

EKSISTENSI KONSEP MASLAHAT TERHADAP PARADIGMA FIKIH FEMINIS MUSLIM TENTANG HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTERI

Agus Hermanto

Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung, Indonesia

Email: gusher.sulthani@radenintan.ac.id

Abstract

The concept of maslahat is one of the theories that exists in addressing contemporary cases, which in this case are the rights and obligations of husband and wife. Paradigm which says that the husband is the head of the household and the wife is a housewife is quite disturbing Muslim feminists to reinterpret and reconstruct by considering the mission of justice, equality, democracy and mu'asyarah bi al-ma'ruf, because the reality today is that a wife does not only helps in household matters, but more than that it also helps in matters of maintenance, the meaning of the head of the household must also instill the values of togetherness, protect each other, support each other and work together to become good partners so that this paradigm must be straightened out for the benefit .

Keywords: Maslahat, Muslim Feminist Jurisprudence

A. Pendahuluan

Perkawinan merupakan wadah yang legal, yang menghalalkan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan yang terjalin dalam sebuah *mitsaqan ghalidgan* (ikatan yang sangat kuat). Akibat dari perkawinan juga akan menimbulkan hak dan kewajiban suami istri, karena dalam sebuah organisasi dalam konteks ini adalah rumah tangga, maka akan adanya pembagian tugas, yang dalam hal ini suami adalah sebagai kepala rumah tangga dan istri sebagai ibu rumah tangga.

Hal-hal yang menjadi tanggung jawab suami sebagai kepala rumah tangga adalah bertanggung jawab terhadap nafkah istri dan anak, serta hal-hal yang berkaitan dengannya, sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan tugas istri adalah bertanggung jawab terhadap urusan rumah tangga, yang tugas ini sejatinya adalah membantu tugas suami sebagai kepala rumah tangga.

Secara kontekstual, dalam kacamata sosial yang berkembang di masyarakat saat ini adalah banyaknya perempuan yang berusaha membantu suami dalam mencari nafkah di luar rumah, yang sejatinya dalam hal ini adalah tugas pokok suami, yang bertanggungjawab untuk melindungi, mengayomi serta menjaga keluarga. Dari paradigma inilah, kemudian para feminis Muslim mencoba mereinterpretasikan tentang hak dan kewajiban tersebut, dengan cara membuka peluang bagi istri untuk dapat bekerja di luar rumah, dengan pergeseran peran tersebut itulah kemudian haruslah ada pula pergeseran tentang hak dan kewajiban dalam rumah tangga.

Jika kita lihat dalam perspektif ulama' klasik maupun paradigma feminis Muslim, keduanya memiliki argumentasi yang sangat kuat untuk dapat dipertimbangkan, yang dalam hal ini adalah demi tercapainya kemaslahatan.

B. Konsep Maslahat

Pengertian maslahat secara etimologis, berarti kebaikan, kebermanfaatan, kepantasan, kelayakan, keselarasan, dan kepatutan. Kata *al-maslahah* dilawankan dengan kata *al-mafsadah* yang artinya kerusakan.¹ *Maslahat* atau sering disebut *maslahat mursalah*, atau kerap juga disebut *istislāh*, yaitu suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh *syara'* dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedang jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan. *Maslahat* disebut juga *mashlahat* yang *mutlak*. Karena tidak ada dalil yang mengakui keabsahan atau kebatalannya. Jadi pembentuk hukum dengan cara *mashlahat* semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan arti untuk mendatangkan manfaat dan menolak ke-*mudharat*-an dan kerusakan bagi manusia.²

Kamus Besar Bahasa Indonesia membedakan antara kata maslahat dengan kemaslahatan. Kata maslahat, menurut kamus tersebut, diartikan sesuatu yang mendatangkan kebaikan, faidah dan guna. Sedangkan kata kemaslahatan mempunyai makna kegunaan, kebaikan, manfaat, kepentingan. Berdasarkan hal tersebut, jelas bahwa Kamus Besar Bahasa Indonesia melihat bahwa kata maslahat dimasukkan sebagai kata dasar, sedangkan kata kemaslahatan dimasukkan sebagai kata benda jadian yang berasal dari kata maslahat yang mendapatkan awalan ke dan akhiran an.³

Kata *masslahat* secara bahasa berasal dari kata *shalaha* yang berarti baik dan menjadi lawan kata dari buruk, sehingga secara etimologis, kata *maslahat* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu itu baik atau seseorang menjadi baik.⁴ Namun secara terminologis dalam usul fikih, baik dan buruk dalam pengertian *maslahat* ini menjadi terbatas. Sebagaimana dalam buku Amir Syarifuddin dinyatakan; 1) Sandaran *maslahat* adalah petunjuk *syarā'* bukan semata-mata berdasarkan akal manusia yang sangat terbatas, mudah terprovokasi oleh pengaruh lingkungan dan hawa nafsu. 2) Baik dan buruk dalam kajian *maslahat* tiak hanya terbatas pada persoalan-persoalan duniawi melainkan juga urusan *ukhrawi*. 3) *Maslahat* dalam kacamata *syara'*, tidak hanya dinilai dari kesenangan fisik semata-mata, namun juga dari sisi kesenangan *rûhaniyah*.⁵

Para ulama yang menjadikan *maslahat* sebagai salah satu dalil *syara'*, menyatakan bahwa dasar hukum *maslahat*, berdasarkan:

1. Persoalan yang dihadapi manusia selalu tumbuh dan berkembang, demikian pula kepentingan dan keperluan hidupnya. Kenyataan menunjukkan bahwa banyak hal-hal atau persoalan yang tidak terjadi pada masa Rasulullah *saw.*,

¹Asmawi, "Konseptualisasi Teori Maslahah," *Jurnal Salam Filsafat dan Budaya Hukum* Vol 12, no. 2 (Desember 2014): 314. Lihat juga Muhammad Roy Purwanto, "Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najm ad-Dîn at-Tûfi," *Jurnal Madania* vol 11, no. 1 (Juni 2015): 29.

²Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*, 181.

³Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syâtîbî tentang Maslahah Mursalah," *Jurnal Profetika Studi Islam* vol 14, no. 1 (Juni 2013): 82.

⁴Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 187.

⁵Amir Syarifuddin, *Usul Fikih*, 2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 91.

kemudian timbul dan terjadi pada masa-masa sesudahnya, bahkan ada yang terjadi tidak lama setelah Rasulullah *saw.*, meninggal dunia. Seandainya tidak ada dalil yang dapat memecahkan hal-hal yang demikian berarti akan sempitlah kehidupan manusia. Dalil yang dimaksud adalah dalil yang dapat menetapkan mana yang merupakan kemaslahatan manusia dan mana yang tidak sesuai dengan dasar-dasar umum dari agama Islam. Jika hal itu telah ada, maka dapat direalisasikan kemaslahatan manusia pada setiap masa, keadaan dan tempat.

2. Sebenarnya para *sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in* dan para ulama yang datang sesudahnya telah melaksanakannya, sehingga mereka dapat segera menetapkan hukum sesuai dengan kemaslahatan kaum muslimin pada masa itu. Khalifah Abû Bakar telah mengumpulkan Alquran. Khalifah Umar telah menetapkan talak yang dijatuhkan tiga kali sekaligus jatuh tiga, padahal pada masa Rasulullah *saw.*, hanya jatuh satu. Khalifah Utsman telah memerintahkan penulisan al-Qur'an dalam satu *mushaf*. Khalifah Ali pun telah menghukum bakar hidup golongan *Syi'ah Rafidhah* yang memberontak, kemudian diikuti oleh para ulama yang datang sesudahnya.⁶

Obyek *maslahat*, ialah kejadian atau peristiwa yang perlu ditetapkan hukumnya, tetapi tidak ada satupun *nash* (*al-Qurân* dan *al-Sunnah*) yang dapat dijadikan dasarnya. Prinsip ini disepakati oleh kebanyakan pengikut madzhab yang ada dalam *fiqh*, demikian pernyataan Imâm al-Qarafi al-Thûfi dalam kitabnya *Maṣalihul Mursalah* menerangkan bahwa *Maṣalihul Mursalah* itu sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam bidang *mu'āmalah* dan semacamnya. Sedang dalam soal-soal ibadah adalah Allah Swt., untuk menetapkan hukumnya, karena manusia tidak sanggup mengetahui dengan lengkap *hikmah* ibadah itu. Kaum *muslimîn* beribadat sesuai dengan ketentuan-Nya yang terdapat dalam *al-Qurân* dan *Hadith*.⁷

Sejalan dengan batasan terhadap pengertian *maslahat* secara umum inilah, dalam teori hukum Islam atau yang disebut *Islamic legal jurisprudence* diperkenalkan tiga macam *maslahat*, yaitu *maslahat mu'tabarrah*, *maslahat mulghah* dan *maslahat mursalah*.⁸ *Maslahat mu'tabarrah*, didefinisikan sebagai *maslahat* yang diungkapkan secara langsung baik dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi. Sedangkan *maslahat mulghah*, adalah masalah yang bertentangan dengan ketentuan yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Adapun *maslahat mursalah* adalah *maslahat* yang tidak ditetapkan dalam al-Quran dan hadis maupun juga tidak bertentangan dengan kedua sumber tersebut.⁹

Ada empat hal yang menjadi tujuan dan mendorong *fuqahā* dalam menggunakan *istislāh*, yaitu:

1. *Jalb mashâlih*, (menarik *maslahat*) yaitu perkara-perkara yang di diperlukan masyarakat untuk membangun kehidupan manusia di atas pondasi yang kokoh.

⁶Amir Syarifuddin, 181.

⁷Amir Syarifuddin, 182.

⁸Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), 68. Lihat juga Hamzah K, "Revitalisasi Teori Maslahat Mulghâh Al-Tûhfi Dan Relevansinya dalam Pembentukan Perundang-Undangan di Indonesia," *Jurnal AL-AHKAM* vol 15, no. 4 (Januari 2015): 27.

⁹Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, 68-69.

2. *Dar' u mafâshid*, (menolak *mafsadat*) yaitu perkara-perkara yang memudharatkan manusia baik individu maupun kelompok, baik berupa materi maupun moral.
3. *Syadz dzari'ah*, (menutup jalan) yaitu menutup jalan yang dapat membawa kepada menyalah-menyalahi perintah syari'ah dan memanipulasinya, atau dapat membawa kepada larangansyarâ' meskipun tanpa disengaja.
4. *Taghayyur al-azman*, (perubahan zaman) yaitu kondisi manusia, akhlak-akhlak, dan tuntutan-tuntutan umum yang berbeda dari masa sebelumnya.¹⁰

Keempat prinsip tersebutlah yang menjadi urgen untuk digunakannya metode *maslahat* dalam menyikapi masalah-masalah kontemporer, sehingga Islam¹¹ menjadi *rahmatan li al-'âlamîn*, mampu menyikapi situasi dan kondisi dalam keadilan arif bersifat dinamis dan berkeadilan.

Menurut al-Ghazâli, ada beberapa hal yang harus dicermati dalam menggunakan konsep *maslahat*, yaitu:

1. *Maslahat* adalah menarik manfaat dan menghindarkan bahaya.¹² Bukan Ghazali mendefinisikan bahwa manfaat adalah tujuan setiap orang, tapi manfaat yang ia maksud adalah bagaimana manfaat itu dalam bidang dunia dan akhirat.
2. *Maslahat* tidak hanya terbatas secara bahasa dan 'urf saja, namun lebih dari itu, yaitu memelihara tujuan *maqâshid al-syari'ah*, yaitu menjaga *usûl al-khamsah*, (*hifdu al-dîn, hifdu al-nafs, hifdu al-aql, hifdu al nasl, dan hifdu al-mâl*).¹³
3. Secara tegas al-Ghazâli mendefinisikan *maslahat* apa yang dimaksud Allah, bukan menurut pandangan manusia, maka setiap orang yang ingin tercapainya *maslahat*, maka tidak keluar dari ajaran syariah Islam. Karena apa yang diinginkan manusia belum tentu sama dengan kemaslahatan Allah.
4. *Maslahat* menurut al-Ghazâli merupakan sinonim dari *al-ma'na al- munâsib*, sehingga dalam kondisi tertentu sering disebut qiyas.

Maslahat dapat dijadikan dalil hukum Islam apabila *pertama*, *maslahat* tersebut telah menjadi *dzan* yang kuat (setelah melakukan penelitian berdasarkan beberapa pertimbangan, mujtahid telah dapat mengambil kesimpulan bahwa masalah itu benar-benar *maslahat* yang sejalan dengan jenis tindakan *syarâ'*. *Kedua*, *maslahat* itu masuk jenis *maslahat* yang ditinggalkan oleh *syarâ'* (*maslahat* itu tidak bertentangan dengan *nash*, atau *ijmâ'*).¹⁴

Imam al-Ghazali mengelompokkan *maslahat* menjadi tiga aspek, yaitu:

1. *Maslahat* dibedakan berdasarkan ada keabsahan normatif atau kadar kekuatan dukungan *nash* kepadanya menjadi tiga macam, yaitu; 1) *Maslahat* yang didukung keabsahannya dalam *syarâ'* dan dapat dijadikan *illat* dalam *qiyâs*. 2) *Maslahat* yang didukung oleh *syarâ'* kebatalannya. 3) *Maslahat* yang tidak mendapat dukungan dari *syarâ'* dalam hal keabsahan maupun kebatalannya.¹⁵

¹⁰Mustafa Ahmad al-Zarqa', *Hukum Islam dan Perubahan Sosial; Studi Komperatif Delapan Madzhab*, trans. oleh Ade Dede Rahayu (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 42.

¹¹Nu'man al-Jughaini, *Turûq al-Kasyfî 'an Maqâshid al-Syari'ah* (Yordania: Dâr al-Nafa'is, 2000), 8.

¹²Muksana Pasaribu, "Maslahat dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam," *Jurnal Justitia* vol 1, no. 4 (Desember 2014): 352.

¹³Muhammad Ali Rusdi, "Maslahat Sebagai Metode Ijtihad dan Tujuan Utama Hukum Islam," *Jurnal Syari'ah dan Hukum Diktum* vol 15, no. 2 (Desember 2017): 168.

¹⁴Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*, 95.

¹⁵Wahbah Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 769.

2. Dilihat dari aspek kekuatan *maslahat* (keabsahan fungsional) itu sendiri. Terhadap *maslahat* ini, Ghazali memberikan syarat-syarat pemberlakuannya, yaitu; 1) Kemaslahatannya sangat esensial dan primer (*dharûriyah*), 2) Kemaslahatannya sangat jelas dan tegas (*qat'iyah*), 3) Kemaslahatannya bersifat universal (*kuliyah*), 4) Kemaslahatannya berdasarkan pada dalil yang universal dari keseluruhan *qarinah* (*mu'tabarah*).¹⁶
3. Jenis *maslahat* ini terkait erat dengan beberapa aspek penyempurna (*takmilan* dan *tatimah*).¹⁷

Dalam rumusan berbeda juga disebutkan, bahwa legalitas *maslahat* dalam kajian *usul fikih* harus di dasarkan pada kriteria-kriteria adalah; 1) *Maslahat* itu harus bersifat pasti, bukan sekedar rekaan atau anggapan bahwa ia memang mewujudkan suatu manfaat, atau mencegah terjadinya kemudharatan. 2) *Maslahat* itu bukan hanya kepentingan pribadi, atau sebagian kecil masyarakat, namun bersifat umum. 3) Hasil penalaran *maslahat* itu tidak berujung pada pengabaian suatu prinsip yang telah ditetapkan oleh *nash syari'ah*.¹⁸

Pandangan Najmuddin al-Tûfi tentang *maslahat* bertolak dari konsep *maqâshid al-syari'ah* yang menegaskan bahwa hukum Islam itu disyari'atkan untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal. Pembahasannya tentang *maslahat* bertolak dari hadits Rasulullah saw. : "Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh pula dimudaratkan orang lain" (Hadits Riwayat al-Hakim, al-Baihaqi, al-Daruqutni, Ibnu majah dan Ahmad ibn Hanbal). Kandungan hukum dari hadits ini, menurut al-Tûfi adalah "Tidak sah tindakan yang menyebabkan kerugian (pada orang lain) kecuali karena sebab yang memaksa (seperti hukuman bagi pelanggar hukum yang dibenarkan oleh syara')." Sangsi hukum atau kerugian semacam ini merupakan pengecualian dari aturan umum mengenai tidak bolehnya tindakan merugikan.

Argumen al-Tûfi untuk mendukung tidak boleh melakukan tindakan yang merugikan orang lain, didasarkan pada firman Allah, misalnya Tuhan menginginkan kemudahan untuk kamu, dan tidak menginginkan kesulitan untuk kamu. (QS al-Baqarah; 2:185). "Allah ingin meringankan beban kamu" (QS al-Nisâ': 28) "Dia (Allah) tidak menetapkan kesulitan kamu dalam agama" (QS al-Mâidah: 6).

Menurut al-Tûfi, hadits *la dzarâra wa la dzirâra* diatas, memberikan prinsip umum mengenai tidak bolehnya melakukan tindakan yang merugikan, yaitu tidak boleh melakukan atau menyebabkan kerugian atau kerusakan sosial, harus diberi prioritas pertimbangan diatas seluruh sumber hukum tradisional atau argument-argumen madzhab-madzhab hukum muslim; harus membatasi serta mengkhususkan validitas atau aplikasi sumber-sumber hukum tersebut dalam rangka mengakhiri terciptanya kerugian dan kejahatan sosial sebagai upaya merealisasikan kebaikan atau kemaslahatan sosial dalam praktek actual.

¹⁶Hamka Haq dan al-Syâtibi, *Aspek Teologis Konsep Maslahat dalam Kitab al-Muwafaqat* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 251.

¹⁷Wahbah Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, 170-171.

¹⁸Anang Haris Imawan, "Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan," dalam Anang Haris Himawan, *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia, Cet I* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 84.

Sumber-sumber hukum tradisional yang paling kuat menurut al-Tûfi adalah *consensus* para ahli hukum (*ijmâ'*) dan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Sunnah atau hadits-hadits Nabi). Jika dua sumber ini sejalan dengan perlindungan kemaslahatan manusia, maka semuanya berjalan dengan baik dan tidak ada yang perlu dipermasalahkan. Namun, jika tidak sejalan, maka perlindungan kemaslahatan menduduki prioritas di atas kedua sumber tersebut. Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan, kata al-Tûfi tidak dimaksudkan untuk menghentikan atau menyangkal serta total validitas dua sumber tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya yang proposional.

Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber atau prinsip hukum paling tinggi dan paling kokoh karena ia merupakan tujuan pertama agama dan poros utama dari maksud syari'ah. Untuk mendukung pendapat ini, al-Tûfi menyatakan bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia sebagai tujuan dibalik semua aturan hukum, dibalik petunjuk Tuhan dan penciptaan manusia serta cara-cara untuk memperoleh mata pencaharian mereka.

Konsekwensinya, dalam pandangan al-Tûfi, hakim tertinggi atau otoritas paling tinggi dari kemaslahatan hukum dan sosial manusia adalah akal atau intelegensia manusia sendiri. Sebab menurutnya, kemaslahatan hukum atau sosial manusia diketahui atau dapat diketahui oleh mereka melalui sinaran intelegensi, akal atau pengalamanhidup mereka. Pengetahuan atau pola pemahaman seperti ini sangat alami dan telah dianugerahkan oleh Tuhan.

Oleh sebab itu, kata al-Tûfi bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sesuatu yang *riil* didalam dirinya dan tidak diperdebatkan. Lain halnya dengan teks-teks keagamaan, yang menurut al-Tûfi saling berbeda dan bertentangan, tidak seperti perlindungan terhadap kemaslahatan manusia, yang dipandang sebagai sesuatu yang *riil* dan substansial. Teks-teks keagamaan, kadang-kadang bersifat *mutawâtir* dan kadang bersifat *ahad*, kadang jelas dalam pernyataannya (secara harfiah dalam aturan hukumnya atau *qath'i*) dan ada pula muhtamal (*dhanni*).

Konsekuensinya, jika teks tersebut *mutawâtir* dan *qath'i* maka bersifat meyakinkan atau pasti, tetapi bisa jadi *iamuhtamal* atau *dhanni* dari segi keumuman atau ketidakterbatasan signifikansinya. Jika demikian, ia menyatakan, maka kepastian absolut disangkal atau diragukan. Termasuk jika teks hadits adalah *ahad* atau tidak *mutawâtir*, maka ia dikatakan tidak meyakinkan, tidak peduli apakah ia jelas dalam pernyataannya ataukah tidak, karena otentisitas perwayatannya meragukan. Oleh sebab itu, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia dipandang lebih kuat atau lebih meyakinkan dari teks.

Al-Tûfi lebih mendahulukan kemaslahatan manusia dari pada *ijmâ'*, berargumentasi bahwa; *Pertama*, ia menolak para ahli hukum yang mengklaim tidak ada kemungkinan salah baik yang dinisbatkan pada *ijmâ'* mereka sendiri maupun pada *consensus* fiktif dari seluruh kaum muslimin. Klaim ini didasarkan terutama pada hadits Nabi : "*Umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan*" Ia menyatakan, jika *ijmâ'* adalah bukti yang tidak dapat dibantah, maka hal itu mungkin disebabkan oleh person-person sendiri, orang yang bersepakat secara bulat, atau karena kesaksian

terhadap tidak dapat salahnya mereka oleh “teks keagamaan”, yaitu oleh hadits disandarkan kepada Nabi.

Kedua, hadits “*Umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan*” tidak berarti bahwa kaum muslimin telah bersepakat bulat atau bahwa *ijmâ’* mereka tidak dapat salah atau bahwa seseorang harus mengikutinya. Ia beralasan bahwa (a) banyak kaum muslimin yang menolak kandungan atau otentisitas hadits ini dan juga *ijmâ’* sendiri, termasuk khawarij, kaum Syī’ah, kaum Zahiri dan orang-orang semisal al-Nazzam, tokoh Mu’tazilah. (b) klaim bahwa *ijmâ’* masyarakat Muslim secara keseluruhan telah diterima merupakan suatu klaim, kata al-Tûfi, yang dibuat melalui *ijmâ’* yakni *ijma’* hukum, untuk membuktikan atau meligimasi *ijmâ’*, yang merupakan metode argument yang salah yang mengandung upaya untuk membuktikan sesuatu dengan dirinya sendiri. (c) al-Tûfi mengatakan jika ia adalah hadits *mutawâtir* atau menyebar luas, maka seseorang masih tidak dapat memberinya kepastian yang mewajibkan untuk mengikutinya. Sebab, mungkin saja (dengan asumsi hadits tersebut otentik) maksud Nabi pada hadits itu adalah umatku tidak akan sepakat pada kesepakatan tidak adanya iman (kufur) (makna non-tradisional Alquran mengenai kufur adalah penyembunyian atau penyangkalan kebenaran atau segala sesuatu sebagaimana adanya).

Oleh sebab itu, ia berkesimpulan bahwa hadits semacam ini bukan merupakan bukti atau argument yang kuat atau wajibnya mengikuti *ijmâ’*, kecuali menyangkut iman sebagai lawan dari kufur. *Ketiga*, al-Tûfi mempertentangkan maksud dari hadits diatas, Umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan dengan hadits lain yang disandarkan pada Nabi, Umatku akan terpecahbelah menjadi 73 kelompok, semuanya di neraka kecuali satu. Ia kemudian menyatakan apa yang dimaksud dengan umat yang tidak akan bersepakat pada kesesatan adalah semua 73 kelompok atau satu kelompok diantara yang selamat dari api neraka. Jika yang dimaksud adalah seluruh kelompok, maka hal itu menurutnya tidak valid, karena dua alasan (1) sebagian dari mereka tidak mendukung *ijmâ’*, seperti sudah disebutkan, dan dengan demikian, tidak valid untuk mempertimbangkan *ijmâ’* dari orang-orang yang menolak *ijmâ’*. (2), diantara kelompok-kelompok umat Islam, ada beberapa kelompok yang dipandang tidak beriman karena *bid’ah* mereka, dan dengan demikian, orang kafir tidak dipandang termasuk didalam *ijmâ’*.

Akan tetapi, jika yang dimaksud adalah kelompok yang selamat, maka kelompok semacam ini, kata al-Tûfi bukan seluruh umat Islam, tetapi hanya sekitar sepertujuh puluh tiga dari seluruh umat. Oleh sebab itu kandungan hadits yang disandarkan pada nabi menjadi sepertujuh puluh tiga umat muslim tidak akan bersepakat pada kesesatan. Ini merupakan ungkapan yang meragukan, kata al-Tûfi, yang tidak layak disandarkan pada Nabi. Atau dengan kata lain, hal ini merupakan pemalsuan, meskipun al-Tûfi tampaknya dengan sengaja menolak mengatakan demikian secara langsung.

Kreteria di atas, tidak menjadikan sebuah batasan terhadap *maslahat* bagi al-Tûfi, yang dikenal dengan tokoh Kontroversial, dari madzhab Hanbali dinilai

berlebihan dalam menilai *maslahat*.¹⁹ Mengingat dalam pandangan al-Tûfi, pembagian *maslahat* sebagaimana pembahasan di atas, sebenarnya tidak ada dengan alasan tujuan syari'ah adalah kemaslahatan, maka dengan demikian, segala bentuk kemaslahatan didukung atau tidak didukung oleh teks suci harus dicapai tanpa merinci kedalam pembagian *maslahat* secara kategoris.²⁰

Imam Malik sebagai orang yang pertama kali menggunakan teori *maslahat*, berpendapat bahwa *maslahat* yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu adanya kesesuaian dengan tujuan *syâri'* yang secara umum didukung serta tidak bertentangan dengan *nash*.²¹ Pandangan al-Tûfi tentu berbeda terhadap pandangan terhadap *maslahat* secara umum yang telah dikemukakan oleh para ulama' termasuk al-Ghazali. Jika para ulama' selain al-Tûfi memaknai eksistensi *maslahat* yang masih dalam lingkaran *syarâ'*, maka al-Thûfi lebih jauh melangkah dan cenderung melandaskan konstelasi *maslahat* pada superioritas oleh akal, karena akal manusia menurut al-Tûfi lebih objektif dalam memposisikan kriteria *maslahat* dibandingkan dengan pertentangan antara *nash-nash syar'i*. sehingga dengan demikian, validitas kehujahan *maslahat* harus diprioritaskan atas dalil-dalil lain termasuk *nash syar'i*.²²

Argument al-Tûfi berdasarkan pada hadits nabi yang berbunyi *lâ dharâra wa la dhirâra*. Menurut al-Tûfi, hadits ini adalah prinsip syari'ah yang sangat asasi, karena *maslahat* pada hakekatnya adalah untuk mencegah kesulitan yang diperlukan guna memberikan kemudahan bagi orang yang sedang menghadapi kesulitan. Maka konsekuensinya, jika ada *nash* dan *ijmâ'* yang harus menyesuaikan dengan *maslahat* dalam kasus tertentu, maka hal tersebut harus dilakukan, namun sebaliknya, jika antara *nash* dan *ijmâ'* bertentangan *maslahat* maka kedua dalil tersebut harus tunduk pada *maslahat*.²³

Pandangan al-Tûfi ini berasumsi bahwa *nash* (al-Qur'an dan al-sunnah), yang dibuat oleh *al-Syâri'*, untuk kemaslahatan manusia dan tidak sebaliknya, namun jika terdapat argument yang menganggap *nash* tidak relevan, maka harus dikembalikan pada *maslahat*, namun demikian al-Tûfi hanya mendefinisikan dalam bidang muamalah dan 'âdat saja, karena wilayah ibadah hanya *al-Syâri'* yang secara mutlak mengaturnya.

Pengunggulan *maslahat* terhadap *nash* dan *ijmâ'* bagi al-Tûfi didasarkan pada beberapa argumen.

1. Kehujahan *ijmâ'* masih diperselisihkan, sedangkan kehujahan *maslahat* telah disepakati oleh para ulama', sehingga mendahulukan sesuatu yang disepakati lebih utama daripada sesuatu yang masih diperselisihkan.²⁴

¹⁹Mustafa Ahmad Zarqa', *al-Istislâh wa al-Masâ'il al-Mursalâh fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Usûl Fikih*, trans. oleh Ade Dedi Rohayana (Jakarta: Reora Cipta, 2000), 81.

²⁰Saifuddin Zahri, *Usûl Fiqh: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam, cet-2* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 117.

²¹Abu Ishaq al-Syatibi, *al-I'tisâm*, II (Riyadh: al-Haditsah, t.t.), 129.

²²Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalist: A Komperative Studi of Islamic Legal System*, trans. oleh Yudian Wahyudi Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, t.t.), 133.

²³Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalahah Mursalâh dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 90.

²⁴Ahmad Hanif Suratmaputra, *Filsafat Hukum*, t.t., 91.

2. *Nash* memungkinkan banyak pertentangan sehingga menimbulkan perbedaan pendapat, sedangkan memelihara kemaslahatan secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, sehingga pengutamakan *maslahat* adalah sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh *syarâ'*.
3. Secara faktual terdapat beberapa *nash* yang ditolak oleh para sahabat karena berdasarkan pada pertimbangan *maslahat*, salah satunya adalah hadits Nabi yang artinya "Barang siapa yang mengucapkan kalimat *la ilaha illallah* maka masuk surga". Umar melarang penyebaran hadits ini karena berdasarkan pertimbangan kemaslahatan, andai saja lafadz ini disebar, maka akan timbul kemalasan untuk beribadah hanya dengan hanya mengandalkan hadits tersebut.²⁵

Namun satu hal yang harus dicatat, dalam konteks *maslahat* ini. al-Tûfi membagi hukum Islam kedalam dua katagori, yaitu hukum Islam dan katagori ibadah yang maksud dan maknanya telah ditentukan *syâri'* sehingga akal manusia tidak mampu untuk menalarinya secara detail. Selain katagori ibadah, al-Tûfi juga membagi hukum Islam kedalam katagori *muamalat* yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal. Dalam katagori inilah *maslahat* menjadi pedoman baik dikala ada *nash* maupun *ijmâ'* atau pun tanpa adanya dua dalil tersebut.²⁶

Secara operasional, *maslahat* al-Tûfi khususnya dalam ranah mu'amalah ini dibangun atas empat prinsip, yaitu:

1. *Istiqlâl al'uqûl bi idrâk al-masâlih wa al-mafâsid* (akal semata-mata dapat mengetahui tentang kemaslahatan dan kemafsadatan).
2. *Al-maslahah dalîlun syar'iyyun mustaqillun 'an al-nusush* (*maslahat* adalah dalil independen yang terlepas dari *nash*).
3. *Majâl al'amal bi al-maslahat humâ al-muâmalat wa al-'âdat dûna al-ibâdat wa al-muqaddarah* (ranah pengamalan *maslahat* adalah bidang muamalah dan adat bukan ibadah dan *muqaddarah*).
4. *Al-maslahah aqwâ adillat al-syar'i* (*maslahat* adalah dalil hukum Islam yang paling kuat).²⁷

Dari penjelasan konsep *maslahat* yang dipaparkan al-Tûfi dan al-Ghazali, pada prinsipnya memiliki tujuan yang sama yaitu kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkan kemudharatannya, al-Ghazali justru membagi *maslahat* pada tiga kriteria, yaitu; *maslahat mu'tabarâh*, *maslahat mulghah* dan *maslahat mursalah*, pembagian ini tentunya berdasarkan analisa yang tajam oleh Ghazali. Justru al-Tûfi tidak berbicara pada tataran *maslahat mu'tabarâh*, karena ia masuk dalam kriteria *qiyâs* yang justru bukan dari bagian *maslahat* yang dimaksud, al-Tûfi banyak mengembangkan penalaran dan logika dalam menentukan kemaslahatan, karena akal manusia pada dasarnya dapat membedakan antara yang *maslahat* dan *mudharat*. Al-Tûfi menganggap bahwa akal lebih tinggi nilainya dalam penilaian *nash*, dan inilah yang mungkin kemudian bahwa al-Tûfi dianggap berlebihan dalam memaknai konsep *maslahat*.

²⁵Ahmad Hanif Suratmaputra, 133.

²⁶Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, trans. oleh Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), 217. Ahmad Hanif Suratmaputra, *Filsafat Hukum*, 133.

²⁷Saifuddin Zuhri, *Usul Fikih*, t.t., 125-127.

Meskipun demikian, al-Ghazali dan al-Tûfi sama-sama ulama hebat yang mampu mencetuskan suatu konsep serta mengembangkannya dalam menyikapi permasalahan agama di era kontemporer yang selalu berkembang dan kompleks, sedangkan *nash* (Alquran dan al-Sunnah) sebagai sumber hukum Islam belum memberikan dasar hukumnya. Meskipun al-Tûfi memberikan konsep yang beda dibandingkan al-Ghazali, namun ia tetap masih memberikan pembatasan pada konsep *maslahat* hanya terbatas pada hal-hal *mu'amalat* dan '*adat* dan bukan wilayah ibadah dan *muqaddarah* (perkara yang sudah ada dalilnya).

C. Rekonstruksi Tentang Hak dan Kewajiban Suami Isteri Dalam Perspektif Fikih Feminis

Dalam realitas yang terjadi saat ini, bisa dikatakan bahwa hampir tidak ada perempuan yang bisa dibatasi ruang geraknya hanya di wilayah domestik. Secara tidak langsung mereka dituntut untuk mengikuti perkembangan zaman dengan segala perubahan-perubahannya. Tafsir-tafsir klasik merupakan refleksi dari kondisi sosio-kultural yang mereka hadapi saat itu. Apalagi Islam dikatakan *shālihun fi kulli zamān wa makān*, maka pikiran-pikiran keagamaan secara klasik dalam tafsir-tafsir tersebut perlu mendapatkan penyesuaian kembali dengan situasi sosio-kultural saat ini.²⁸

Al-Qur'an secara normatif menegaskan konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Konsep kesetaraan itu mengisyaratkan dua hal; *Pertama*, dalam pengertian yang umum, ini berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang sama. *Kedua*, orang harus mengetahui bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang sosial, ekonomi dan politik.

Menurut Husein Muhammad, gender adalah *behavioral difference* antara laki-laki dan perempuan yang *socially constructed*. Yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ciptaan tuhan melainkan diciptakan oleh baik laki-laki maupun perempuan melalui proses sosial dan budaya yang panjang, perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidaklah sekedar biologis, namun melalui proses sosial kultur.²⁹

Secara umum *stereotype* adalah pelabelan atau penandaan terhadap suatu kelompok tertentu yang merugikan dan menimbulkan ketidakadilan. Salah satu jenis stereotif itu adalah bersumber dari pandangan yang bias gender. Stereotif bias gender merupakan suatu bentuk penindasan ideologi dan kultural, yakni dengan pemberian label tertentu yang memojokkan kaum perempuan. *Stereotipe* laki-laki sebagai pencari nafkah juga berdampak pada menganalisis perempuan. Akibatnya, stereotif ini menjadikan apa saja yang dihasilkan oleh perempuan hanya dipandang sebagai sambilan atau tambahan dalam memenuhi kebutuhan keluarganya, meskipun tidak jarang pendapatan perempuan atau isteri lebih tinggi dari laki-laki atau suaminya.

²⁸ A. Qodri Azizy, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 1070-109

²⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, *Op.Cit.*, h. 7-8

Akibat semua pekerjaan domestik menjadi tanggung jawabnya, maka beban pekerjaan perempuan menjadi lebih berat. Perempuan menerima pekerjaan menjaga kebersihan dan kerapian rumah tangga, mulai dari memasak, mencuci, menyetrika dan mengasuh anak. Bagi keluarga menengah, maka beban ini akan dikerjakan oleh pembantu rumah tangga. Akan tetapi, pembantu rumah tangga ini pada umumnya adalah perempuan, yang sampai saat ini belum terlindungi secara memadai oleh hukum negara. Sementara itu pada kalangan keluarga miskin, beban kerja perempuan menjadi berlipat ganda di samping harus membereskan urusan rumah tangga, mereka juga harus membantu bekerja di sektor publik untuk membantu mencari nafkah tambahan bagi keluarganya. Curahan waktu dan tenaga yang dihabiskan oleh perempuan lebih banyak dan berat daripada laki-laki. Perempuan adalah yang paling belakang menuju ke pembaringan di malam hari dan paling cepat bangun di pagi hari. Sehingga dapat dikatakan bahwa jam kerja isteri sejak dari sebelum suami bangun sampai mata suami terpejam.³⁰

Kekerasan yang mengenai adanya pandangan gender, perempuan pada umumnya disebabkan pandangan gender. Bentuk kekerasan fisik maupun non fisik, yang berlaku di tingkat rumah tangga, tingkat negara bahkan sampai pada tafsir agama.³¹ Salah satu bentuk kekerasan fisik adalah pemerkosaan dalam perkawinan, aneh kedengarannya dalam kehidupan suami isteri yang terikat perkawinan terjadi pemerkosaan.

Al-Qur'an sangat bijaksana dengan menyebutkan bahwa hubungan suami isteri harus dibangun dengan cara *mu'âsyarah bi al-ma'rûf*. Suami yang baik adalah suami yang dapat menyenangkan, menjaga dan membantu isterinya seperti isterinya menyenangkannya, menjaganya dan membantunya serta suami harus sabar atas kekurangan isterinya.

Menurut Mansour Fakih, suatu ketidakadilan harus mendapatkan tindak lanjut, menekankan pada sikap bagaimana menanamkan serta merubah gaya hidup masyarakat kita saat ini agar terbangun sebuah kultur baru yang bersifat bilateral, sehingga kebiasaan dan pemahaman serta sikap terhadap anak laki-laki sama dengan perempuan, agar dapat terwujud sebuah keadilan gender. Sedangkan perempuan yang menentang feminisme.³²

Ada banyak faktor yang menyebabkan kaum perempuan mengalami bias gender, sehingga mereka belum setara. 1) budaya patriarkhi yang sedemikian lama mendominasi dalam masyarakat, 2) faktor politik, yang belum sepenuhnya berpihak kepada kaum perempuan, 3) faktor ekonomi, dimana sistem kapitalisme global yang melanda dunia, sering kali justru mengeksploitasi kaum perempuan, 4) faktor intepretasi teks-teks agama yang bias gender.

Syafiq Hasyim berpendapat bahwa kesetaraan sebagai prinsip utama keadilan yaitu memandang setara seimbang kedudukan laki-laki dan perempuan, tidak berdasarkan pada perbedaan-perbedaan yang bersifat kodrati. Sebenarnya Syafiq lebih menekankan makna filosofis dari laki-laki dan perempuan itu seimbang di

³⁰ Alawy Rachman, *Gelas Kaca Dan Kayu Bakar, Pengalaman Perempuan Dalam Pelaksanaan Hak-Hak Keluarga Berencana*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 7

³¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender, Op.Cit.*, h. 17

³² *Ibid.*, h. 157

hadapan Allah kecuali dalam hal ketakwaan, namun dalam hak dan kewajiban dalam rumah tangga seimbang dan tidak harus dibeda-bedakan kecuali dalam hal seks yaitu perbedaan kelamin.³³

Menurut Husain Muhammad, saling terkait dan saling memengaruhi, baik kepada laki-laki maupun perempuan, secara terstruktur, yang pada akhirnya antara laki-laki dan perempuan menjadi terbiasa dan terpercayai bahwa peran gender itu seakan-akan kodrat Tuhan, yang dapat diterima dan dianggap sebagai suatu yang tidak harus dikoreksi.³⁴

Menurut Nasarudin Umar, bahwa kepemimpinan dalam keluarga merupakan sesuatu yang *given* untuk suami. Alasan utama mengapa suami dengan sendirinya sebagai pemimpin keluarga adalah karena adanya *fadl* (kelebihan) yang dimilikinya atas wanita, yang dianggapnya sebagai sesuatu yang mutlak. Di samping itu, *infaq* atau pemberian nafkah yang dibebankan kepada lelaki atas isteri dan anggota keluarga yang lain juga sebagai alasan mengapa mereka (suami) yang harus memegang kekuasaan dalam keluarga.³⁵

Nasaruddin lebih menekankan dari sisi penafsiran, bahwa laki-laki dan perempuan adalah mitra yang mampu bekerjasama dan saling membantu antara yang satu dengan yang lainnya. Bahkan suami maupun isteri sama-sama memiliki hak untuk menjadi pemimpin rumah tangga apabila isteri memiliki *fadl* yang berperan dalam urusan publik, namun siapaun yang menjadi kepala rumah tangga hendaknya mengedepankan prinsip *sakinah, mawaddah wa rahmah* untuk menjaga keberlangsungan rumah tangga.

Menurut Nasharuddin terjadinya ketidakadilan disebabkan; 1) belum jelasnya antara seks dan gender dalam mendefinisikan peran laki-laki dan perempuan. 2) pengaruh kisah-kisah *Isra'iliyyat* yang berkembang luas di kawasan Timur Tengah. 3) metode penafsiran yang selama ini banyak mengacu pada pendekatan tekstual daripada kontekstual. 4) kemungkinan lainnya pembaca tidak netral menilai teks-teks ayat al-Qur'an atau dipengaruhi oleh perspektif lain dalam membaca ayat-ayat yang terkait dengan gender, sehingga seolah-olah dikesankan bahwa al-Qur'an memihak kepada laki-laki dan mendukung system patriarkhi yang dinilai oleh kalangan feminis merugikan perempuan. Bias gender bisa disebabkan oleh cara membaca ayat-ayat gender secara persial.³⁶

Posisi perempuan yang disubordinat laki-laki sesungguhnya muncul dan lahir dari sebuah bangunan masyarakat atau peradaban yang dikuasai laki-laki, yang secara populer dikenal dengan peradaban patriarkhi. Oleh karena itu, maka akan menjadi kesalahan besar apabila ingin memposisikan perempuan dalam setting budaya seperti itu kedalam setting social dan budaya modern seperti sekarang ini. Kenyataan dewasa ini memperlihatkan bahwa pandangan mengenai kehebatan laki-laki dan kelemahan perempuan dari sisi intelektual dan profesi tengah digugat dan

³³ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikatkan tentang Isu-Isu Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), h. 263

³⁴ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, Op.Cit., h. 23-32

³⁵ Nasaruddin Umar, dkk, *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 86.

³⁶ Nasharuddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Op.Cit., h. 21-22

diruntuhkan, meski tangan hegemonik laki-laki masih berusaha (melalui kesadaran atau tidak) untuk tetap mempertahankan superioritas dirinya.³⁷

Menurut Husein, secara sosiologis dan kultural, Islam memang hadir pertama kali pada masyarakat Arab yang sangat kental berbudaya *patriarkhi*. Mereka sangat mengagung-agungkan laki-laki dan kekelakian, dan sebaliknya merendahkan potensi kaum perempuan. Budaya seperti itu ikut mempengaruhi dan membentuk kesadaran dan asumsi bahwa perempuan adalah makhluk yang pasif, sementara laki-laki ditakdirkan untuk terus aktif. Asumsi seperti itu, sangat mempengaruhi bentuk penghayatan keagamaan yang kita warisi sampai saat ini.³⁸

Menurut Husein, pada prinsipnya, keadilan dan kemaslahatan harus menjadi dasar dalam membuat hukum. Hukum bisa berubah apabila tidak ditemukan kebaikan sosial. Produk fikih bercorak patriarkis mendominasi seluruh ruang domestik termasuk dalam pernikahan. Perempuan dimiliki suami, akibatnya isteri tak memiliki hak seksual atas suaminya dan juga kontrol atas dirinya sendiri karena seluruh tubuhnya adalah milik suami. Dampaknya, perempuan sebagai isteri tertutup dan malu untuk mengungkapkan hasratnya terhadap suami. Hal lain bisa ditemukan dalam kepemimpinan dalam rumah tangga, di mana perempuan tidak memiliki hak sebagai pemimpin. Dampaknya bagi perempuan adalah sulit mengambil keputusan dalam rumah tangga, bahkan atas dirinya. Isteri akhirnya sangat bergantung kepada suami. Hak asasi perempuan sebagai isteri menjadi ternafikan. Fikih bisa bersifat adil terhadap perempuan, yakni dengan mencari dan menyeleksi produk fikih yang relevan dengan perspektif keadilan. Fikih menjadi pandangan yang akan selalu melahirkan perbedaan pendapat. Karenanya, keputusan negara harus diambil. Keputusan negara mengikat dan menghapus kontroversi.³⁹

Lebih lanjut Husein Muhammad memberikan tanggapan bahwa jika kebudayaan adalah realitas kehidupan masyarakat manusia yang meliputi tradisi-tradisi, pola perilaku manusia keseharian, hukum, pikiran dan keyakinan, maka kebudayaan yang tampak secara umum masih memperlihatkan dengan jelas keberpihakannya pada kaum laki-laki. Orang menyebutnya dengan budaya patriarki. Dalam kebudayaan ini, memapankan peran laki-laki untuk melakukan dan menentukan apa saja, disadari atau tidak, mendapatkan pembenaran. Sebaliknya perempuan berada dalam posisi subordinat. Ia menjadi bagian dari laki-laki dan menggantungkan nasib hidupnya kepada laki-laki. Otonomi perempuan berkurang. Keadaan ini sering kali terbukti melahirkan sebuah proses marjinalisasi, bahkan juga eksploitasi dan kekerasan atas kaum perempuan. Ini terjadi dalam segala ruang, baik domestik maupun public.⁴⁰

Inilah fakta sosial dalam masyarakat, kesadaran laki-laki dan perempuan cukup lemah. Penilaian yang bias terhadap perempuan tersebut pada dasarnya juga berawal dari tiga buah asumsi dasar tentang keyakinan beragama, yaitu; 1) Asumsi

³⁷ Mufidah, *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*, (Malang: UIN- Maulana Malik Ibrahim, 2010), h. 22

³⁸ *Ibid.*, h. 143

³⁹ *Ibid.*, h.15

⁴⁰ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, *Op.Cit.*,h. 183

dokmatis yang secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai pelengkap, 2) Dogma bahwa bakat moral etik perempuan lebih rendah, 3) Pandangan materialistik, ideologi masyarakat Makkah pra-Islam yang memandang peran perempuan dalam proses produksi.⁴¹

Berbeda dengan konsep Masdar Farid Mas'udi memandang hak isteri untuk mendapatkan nafkah dan jaminan kesejahteraan dari suami, di samping karena secara normatif telah disebutkan dalam *nas* (al-Qur'an dan hadist), juga karena istri mempunyai peran dan tanggung jawab yang cukup besar dalam reproduksi dan pengelolaan rumah tangga. Sangat tidak adil jika perempuan atau isteri dibebani pula dengan masalah pembiayaan hidup (untuk keperluan makan, tempat tinggal, pakaian, kesehatan, dan sebagainya). Maka sudah selayaknya suami memikul tanggung jawab tersebut.

Prinsip mendasar dalam menetapkan nafkah suami kepada isterinya adalah dalam rangka menjaga anggota keluarga terbebas dari keterlantaran. Sehingga dalam soal jumlah nafkah yang harus diberikan penulis cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa hal itu sangat tergantung kepada kebutuhan rumah tangga (istri dan anak-anak) di satu pihak dan kemampuan suami di lain pihak. Akan tetapi, jika sampai keluarga terlantar karena suami tidak memperhatikan kewajiban nafkahnya, istri dapat mengajukan gugatan cerai (jika keadaan benar-benar memaksanya).⁴²

Mudah Mulia lebih kepada pemahaman kontekstual, bahwa kenyataannya tidak semua laki-laki mampu berperan melebihi peran perempuan, maka dalam hal ini tidak dapat dipaksakan bahwa suami harus menjadi kepala rumah tangga dan isteri sebagai ibu rumah tangga, bisa dimungkinkan ternyata istri lebih mampu disektor publik, maka isteri akan dapat memegang peran pemimpin dalam rumah tangga.

Mudah Mulia mengkaji surat al-Nisa ayat 32 dari segi bahasa, menurutnya kata *rijāl* dan *al-nisā'* bukan satu-satunya istilah yang dipakai dalam al-Qur'an untuk mengungkapkan makna laki-laki dan perempuan. Karena menurutnya, di dalam al-Qur'an ditemukan dua kata untuk makna laki-laki yaitu *rajul* (bentuk singular) dan *al-rijāl* (plural) atau *al-zakar* (singular) dan *al-zakar* (plural).

Menurut Ratna Bantara Munti, pada dasarnya konsep hubungan suami dan isteri yang ideal menurut Islam adalah konsep kemitrasejajaran atau hubungan yang setara. Sebagaimana yang disebutkan dalam surat al-Baqarah/2: 187. Ideal moralnya adalah bahwa pada prinsipnya posisi laki-laki maupun perempuan adalah setara. Prinsip kesetaraan ini selaras dengan bunyi surat al-Nisā': 124.

Begitu juga Ratna Bantara Munti memberikan komentar yang sama, pada prinsipnya laki-laki dan perempuan merupakan kemitraan, yang posisi mereka adalah sama, hanya di bidang seks saja yang membedakannya bukan dalam wilayah gender.

Semua keumuman *maslahat* merupakan kenyataan yang tidak diragukan adanya. Tak seorangpun menyangkal bahwa memelihara agama, jiwa, akal, nasab

⁴¹ *Ibid.*, h. xiii

⁴² Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung : Mizan, 1997), h. 115

dan harta merupakan hal yang dituntut dalam akal sehat manusia. Menurut al-Syātībī yang dimaksud dengan *al-maslahat*⁴³ dalam pengertian *syari'* mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* yang tidak hanya berdasarkan kepada akal sehat semata, tapi dalam rangka memelihara hak hamba.

Jika kita melihat dari sisi *maslahat* itu dibarengi dengan *sadd al-zāri'at*, karena tujuan hukum tidak lain hanyalah untuk kemanusiaan, dan selama tidak melanggar ketentuan *syarā*. Terkait dengan tawaran konsep rekonstruksi dalam bentuk *reintepretasi* tentang hak dan kewajiban suami isteri yang ditawarkan oleh pra feminis Muslim, tidaklah bertentangan dengan konsep *maslahat* yang ditawarkan oleh al-Syātībī. Menurut pendapat al-Syātībī, ada beberapa prinsip yang harus dipenuhi dalam penggunaan metode *maslahat*, yaitu; *Pertama*, *maslahat* itu harus sesuai dengan maksud-maksud *syarā'*, sehingga tidak akan terjadi pertentangan antara *maslahat* dengan dalil-dalil hukum. Dari konsep pertama ini, konsep hak dan kewajiban suami isteri yang digagas oleh para feminis muslim tidaklah bertentangan dengan hukum *syarā*, dan ia bersifat umum, yaitu untuk kemaslahatan umum, karena penafsiran yang ditawarkan dalam surat al-Nisā ayat 34 adalah hasil *reitepretasi* (bentuk penafsiran ulang), karena sejatinya menolak hasil penafsiran bukan berarti menolak ayat-ayat Tuhan.

Hal ini juga seirama dengan konsep *sad zāri'at*, yang digagas al-Syātībī, bahwa sejatinya tujuan hukum adalah *jalb al-maṣṣalih wa dafu al-mafāsid* (yaitu mengambil *maslahat* dan menolak kemudharatan). Agar tidak terbawa kearus liberal, radikal dan fundamental, maka dalam kajian ini dibutuhkan teori *sad zāri'at*, karena teori gender pada awalnya adalah teori Barat yang digagas untuk menuntut keadilan, kesamaan dan hak asasi manusia yang tidak terlepas dari munculnya banyak aliran. Tujuan hukum Islam tidak lain hanyalah untuk kemaslahatan, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga nasab dan menjaga harta. Kebutuhan manusia dalam kemaslahatan, yang dilakukannya adalah demi kemaslahatan, setidaknya kekuatan akal manusia untuk tercapainya kemaslahatan yang tidak keluar dari tujuan *syara'*.

Kedua, *maslahat* itu memang masuk akal. Secara kontekstual-praktis, peran perempuan tidak lagi di bidang domestik, namun sebagian besar di bidang publik, maka sangat logis jika kemudian konsep nafkah yang ditawarkan oleh para feminis muslim tidak lagi secara mutlak menjadi beban suami, tetapi lebih kepada mitra untuk saling bekerjasama, saling melindungi dan saling menopang dalam urusan rumah tangga.

Ketiga, hasil penerapan *maslahat* itu akan dapat menghilangkan kesempitan atau kepicikan yang memang tidak diinginkan oleh *syarā'*.⁴⁴ Tentunya trobosan-trobosan ini haruslah ditanggihkan untuk dapat menghadapi realita sehingga peran hukum yang harus progresif dan responsip terhadap situasi dan kondisi tertentu.

Dengan kajian interdisipliner ini, setidaknya para feminis Muslim tidak terlalu ambisius dalam memproklamirkan dan menuntut secara fulgar terhadap hak-haknya secara setara. Karena justru dikawatirkan terjerumus pada aliran feminis

⁴³Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin al-Thufi*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 50

⁴⁴ *Ibid.*, h.136

liberal, yang menuntut kesetaraan secara terang-terangan. Karena Islam tidak hanya berprinsip pada pemikiran, namun moral serta etika menjadi bagian yang harus diprioritaskan.

Pendapat para feminis dalam menawarkan rekonstruksi dalam bentuk *reintrepretasi* dibatas kewajaran dan tidak bertentangan dengan tujuan *syari'ah*, sebagaimana yang diungkapkan al-Syātībī, namun demikian, hal ini tidak dapat digeneralkan, dan hanya bersifat kasuistik semata, sebagai serpon bahwa secara tersurat bahwa konsep perundang-undangan tentang hak dan kewajiban suami isteri yang terkesan kaku dan baku, namun ada kalanya di konteks tertentu bersifat lentur.

Dalam konteks kajian ini, bentuk rekonstruksi konsep hak dan kewajiban suami isteri dalam perundang-undangan Indonesia dan keadilan gender lebih *maslahat*, lebih adil dan lebih bermartabat, namun demikian, tentunya mengantisipasi hal sekecil apapun yang akan terjadi atau timbul dikemudian hari, sehingga tidak justru terjebak kepada hal-hal yang *zari'ah*.

D. Simpulan

Pernikahan merupakan ikalatan yang legal (*mitsaqan ghalidhan*) untuk mewujudkan keluarga yang sakinah, mawaddah wa rahmah. Konsep *maslahat* merupakan salah satu teori yang eksis dalam menyikapi perkara-perkara kontemporer, yang dalam hal ini adalah hak dan kewajiban suami istri. Paradigm yang mengatakan bahwa suami adalah kepala rumah tangga dan istri adalah ibu rumah tangga cukup mengusik para feminis muslim untuk mereintepretasikan dan merekonstruksi dengan mempertimbangkan misi keadilan, kesetaraan, demokrasi dan mu'asyarah bi al-ma'ruf, karena realitanya saat ini seorang istri tidak hanya membantu dalam urusan rumah tangga, namun lebih daripada itu juga membantu dalam urusan nafkah, maka makna kepala rumah tangga juga harus menanamkan nilai-nilai kebersamaan, saling melindungi, saling menopang dan saling bekerjasama untuk menjadi mitra yang baik sehingga paradigm ini harus diluruskan demi kemaslahatan.

Referensi

- Ahamad Qodri Azizy, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Alawy Rachman, *Gelas Kaca Dan Kayu Bakar, Pengalaman Perempuan Dalam Pelaksanaan Hak-Hak Keluarga Berencana*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikitkan tentang Isu-Isu Perempuan dalam Islam*, Bandung: Penerbit Mizan, 2001
- Nasaruddin Umar, dkk, *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002
- Mufidah, *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*, Malang: UIN- Maulana Malik Ibrahim, 2010
- Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997

Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin al-Thufi*, Yogyakarta: UII Press, 2000