

BAB III

PENDAPAT SITI MUSDAH MULIA TENTANG NUSYUZ DALAM

PASAL 84 KOMPILASI HUKUM ISLAM

A. Biografi Siti Musdah Mulia

Dr. Siti Musdah Mulia, M.A., APU, lahir di Bone, Sulawesi Selatan pada tahun 1958 tanggal 3 Maret, merupakan anak pertama dari 6 bersaudara, dari pasangan Mustamin Abdul Fatah dan Buaidah Achmad. Menikah tahun 1984 dengan Prof. Dr. Ahamad Thib Raya, M.A. Beliau adalah perempuan pertama sebagai Doktor terbaik IAIN Syahid Jakarta tahun 1997, dengan disertasi: Negara Islam: Pemikiran Husein Haikal. Dan merupakan perempuan pertama yang dikukuhkan LIPI sebagai APU (Ahli Peneliti Utama) di lingkungan Departemen Agama tahun 1999 dengan pidato pengukuhan: Potret Perempuan Dalam Lektur Agama (Rekonstruksi Pemikiran Islam Menuju Masyarakat Egaliter Dan Demokrasi).

Pendidikan formal Siti Musdah Mulia dimulai dari SD di Surabaya dan tamat tahun 1969, Pesantren As'adiyah di Sengakang Sulawesi Selatan dan tamat pada tahun 1973, SMA Perguruan Islam Datu Museng tamat pada tahun 1974. Menyelesaikan program sarjana muda di Fakultas Ushuludin Jurusan Dakwah UMI (Universitas Muslim Indonesia) Makasar tahun 1980 dan program SI Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Fakultas Arab IAIN Alaudin, Makasar pada tahun 1982, dan menyelesaikan program S2 Bidang Sejarah di

IAIN Syahid pada tahun 1992 serta program S3 Bidang Pemikiran Politik Islam di IAIN Syahid Jakarta tahun 1997.

Pendidikan non-formal yang dijalani Siti Musdah Mulia antara lain: Kursus singkat mengenai Pendidikan HAM di Universitas Chulalongkorn di Thailand tahun 2000; Kursus singkat mengenai Advokasi Penegakan HAM dan Demokrasi (Internasional Visiator Program) di Amerika Serikat tahun 2000; Kursus singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan di Universitas George Mason, Verginia Amerika Serikat tahun 2001; Kursus singkat mengenai Pelatih HAM di Universitas Lund, Swedia tahun 2001; Dan kursus singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan Perempuan di Bangladesh Institute of Administration and Management (BIAM), Dhaka tahun 2002.

Pengalaman pekerjaan dimulai sebagai dosen luar biasa di IAIN Alaudin, Makassar dari tahun 1982-1989; dosen luar biasa di UMI, Makassar dari tahun 1982-1989; peneliti Balai Penelitian Leteratur Agama, DEPAG, Makassar dari tahun 1985-1989; Penelitan Balitbang Departemen Agama di Jakarta tahun 1990-1999; menjadi dosen Fakultas Adab IAIN Syahid di Jakarta mulai tahun 1992-1997; dosen Institut Ilmu-ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 1997-1999; Direktur Perguruan Al-Wathoniyah Pusat di Jakarta dari tahun 1995 sampai sekarang; dosen Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta tahun 1999-2000; menjadi Staf Ahli Menteri Negara Urusan Hak Asasi Manusia (HAM) Bidang Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Minoritas dari tahun 2000-2001; Tim Ahli Menteri Tenaga

Kerja R.I. dari tahun 2000-2001 dan menjadi Bidang Pembinaan Hubungan Organisasi Keagamaan Internasional tahun 2001 sampai sekarang.

Pengalaman Organisasi beliau antara lain: Ketua Wilayah IPPNU Sulawesi Selatan tahun 1978-1982; Ketua Wilayah Fatayat NU Sul-Sel tahun 1982-1989; Sekjen PP Fatayat NU dari tahun 1990-1994; menjadi Wakil Sekjen PP. Muslimat NU tahun 2000-2004; Anggota Dewan Ahli Koalisi Perempuan Indonesia tahun 1999-2003; Ketua Forum Dialog Pemuka Agama Mengenai Kekerasan Terhadap Perempuan tahun 1998-2001; Ketua I (MAAI) Al-Majelis Al-Alami Lil-Alimat Al-Muslimat Indonesia tahun 2001-2003; Anggota Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) DKI, Jakarta tahun 2000 sampai sekarang; ketua Komisi Pengkajian Majelis Ulama Indonesia Pusat tahun 2000 sampai sekarang; ketua Panah Gender dan Remaja Perhimpunan Keluarga Indonesia tahun 2000 sampai sekarang; ketua Dewan Pakar KPMDI (Korps Perempuan Majelis Dakwah Islamiyah tahun 1997 sampai sekarang); Sekjen ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace) dari tahun 1998 sampai sekarang serta menjadi Direktur LKAJ (Lembaga Kajian Agama dan Gender) dari tahun 1998 sampai sekarang.

Karya-karyanya antara lain: Pangkal Penguasaan Bahasa Arab, terbit tahun 1989; Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis, terbit tahun 1995; Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir, terbit tahun 1995, Negara Islam: Pemikiran Haikal, terbit tahun 1997; Lektur Agama Dalam Media Massa, terbit tahun 1999; Anotasi Buku Islam Kontemporer, terbit tahun 2000; Poligami Dalam Pandangan Islam, terbit tahun 2000; Kesetaraan dan Keadilan Gender

(Perspektif Islam), terbit tahun 2001; Pedoman Dakwah Muballighat, terbit tahun 2000; Analisis Kebijakan Publik, terbit tahun 2002; Untukmu Ibu Tercinta, terbit tahun 2002, Seluk Beluk Ibadah Dalam Islam, terbit tahun 2002. Menulis Puluhan entri dalam Ensiklopedi Islam, tahun 1993, Ensiklopedi Hukum Islam tahun 1997 dan Ensiklopedi Al-Qur'an tahun 2000. Sejumlah artikel yang disajikan dalam berbagai forum ilmiah, baik di dalam maupun di luar negeri.

B. Pemikiran Siti Musdah Mulia tentang KHI pasal 84 Mengenai Nusyuz

1. Siti Musdah Mulia dan pemikiran Perempuan

Dalam tradisi masyarakat dan kalangan Islam memandang posisi dan kedudukan perempuan memang rendah, yakni lebih rendah daripada laki-laki. Menarik digarisbawahi di sini, bahwa pemahaman keagamaan yang bias tersebut justru dianut oleh mayoritas umat beragama, tak terkecuali di kalangan umat Islam Indonesia. Pemahaman seperti ini jelas bertentangan dengan penjelasan teks suci bahwa setiap manusia, tanpa mempertimbangkan apa pun jenis kelaminnya, adalah sama dua setara di hadapan Allah SWT. Selanjutnya, dinyatakan bahwa yang membedakan di antara mereka hanyalah kualitas dan prestasi takwanya.¹

Islam, misalnya, secara tegas menjelaskan bahwa tujuan Islam diwahyukan adalah untuk membebaskan manusia dari segala bentuk belenggu ketidakadilan. Dan itu dilakukan dengan jalan menghapuskan segala bentuk sistem kehidupan yang tiranik, despotik dan diskriminatif,

¹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004, h. 39

termasuk menghilangkan diskriminasi dalam relasi laki-laki dan perempuan. Islam mengakui ada fungsi yang berbeda diantara keduanya, tetapi perbedaan yang semena-mena atau diskriminasi. Allah Swt. Berfirman dalam QS Ali Imran (3): 195:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ
 مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا
 لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ
 اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿195﴾

Artinya: Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berpegang dan yang dibunuh, pastilah akan Kuhapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah aku memasukkan mereka kedalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.²

Beribu tahun sebelum Islam, perempuan dipandang tidak memiliki kemanusiaan utuh. Dan, karenanya, perempuan tidak berhak bersuara, berkarya, dan berharta. Bahkan, dia dianggap tidak memiliki dirinya sendiri. Islam secara bertahap mengembalikan lagi hak-hak perempuan sebagai manusia merdeka – berhak menyuarakan keyakinannya, berhak mengaktualisasikan karya, dan berhak memiliki harta yang memungkinkan mereka diakui sebagai warga masyarakat. Ini merupakan gerakan

² *Ibid.*, h. 39-40

emansipatoris yang tiada tara pada masanya di saat saudara-saudara perempuan mereka di belahan bumi Barat terpuruk dalam kegelapan.³

Baru-baru ini ada hasil penelitian Puslitbang Lektur Agama Departemen Agama. Terungkap bahwa buku-buku agama yang paling banyak beredar di Indonesia adalah jenis buku-buku fiqih. Buku-buku fiqih mengandung sejumlah besar interpretasi atau penafsiran kultural terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam sejarah intelektual Islam, fiqih dibedakan dari syariat. Yang terakhir ini merupakan ajaran dasar, bersifat universal, mutlak, permanen, sedangkan fiqih merupakan ajaran "non-dasar", bersifat lokal, elastis, relatif dan tidak permanen. Fiqih adalah penafsiran kultural terhadap syariah yang dikembangkan oleh ulama-ulama fiqih semenjak abad ke 2 H.⁴

Buku-buku fiqih umat dipengaruhi oleh lingkungan tempat penulisnya berbeda. Penulis yang hidup di lingkungan masyarakat dimana kekuasaan kaum laki-laknya dominan (*male-dominated society*), seperti di kawasan Timur Tengah, akan menulis buku fiqih yang bercorak patriarki. Buku-buku fiqih yang telah dibukukan pada umumnya memuat kumpulan fatwa atau pandangan dari seorang atau sejumlah ulama yang ditulis secara berkala, sehingga menjadi sebuah kitab besar. Pendapat para ulama yang dituangkan dalam buku-buku fiqih itulah yang selanjutnya dilanjutkan dijadikan pedoman asasi oleh generasi berikutnya.⁵

³ *Ibid.*, h. 43

⁴ *Ibid.*, h. 45-46

⁵ *Ibid.*, h. 46

Pertanyaan muncul, mengapa kaum perempuan harus berjuang tanpa henti dalam mengagendakan perubahan dan pembaharuan tafsir? Alasannya, persis seperti dikatakan Syahrur, ulama kontemporer asal Damaskus, bahwa saat ini kita hidup dalam sebuah masa yang memiliki percepatan yang luar biasa dalam segala lini kehidupan. Kita harus mampu mengikuti perkembangan zaman tetapi tetap dalam koridor yang telah ditetapkan Al-Qur'an. Pada titik inilah tampaknya "Teori Batas" yang ditawarkan oleh Syahrur menemukan relevansinya. Dia mengungkapkan sebuah metafora bahwa sebagaimana permainan sepak bola, para pemain bermain di dalam dan di antara garis lapangan. Itulah mestinya yang harus dilakukan oleh fuqaha saat ini, tidak seperti fuqaha masa lalu yang selalu bermain di garis dan meninggalkan keseluruhan luas lapangan. Metafor ini dalam bahasa kita, secara sederhana dapat dikatakan bahwa tidak akan pernah membuat gol kalau hanya bermain di garis.

Seorang penafsir terkemuka, Al-Zamakhshari, mengungkap, seorang pemimpin Anshar, Sa'ad bin Rabi', menampar isterinya, Habibah binti Zaid, karena tidak taat kepadanya. Merasa tidak diperlakukan dengan baik, Habibah mengeluhkan masalah ini kepada ayahnya, yang kemudian membawanya kepada Nabi. Sang ayah mengadu kepada Nabi bahwa putrinya telah ditampar oleh suaminya karena ketidaktaatannya. Nabi menganjurkan Habibah untuk membalasnya. Namun, hal ini ditolak oleh para laki-laki di Madinah yang mengajukan protes kepada Nabi. Mungkin Nabi menyadari bahwa sarannya akan menimbulkan kegemparan dalam

sebuah masyarakat, dimana laki-laki benar-benar dominan. Ayat ini diwahyukan sebagai anjuran yang menyejukkan diri dalam masyarakat yang didominasi laki-laki. Dilihat dari ukuran-ukuran sekarang ayat tersebut (QS. An-Nisa (4): 34) tampak mengizinkan pemukulan terhadap istri. Tetapi sebagaimana ditunjukkan oleh Prof. Lokhandwala, konteks Madinah tidak dapat diabaikan, yakni bahwa sesuai dengan konteksnya ayat ini mempunyai maksud untuk tidak memunculkan reaksi yang terlalu keras. Al-Quran mengatakan bahwa perempuan yang tidak taat sebaiknya diperingatkan, dan jika tetap nus}ūs} (memberontak), mereka harus dipisahkan di tempat tidur, dan jika mereka tetap tidak berubah juga, mereka harus dihukum. Tetapi sekali lagi, Allah meminta orang Mukmin agar tidak mencari-cari jalan untuk memusuhi mereka dan sebaiknya berbaikan dengan mereka jika mereka taat.⁶

Pendekatan pembangunan yang tidak memperlihatkan prinsip keadilan dan kesetaraan gender berakibat pada rendahnya partisipasi dan kontrol perempuan atas proses pembangunan dan sumber daya pembangunan. Akibatnya, perempuan tidak mendapatkan benefit (kemanfaatan) dan akses (kesempatan) untuk menikmati hasil pembangunan. Akibat lebih lanjut dari kondisi tersebut diatas, tingkat kesejahteraan masyarakat secara umum dan perempuan pada khususnya menjadi sangat rendah. Hal ini ditandai dengan tingginya angka kematian ibu melahirkan, rendahnya partisipasi perempuan dalam pendidikan,

⁶ *Ibid.*, h. 50

rendahnya status gizi perempuan, dan maraknya kekerasan terhadap perempuan, diskriminasi dan perdagangan perempuan dan anak perempuan.⁷

2. Pendapat Siti Musdah Mulia tentang Undang-undang Pernikahan

Eksistensi hukum Islam di Indonesia selalu mengambil dua bentuk hukum normatif dan hukum formal. Yang pertama diimplimentasikan secara sadar oleh umat islam, sedangkan yang kedua dilegislasikan sebagai hukum positif bagi umat islam. Hukum normatif menggunakan pendekatan kultural, sementara hukum formal menggunakan dua cara dalam proses legislasinya. Cara pertama diligeslasikan secara formal untuk umat islam seperti legislasi UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 17 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan Ibadah Haji, dan UU No. 38 Tahun 19999 tentang pengelolaan Zakat. Sementara dalam cara kedua, materi-materi hukum islam diintegrasikan ke dalam hukum nasional tanpa menyebutkan hukum Islam secara formal, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.⁸

Hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia. Hukum tidak tumbuh dalam ruang kosong, melainkan tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya aturan-aturan bersama. Karena itu, hukum selalu mengadopsi nilai-nilai yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, termasuk nilai-nilai adat, tradisi, dan agama konsekuensinya, sebagai produk sosial dan kultural, bahan juga

⁷ *Ibid.*, h. 252

⁸ *Ibid.*, h. 358

sebagai produk politik yang bernuansa ideologis, hukum selalu bersifat kontekstual. Dalam teori hukum islam disebutkan *al-adah al-muhakkamah*, yang berarti bahwa tradisi atau adat istiadat suatu masyarakat dapat dijadikan hukum. Dengan demikian, setiap produk hukum harus dilihat sebagai produk zamannya yang sulit melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang melingkupi kelahirannya, baik pengaruh sosiokultural maupun pengaruh sosial-politis.⁹

Idealnya, sebagai suatu produk hukum, UU Perkawinan perlu dikaji ulang sejauh mana efektivitasnya dalam mengatur perilaku masyarakat di bidang perkawinan. Sayangnya, setelah 30 tahun berlalu, belum terlihat adanya upaya-upaya yang serius dari pemerintah, terutama dari Departemen Agama, untuk mengevaluasi sejauhmana efektivitas UPP sebagai sumber hukum. Dan juga bagaimana respons masyarakat terhadapnya, serta pertanyaan soal apakah UPP itu masih relevan untuk digunakan saat ini. Padahal sejumlah hasil penelitian, baik dalam bentuk tesis, disertasi, dan lainnya, menyimpulkan perlunya melakukan pembacaan ulang, bahkan revisi terhadap UUP karena sebagian isinya tidak lagi mengakomodasi kepentingan membangun masyarakat yang egaliter dan demokratis, bahkan dianggap menghambat upaya pembentukan masyarakat sipil dan berkeadilan di negeri ini.¹⁰

Perkawinan dalam Islam sebenarnya lebih merupakan suatu akad atau kontrak. Kontrak itu terlihat dari adanya unsur ijab (tawaran) dan

⁹ *Ibid.*, h. 360

¹⁰ *Ibid.*, h. 361

qabul (penerimaan). Untuk memperkuat posisi perempuan dalam perkawinan, kita mengusulkan agar dalam pasal definisi, atau paling tidak dalam bagian penjelasannya, harus dipertegas bahwa perkawinan adalah sebuah akad atau kontrak yang mengikat dua pihak yang setara, yaitu laki – laki dan perempuan yang masing – masing telah memenuhi penyetaraan berdasarkan hukum yang berlaku atas dasar kerelaan dan kesukaan kedua belah pihak untuk membentuk keluarga.¹¹

Dalam UU Perkawinan, masalah kedudukan suami – istri diatur dalam pasal 31 : (1) hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat ; (2) Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum ; (3) Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Kandungan isi ketiga ayat dalam pasal tersebut tampak inkonsistensi, saling bertentangan satu sama lain.

Dalam dua ayat pertama dinyatakan kedudukan suami-istri seimbang, baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam masyarakat. Tetapi bagaimana mungkin dikatakan seimbang kalau pada ayat berikutnya kedudukan suami sudah dipetik sebagai kepala keluarga. Penggunaan kata “kepala” dalam menjelaskan kedudukan suami mengandung konotasi kekuasaan dan terkesan otoriter sehingga tidak salah kalau masyarakat awam memandang suami identik dengan penguasa dalam ruang lingkup keluarga. Implikasi pemahaman seperti ini di

¹¹ *Ibid.*, h. 363

masyarakat, antara lain suami sah-sah saja berkuasa secara otoriter di rumah tangga, termasuk mewajibkan sang istri melakukan seluruh tugas di rumah tangga dan melayani seluruh keperluan dan kebutuhan dirinya lahir dan batin.¹²

Umumnya pandangan stereotip suami sebagai kepala keluarga didasarkan pada dominasi ajaran Islam tentang posisi laki-laki sebagai *qawwan* terhadap perempuan. Dalam firman Allah SWT. Dalam surah An-Nisa' (4): 34 yang berbunyi "*al_rijal qawwamun ala al-nisa*" yang selalu diterjemahkan (seperti dalam versi departemen agama) 'laki-laki adalah pemimpin bagi wanita'. Harus di jelaskan terlebih dahulu pengertian *qawwam*. Kalaupun itu dimaknai dengan 'pemimpin', maka pemimpin yang dikehendaki dalam Islam adalah pemimpin yang demokratis, penuh kasih sayang dan pengertian, bukan pemimpin yang otoriter, memaksa, dan sewenang-wenang. Kemudian, harus dipahami bahwa posisi *qawwam* bagi suami tidaklah otomatis, melainkan bergantung pada dua syarat yang diterangkan pada penghujung ayat, yakni memiliki kualitas lebih tinggi dari istrinya, dan kualitas dimaksud bisa bermakna kualitas fisik, moral, intelektual, dan financial. Serta syarat bisa menunaikan kewajiban memberi nafkah kepada keluarga itulah sebabnya dalam ayat itu dikatakan *al-rijal* menggunakan *alif lam* yang dalam kaidah bahasa arab berarti sesuatu yang definitif atau tertentu. Artinya, tidak menunjuk kepada semua

¹² *Ibid.*, h. 371

dan segenap kalangan suami, melainkan hanya suami tertentu saja yang memiliki dua kualifikasi tersebut

Dengan demikian, sebagai kesimpulan, kita mengusulkan agar penyebutan “kepala keluarga” dalam ayat (3) dalam pasal 31 diatas lebih baik ditiadakan saja. Soalnya, menegaskan status suami sebagai kepala keluarga bertentangan dengan realitas yang ada di masyarakat. Data Biro Pusat Statistik pada tahun 2001 menunjukkan bahwa satu dari 9 (sembilan) kepala keluarga di Indonesia adalah perempuan. Karena itu, tidak perlu mengukuhkan posisi superior suami dan posisi inferior istri. Bukankah perkawinan adalah sebuah kontrak, dan sebagaimana layaknya suatu kontrak, ia selalu melibatkan dua pihak yang setara (*equal*) secara hukum.

Umum dipahami bahwa sudah merupakan kewajiban istri untuk berbakti kepada suami seolah tanpa batas. Sehingga muncul ungkapan klise “ kewajiban istri adalah melayani suami sejak mata suami terbit sampai mata suami terbenam”. Ketentuan bahwa istri wajib mengatur urusan rumah sebaik-baiknya membenarkan anggapan stereotip masyarakat bahwa tempat perempuan yang layak hanyalah di rumah, yakni hanya sebatas kasur, sumur, dan dapur. Bahwa hanya istilah yang memikul kewajiban menyelesaikan semua tugas di rumah tangga, sebaliknya suami bebas dari kewajiban demikian. Kalau istri keluar rumah, maka dipandang tidak terhormat karena telah melalaikan kewajibannya.¹³

¹³ *Ibid.*, h. 372-373

Implikasi kemudian bisa kita temukan dalam undang-undang tentang ketenagakerjaan. Kalau istri bekerja mencari nafkah diluar rumah, pekerjaannya itu hanya dinilai sebagai pekerjaan tambahan, dan karenanya dibayar sebagai pencari nafkah tambahan, bukan pencari nafkah utama. Akibatnya, pekerja perempuan selalu di golongkan dalam status pekerja lajang, meskipun secara riil memiliki suami dan anak. Istri tidak menerima tunjangan untuk suami dan anak-anak sebagaimana yang diterima oleh rekan kerjanya yang laki-laki. Padahal, sejumlah penelitian menjelaskan bahwa tidak sedikit dari perempuan yang bekerja itu justru merupakan pencari nafkah utama di dalam keluarga, dan dipundak merekalah seluruh anggota keluarga, termasuk suami, menggantungkan hidupnya.¹⁴

Diakui bahwa pandangan fiqih banyak mewarnai penyusunan pasal-pasal dalam UU Perkawinan. Pandangan fiqih yang dimaksud pada umumnya berasal dari kitab-kitab fiqih klasik sehingga tidak heran jika kandungannya memuat pandangan fiqih yang konservatif. Pembahasan perkawinan dalam kitab-kitab fiqih klasik menunjukkan secara mencolok perbedaan laki-laki dan perempuan. Misalnya, laki-laki boleh berpoligami, sedangkan perempuan mutlak hanya boleh monogami. Bahkan, sejak proses memilih jodoh, perempuan dinyatakan tidak punya hak menentukan soal calon pendamping hidupnya, yang menentukan hanyalah ayah atau walinya. Dalam fiqih, hak ini disebut *haqq ijbar* (hak memaksa anak

¹⁴ *Ibid.*, h. 373

perempuannya untuk menikah). Selanjutnya, bagi laki-laki ada hak untuk “melihat-lihat” calon istri yang akan dinikahi, sedang bagi perempuan tidak ada sama sekali.

Reaktualisasi dan pembaruan dalam penafsiran agama, kitab-kitab fiqh sesungguhnya adalah kitab-kitab yang kandungannya memuat interpretasi atau penafsiran secara kultural terhadap ayat-ayat Al-Quran. Dalam sejarah, syariat dibedakan dengan fiqh. Yang pertama adalah ajaran dasar, bersifat universal, dan permanen, sedangkan yang kedua adalah ajaran sekunder, non dasar, bersifat lokal, elastis, dan tidak permanen. Kitab-kitab fiqh pada umumnya memuat kumpulan fatwa seorang atau sejumlah fuqaha yang ditulis secara berkala. Fiqh adalah penafsiran kultural terhadap syariat yang dikembangkan oleh ulama-ulama fiqh semenjak abad kedua hijriah. Kitab-kitab fiqh amat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi lingkungan penulisnya. Penulis yang hidup dalam situasi dan kondisi masyarakat yang kekuasaan kaum laki-lakinya dominan (*male dominated society*), seperti di kawasan timur tengah, tentu akan menulis kitab fiqh yang bercorak patriaki.¹⁵

Dalam kaitan dengan pembahasan perkawinan, tampaknya kitab fiqh yang banyak di jadikan rujukan adalah ‘*Uqud Al-Lujjain fi Bayani Huquq Al-Zaujain*’. Kitab ini dikarang oleh Imam Nawawi Al-Bantani, seorang ulama Banten abad ke-19, kemudian menikah dengan perempuan arab dan menetap di Mekkah. Pandangan-pandangan dalam kitab ini

¹⁵ *Ibid.*, h. 374

sangat bias gender dan nilai-nilai patriaki. Beberapa cuplikan dari isi kitab tersebut dapat dikemukakan seperti berikut:

Kewajiban istri terhadap suami adalah taat kepadanya, tidak durhaka, tidak keluar rumah sebelum mendapat izin dari suami, tidak melakukan puasa sunnah tanpa izin suami, dan tidak pula menolak permintaan suami untuk berhubungan seksual kendati sedang dalam punggung unta.¹⁶

Disebutkan berulang kali dalam kitab tersebut, “ seorang istri yang keluar rumah tanpa izin suami akan dikutuk oleh sejumlah Malaikat, diantaranya Malaikat pembawa rahmat, Malaikat penjaga langit , Malaikat bumi, sampai ia kembali lagi ke rumah”. Dalam kitab itu sering kali di sebutkan betapa murka para Malaikat terhadap istri yang tidak taat dan patut pada suami. Ada lagi yang dijumpai, malah lebih ekstrim: “istri tidak boleh mengambil harta milik suami tanpa izin karena dosanya lebih berat dari mencuri milik orang lain. Mencuri milik suami sendiri akan mendapat siksaan setara dengan 70 pencuri, sedangkan mencuri milik orang lain hanya diancam dengan siksaan setara satu pencuri”. Logikanya, kalau mau mencuri, lebih baik mencuri milik orang lain daripada milik suami sebab lebih ringan hukumannya. Pernyataan tersebut membenarkan pandangan stereotip istri sebagai individu yang tidak memiliki harta sendiri dan selalu bergantung pada harta suaminya. Kesimpulannya, perempuan dalam kitab-kitab fiqih selalu digambarkan sebagai objek seksual, diposisikan sebagai

¹⁶ *Ibid.*, h. 374-375

mahluk inferior. Kedudukannya pun dalam keluarga hanyalah subordinat, pelengkap belaka.¹⁷

Islam diyakini sebagai agama yang membawa rahmat bagi alam semesta (*rahmatan lil-alamin*), dan menjanjikan pembebasan bagi kaum mustadh'afin (kaum yang diperlemah), termasuk kaum perempuan. Karena itu, ajaran-ajarannya yang sangat sarat debat nilai-nilai persamaan (*al-musawah*), persaudaraan (*al-Ikha*) dan kebebasan (*al-hurriyyah*). Sayangnya, ajaran dari langit yang memuat nilai – nilai luhur dan ideal tersebut tatkala di bawa ke bumi dan berinteraksi dengan budaya manusia mengalami banyak distorsi, seperti terbaca dalam kitab – kitab fiqih yang membahas soal perkawinan di atas.¹⁸

Revisi dan ijtihad dimaksudkan hendaknya memperhatikan prinsip-prinsip berikut. Pertama, prinsip kemaslahatan (*al-maslahah*) sesungguhnya syariat (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal dan menolak segala bentuk kerusakan, kerugian atau kemafsadatan dalam kaidah fiqihnya *dar al-mafasid muqaddam 'ala jalbb al mashalih*. Kedua, prinsip nasionalitas (*al-muwat}t}hanah*). Maklum, sebagai sebuah negara, Indonesia dibangun bukan oleh komunitas agama saja. Indonesia merekrut anggotanya bukan didasarkan pada kriteria keagamaan, tetapi pada asas nasionalitas atau kebangsaan. Ketiga, prinsip menjunjung tinggi hak asasi manusia (HAM) dan demokrasi yang melandaskan diri pada asas

¹⁷ *Ibid.*, h. 375

¹⁸ *Ibid.*, h. 376

kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia. Keempat, prinsip keadilan dan kesetaraan jender (*al-musawah al-jinsiyyah*) kelima prinsip pluralisme (*al-ta'addudiyah*). Tak terbantahkan bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluritas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras, budaya, dan bahasa melainkan juga agama. *In urid}u illa al-is}lah mastat} 'tu, wa ma taufiqi illa billah.*¹⁹

3. Pendapat Siti Musdah Mulia tentang KHI pasal 84 Mengenai Nusyuz

Perbincangan mengenai kompilasi hukum Islam (KHI) sangat penting setidaknya karena dua alasan: pertama, KHI merupakan satu – satunya materi fiqih berbahasa Indonesia yang telah memperoleh justifikasi negara atau menjadi hukum positif. Kedua, KHI telah digunakan secara efektif oleh para hakim agama di seluruh pengadilan agama di Indonesia. Pejabat KUA (Kantor Urusan Agama) dan sebagian umat Islam untuk menyelesaikan perkara keluarga yang dihadapi masyarakat.²⁰

KHI menjadi lebih penting karena mendapat sorotan tahap dalam diskursus mengenai kekerasan terhadap perempuan. Tahun 2001 pemerintah Indonesia melalui Kantor Menteri Pemberdayaan Perempuan mengumumkan suatu kebijakan nasional untuk penghapusan kekerasan terhadap perempuan yang dikenal dengan zero tolerance policy dalam bentuk RAN PKTP (rencana aksi nasional untuk penghapusan kekerasan terhadap perempuan). Kebijakan ini pada intinya tidak menoleransi segala

¹⁹ *Ibid.*, h. 377

²⁰ *Ibid.*, h. 379

bentuk kekerasan, sekecil apapun selanjutnya keselamatan dan keamanan perempuan merupakan prioritas bagi semua pihak. Tujuan akhir dari keiakan tersebut adalah terciptanya kehidupan masyarakat yang aman, adil, demokratis, sejahtera, berkeadilan gender, berwawasan lingkungan, dan menjunjung tinggi hak asasi manusia, terutama hak-hak perempuan melalui sikap dan perilaku masyarakat dan negara yang tidak menoleransi sedikitpun kekerasan terhadap perempuan dalam keluarga, tempat kerja, masyarakat dan negara.²¹

Salah satu poin penting dalam RAN PKTP tersebut adalah penghapusan kekerasan terhadap perempuan dalam aspek sosiokultural atau sosial budaya melalui upaya revisi Kompilasi Hukum Islam (KHI). Mengapa KHI? Karena didalamnya terdapat pasal-pasal yang diidentifikasi sebagai akar terjadinya tindak kekerasan terhadap perempuan atau dipandang menyumbang bagi timbulnya perilaku kekerasan, khususnya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Selanjutnya, disebutkan pula bahwa salah satu institusi yang diharapkan melakukan perubahan itu adalah Departemen Agama. Bertolak dari itu kemudian Pokja Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama pada tahun 2003 mengambil prakarsa untuk melakukan kajian kritis terhadap KHI ini.

Jauh sebelum itu, sesungguhnya upaya perubahan KHI telah dimulai dari Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Departemen

²¹ *Ibid.*, h. 379-380

Agama. Institusi ini pada tahun 2001 mengusulkan RUU Terapan Peradilan Agama Bidang Perkawinan. Yang diinginkan dengan RUU ini adalah perubahan status hukum KHI dari sekedar inpres menjadi undang-undang sebagai undang-undang, KHI juga memerlukan penambahan sanksi hukum di dalamnya. Sejumlah pasal menyangkut sanksi hukum kemudian disertakan dalam RUU tersebut. Misalnya, barang siapa yang berpoligami tanpa memenuhi persyaratan seperti dalam RUU akan dikenakan sanksi 30 juta rupiah dan seterusnya.²²

Di samping sebagai respons terhadap RAN PKTP dan RUU tersebut, motivasi untuk melakukan pengkajian kritis terhadap KHI ini juga merespons realitas sosial yang ada dimana tuntunan untuk formalisasi syariat Islam menggejala di beberapa daerah, seperti Aceh, Sumatra Barat, Sulawesi Selatan, Cianjur, Madura. Ada kesan bahwa dalam upaya formalisasi syariat Islam tersebut, daerah-daerah yang disebutkan tapi belum memiliki konsep yang jelas dan terperinci mengenai syariat Islam yang akan digunakan. Oleh karena itu, revisi KHI ini diharapkan dapat menjadi alternatif solusi.²³

Pokja PUG Departemen Agama lalu membentuk suatu Tim Pembaruan KHI yang selanjutnya melakukan kajian kritis, terutama kajian teologis dan serangkaian penelitian, baik penelitian lapangan maupun penelitian kepustakaan. Hasil kajian tersebut didiskusikan dalam forum terbatas yang melibatkan sejumlah ulama dan pakar, dan setelah bekerja

²² *Ibid.*, h. 380

²³ *Ibid.*, h. 380-381

sama setahun lebih (Juli 2003 s/d Agustus 2004) dan melalui beberapa kali diskusi, menghasilkan suatu rumusan yang kemudian diberi nama *counter legal draft* Kompilasi Hukum Islam. Tetapi sebelum sampai menjelaskan *counter legal draft* tersebut, perlu lebih dahulu dijelaskan apa itu KHI.

Telah menjadi pengetahuan umum bahwa Kompilasi Hukum Islam adalah suatu rumusan hukum Islam yang dijustifikasi oleh pemerintah melalui Inpres No. 1 Tahun 1991. Ditulis dalam bahasa undang-Undang. KHI disusun berdasarkan keputusan bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri agama pada tanggal 21 Maret 1985 dan selanjutnya melahirkan Proyek Pengembangan hukum Islam melalui Yurisprudensi (Proyek Kompilasi Hukum Islam).

Penyusunan KHI berlangsung selama enam tahun (1985-1991), dan pada tanggal 10 Juni 1991 berdasarkan Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 Tahun 1991, KHI dikukuhkan sebagai pedoman resmi dalam bidang hukum material bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia. Dasar hukumnya adalah pasal 4 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yaitu kekuasaan Presiden untuk memegang kekuasaan Pemerintah Negara, dan UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.²⁴

KHI sesungguhnya merupakan respons pemerintah terhadap timbulnya berbagai keresahan di masyarakat akibat beragamnya keputusan peradilan agama untuk suatu kasus yang sama, Keberagaman itu

²⁴ *Ibid.*, h. 381

merupakan konsekuensi logis dari beragamnya sumber pengambilan hukum, berupa kitab-kitab fiqih yang dipakai oleh para hakim dalam memutuskan suatu perkara. Sebab, dalam fiqih tidak dikenal pendapat yang tunggal, melainkan banyak pendapat. Karena itu, muncul suatu gagasan mengenai perlunya suatu hukum positif yang dirumuskan secara sistematis sebagai landasan rujukan bagi para hakim agama sekaligus sebagai langkah awal untuk mewujudkan kodifikasi hukum nasional.²⁵

KHI disusun melalui beberapa tahapan. *Pertama*, pengkajian terhadap kitab-kitab fiqih. Setidaknya ada 13 kitab fiqih yang dijadikan ancaman, dan umumnya berupa kitab fiqih klasik mazhab Syafi'i, seperti kitab *Al-Bajuri*, *Fath Al-Mu'in*, *Fath Al-Wahhab*, *Tuhfah Al-Muhtajj*, dan *Al-Qalyubi atau Mahalli* yang sebelumnya oleh Departemen Agama diwajibkan sebagai pedoman bagi para hakim agama. *Kedua*, wawancara terhadap 166 ulama termuka di 10 kota besar di Indonesia, dan mereka dipandang memiliki kredibilitas di bidang hukum islam. *Ketiga*, studi bidang ke negara-negara Islam, seperti Maroko, Turki, dan Mesir untuk melihat secara langsung bagaimana penerapan hukum islam, *keempat*, seminar materi hukum untuk Pengadilan Agama.²⁶

Dalam kompilasi hukum Islam, soal nus}üs} juga diatur. Beberapa pasal menegaskan hak dan kewajiban suami dan istri:

²⁵ *Ibid.*, h. 381-382

²⁶ *Ibid.*, h. 382

Pasal 80 ayat:

- 1) Suami adalah pembimbing terhadap isteri dan rumah tangganya, akan tetapi mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami dan isteri.
- 2) Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya.
- 3) Suami wajib memberi pendidikan agama kepada isterinya dan memberi kesempatan belajar pengetahuan yang berguna dan bermanfaat bagi agama, nusa dan bangsa.
- 4) Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung :
 - a) Nafkah, kiswah dan tempat kediaman isteri;
 - b) biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak;
 - c) biaya pendidikan bagi anak.

Pasal 83 ayat:

- 1) Kewajiban utama bagi seorang isteri adalah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam;
- 2) Isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga dengan sebaik-baiknya;

Pasal 84

- 1) Isteri dapat dianggap nusyuz jika ia tidak melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah;
- 2) Selama isteri dalam nusyuz, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya.
- 3) Kewajiban suami tersebut pada ayat (2) diatas berlaku kembali setelah isteri tidak nusyuz.
- 4) Ketentuan tentang ada atau tidaknya nusyuz dari isteri harus didasarkan atas bukti yang sah.²⁷

Nusyuz berarti pembangkangan atau ketidaktundukan. Dalam relasi suami isteri, kebanyakan masyarakat memahami nusyuz sebagai ketidaktundukan isteri pada suami. Hal ini dipertegas dengan aturan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menjadikan nusyuz hanya dilekatkan kepada isteri yang melakukan pembangkangan terhadap suami. Dampak dari pengertian ini, apabila isteri nusyuz maka gugurlah kewajiban suami, baik lahir maupun batin (pasal 80 ayat (7) dan pasal 84

²⁷ Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, Jakarta: UI Press, t.th, h. 95.

KHI) sesuai dengan Q.S. An-Nisa': 34 dan 128 ini, berkenaan dengan nus}ūs}. Siti Musdah Mulia memulai pembahasannya dengan terjemahan dari Q.S. An-Nisa: 34 ini yaitu:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: “Karena itu perempuan yang baik adalah yang (*qanitat*), memelihara diri ketika suaminya tidak ada oleh karena Allah telah memelihara mereka. Adapun perempuan-perempuan yang kamu takutkan (*nus}ūs*)nya) maka nasihatilah mereka pisahkanlah mereka di tempat tidur terpisah, dan susahkanlah hati mereka (*scourge them*). Kemudian jika mereka menaatimu, jangan mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka.”²⁸

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Artinya: Dan jika seorang wanita khawatir akan nus}ūs} atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, Dan jika kamu bergaul dengan istrimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nus}ūs} dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Berarti seorang perempuan harus mematuhi suaminya, jika tidak, sang suami boleh memukulnya (disini diterjemahkan dengan “susahkanlah hati mereka” (*scourge them*). Amina yakin bahwa bagian ini dimaksudkan untuk memberi jalan pemecahan untuk ketidak harmonisan pasangan suami istri.

²⁸ Amina Wadud, Qur'an Menurut Perempuan, penerjemah Abdullah Ali, Jakarta :PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006, h. 168

Pertama-tama kata *qanitat* disini untuk menggambarkan wanita-wanita yang “baik”, terlalu sering diterjemahkan menjadi “taat” dan diasumsikan bermakna “taat kepada suami”. Dalam konteks Al-Qur’an kata ini digunakan baik untuk laki-laki (Q.S. al-Baqarah: 232, Ali-‘Imran: 17, Ali-‘Imran: 35) maupun perempuan (Q.S. An-Nisa’: 34, al-Ahzab: 35, at-Tahrim: 5,12), kata ini menggambarkan karakteristik dan kepribadian orang-orang yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung bersikap kooperatif (bekerja sama) satu sama lain dan tunduk dihadapan Allah. Ini jelas berbeda dibandingkan dengan makhluk ciptaan yang ditunjukkan dengan kata *ṭa’ah* (taat). Dan ini berbeda dari sekedar kepatuhan sesama makhluk yang diciptakan.

Siti Musdah Mulia keberatan dengan penafsiran *qanitat* sebagai perempuan-perempuan yang patuh pada suaminya. Meskipun pada bagian selanjutnya dari surat an-Nisa’ 34 disebutkan bahwa apabila mereka taat kepadamu, janganlah kamu cari jalan untuk menyusahkan mereka. Tampaknya Amina tidak ingin jika kepatuhan istri kepada suami karena “mengikuti perintah” dari luar, tapi karena adanya respon emosional pribadi yang lahir dari sikap kesalehannya. Jadi *qanitat* bagi Amina adalah perempuan-perempuan yang saleh.

Pilihan kata ini menunjukkan bahwa yang dimaksud Al-Qur’an adalah respon emosional pribadi, bukan “mengikuti perintah” eksternal sebagaimana ditunjukkan oleh kata *ṭa’ah* (taat). Mengenai penggunaan kata taat dan kelanjutan ayat ini “*adapun perempuan-perempuan (jamak feminin) yang kamu takutkan nus}ũs}nya*”. Pertama-tama yang harus diperhatikan bahwa

kata *nus}ūs* juga digunakan untuk laki-laki (Q.S.An-Nisa': 128) maupun untuk perempuan (Q.S An-Nisa": 34), meskipun keduanya telah didefinisikan secara berbeda oleh beberapa penafsir. Ketika diterapkan pada si istri, kata ini didefinisikan sebagai "ketidak patuhan kepada suami", dengan menggunakan kata *ṭa'ah* dalam lanjutan kata dalam ayat ini. Ada yang mengatakan bahwa ayat ini adalah mengindikasikan bahwa istri harus taat kepada suami.

Nus}ūs ini diartikan oleh Siti Musdah Mulia sebagai: "gangguan keharmonisan dalam keluarga." Pandangan ini senada dengan Sayyid Qutb sebagaimana dikutip Amina bahwa kata *nus}ūs* lebih merujuk pada pengertian terjadinya ketidak harmonisan dalam suatu perkawinan (*a state of discorder between the married couple*).²⁹

Siti Musdah Mulia memberikan definisi *nus}ūs* seperti diatas dengan alasan. Jika kembali pada Q.S an-Nisa': 34 itu berarti, seorang perempuan harus mematuhi suaminya, jika tidak, sang suami boleh memukulnya (makna tekstualisnya), tapi disini diterjemahkan "*susahkanlah hati mereka (scourge them)*". Amina yakin bahwa bagian ini dimaksudkan untuk memberikan jalan pemecahan bagi ketidak harmonisan antar suami dan istri.

Tetapi karena Al-Qur'an menggunakan kata *nus}ūs* untuk laki-laki dan perempuan, maka kata ini tidak bisa diartikan sebagai "kepatuhan istri kepada suami" sayyid qutb mengartikan sebagai "keadaan kacau dalam suatu

²⁹ Abdul Mustaqim, Pergeseran Epistimologi Tafsir, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. 161

perkawinan”. Maka pengertian ini pula yang diambil atau dikutip oleh Siti Musdah Mulia tersebut.³⁰

Banyak istilah di masyarakat harus dicermati ulang. Sebab, istilah tersebut seringkali merupakan ungkapan stereotipe dan mengandung bias gender. Istilah purik dalam budaya Jawa, misalnya. Apakah isteri yang purik itu dapat disebut nus}ūs} atau tidak, sangat tergantung pada motifnya, mengapa isteri itu lari. Kalau dia lari tanpa sebab sedangkan suaminya pun memperlakukan dia dengan penuh tanggung jawab, hak-haknya sebagai isteri telah dipenuhi dengan baik, maka dia boleh disebut nus}ūs}. Akan tetapi, jika dia lari karena dianiaya suami atau anggota keluarga lain di rumah, berarti dia mengalami KDRT. Dalam konteks ini, justru suami yang melantarkannya itu yang disebut nus}ūs}. Karena itu, semua pelabelan negatif terhadap isteri atau suami yang selama ini sudah dianggap benar perlu dikritisi ulang sehingga terbangun ajaran Islam yang akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan, yakni ajaran yang ramah terhadap perempuan.³¹

Kalimat perintah dalam ayat 34 an-Nisa: wadhribûhunna dari kata dharaba. Persoalannya, mengapa kata itu diartikan “pukullah”, sementara dalam analisa semantik kata dharaba tidak selamanya bermakna memukul. Kata itu memiliki banyak arti, antara lain: “memberi contoh”, “mendidik”, bahkan juga dapat berarti “bersetubuh”. Pertanyaannya, mengapa dipilih makna memukul, bukan makna yang lain? Artinya, terjemahan ayat itu saja

³⁰ Amina Wadud, *Op.Cit.*, hlm. 129

³¹ Siti Musdah Mulia dalam artikel tentang Nusyuz Pembangkangan Terhadap Perintah Tuhan, Bukan terhadap Perintah Suami, diakses dari <http://majalahtantri.wordpress.com/nusyuz-pembangkangan-terhadap-perintah-tuhan-bukan-terhadap-perintah-suami/>, tanggal 3 Januari 2014

sudah mengandung bias kepentingan. Kepentingan siapa yang dibela di sana? Itu yang harus kita pahami.

Dalam surat an-Nisa ayat 128 itu disebutkan *nus}ũs}* suami. Pemahaman yang berkembang di masyarakat sudah mengalami distorsi dan menyalahi apa yang ada di ayat tersebut. Dalam pengertian Islam, *nus}ũs}* itu adalah ketidaktaatan pada perintah Tuhan. Tapi dalam masyarakat kita, *nus}ũs}* dipahami sebagai ketidaktaatan isteri pada suami. Dari pembangkangan terhadap Tuhan menjadi pembangkangan terhadap suami, itu kan beda sekali.

Kalau kembali pada an-Nisa 128, *nus}ũs}* dalam ayat itu justru dikenakan pada laki-laki. Bahwa laki-laki harus takut pada Tuhan. Demikian juga isteri harus takut pada Tuhan, bukan takut pada suami. Refleksi dari rasa takut kepada Tuhan itu adalah berbuat baik terhadap pasangan. Suami berbuat baik terhadap isterinya, sebaliknya isteri pun demikian. Keduanya, suami-isteri berusaha seoptimal mungkin untuk selalu mengedepankan sikap terbaik kepada pasangannya dengan keyakinan bahwa itulah perintah Allah kepada manusia dalam kehidupan perkawinan. Perintah Allah itu terumuskan dalam kalimat yang singkat tapi padat, yaitu *mu'asyarah bil ma'ruf*.³²

Itulah distorsinya. Karena pemahaman masyarakat itu dibangun dengan paradigma yang subordinatif dan memarjinalkan perempuan, maka efeknya hanya diterapkan pada perempuan. Bahkan dalam UU Perkawinan kita, *nus}ũs}* hanya untuk perempuan. Silakan baca undang-undang

³² *Ibid.*,

perkawinan dalam KHI, bahwa nus}ũs} hanya melekat pada perempuan. Jadi tidak salah jika dikatakan bahwa pasal tentang nus}ũs} dalam KHI itu bertentangan dengan al-Quran.³³

Butuh pembenahan dalam KHI, menurut Musdah Mulia Paling tidak ada tujuh alasan yang dapat dikemukakan mengenai perlunya pembaruan KHI. Pertama, sebagian besar isinya tidak mengakomodasikan kepentingan publik untuk membangun tatanan masyarakat yang egaliter, pluralis, dan demokratis. Sejumlah hasil penelitian, baik dalam bentuk tesis disertasi, atau lainnya menyimpulkan bahwa KHI dalam dirinya mengandung sejumlah persoalan.

Kedua, KHI tidak sepenuhnya digali dari kenyataan empiris Indonesia, melainkan lebih banyak diambil dari penjelasan normatif tafsir-tafsir ajaran keagamaan klasik, dan sangat kurang mempertimbangkan kemaslahatan bagi umat Islam Indonesia. KHI mengutip nyaris sempurna seluruh pandangan fiqh klasik sehingga tidak salah jika disimpulkan bahwa telah terjadi sakralisasi fiqh klasik.

Ketiga, sejumlah pasal KHI berseberangan dengan prinsip-prinsip dasar islam yang universal, di antaranya prinsip keadilan (*al-adl*), kemaslahatan (*al-mashlahah*), kerahmatan (*al-rahmah*), kebijaksanaan (*al-hikmah*), kesetaraan (*al-musawah*) dan persaudaraan (*al-ikha*).³⁴

Keempat, sebagian pasal-pasal KHI berseberangan dengan peraturan perundang-undangan yang ada, seperti Amandemen UUD Tahun 1945, UU

³³ *Ibid.*,

³⁴ Siti Musdah Mulia, *Op,Cit.*, h. 383

Nomor 7 1984 tentang Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan, UU nomor 39 tahun 1999 tentang HAM yang isinya sangat menekankan upaya perlindungan dan penguatan terhadap hak asasi perempuan. Demikian juga KHI berseberangan dengan UU Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah yang menekankan pada prinsip desentralisasi dengan ciri partisipasi seluruh masyarakat tanpa membedakan laki-laki dan perempuan, lebih khusus lagi bertentangan dengan UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang KDRT.³⁵

Kelima, sebagian isinya berseberangan dengan sejumlah instrumen hukum internasional bagi penegakan dan perlindungan HAM, antara lain Deklarasi Universal HAM (1948), Kovenan Internal tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (1966), Konvenan International tentang Hak-Hak ekonomi, Sosial, dan Budaya (1996), CEDAW (The Convention on the Elimination of All Form of Discrimination Against Women) (1979), Deklarasi Kairo (1990), dan Deklarasi dan Program Aksi Wina (1993). KHI harus menyelaraskan diri dengan isi dari berbagai ketentuan international tersebut jika akan bertahan lama.

Keenam, sebagian besar isinya sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan sosial yang ada, kenyataan budaya masyarakat Indonesia, dan gagasan dasar bagi pembentukan masyarakat beradaban (*civil society*). Kenyataan di masyarakat menjelaskan bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama berposisi sebagai subyek hukum, perempuan dan laki-laki sama-sama

³⁵ *Ibid.*, h. 383-384

mencari nafkah, bahkan sejumlah perempuan justru menjadi tulang punggung ekonomi keluarga, perempuan dan laki-laki sama-sama berkiprah di dunia publik, menjadi pemimpin, hakim, jaksa, pengacara dan sebagainya, dan kenyataan bahwa perempuan menjadi kepala keluarga, bahkan data Biro Pusat Statistik tahun 2002 menunjukkan satu dari sembilan kepala keluarga adalah perempuan.

Ketujuh, sebagai hukum islam adalah perlu membandingkan KHI dengan hukum keluarga (*the family law*) yang ada di berbagai negeri Muslim yang lain. Negeri-negeri Muslim tersebut telah berkali-kali mengadakan sejumlah pembaruan terhadap hukum keluarga, sementara KHI sejak dilahirkan 13 tahun yang lalu belum terlihat upaya evaluasi terhadapnya. Negara-negara dimaksud, antara lain, Tunisia, Suriah, Yordania, Mesir, dan Irak. Secara sekilas akan dipaparkan aspek pembaruan yang mereka lakukan terhadap hukum keluarga tersebut.³⁶

Sejumlah pemikir islam telah menilai beberapa sisi ketidakrelevanan fiqih-fiqih klasik karena ia disusun dalam era, kultur, dan imajinasi sosial yang berbeda. Bahkan disinyalir bahwa fiqih klasik tersebut bukan saja tidak relevan dari sudut materialnya, melainkan juga bermasalah dari ranah metodologisnya. Misalnya, dari sudut definisi, fiqih selalu dipahami sebagai mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil *tafshili*, yaitu Al-Quran dan Sunnah (*al-ilmu bi al-ahkam al-syar'iyah al-amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyyah*). Mengacu

³⁶ *Ibid.*, h. 384

pada ta'rif tersebut, kebenaran fiqh menjadi sangat normatif, sehingga kebenaran fiqh bukan dimatriks dari seberapa jauh ia memantulkan kemaslahatan bagi umat manusia, melainkan pada seberapa jauh ia benar dari aspek perujukannya pada makna literal Al-Quran dan Sunnah.³⁷

Metodologi dan pandangan literalistic ini belakangan terus mendapatkan pengukuhan dari kalangan islam fundamentalis-idealis. Mereka selalu berupaya untuk menundukkan realitas ke dalam kebenaran dogmatik *nashsh*, dengan pengabaian yang nyaris sempurna terhadap kenyataan konkret di lapangan. Bahkan, sering kali terjadi, mereka telah melakukan tindakan *eisegese*, yakni membawa masuk pikiran atau ideologinya sendiri e dalam *nashsh*, lalu menariknya ke luar dan mengklaimnya sebagai maksud tuhan. Klaim kebenaran ini sangat berbahaya. Ia hanya akan membuat umat islam menjadi semakin eksklusif dalam tata pergaulan yang multireligius dan multicultural. Telah terbukti, klaim-klaim seperti itu tidak memberikan pengaruh positif apa pun dalam usaha-usaha membangun kehidupan bersama yang toleran dalam masyarakat yang majemuk. Kesalahan epistemologis semacam inilah yang menjadi utang besar model literalistic.³⁸

Untuk memenuhi rasa keadilan masyarakat, khususnya kaum perempuan, kiranya perlu untuk merumuskan bangunan metodologi (ushul fiqh) alternatif dengan memperhatikan prinsip-prinsip berikut: *Pertama*, bahwa reaktulisasi hukum islam sangat mungkin terjadi disebabkan dinamika dan perkembangan zaman yang melahirkan berbagai bentuk perubahan sosial.

³⁷ *Ibid.*, h. 388

³⁸ *Ibid.*, h. 389

Kedua, reaktulisasi hukum islam hanya terkait pada masalah-masalah *furu'* yang bersifat parsial dan substansial (hasil pemikiran atau interpretasi ulama terhadap syariat islam yang tentunya masih bersifat *insaniyyah* dan temporal) dan bukan pada hal-hal yang menyangkut ushul *al-kulliyah* (prinsip-prinsip dasar yang universal). *Ketiga*, reaktulisasi hukum islam didasarkan pada prinsip “menjaga yang lama yang masih relevan dan merumuskan serta menawarkan yang baru yang lebih baik”. *Keempat*, reaktulisasi hukum islam harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik dengan tanpa menghilangkan rasa hormat terhadap mereka. *Kelima*, rasionalisasi dan reaktualisasi terhadap hukum islam berarti pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi islam, termasuk penafsiran Al-Quran dan hadis, dengan memahaminya secara moral, intelektual, kontekstual, dan tidak terpaku pada legal formalnya hukum yang cenderung parsial dan lokal. *Keenam*, reaktualisasi terhadap hukum Islam tetap berpegang kepada *maqashid al-ahkam al-syar'iyah* dan kemaslahatan umat (rakyat).

Keenam prinsip di atas harus di topang pula dengan usaha sistematis untuk mengeluarkan aturan – aturan spesifik lalu menggeneralisasikannya sebagai hukum-hukum moralitas dan etika dengan memperhatikan situasi saat ini, yang dalam hal – hal penting tertentu (terutama di sektor sosial) berbeda dengan zaman Nabi SAW. Serta ulama – ulama klasik. Hal ini bukan saja karena rentang waktu yang cukup panjang tetapi juga karena struktur sosialnya telah berubah dan akan selalu berubah. Sesuatu yang baru harus memiliki hukum baru. Namun, bila sesuatu yang baru tersebut memiliki

karakteristik yang sama dengan kasus sebelumnya, maka hukumnya tetap mengunduk kepada hukum yang lama.

Dengan demikian, perubahan waktu dan tempat pun memiliki posisi penting dalam proses penetapan hukum (*taqhayyuir al-ahkam bi taqhayyar al-azminah wa al-amkiah*). Perubahan hukum yang disebabkan oleh perubahan waktu dan tempat memiliki tiga kemungkinan, yaitu: 1) pada hukum itu sendiri 2) pada *muta'allaq al-hukm* (objek hukum) dan 3) pada *maudhu' al-hukm* (subjek hukum)³⁹

Kalau ditelaah dengan cermat, KHI mengandung paling tidak 19 isu krusial. diantaranya, masalah pengertian perkawinan, wali nikah, pencatatan perkawinan, batas usia perkawinan, mahar, kawin beda agama, poligami, hak cerai istri dan rujuk, idam, ihdad, pecarian nafkah perjanjian perkawinan, nus}ũs}, hak dan kewajiban, waris beda agama. Bagian anak laki – laki dan perempuan, wakaf beda agama, anak diluar nikah, dan soal 'aul dan radd. Ke-19 isu strategis inilah yang menjadi fokus tawaran baru dalam *Counter legal draft*.⁴⁰

Melalui draft ini diharapkan adanya rumusan hukum keluarga Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter kebudayaan Indonesia. Dan pada gukurannya nanti, semua warga negara berkedudukan sama dengan memperoleh perlakuan yang adil, kaum

³⁹ *Ibid.*, h. 390

⁴⁰ *Ibid.*, h. 391

perempuan dan kelompok minoritas dilindungi dan dijamin hak – haknya secara setara.⁴¹

Counter legal draft ini disusun dengan menggunakan sejumlah prinsip dasar sebagai berikut:

1. Prinsip Kemaslahatan (*al-Mashlahah*)

Sesungguhnya syariat (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashalih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar al-mafasid*). Ibn Al-Qayyim al-Jauziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hambali, menyimpulkan bahwa syariat Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan (*al-mashlahah*), keadilan (*al-Adl*), kerahmatan (*al-rahmah*) 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 fiqih ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip – prinsip ini berarti menyalahi cita – cita hukum Islam.

Persoalannya, jika acuan hukum adalah kemaslahatan, perlu kiranya dibedakan antara kemaslahatan yang bersifat individual subjek dan kemaslahatan yang bersifat sosial-objektif. Yang pertama adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang per orang yang terpisah dengan kepentingan orang lain. Sedangkan jenis kemaslahatan kedua orang kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak.

⁴¹ *Ibid.*,

2. Prinsip keadilan dan kesetaraan gender (al-musawah al-jinsiyyah)

Perbedaan secara biologis antara laki – laki dan perempuan tidak ada yang 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 perilaku sosial antara laki – laki dan perempuan. Misalnya, perempuan diposisikan sebagai makhluk yang hanya boleh bekerja dalam dunia domestik dan tidak dalam dunia publik merupakan area khusus bagi laki- laki / perempuan tidak memiliki kewenangan untuk menjadi pemimpin di tingkat keluarga maupun masyarakat.

Disinilah letak pentingnya memisahkan seks dan gender secara proporsional. Dari sudut pandang gender, relasi antara laki – laki dan perempuan mesti diletakkan dalam konteks kesetaraan dan keadilan, sebab ketidakadilan gender di samping bertentangan dengan spirit Islam, juga akan memarginalkan dan mendehumanisasi perempuan. Islam dengan sangat tegas telah mengatakan bahwa laki – laki dan perempuan memiliki derajat yang sama. Yang membedakan dui antara mereka hanyalah kadar ketakwaan saja. Al-qur'an tidak menekankan superioritas dan inferioritas atas dasar jenis kelamin.

Hukum Islam mutlak memegang prinsip ini, sebab kesetaraan gender merupakan unit inti dalam relasi keadilan sosial. Tanpa kesetaraan gender tidak mungkin keadilan sosial dapat tercipta. Disinilah, persoalan konstruksi sosial hukum Islam kita karena hukum Islam yang kita pahami,

yakini, dan amalkan sehari – hari dilahirkan oleh masyarakat dan budaya patriarkis dimana laki – laki selalu menjadi pusat kuasa, dan misoginis (kebencian terhadap perempuan) sering dianggap wajar dalam penafsiran. Adalah benar belaka bahwa merekonstruksi hukum Islam (fiqih) dewasa ini tidak cukup sekadar melakukan tafsir ulang, tetapi harus melalui proses Dekonstruksi (pembongkaran) terhadap ikatan ideologi yang melilitnya berabad- abad.⁴²

3. Prinsip penegakan HAM (*Iqamah al-huquq al-Insaniyyah*)

Hak asasi manusia dimaksudkan sebagai hak – hak yang dimiliki manusia karena diberikan kepadanya. Hal 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

⁴² *Ibid.*, h. 392-.393

kaum perempuan, para budah, 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 (*hifzh al-nafs au al-hayah*), hak kebebasan beragama (*hifzh al-din*) hak kebebasan berpikir (*hifzh al-aql*) hak properti (*hifdz al-mal*) hak untuk mempertahankan nama baik (*hifzh al-irdh*). Menurut al-Ghazali pada komitmen untuk melindungi hak – hak kemanusiaan inilah, seluruh ketentuan hukum dalam Islam diacuhkan.⁴³

4. Prinsip pluralisme (*at-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 berbagai ruang kehidupan. Tidak saja dalam rung 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 pluratas itu. Sikap antipati terhadap pluralitas, disamping bukan

⁴³ *Ibid.*, h. 393-394

merupakan tindakan yang cukup tepat, juga akan berdampak kontradiktif bagi tatanan kehidupan manusia yang damai.⁴⁴

5. Prinsip nasionalitas

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 (*muwathanah*). Kemerdekaan Indonesia merupakan hasil jerih payah seluruh bangsa, bukan hanya masyarakat Islam melainkan juga non Islam. Bukan hanya masyarakat Jawa melainkan juga masyarakat di luar Jawa. Dengan nalar demikian, Indonesia tidak mengenal adanya warga negara kelas dua. Umat non Islam Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dzimmi* atau *ahl al-dzimmah* dalam pengertian fiqih politik Islam klasik.

Oleh karena itu, menjadikan nasionalitas sebagai aksis atau poros di dalam perumusan hukum Islam khas Indonesia adalah niscata. Artinya, kenyataan nasionalitas Indonesia mestinya merupakan batu pijak dari hukum Islam. Ini penting dilakukan sebab, sebagai agama mayoritas, Islam (dan segala urusan yang berkaitan dengannya) tidak pernah menjadi urusan umat Islam sendiri. Apa yang terjadi pada Islam dan umatnya kerap membawa dampak yang besar buat orang lain (al-akhar) tentu, upaya ini tidak gampang dilakukan di tengah kecenderungan untuk menghidupkan secara terus menerus hukum (fiqih) Islam klasik. Akan tetapi, tetaplah harus ditubikan bahwa realitas pluralisme merupakan faktor determinan di

⁴⁴ *Ibid.*, h. 394

dalam memformat hukum Islam Indonesia. Penafian terhadap realitas tersebut hanya akan menyebabkan hukum Islam yang dibentuk akan mengalami “miskram” atau keguguran sejak awal.⁴⁵

6. Prinsip demokratis (*al-Dimugrathiyah*)

Demokrasi sebagai sebuah gagasan yang percaya pada prinsip kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia untuk mengambil keputusan menyangkut urusan publik, secara mendasar bisa dikatakan parallel 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-musawwah* (egalitarianism) bahwa manusia memiliki derajat dan posisi yang setara di hadapan Allah. Kedua *al-hurriyah* (kemerdekaan), ketiga, *al-ukhuwwah* (persaudaraan) keempat, *al-adalah* (keadilan), yang berintikan pada pemenuhan hak asasi manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat negara. Kelima *al-syura* (musyawarah). Bahwa setiap warga masyarakat memiliki hak untuk ikut berpartisipasi di dalam urusan publik yang menyangkut kepentingan bersama. Kiranya mekanisme penyusunan sebuah kompilasi hukum Islam harus bersendikan kelima pokok ajaran tersebut.⁴⁶

Keenam prinsip tersebut dapat disebut visi dari KHI baru yang ditawarkan oleh tim ini berdasarkan visi tersebut dirumuskanlah pasal – pasal yang ada di dalamnya melalui tahapan sebagai berikut:

⁴⁵ *Ibid.*, h. 395

⁴⁶ *Ibid.*, h. 396

Pertama, melakukan kajian kritis terhadap sejumlah hasil penelitian yang telah dilakukan menyangkut KHI, baik dalam bentuk tesis dan disertasi, maupun lainnya. Kedua, melakukan survei lapangan di lima wilayah yang vital menyuarkan formalisasi syariat Islam, seperti Nagroe Aceh Darussalam, Sumatra Barat, Sulawesi Selatan, Kalimantan Barat dan Nusa Tenggara Barat, ketiga merumuskan *Counter legal draft* atas KHI dan mendiskusikan secara terbatas di lingkungan tim, keempat, melakukan pengujian ilmiah terhadap KHI dengan mengikutsertakan tokoh ulama, ahli hukum dan pakar. Kelima mendimenasikan hasil kajian dengan bentuk *Counter legal draft* kepada publik. Keenam, menampung aspirasi publik untuk selanjutnya melakukan revisi penyempurnaan, terakhir, menyampaikan usulan *Counter legal draft* kepada institusi yang berkompeten sebagai tawaran alternatif bagi pembaharuan KHI.⁴⁷

Demikianlah *Counter legal draft* itu kemudian diluncurkan untuk menjadi kajian publik pada tanggal 4 Oktober 2004/ tentu saja reaksi masyarakat, khususnya dari kalangan ulama konservatif sangat kuat, mengingat pasal – pasal yang diusulkan untuk berubah, seperti poligami, perkawinan lintas agama, kewajiban suami – istri adalah masalah – masalah yang selama ini dipandang sebagai hal yang sudah pasti hukumnya atau dalam terminologi fiqh disebut hal yang *qath'i* sehingga tidak perlu dipertanyakan, apa lagi untuk diubah. Akan tetapi tim ini berprinsip bahwa tawaran itu bukanlah harga mati, melainkan sangat fleksibel. Tergantung kepada publik

⁴⁷ *Ibid.*, h. 396-397

yang akan memakainya. Setidaknya, publik telah memiliki konsep alternatif bagi perubahan KHI. Dan yang paling prinsip sesungguhnya bagi tim ini adalah bagaimana mengajak masyarakat untuk mengkaji kembali pemahaman agama yang selama ini sudah dianggap baku, meskipun bertentangan dengan realitas sosial yang ada. Pertanyaannya adalah apakah kita menghendaki ajaran agama itu tetap berfungsi sebagai pesan hidup manusia atau membiarkannya menjadi fosil yang akan diabaikan.⁴⁸

Jadi menurut Musda Muliah perkawinan harus dibangun di atas lima prinsip dasar: Pertama, prinsip *mîtsâqan ghalîzhan* (komitmen yang amat serius). Perkawinan adalah komitmen antara dua orang yang memiliki kesederajatan yang berjanji untuk membentuk keluarga sakinah dengan penuh ridha Allah. Kedua, prinsip *mawaddah wa rahmah* (cinta kasih yang tak mengenal batas). Ketiga, prinsip *mu'âsyarah bil ma'rûf* (berbuat santun dan terpuji, serta jauh dari segala bentuk kekerasan). Keempat, prinsip *al-musâwah* (kesederajatan); dan kelima, prinsip monogami. Dalam konteks seperti ini, siapa yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut dapat dikategorikan sebagai *nus}ûs}*. Siapa yang melakukan penyimpangan terhadap prinsip-prinsip *ijab kabul* itu, maka itulah *nus}ûs}*. Penyimpangan terhadap komitmen bersama ini berarti penyimpangan terhadap perintah Tuhan.

Ada tiga hal yang perlu dilakukan, pertama melakukan upaya-upaya re-konstruksi budaya. Mengubah budaya yang sudah melekat di masyarakat kita, ya seperti tadi bahwa *nus}ûs}* itu adalah ketidaktaatan kepada suami.

⁴⁸ *Ibid.*,

Pemahaman seperti ini harus diubah. Mengubahnya harus melalui pendidikan, mulai dari pendidikan dalam keluarga, orang tua memberi contoh pada anak-anak; selanjutnya pendidikan formal di sekolah, mulai dari tingkat dasar sampai ke perguruan tinggi. Buku pelajaran agama berkaitan dengan isu ini harus direvisi sehingga anak-anak didik lebih memahami aspek humanisme Islam. Kedua, merevisi undang-undang perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam. Ketiga, adalah re-interpretasi ajaran agama, yaitu mere-interpretasi pengertian *nusyuz* dengan mengembalikan maknanya seperti yang dimaksudkan Islam. Tiga hal itu yang harus dilakukan secara bersama-sama untuk membangun makna *nusyuz* yang sesuai dengan ajaran Islam yang sungguh-sungguh menghargai manusia dan kemanusiaan.

Penyelesaiannya kalau *nusyuz* dilakukan suami maka sang isteri bisa melakukan *khuluq* (gugat cerai). Tetapi di Indonesia, perempuan bisa menggugat cerai karena sebab-sebab tertentu, misalnya KDRT tapi sang suami tidak dikatakan *nusyuz*.⁴⁹

Setiap muslim harus memahami ajaran Islam dengan baik. Setiap muslim harus memahami terlebih dahulu tujuan beragama. Bahwa agama datang untuk memanusiaakan manusia. Artinya, dengan menaati ajaran agama, menjadikan manusia lebih jinak dalam makna beradab, tidak liar dan biadab. Yang tadinya mata kita liar, pikiran kita liar, syahwat kita liar, lalu dengan taat beragama kita menjadi lebih beradab. Indikasinya, mata, pikiran dan syahwat kita lebih terkendali. Itulah inti dari hadis Nabi yang berbunyi: *al-Muslimu*

⁴⁹ Siti Musdah Mulia dalam artikel tentang *Nusyuz* Pembangkangan Terhadap Perintah Tuhan, Bukan terhadap Perintah Suami, diakses dari <http://majalahtantri.wordpress.com/nusyuz-pembangkangan-terhadap-perintah-tuhan-bukan-terhadap-perintah-suami/>, tanggal 3 Januari 2014

man salima almuslimîna min lisânihi wa yadihi. Artinya: Muslim sejati adalah seseorang yang dapat melindungi orang lain dari kejahatan ucapan dan perilakunya.

C. Istimbat Hukum yang Digunakan Siti Musdah Mulia

Siti Musdah Mulia adalah seorang perempuan muslim pemikir kontemporer yang mencoba melakukan rekonstruksi metodologis tentang bagaimana menafsirkan al-Qur'an agar menghasilkan sebuah penafsiran yang sensitif gender dan berkeadilan. Dengan gagasan yang kritis, ia juga berusaha mengaplikasikan metodologi yang dibangunnya tersebut. Asumsi dasar yang dijadikan kerangka pemikirannya adalah bahwa al-Qur'an merupakan sumber tertinggi yang secara adil mendudukan laki-laki dan perempuan setara. Karena itu, perintah dan petunjuk Islam yang termuat dalam al-Qur'an mestinya diinterpretasikan dalam konteks historis yang spesifik.

Menurutnya, selama ini tidak ada satupun penafsiran yang benar-benar obyektif. Masing-masing ahli tafsir sering melakukan beberapa pilihan subyektif dan kadang-kadang tidak mencerminkan maksud dari nashnya. Selain itu tidak adanya pemahaman yang tunggal terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut muncul sejak ayat-ayat tersebut diturunkan dari waktu ke waktu. Termasuk di antara para sahabat sebagai generasi yang paling dekat dengan Rasul sekalipun sering berbeda pendapat antara satu dengan yang lainnya. Perbedaan ini juga sampai kepada ulama *mufassirin* pada periode-periode berikutnya. Maka tidak mengherankan bila kemudian muncul penafsiran-penafsiran yang berbeda tentang makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

Siti Musdah Mulia menentang beberapa aspek konvensional, khususnya mengenai kata-kata tertentu yang digunakan al-Qur'an untuk membahas dan menyampaikan petunjuk universal. Disini Amina akan mengubah beberapa pembahasan yang semula dianggap berjender menjadi netral jender.

Siti Musda Mulia juga mengarahkan pembelakuan hukum berdasarkan kemaslahatan, keadilan, pulraisme, demokrasi dan penegakan HAM sehingga sebuah hukum yang diberlakukan dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits harus di lihat dari pendekatan historis-kontekstual.⁵⁰ Perlu ditinjau dalam pengambilan hukum pada dasarnya berdasar pada kaidah fiqh yang berbunyi:

دفع المفسد مقدّم على جلب المصالح

Artinya: "Menolak kerusakan harus didahulukan daripada menarik kemaslahatan".⁵¹

Hukum Islam itu diberbagai tempat kalah oleh kebudayaan atau kebiasaan setempat. Bahkan telah menjadi kenyataan bahwa dalam kehidupan kesukuan dan kelompok lain dalam Islam, terdapat undang-undang tak tertulis yang tetap menjadi peraturan hidup dari para warganya, meskipun terdapat tiga pernyataan dalam Al-Qur'an bahwa mereka yang tidak menyelesaikan masalah mereka sesuai dengan yang diwujudkan Allah adalah kafir.⁵²

Hukum tak tertulis dari kebiasaan dan tradisi lokal, semuanya dikenal sebagai 'urf, atau 'Adah. Biasanya 'urf atau 'adah merupakan hasil dari

⁵⁰ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004, h. 38

⁵¹ Imam Musbikin, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001, h. 74

⁵² Ludjito, *Susunan Masyarakat Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989, h. 111

kebiasaan yang telah berjalan lama, baik yang secara sengaja dipertahankan maupun hasil dari penyesuaian terhadap keadaan secara tak disadari, sehingga atas dasar pertimbangan praktis *'urf* atau *'adah* itu diikuti. Tidak henti-hentinya, ada upaya untuk memasukkan *'urf* atau *'adah* sebagai salah satu *'akaf* dari fikih, namun kecuali hasil karya para mujtahid sunni di masa awal hukum adat biasanya hilang tanpa dikenal, karena sebagian fukaha (ahli fikih) itu lebih disukai daripada hukum yang dihasilkan oleh qiyas dan pengaruh daerah setempat kuat, adat sering punya kedudukan yang menentukan.⁵³

Islam cocok dengan kodrat dan fitrah manusia. Adalah jadi naluri manusia untuk mempertahankan eksistensinya sebagai manusia. Untuk hal ini ia ingin mempertahankan keturunannya sendiri dan hak miliknya dan untuk hal ini semua Islam menjamin dan melindunginya.⁵⁴

Bagi Asy-Syatibi, pembebanan terhadap mukallaf di dasarkan pada kontinuitas tradisi para mukallaf. Ini biasa dipahami, karena hukum itu sangat berkaitan dengan *af'al al-mukallafin* yang merupakan implementasi dari adat mereka. Oleh sebab itu, keberadaan dan keberlangsungan adat di dunia wujud ini dalam kaitan dengan hukum merupakan suatu keniscayaan, bukan dugaan. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa seandainya adat-adat dalam alam *maujudat* ini berbeda, maka perbedaan itu menuntut atau mengharuskan perbedaan proses penentuan hukum, serta menuntut perbedaan klasifikasi hukum dan

⁵³ *Ibid*, h. 117

⁵⁴ A. Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, Jakarta: RaJawali Pers, 1987, h.

perbedaan al-kitab. Ini berarti perbedaan adat dapat mempengaruhi aplikasi hukum dan ini dapat ditoleransi sepanjang pemikiran hukum Islam.⁵⁵

Kedua, *al-awa'id al-jariyah*, yaitu adat-adat yang berlaku pada manusia tanpa ada dalil syar'i secara khusus yang menetapkan atau meniadakannya. Adat semacam inilah yang dikembangkan dengan kajian tentang hubungan nash-nash dengan adat atau perubahan sosial. *Al-'awa'id al-jariyah* ini terkadang: 1) bersifat tetap, seperti adanya nafsu makan, minum, berbicara, berjalan dan lain-lain, yakni adat yang tidak mengiringi waktu, tempat dan keadaan, dan 2) terkadang mengalami perubahan.⁵⁶

Selanjutnya dengan memegang hukum kausalitas dalam hal hubungan kebiasaan dan hukum Islam, Asy-Syatibi menyatakan bahwa adat merupakan sebab (penyebab) bagi adanya musabbab (hukum). Umpamanya tentang kemampuan fisik untuk melakukan sesuatu perbuatan atau keadaan baligh, dan lain-lain. Karena hal-hal itu merupakan sebab-sebab langsung bagi musabbab (hukum), dan hal-hal itu diatur oleh pembuat syara'. Sedemikian pentingnya prinsip ini, dia merumuskan kaidah yang berbunyi *ikhtilaf al-ahkam 'inda ikhtilaf al-awa'id*. Artinya, perbedaan hukum ketika terjadi perbedaan tradisi atau adat, manakala adat berubah dan berbeda, maka hukum pun dapat berubah dan berbeda.⁵⁷

Dengan demikian, ada hubungan fungsional antara nash-nash hukum dengan kebiasaan ini, yang dapat disebut sebagai fungsi kontrol nash terhadap

⁵⁵ Duksi Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-istiqra' al-Manawi* Asy-Syatibi, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, h. 105-106

⁵⁶ *Ibid*, h. 106-107

⁵⁷ *Ibid*, h. 108

tradisi. Ini terlihat dari kajian para ahli hukum Islam ketika membicarakan tentang validitas tradisi, dengan mengemukakan kriteria yang tidak bertentangan dengan nash-nash syara'. Ringkasnya, nash-nash hukum berfungsi sebagai korektor (*an-naqid al-musahhih*) terhadap berbagai bentuk tradisi.⁵⁸

Dari sini kemudian peneliti melihat bahwa yang terpenting adalah menguasai ilmu *maqasid syari'ah* secara penuh dan peka terhadap fenomena yang ada. *Maqasid syari'ah* menurut bahasa berarti *tujuan*. Sedangkan ulama ushul *fiqh* mendefinisikan *maqasid syari'ah* dengan makna dan tujuan yang dikehendaki syara' dalam mensyari'atkan suatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia.⁵⁹ Karenanya kajian tentang hukum istri mencari nafkah secara sosiologis harus mendapatkan porsi yang cukup sebagai salah satu piranti *ushul fiqh*, yang sebelumnya hanya berkisar pada pembahasan ilmu bahasa, hukum Syara' dan ilmu kalam. Lebih-lebih *maqasid syari'ah* harus mempertimbangkan *al-Masalih al-Mursalah* dengan dua orientasi: duniawi dan ukhrawi, seperti yang dikatakan oleh 'Izuddin ibn Abd. al-Salam; "*Kemaslahatan itu untuk dunia dan akhirat. Apabila kemaslahatan itu sirna, maka rusaklah urusan dunia dan akhirat. Apabila kemafsadatan muncul hancurlah penghuninya.*"⁶⁰

Menurut Muhammad Salim Muhammad, perumusan *maqashid syari'ah* seperti itu bersifat relatif; tergantung kepada waktu, ruang, keadaan

⁵⁸ *Ibid*, h. 110

⁵⁹ Abdul Azis Dahlan, et.all., *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid IV, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996, h. 1108

⁶⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, h. 143

dan seseorang. Yang perlu ditekankan di sini adalah ketentuan bahwa pendefinisian⁶¹

Masalah *nus}ũs}* ternyata kaum wanita cukup rentan terjadinya ketidak-adilan gender dan tindakan kekerasan baik tindakan itu dilakukan secara sadar oleh suami maupun karena ketidak tahuannya. Untuk meminimalisir atau menghilangkan tindak kekerasan itu diperlukan pemahaman baru tentang posisi dan kedudukan wanita di tengah-tengah masyarakat. Pandangan yang menganggap bahwa wanita sebagai *the second creature* dan subordinasi kaum pria harus diubah dengan pandangan yang menganggap bahwa kedua makhluk itu baik laki-laki dan perempuan adalah setara dan sederajat tanpa harus meninggikan atau merendahkan salah satu diantara keduanya. Dalam hal ini penafsiran maupun pendapat lama terdahulu terbuka untuk didiskusikan guna mencari dan mendapatkan penafsiran dan pandangan baru yang lebih sesuai dengan rasa keadilan dan penghargaan harkat dan martabat manusia. Penilaian dan pandangan mengenai *nus}ũs}* yang ‘berat sebelah’ dalam arti lebih terkesan merugikan dan memojokkan kaum perempuan serta membela dan melindungi kaum pria perlu diluruskan. Bahwa *nus}ũs}* dapat terjadi dan dilakukan kedua belah pihak baik laki-laki maupun perempuan, dengan demikian kesan selama ini bahwa *nus}ũs}* merupakan ‘monopoli’ kaum wanita hendaknya dihilangkan. Dan jika agama telah begitu rinci menjelaskan langkah-langkah penanganan buat isteri yang *nus}ũs}*, maka alangkah

⁶¹ Muhammad Salim Muhammad, *al-Ta'li' fi al-Qur'an*, Kairo: Universitas Al-Azhar, Cet. I, 1995, h. 306

baiknya mulai sekarang dipikirkan untuk menetapkan sejumlah aturan maupun sanksi bagi suami yang melakukan nus}ūs} terutama suami yang menyakiti, menyiksa, menelantarkan dan sewenang-wenang terhadap isteri ataupun keluarga dengan aturan dan sanksi yang jelas dan tegas. Tentu saja agar lebih efektif dan mengikat ia lebih tepat kalau dirumuskan dalam bentuk UU yang memiliki kekuatan hukum yang kuat.

Kemaslahatan dilakukan berdasarkan syara' dan dilakukan dengan cara tertentu. Karena *maqashid* ini bersifat relatif dan tidak terbatas, sehingga masih ada kemungkinan untuk dilakukan renovasi dan elaborasi. Dalam kerangka ini ijtihad dilakukan sebagai upaya menjawab persoalan kekinian dengan tujuan *tahqiq mashalih al-nas* atau merealisasikan maslahat bagi manusia. Karena pada dasarnya tujuan diturunkannya syariah adalah kemaslahatan.⁶² Berkaitan dengan renovasi ini Hasan Hanafi mengemukakan supaya dilakukan reorientasi *maqashid*, kembali ke khittah yang semua dari sikap *bottom up* (dari manusia ke Allah) menjadi *up to bottom* (dari Allah kepada manusia). Artinya parameter kemaslahatan tidak lagi ditekankan pada upaya realisasi ridha-Nya, melainkan menegaskan kembali bahwa kemaslahatan itu memang harus dicapai sebagai rahmat Allah kepada manusia.

Berkenaan dengan nus}ūs} Siti Musda Mulia menyatakan seorang perempuan harus mematuhi suaminya, jika tidak, sang suami boleh memukulnya (disini diterjemahkan dengan “susahkanlah hati mereka” *scourge*

⁶² As Syatibi, *al-Mwuafaqat fi Ushuli al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Ma'arif, Juz 1, tth, h. 6-

them). Siti Musda Mulia yakin bahwa bagian ini dimaksudkan untuk memberi jalan pemecahan untuk ketidak harmonisan pasangan suami istri.

Pertama-tama kata *qanitat* disini untuk menggambarkan wanita-wanita yang “baik”, terlalu sering diterjemahkan menjadi “taat” dan diasumsikan bermakna “taat kepada suami”. Dalam konteks Al-Qur’an kata ini digunakan baik untuk laki-laki (Q.S. al-Baqarah: 232, Ali-‘Imran: 17, Ali-‘Imran: 35) maupun perempuan (Q.S. An-Nisa’: 34, al-Ahzab: 35, at-Tahrim: 5,12), kata ini menggambarkan karakteristik dan kepribadian orang-orang yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung bersikap kooperatif (bekerja sama) satu sama lain dan tunduk dihadapan Allah. Ini jelas berbeda dibandingkan dengan makhluk ciptaan yang ditunjukkan dengan kata *ṭa’ah* (taat). Dan ini berbeda dari sekedar kepatuhan sesama makhluk yang diciptakan.

Siti Musda Mulia keberatan dengan penafsiran *qanitat* sebagai perempuan-perempuan yang patuh pada suaminya. Meskipun pada bagian selanjutnya dari surat an-Nisa’ 34 disebutkan bahwa apabila mereka taat kepadamu, janganlah kamu cari jalan untuk menyusahkan mereka. Tampaknya Amina tidak ingin jika kepatuhan istri kepada suami karena “mengikuti perintah” dari luar, tapi karena adanya respon emosional pribadi yang lahir dari sikap kesalehannya. Jadi *qanitat* bagi Amina adalah perempuan-perempuan yang saleh.

Pilihan kata ini menunjukkan bahwa yang dimaksud Al-Qur’an adalah respon emosional pribadi, bukan “mengikuti perintah” eksternal sebagaimana ditunjukkan oleh kata *ṭa’ah* (taat). Mengenai penggunaan kata taat dan

kelanjutan ayat ini “*adapun perempuan-perempuan (jamak feminin) yang kamu takutkan nus}ũs}nya*”. Pertama-tama yang harus diperhatikan bahwa kata nus}ũs} juga digunakan untuk laki-laki (Q.S.An-Nisa’: 128) maupun untuk perempuan (Q.S An-Nisa’’: 34), meskipun keduanya telah didefinisikan secara berbeda oleh beberapa penafsir. Ketika diterapkan pada si istri, kata ini didefinisikan sebagai “ketidak patuhan kepada suami”, dengan menggunakan kata *ta’ah* dalam lanjutan kata dalam ayat ini. Ada yang mengatakan bahwa ayat ini adalah mengindikasikan bahwa istri harus taat kepada suami.

Nus}ũs} ini diartikan oleh Siti Musda Mulia sebagai: “gangguan keharmonisan dalam keluarga.” Pandangan ini senada dengan Sayyid Qutb sebagaimana dikutip Amina bahwa kata nus}ũs} lebih merujuk pada pengertian terjadinya ketidak harmonisan dalam suatu perkawinan (*a state of discorder between the merried couple*).⁶³

Siti Musda Mulia memberikan definisi nus}ũs} seperti diatas dengan alasan. Jika kembali pada Q.S an-Nisa’: 34 itu berarti, seorang perempuan harus mematuhi suaminya, jika tidak, sang suami boleh memukulnya (makna tekstualisnya), tapi disini diterjemahkan “*susahkanlah hati mereka (scourge them)*”. Amina yakin bahwa bagian ini dimaksudkan untuk memberikan jalan pemecahan bagi ketidak harmonisan antar suami dan istri.

Tetapi karena Al-Qur’an menggunakan kata nus}ũs} untuk laki-laki dan perempuan, maka kata ini tidak bisa diartikan sebagai “kepatuhan istri kepada suami” sayyid qutb menartikan sebagai “keadaan kacau dalam suatu

⁶³ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 161

perkawinan”. Maka pengertian ini pula yang diambil atau dikutip oleh Siti Musda Mulia tersebut.

Jika al-Qur’an relevan hanya dengan satu jenis perkawinan ini saja, ia akan gagal menghadirkan satu model yang pas untuk memenuhi kebutuhan dan tuntutan yang terus berubah dari berbagai peradaban yang sedang berkembang diseluruh dunia. Sebaliknya, teks al-Qur’an berfokus pada norma perkawinan di masa turunnya wahyu dan menerapkan berbagai larangan atas tindakan tertentu suami terhadap istrinya. Dalam konteks yang lebih luas, al-Qur’an mengembangkan mekanisme suatu pemecahan masalah melalui musyawarah dan arbitrase.

Al-Quran sama sekali tidak menegaskan superioritas atas dasar gender seperti kalangan konservatif memahaminya. Penegasan Al-Qur'an bahwa pria dalam *qawwâmûn* atas wanita karena pihak pertama memberi nafkah kepada pihak kedua menunjukkan superioritas itu tidaklah bersifat bawaan sejak lahir melainkan karena faktor kemampuan ekonomi. Kalau dasar superioritas dalam keluarga peluang yang sama dengan pria dalam memperoleh superioritas dalam keluarga menjadi penting. Seandainya, keadaan sebaliknya yang terjadi maka tentu saja posisi wanita lebih penting, sebagaimana diperoleh kesan dari posisi hubungan Siti Khadijah dan Nabi Muhammad sendiri.⁶⁴

Mahmud Syaltut (Syeikh al-Azhar) sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab menjelaskan bahwa manusia antara laki-laki dan perempuan mempunyai tabiat kemanusiaan hampir sama. Allah telah menganugerahkan

⁶⁴ Didin Syafrudin, “*Argumen Supremasi atas perempuan Penfsiran Klasik QS. al-Nisa’*: 34, *Ulumul Quran*, edisi khusus No. 5 & 6, vol. V. tahun 1994, h. 7.

sesuatu kepada perempuan sebagaimana menganugerahkan sesuatu kepada laki-laki. Keduanya dianugerahi potensi dan kemampuan yang cukup untuk memikul tanggung jawab. Hal ini menjadikan kedua jenis kelamin dapat melaksanakan berbagai aktivitas yang bersifat publik ataupun domestik. Karena itu hukum-hukum syari'at pun meletakkan keduanya dalam satu kerangka. Di satu pihak laki-laki menjual dan membeli, melanggar dan dihukum, menuntut dan menyaksikan, demikian juga pada perempuan, dapat menjual dan membeli, melanggar dan dihukum, maupun menuntut dan menyaksikan.⁴⁵

Jadi Al-Quran lebih menyukai laki-laki dan perempuan yang menikah (Q.S. an-Nisa' 25. Dalam perkawinan harus ada keharmonisan (Q.S. an-Nisa': 128) yang dibangun bersama dengan cinta dan kasih sayang (Q.S. ar-Rum: 21). Tali perkawinan dianggap sebagai perlindungan antara laki-laki dan perempuan: "*mereka (jamak feminin) adalah pakaian bagi kalian (jamak maskulin) dan kalian adalah pakaian bagi mereka*" (Q.S. al-Baqarah: 187). Namun al-Qur'an tidak menafikkan timbulnya permasalahan, yang menurutnya dapat dipecahkan. Jika semuanya gagal, maka al-Qur'an boleh mengadakan perceraian secara patut.