalan dengan prinsip demokrasi adalah; **pertama**, *al-musâwah* (egalitarianism). Bahwa manusia memiliki derajat dan posisi yang setara di hadapan Allah. **Kedua**, *al-ḥurriyah*

(kemerdekaan). **Ketiga**, *al-ukhuwwah* (persaudaraan). **Keempat**, *al-'adâlah* (keadilan) yang berintikan pada pemenuhan hak asasi manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat-negara. **Kelima**, *al-syûrâ* (musyawarah). Bahwa setiap warga masyarakat memiliki hak untuk ikut berpartisipasi di dalam urusan publik yang menyangkut kepentingan bersama. Diharapkan agar mekanisme penyusunan kompilasi hukum Islam bersendikan kelima pokok ajaran Islam tersebut.

## E. Penutup

**Syariat** Islam yang berbicara soal perempuan di masyarakat pada umumnya telah dibaca dengan pemahaman yang mentransendenkan pemahaman teks-teks kitab suci sehingga terlepas dari konteks sejarah dan antropologisnya. Umat Islam dengan demikian, kata Syatibi, sudah sangat jauh larut pada pemahaman tekstualis sehingga mengabaikan pertimbangan *maslahah* yang notabene merupakan tujuan dasar diturunkannya syariat (*maqashid al-syariah*). Hal yang sama dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, bacaan umat Islam terhadap teks-teks agama lebih menekankan pada *talwin* daripada *takwil*, karenanya, tidak heran jika bacaan mereka sarat dimuati ideologi atau bias-bias tertentu. Konsekuensi logis dari pemahaman demikian, sebagian umat Islam memandang semua realitas tentang perempuan yang telah berlangsung berabad-abad ini merupakan hal yang kodrati atau sesuatu yang *given* atau *taken for granted*, dan bukan sebagai sesuatu yang *socially constructed*, apalagi sudah diberi label ajaran agama. Model pemahaman seperti inilah yang masih mendominasi pemikiran Islam tentang perempuan. Umat Islam hendaknya menyadari bahwa Al-Qur'an adalah suatu teks yang harus dibaca dengan mempertimbangkan aspek kontekstualnya, yaitu dengan memahami konteks sosio-historis dan sosio-politis ketika Al-Qur'an diturunkan. Membaca Al-Qur'an secara tekstual dan kontekstual akan membawa kepada penghayatan terhadap pesan-pesan moral Islam universal seperti keadilan, kesamaan hak, penghormatan terhadap kemanusiaan, cinta kasih, dan kebebasan. Pesan-pesan hakiki inilah sesungguhnya benang merah yang menjadi penghubung eksistensi umat manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya, dari satu kurun waktu ke kurun berikutnya. Inilah ajaran yang disampaikan oleh Adam as., diteruskan oleh para rasul dan nabi sampai kepada Muhammad saw., dengan perwujudan kontekstual yang berbeda-beda. Benang merah inilah yang sesungguhnya harus dipahami ketika membaca dan menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam semua bidang kehidupan.

Sebagai rekomendasi, di masa depan, pemerintah: baik pusat maupun daerah yang ingin mendapat pujian dari masyarakatnya sebagai pemerintah penegak Syariat Islam hendaknya lebih kreatif dan inovatif

melahirkan kebijakan publik dan perundang-undangan Islam yang ramah terhadap perempuan, akomodatif terhadap nilai-nilai **kemanusiaan** dan mendorong terciptanya kesejahteraan dan kecerdasan seluruh warga masyarakat. Wujudnya, antara lain: peraturan tentang pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat, misalnya air bersih, listrik, dan bahan bakar. Peraturan tentang Penghapusan Korupsi; Peraturan tentang Pelayanan Pendidikan Gratis bagi Kelompok Miskin; Peraturan tentang Pelayanan Kesehatan Bagi Kelompok Rentan; Peraturan tentang Penyelenggaraan Perlindungan bagi Anak dan Perempuan Korban Kekerasan; Peraturan tentang Pembinaan dan Perlindungan Tenaga Kerja, khususnya tenaga kerja perempuan; peraturan tentang perlindungan anak-anak dari semua bentuk eksploitasi dan penelantaran; Peraturan tentang perlindungan kelompok rentan, seperti lansia, penyandang cacat, pengungsi, buruh kasar, dan pekerja migran.

Juga tidak kalah pentingnya merumuskan jenis peraturan yang akan membantu **peningkatan** pendapatan daerah, mengeliminasi pengangguran dan kemiskinan, seperti peraturan tentang perlindungan investor, peraturan tentang eksplorasi laut secara aman, dan peraturan tentang pengembangan agrobisnis dan industri kecil. Peraturan dan kebijakan publik semacam itulah yang sangat dibutuhkan masyarakat, khususnya di daerah. Dari perspektif ajaran Islam, justru peraturan semacam inilah yang pantas disebut Peraturan Syariat Islam karena isinya sangat mengedepankan pembelaan terhadap kelompok rentan dan tertindas (*al-mustadh'afin*) yang nyata-nyata menjadi kepedulian

### Daftar Pustaka

- Al-Jawziyah, Ibnu al-Qayyim, *I'lan al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin*, Dar al-Jil, Beirut, T.T. Juz III. T.T.
- Amin, Qasim, Tahrir al-Mar'ah, 1979, Dar al-Ma'arif, Kairo.
- Bahtiar Effendy dkk., Munawir Syadzali, MA, 1998, *Pencairan Ketegangan Ideologis*, dalam Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Kerjasama INIS, PPIM, dan Litbang Departemen Agama, Jakarta.
- Bint Asy-Syati', Aisyah Abd Al-Rahman, 1970, *Al-Qur'an wa Tafsir Ashr*, Kairo: Dar al-Ma'arif.
- El. Alami Dawoud, dan Doreen Hinchcliffe, 1996, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, Kluwer Law International, Boston.
- El. Alami, Dawoud, 1967, *Law Reform in The Modern World*, Anthone Press, London.
- Izzuddin ibn Abdissalam, *Qawaid al-Abkam fi Masalih al-An'am*, Dar al-Jil, Kairo, T.T.
- J.N.D. Anderson, 1976, *Law Reform in the Muslim World*, The Athlone Press, London.
- Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI, 2002, *Fakta, Data dan Informasi Kesenjangan Gender di Indonesia*, Jakarta
- Katjasungkana Nursyahbani, dan Mumtahanan, 2002, *Kasus-Kasus Hukum Kekerasan Terhadap Perempuan*, LBH APIK, Jakarta.
- Khallaf, Abdul Wahab, 1956, *Ilm Ushu Al-Fiqh*, Kairo, , cet. VII.
- Mahmood, Tahir, 1987, *Personal Law in Islamic Countries*, Time Press, New Delhi.
- Peretz, Don, 1983, *The Middle East Today*, Praeger, New York.
- Rasyid Rida, Muhamad, Tafsir Al-Manar, Jil. 5, Dar al-Fikr, Beirut.

Rusyd, Ibnu, 1999, *Fashl al-Maqal fi Taqrir ma baina al-Syariat wa al-Hikmah min al-Ittisbal aw Wujub al-Nadbar al-`Aqli wa Hudud al-Ta`wil*, Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, Beirut.

Shihab, Quraish, 1992, “Penetapan Hukum Islam secara Tekstual dan Kontekstual: Tinjauan Mufassir”, dalam *Dialog*, No. 35 Th. XVI, Februari.