

STATUS HUKUM PEREMPUAN MENURUT IBN ḤĀZ̄M DAN KEDUDUKANNYA DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)

M. Khoirul Hadi al-Asy'ari

Alumnus Pasca Sarjana Hukum Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan
Pegiat Hukum Islam Ponpes Baitul Hikmah Krapyak Yogyakarta
e-mail: hadiari701@yahoo.com

Abstract

This study based on library research that discusses the legal status of women in the view of Ibn Ḥāz̄m. This study intends to answer three important questions; first, how the circumstances of the biography of Ibn Ḥāz̄m and socio-historical culture that surrounds his life; second, how the thought of Ibn Ḥāz̄m about the legal status of women; third, is there any thought of Ibn Ḥāz̄m relevance to the concept of gender in Islamic law compilation (KHI). This research is expected to contribute at least in three points of view; first, examine the biography of Ibn Ḥāz̄m and educational history and culture surrounding his social life; second, describe Ibn Ḥāz̄m's modern thinking with regard to the legal status of women; and third, discover the extent of the relevance of his thinking on gender discourse in KHI. Using *istiṣhāb*, Ibn Ḥāz̄m concludes that women and men have the same high legal status. This thought even beyond the perspective of gender, human rights, multiculturalism, pluralism and democracy that are still not familiar with Indonesian ulama'. This is among the arguments that claimed as the reason for the failure of the initiative of KHI Counter Legal Drafting (CLD).

□

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan yang membahas tentang status hukum perempuan dalam pandangan Ibn Ḥāz̄m. Penelitian ini bermaksud menjawab tiga pertanyaan penting; *pertama*, bagaimana biografi Ibn Ḥāz̄m dan kultur sosio-historis yang melingkupi kehidupannya; *kedua*, bagaimana pemikiran Ibn Ḥāz̄m tentang status hukum perempuan; *ketiga*, adakah relevansi pemikiran Ibn Ḥāz̄m dengan konsep gender dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Penelitian ini diharapkan memberi kontribusi setidaknya dalam tiga hal; *pertama*, menelaah biografi dan riwayat pendidikan Ibn Ḥāz̄m serta kultur sosial yang melingkupinya; *kedua*, mengetahui pemikiran modern Ibn Ḥāz̄m berkaitan dengan status hukum perempuan; dan *ketiga*, menemukan sejauhmana relevansi pemikirannya terhadap diskursus gender dalam KHI. Menggunakan metode *istiṣhāb*, Ibn Ḥāz̄m menyimpulkan bahwa perempuan dan laki-laki mempunyai kedudukan status hukum yang sama tingginya. Pemikiran ini bahkan melampaui perspektif gender, HAM, multikulturalisme, pluralisme, dan demokrasi yang masih belum familiar dengan ulama Indonesia. Inilah diantara argumentasi yang dikalim sebagai alasan gagalnya inisiatif Counter Legal Drafting (CLD) KHI.

Keywords: Ibn Ḥāz̄m, legal status, gender, Islamic Law Compilation (KHI)

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam mengandung banyak pengetahuan tentang berbagai aspek kehidupan manusia, baik yang bersifat normatif maupun teologis yang menjadi pola hidup (*way of life*) bagi pemeluknya. Dengan kata lain, pola hidup kaum Muslimin sudah barang tentu didasarkan pada pemahaman mereka terhadap al-Qur'an, baik dengan pemahaman yang bersifat teologis, historis sosiologis, ataupun kombinasi wahyu dengan realitas.¹ Dengan pemahaman-pemahaman tersebut, makna dan kehadiran seorang Muslim di masyarakat lebih fungsional.

Sejak awal al-Qur'an memang telah mendorong bagi para pembaca dan peminatnya untuk bangkit dan merenung, baik secara intelektual maupun secara kultural,² karena ia hadir di tengah-tengah kaum yang memang tidak bisa membaca dan menulis (*ummi*).³ Dalam memahami al-Qur'an kaum Muslimin sejak generasi pertama telah mengakomodasi berbagai permasalahan yang muncul akibat perkembangan kultur manusia yang senantiasa berubah. Dengan demikian al-Qur'an senantiasa "*ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*", yang mengandung arti bahwa ajaran al-Qur'an bersifat universal. Oleh karena itu jika dalam al-Qur'an ditengarai terdapat fenomena kontradiktif, maka sesungguhnya hal itu hanya menyangkut pemahaman terhadapnya, bukan esensi yang terdapat di dalamnya.

Status hukum perempuan dalam beberapa pemahaman yang ada cenderung ditempatkan pada posisi yang lebih rendah. Pemahaman-pemahaman tersebut berasal dari masyarakat yang mempunyai budaya patriarkhis, terutama masyarakat Arab. Boleh jadi karena budaya dan pengaruh lingkungan sosiologis tersebut penafsiran-penafsiran ulama klasik menempatkan perempuan dalam status hukum yang "kedua". Penafsiran demikian menjadi

¹Sayyid Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, tth), h. 4 & 17.

²QS. al-'Alaq [96]: 1-5. Lihat juga Khālid Abd al-Raḥmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Nafs, 1986), h. 32.

³Sebagian Masyarakat Arab menjelang kehadiran Nabi Muhammad adalah masyarakat yang disebut dengan jāhiliyyah. Masyarakat ini nyaris tidak memiliki sesuatu yang layak disebut sebagai ilmu pengetahuan. Lihat: Aḥmad Amīn, *Ḍaw' al-Islām*, cetakan 10 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyyah, 1969), h. 140.

mainstream dan hampir tidak ada penafsiran yang berbeda. Dari yang sedikit itu adalah cara pembacaan Ibn Ḥāzm yang menempatkan status hukum perempuan sama dengan status hukum laki-laki. Pemikiran Ibn Ḥāzm ini menarik karena ia merupakan mujtahid fatwa dalam mazhab yang terkenal sangat tekstualis yaitu mazhab al-Zāhiri. Seorang dengan latar belakang mazhab yang sangat ketat, justru menghasilkan pandangan yang sangat liberal dalam konteks kekinian. Tulisan berikut ini mencoba melakukan kajian dan pembacaan ulang terhadap konsep Ibn Ḥāzm serta menilik lebih dalam kajian serta metodologi yang digunakannya hingga sampai pada kesimpulan yang menempatkan status perempuan sama dengan status laki-laki di ranah publik. Permasalahan yang hendak digali jawabnya meliputi tiga hal sebagai berikut: 1) Bagaimana biografi Ibn Ḥāzm dan kultur sosio-historis yang melingkupi kehidupannya? 2) Bagaimana pemikiran Ibn Ḥāzm tentang status hukum perempuan? 3) Adakah relevansi pemikiran Ibn Ḥāzm dengan konsep gender dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)?

Biografi Ibnu Ḥāzm

Ibn Ḥāzm lahir pada hari terakhir bulan Ramadhan tahun 384 H/ 994 M di Manta Lisyam (Cordoba).⁴ Nama lengkap beliau adalah Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Ḥāzm bin Ghālib bin Ṣālih bin Sufyān bin Yazīd. Ibn Ḥāzm merupakan keturunan Persia. Kakeknya, Yazīd berkebangsaan Persia yang dibebaskan oleh Yazīd bin Abi Sufyān al-Umawi.⁵ Ayahnya, Aḥmad bin Sa‘īd, termasuk golongan orang cerdas yang memperoleh kemuliaan di bidang ilmu dan kebudayaan. Karena kecerdasannya itulah, ia merasa heran terhadap orang yang kacau dalam perkataannya. Ia berkata: "Sungguh saya heran terhadap orang yang kacau balau dalam *khiṭabah* (pidato)-nya, atau tidak tepat dalam penulisannya. Karenanya, jika orang tersebut ragu dalam sesuatu, ia harus meninggalkannya dan berpindah pada hal yang tidak meragukannya, karena sesungguhnya *kalām* lebih luas daripada ini."⁶

⁴Abd al-Laṭīf Shararah, *Ibn Ḥāzm Rāid al-Fikr al-‘Ilmi* (t.t.p.: al-Maktab al-Tijārī, t.t.), h. 35.

⁵*Ibid.*, h. 36.

⁶al-Hamidi, *Jahwah al-Muqtabis* (t.t.p.: Dār al-Qawmiyyah, 1966), h. 126.

Kehidupan keluarga Ibn Ḥāzm yang berbahagia dan berkecukupan ini tidak berlangsung lama. Ketika ayahnya menjabat sebagai salah seorang menteri pada akhir pemerintahan Umayyah yang pertama di Andalūsia bencana menimpanya bersamaan dengan terjadinya pergantian penguasa. Sebagai seorang pemangku kekuasaan khalifah Umawiyah, Hisyām Abu Manṣūr al-Āmiri tidak dapat berbuat apa-apa. Khalifah tidak lebih dari seorang boneka. Di sana-sini sering terjadi pemberontakan, yang dimulai sejak tahun 398 H. Para pemberontak menyerang, merampok dan membuat porak poranda Cordoba Barat. Akibatnya, terjadi pengungsian besar-besaran. Keluarga Ibn Ḥāzm terpaksa mengungsi ke kediaman lamanya di Cordoba Timur, tepatnya desa Bilat Magis pada tahun 399 H. Dalam kondisi yang tidak menentu inilah, Aḥmad, ayah Ibn Ḥāzm dipanggil ke hadirat Allah pada tahun 402 H.⁷

Dalam bukunya *Ṭawq al-Ḥamāmah*, Ibn Ḥāzm secara panjang lebar mengungkap otobiografinya. Ibn Ḥāzm memaparkan bahwa ia mula-mula memperoleh pendidikan dasarnya dari para *jawari*, perempuan-perempuan yang melayani keluarga ayahnya. Dari mereka Ibn Ḥāzm belajar membaca, menulis, puisi, dan menghafal al-Qur'an. Ibn Ḥāzm berada dalam bimbingan mereka hingga ia menginjak usia menjelang dewasa.⁸

Memasuki usia dewasa, Ibn Ḥāzm diserahkan oleh ayahnya kepada seorang ulama yang *'ālim*, *zāhid* dan *wira'ī*, yaitu Abū al-Ḥusaini bin 'Alī al-Fārisi. Dalam bimbingannya Ibn Ḥāzm diperkenalkan dengan banyak ulama dalam berbagai disiplin ilmu. Ibn Ḥāzm pernah diajak menghadiri *majlis ta'lim* Abū Qāsim 'Abdurrahmān al-Azdi. Dari sinilah bermula pembentukan kepribadian Ibn Ḥāzm yang walau terkenal tajam dan pedas lisannya, namun memiliki rasa keikhlasan yang tinggi dan konsisten antara ilmu dan amal. Semua ini tidak bisa dilepaskan dari jasa ayahnya yang sangat memperhatikan pendidikannya. Bahkan Abū Lailā menyatakan bahwa ayahnya punya peran yang besar dalam pembentukan karakter Ibn Ḥāzm. Sebab ia berperan sebagai ayah, ibu sekaligus guru bagi anaknya.⁹

⁷Abu Zahrah, *Ibn Ḥāzm* (Kairo: Maṭba'ah al-Yusūfiyyah, 1931), h. 29-30.

⁸*Ibid.*, h. 27.

⁹Abū Lailā, *Life and Work of Ibn Ḥāzm*, h. 76.

Ketenteraman Cordoba yang tidak kunjung tiba memaksa keluarga Ibn Ḥāz̄m berhijrah ke Almeria, sebuah kota yang berada di tepi pantai yang merupakan kota kedua sesudah Cordoba. Kota ini didiami oleh penduduk yang mayoritas adalah pendukung Abū Maṣṣūr al-ʿĀmiri. Di Almeria Ibn Ḥāz̄m benar-benar menikmati ketenangan dan ketentraman. Waktunya lebih banyak dihabiskan untuk membaca, menulis dan berdiskusi dengan para ulama dan cendekiawan setempat. Aktivitas intelektual Ibn Ḥāz̄m semakin menanjak dan semakin matang. Namun pada tahun 407 H keadaan tersebut berubah ketika ia dan temannya, Muhammad bin Ishāq dituduh membuat gerakan bawah tanah untuk mengibarkan bendera Umayyah. Karena itu, pemerintahan ʿAlawiyīn yang berkuasa menangkap dan memenjarakan keduanya. Atas jasa pejabat yang loyal pada Abū Maṣṣūr keduanya dibebaskan untuk kemudian diserahkan kepada salah seorang sahabatnya seorang ulama yang bernama Abū al-Qāsim ʿAbdullāh bin Hudail yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn al-Muqaffal. Keduanya menjadi tamu istimewa ulama itu selama sebulan setelah sebelumnya meringkuk di penjara dalam waktu yang sama. Sesudah itu keduanya berangkat menuju Valencia untuk mendukung al-Murtaḍā dalam rangka mengibarkan bendera Umayyah kembali.¹⁰

Dalam pemerintahan al-Murtaḍā, Ibn Ḥāz̄m diangkat sebagai salah seorang menteri. Namun, keadaan itu tidak berjalan lama. Kekuatan ʿAlawiyīn yang besar selalu mengancam hingga akhirnya terjadi pertempuran di Granada yang menewaskan al-Murtaḍā. Para pengikut al-Murtaḍā yang masih hidup ditawan termasuk Ibn Ḥāz̄m. Setelah bebas Ibn Ḥāz̄m kembali ke Cordoba yang telah ditinggalkannya selama 6 tahun. Di Cordoba Ibn Ḥāz̄m kembali menekuni bidang yang sangat diminatinya yaitu ilmu pengetahuan. Diskusi dan perjalanan ilmiah selalu ia lakukan bila ada kesempatan. Perubahan politik di Cordoba rupanya menarik Ibn Ḥāz̄m untuk terjun ke dalamnya. Perubahan itu terjadi ketika penduduk Andalusia menurunkan penguasa ʿalawiyīn secara paksa dan kemudian mengangkat keturunan umayyah yaitu Abdurrahmān bin Hisyām bin Abdul Jabbār sebagai khalifah.

¹⁰*Ibid.*, h. 41.

Dalam pemerintahan ini Ibn Ḥāzm diangkat sebagai seorang menteri. Namun oleh karena usianya yang masih belia, *khalifah* baru ini selalu curiga kepada orang yang ada di sekitarnya. Ia dengan semena-mena memecat siapa saja yang dikehendaknya. Karena itu, penduduk Cordoba memberontak dan berhasil membunuhnya setelah sempat memerintah selama dua bulan, sedangkan yang masih hidup ditawan termasuk Ibn Ḥāzm. Sejarah tidak mencatat kapan Ibn Ḥāzm dibebaskan. Disinyalir ia dibebaskan tidak lama sesudah itu.¹¹

Sesudah peristiwa itu Ibn Ḥāzm bersikeras untuk menekuni ilmu tanpa menengok lagi pada kehidupan politik. Perjalanan ilmiah ia lakukan hampir ke seantero Andalūsia. Ia sering menetap di suatu kota dalam waktu yang lama untuk menyebarkan pemikirannya. Biasanya sesudah menulis sebuah buku, Ibn Ḥāzm lantas menyebarkannya ke berbagai daerah. Di Murcia, Ibn Ḥāzm memperoleh pengikut yang sangat besar jumlahnya, sebab penguasa Murcia saat itu adalah kawan dekat Ibn Ḥāzm yaitu Ibn Rasyīq. Namun sesudah wafatnya Ibn Rasyīq lambat laun pengikut Ibn Ḥāzm semakin berkurang. Hal ini disebabkan kehadiran al-Bāji, seorang ulama yang menimba ilmu dari dunia Timur. Tidak henti-hentinya, al-Bāji membantah dan membantai pendapat-pendapat Ibn Ḥāzm. Oleh karena kalah pamor akhirnya Ibn Ḥāzm meninggalkan Murcia.¹² Penderitaan tragis menimpa Ibn Ḥāzm ketika menetap di Sevilla. Dengan mata kepalanya Ibn Ḥāzm menyaksikan pembakaran buku-bukunya oleh penguasa Sevilla, al-Mu'tadīd yang memerintah pada tahun 439-464 H.¹³

Pembakaran ini bisa dimengerti, sebab Ibn Ḥāzm merupakan pemikir Muslim yang merdeka, mandiri dan berani menentang arus masanya. Kehidupan keluarganya yang serba kecukupan dalam harta, kedudukan dan kehormatan membuatnya tidak tergantung kepada orang lain. Kemandiriannya mengantarkannya sebagai orang yang merdeka dalam cara berpikir, berkata dan berperilaku. Ia tidak membenarkan dirinya mengikuti pendapat

¹¹*Ibid.*

¹²*Ibid.*, h. 47.

¹³*Ibid.*, h. 49.

orang lain yang tidak sesuai dengan keyakinannya, apapun alasannya. Karena itu, wajar bila kemudian Ibn Hāzm sering terlibat perdebatan sengit dengan lawan bicaranya, khususnya kalangan fuqaha. Ibn Hāzm terkenal sangat keras, padas dan tajam lisan dan penanya. Ketika berdebat Ibn Hāzm sering menggunakan kata yang sangat menyinggung perasaan dalam bicaranya. Misalnya kata-kata *jahl*, *hamq* dan lain-lain. Dari sini bisa dipahami mengapa mereka tidak menyukai Ibn Hāzm yang ujung-ujungnya adalah pembakaran terhadap sebagian besar bukunya.¹⁴

Saat itu mayoritas penduduk Andalūsia bermazhab pada salah satu dari empat mazhab besar, Māliki. Siapa saja yang keluar dari salah satu mazhab besar dipandang telah keluar dari jalan yang benar. Di sisi lain latar belakang Ibn Hāzm menjadikannya sebagai orang yang benar-benar merdeka dalam berpikir dan bertindak. Pendapat siapapun yang tidak sesuai dengan kebenaran yang diyakininya berasal dari Allah, maka ia tinggalkan, tidak peduli apakah ia seorang sahabat, tabi'in atau ulama. Tidaklah sulit menemukan tulisan Ibn Hāzm yang membantah dan menghujat mereka. Atas dasar inilah hati para ulama terasa semakin sesak. Akhirnya mereka memohon kepada penguasa Sevilla. Al-Mu'tadīd sendiri punya kepentingan politik untuk menyingkirkan Ibn Hāzm, lantaran latar belakang Ibn Hāzm adalah pendukung utama Banī Umayyah yang sewaktu-waktu siap meruntuhkan dirinya. Karenanya, permohonan para ulama itu bagai pucuk dicinta ulam pun tiba. Tanpa basa-basi al-Mu'tadīd memerintahkan agar kitab-kitab Ibn Hāzm dibakar. Sesungguhnya tindakan tersebut telah melampaui batas keinginan para ulama. Al-Mu'tadīd sebenarnya cukup menghentikan langkah Ibn Hāzm dengan mengasingkannya ke wilayah lain. Namun yang jelas motif politis lebih mendominasi pada tindakan yang dilakukan penguasa Sevilla ini. Tindakan yang bertujuan menegakkan syi'ar agama telah disusupi oleh hawa nafsu dan kepentingan pribadi.¹⁵

Akhirnya Ibn Hāzm terpaksa meninggalkan Sevilla menuju tempat tinggal para leluhurnya sewaktu pertama kali datang ke Andalūsia, yaitu desa Manta

¹⁴ Abd al-Laṭīf Shararah, *Ibn Hāzm Rāid al-Fikr al-'Ilmi* (t.tp.: al-Maktab al-Tijārī, t.th.), h. 48-49.

¹⁵ Abu Zahrah, *Ibn Hāzm*, h. 52-53.

Lisyam yang jauh dari hiruk pikuk kehidupan kota. Di sini Ibn Ḥāzm semakin berkonsentrasi untuk membaca, menulis dan mendidik penerus perjuangannya. Santri-santri berdatangan dari berbagai penjuru Andalūsia. Tidak sedikit diantaranya yang menjadi ulama-ulama besar, seperti al-Ḥumaidi.¹⁶ Ibn Ḥāzm sempat beristeri dan beranak pinak. Ibn Ḥāzm memiliki tiga orang anak yang merupakan tokoh-tokoh ulama dan cendekiawan serta penerus perjuangan yang telah dirintisnya. Mereka adalah Abū Rāfi' Faḍl, Abū Sulaymān al-Muṣ'ab dan Abū Salāmah Ya'qūb. Abū Rāfi' adalah seorang ulama yang diperhitungkan karena dianggap paling menguasai ilmu Ibn Ḥāzm.¹⁷ Ibn Ḥāzm meninggal dunia pada 28 Sya'ban tahun 456 H / 5 April 1064 di Manta Lisyam.¹⁸

Pemikiran Hukum Islam Ibn Ḥāzm

Menurut Ibn Hazm sumber hukum Islam ada empat macam, yaitu al-Qur'an, Hadis ṣaḥīḥ, ijma' dan dalīl.¹⁹ Al-Qur'an bagi Ibn Ḥāzm merupakan pesan dan perintah Allah kepada manusia untuk diakui dan dilaksanakan kandungan isinya diriwayatkan secara benar, tertulis dalam mushaf dan wajib dijadikan pedoman.²⁰ Hadis ṣaḥīḥ sebagai sumber kedua menurut Ibn Ḥāzm bersifat saling melengkapi dengan al-Qur'an. Kedua sumber ini merupakan satu kesatuan yang wajib ditaati.²¹ Hal ini didasarkan pada firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَتَلَّوْا عَنَّهُ وَتَلَّوْا عَنَّهُ وَتَلَّوْا عَنَّهُ ﴿٢٠﴾

"Hai orang-orang yang beriman, ta'atlah kepada Allah dan Rasul-Nya, dan janganlah kamu berpaling dari-Nya, sedang kamu mendengar (perintah-perintah-Nya)."²²

Dengan demikian al-Qur'an tidak berperan sebagai pemutus terhadap al-Sunnah dalam arti untuk diterimanya suatu hadis harus terlebih dahulu di-

¹⁶*Ibid.*, h. 54.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Abd al-Laṭīf Shararah, *Ibn Ḥāzm*, h. 50.

¹⁹Ibn Ḥāzm, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I (Mesir: Dār al-Ḥalabi, tth.), h. 70.

²⁰*Ibid.*, h. 94.

²¹*Ibid.*, h. 95.

²²QS. al-Anfāl [8]: 20.

hadapkan pada al-Qur'an. Sebaliknya al-Sunnah tidak berlaku sebagai pemutus terhadap al-Qur'an dalam arti al-Sunnah adalah satu-satunya jalan untuk mengerti dan memahami al-Qur'an. Keduanya adalah dua bagian dari wahyu yang saling melengkapi dan tidak terpisah antara satu dengan yang lain.²³ Sumber hukum yang ketiga adalah *ijmā'* seluruh umat Islam. Maksudnya adalah *ijmā'* sahabat, sebab mereka telah menyaksikan *tawqīf* dari Rasulullah yang merupakan prakondisi terjadinya *ijmā'*. Juga karena mereka adalah semua orang beriman dan tidak ada manusia beriman selain mereka saat itu. Jadi, *ijmā'* orang-orang yang seperti ini adalah *ijmā'* seluruh orang-orang mukmin. Adapun semua *ijmā'* pada masa sesudah mereka hanyalah *ijmā'* sebagian orang beriman, bukan *ijmā'* seluruhnya.²⁴

Adapun obyek atau sandaran *ijmā'* menurut Ibn Hāzm adalah berasal dari *naṣṣ*. Tidak boleh terjadi *ijmā'* tanpa disandarkan pada *naṣṣ*, sebab usaha manusia dalam rangka menemukan '*illat* tidak mungkin sama dikarenakan perbedaan tujuan dan tabiat mereka.²⁵ Ibn Hāzm tidak menjelaskan arti *ijmā'* secara definitif tetapi membaginya dalam dua bagian. Pertama, segala sesuatu yang tidak diragukan lagi keberadaannya sekalipun hanya oleh seorang Muslim, seperti dua kalimat syahādāt, kewajiban menjalankan ṣalāt lima waktu, keharaman bangkai, darah dan babi, pengakuan terhadap al-Qur'an dan kuantitas zakāt. Kedua, sesuatu yang telah disaksikan oleh seluruh sahabat tentang perilaku Rasulullah atau suatu keyakinan bahwa Rasulullah telah memberitahukan sikap beliau kepada orang-orang yang telah hadir di hadapan beliau. Sumber keempat adalah dalīl, yaitu kesimpulan yang diambil dari pemahaman terhadap dalālah *ijmā'* dan *naṣṣ*.

Status Hukum Perempuan dalam Pandangan Ibnu Hāzm

Salah satu prinsip penting lain yang dipegang oleh Ibn Hāzm adalah persamaan kedudukan manusia dalam kaca mata hukum Islam yang berkenaan dengan hak dan kewajiban, kecuali ada *naṣṣ* yang menyatakan pada

²³Abū Zahrah, *Ibn Hāzm*, h. 298.

²⁴Ibn Hāzm, *al-Iḥkām*, h. 553.

²⁵*Ibid.*, h. 545.

kasus-kasus tertentu. Hal ini menurutnya adalah sebuah prinsip yang dipakai atau disepakati oleh kaum Muslimin.²⁶ Berdasarkan pandangan itu maka salah satu pemikiran Ibn Hāzm yang terkenal adalah pandangan tentang status hukum seorang perempuan. Ibn Hāzm menempatkan status hukum perempuan sama dengan status seorang laki-laki dalam hal hak dan kemanusiaannya. Pemikiran Ibn Hāzm itu sangat progresif dan mendekati atau persis sama dengan pemikiran *mainstream* saat ini.

Berkenaan dengan kepemimpinan laki-laki atas kaum perempuan yang diklaim berdasarkan firman Allah QS. al-Nisā' [4]:34,²⁷ Ibnu Hāzm mempunyai perspektif yang berbeda. Menurut Ibn Hāzm, ayat tersebut harusnya dipahami dalam konteks kepemimpinan laki-laki dalam keluarga atau pada tempat yang ditinggalinya. Ialah menunaikan kewajiban dan memberi nafkah serta pakaian dan hal-hal lain yang berkaitan dengan kehidupan rumah tangga pada umumnya sebagai bentuk tanggung jawab suami atas istrinya.²⁸ Ayat di atas tidak berbicara tentang kepemimpinan laki-laki yang berkaitan dengan hak, tabiat manusia, atau kemampuan dalam mengurus berbagai hal. Kalau kepemimpinan tersebut diberi makna secara umum, maka akan menggiring terhadap kesimpulan bahwa setiap laki-laki lebih baik dari setiap perempuan. Secara logika pernyataan itu tidak dapat diterima, sebab dalam realitasnya banyak

²⁶*Ibid.*, h. 98.

²⁷Teks ayat tersebut:

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 وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِن أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang salehah ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”.

²⁸Ibn Hāzm, *al-Muḥallā* (t.tp: tp, t.th.), h. 110.

perempuan yang lebih menonjol dan lebih hebat dari pada laki-laki dalam hal-hal atau bidang-bidang tertentu. Dengan demikian kepemimpinan bersifat fungsional, bukan sesuatu yang menetap.

Menurut Ibnu Hāzm, sifat fungsional kepemimpinan berimplikasi kepada peralihannya. Jika suami jatuh dan pailit akibat kemiskinan yang dideranya sedangkan istrinya kaya, maka sang istri wajib menanggung kehidupan suaminya. Dalam hal ini Ibn Hāzm menyatakan sebagai berikut:

فإن عجز الزوج عن نفقة نفسه وامراته غنية كلفت النفقة عليه ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إن أيسر إلا أن يكون عبدا فنفقته على سيده لا على امرأته، وكذلك إن كان للحر ولد أو والد فنفقته على ولده أو والده إلا أن يكونا فقيرين * برهان ذلك قول الله عز وجل: (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك) * قال علي: الزوجة وارثة فعليها نفقته بنص القرآن: * قال أبو محمد: ونفقة الزوجة على العبد كما هي على الحر لأن الله تعالى إذ أوجب على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (نفقة النساء وكسوتهن على أزواجهن لم يخص حرا من عبد وإذ قال الله تعالى: (وأتوا النساء صدقاتهن نحلة) ولم يخص تعالى حرا من عبد وما كان ربك نسيا.²⁹

²⁹ *Ibid*, h. 254. Arti statemen Ibn Hāzm itu adalah sebagai berikut.

“Jika suami tidak mampu menafkahi dirinya sendiri, sedangkan istrinya kaya, maka istri dibebani nafkah suaminya, ia tidak boleh meminta kembali, ia tidak boleh meminta kembali sesuatu dari nafkah itu, jika suami telah mampu kembali, kecuali suami adalah seorang hamba sahaya, maka nafkahnya wajib atas tuannya, bukan atas istrinya. Demikian juga jika seseorang yang merdeka memiliki anak atau orang tua, maka nafkahnya wajib atas anaknya atau orang tuanya, kecuali jika keduanya fakir. Dalil atas hal ini adalah firman Allah: “Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian.” Ali berkata: “Seorang istri berhak atas warisan, maka ia wajib menanggung nafkah (suami)nya berdasarkan nas al-Qur'an”. Abu Muhammad berkata: “Nafkah istri wajib atas (suami yang) hamba sama seperti atas (suami yang) merdeka. Sesungguhnya Allah ketika mewajibkan nafkah melalui (ucapan) Nabi-Nya (nafkah dan pakaian para istri wajib atas suami mereka) tidak mengkhususkan orang merdeka dari hamba. Dan ketika Allah berfirman (berikan kepada wanita-wanita itu maskawin mereka) Allah (pun) tidak mengkhususkan orang merdeka dari hamba, dan Tuhanmu bukanlah pelupa.”

Dasar pandangan Ibn Hāzm sebagaimana tersebut adalah firman Allah:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”³⁰

Dari ayat tersebut Ibn Hāzm menegaskan bahwa nafkah istri wajib atas suami. Suami wajib menafkahi berdasarkan *naṣ* al-Qur'an tersebut. Pada dasarnya persoalan yang menyangkut kebutuhan dan kesejahteraan kehidupan rumah tangga merupakan tanggung jawab bersama. Dalam kondisi yang normal, suami sebagai kepala rumah tangga merupakan penanggung jawab rumah tangga. Tetapi dalam kondisi yang tidak normal dimana suami belum bekerja, masih sekolah, atau terkena pemutusan kerja, sementara itu istri mempunyai lahan kerja dan harta serta penghasilan yang cukup, maka kewajiban tersebut beralih ke pundak sang istri. Peralihan ini hanya berpindah selama suami masih belum bisa menafkahi istrinya secara normal. Jika kondisi kembali membaik maka suami berkewajiban kembali untuk menafkahi istrinya kembali seperti sedia kala.

Jika diperhatikan dengan seksama maka pemikiran Ibn Hāzm ini cukup kontroversial. Seorang istri tidak berhak menuntut cerai suaminya di pe-

³⁰QS. al-Baqarah [2]: 233.

ngadilan dengan alasan nafkah. Ia juga tidak boleh menghalangi hak suaminya atas dirinya itu, karena Allah tidak membebaninya kecuali berdasarkan atau sebatas kemampuannya.³¹ Bagaimana mungkin seorang suami dibebani sesuatu yang di luar kemampuan dan kesanggupannya? Dalam kondisi demikian secara otomatis kewajiban suami gugur dan kewajiban tersebut akan kembali seperti semula jika kondisi suami sudah normal dalam artian sudah dapat menafkahi istrinya kembali. Jika dua pasangan tersebut termasuk orang yang kekurangan maka dapat mengambil harta bagian dari orang miskin yang ada di *Baytul Māl*. Pendapat Ibn Hāzm ini, mirip dengan pendapat kalangan hanafiah. Berbeda dengan mereka, *jumhūr* ulama dari mazhab māliki, mazhab syāfi'i, dan mazhab hanbalī memberikan peluang bagi si istri untuk meminta cerai dari suaminya karena sang suami tidak mampu menafkahi istrinya lagi.³²

Berpijak pada pemikiran tersebut Ibn Hāzm memperbolehkan kaum perempuan memegang jabatan hakim secara mutlak³³ dan jabatan-jabatan lain selain khalifah selama ia mempunyai kemampuan untuk melaksanakan jabatan tersebut dengan baik. Terkait kekuasaan kehakiman Ibn Hāzm menyatakan adanya sejarah seorang ulama perempuan bernama Tsumala Qaramana yang menjabat sebagai *Qaḍi Mazalim* di mana majlisnya banyak dihadiri oleh para hakim dan fuqaha. Menurut Tsumala Qaramana, Umar Bin Khaṭṭāb pernah mengangkat Syifa' al-'Adawiyah sebagai pejabat kepala pasar karena dia sangat ahli dalam bidang tersebut.³⁴

Terhadap Hadis Nabi yang banyak diklaim sebagai larangan wanita menjadi pemimpin Ibn Hāzm mempunyai penilaian yang berbeda. Dalam pandangan Ibn Hāzm, sabda Nabi tersebut³⁵ hanya pada wilayah kekhalifahan,

³¹*Ibid.*, h. 253, 254, 257.

³²Abū Zahrah, *Ibn Hāzm*, h. 461-462.

³³Ibn Hāzm, *Al-Muḥallā*, juz VIII, h. 527.

³⁴Ibn Hāzm, *Risālat Naqṭ al-Arūs fī Tawārīkh al-Khulafā'* (t.p, t.th.) h. 98.

³⁵Ibn Hāzm, *al-Muḥallā*, VII, h. 528. Lihat pula Al-Nasā'i, *Sunan Al-Nasā'i*, Jilid VIII (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), h. 227. Teks hadis dimaksud adalah sebagai berikut.

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال : لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم

sedangkan dalam hal lainnya tidak. Pandangan Ibn Ḥāzm itu sejalan dengan pandangan Ibn Jarīr al-Ṭabarī, hanya saja landasan yang digunakan Ibn Ḥāzm itu berbeda secara hukum dengan dalil yang digunakannya. Ibn Ḥāzm bertumpu pada tidak adanya dalil yang melarang perempuan untuk menduduki jabatan selain khalifah, termasuk jabatan sebagai hakim. Sedangkan Ibn Jarīr al-Ṭabarī menyatakan kebolehan perempuan sebagai hakim di bidang selain ḥudūd dan qīṣaṣ. Adapun tiga imam mazhab lainnya, yaitu: Mālik, Syāfi'ī dan Hambalī melarangnya secara mutlak karena berdasarkan kemutlakan hadis di atas.³⁶

Pandangan Ibn Ḥāzm tersebut kiranya cukup relevan dengan kondisi sekarang. Di dunia modern ini perempuan merupakan anggota masyarakat yang juga harus mengambil peran yang baik dan tepat dalam mendukung pemberdayaan perempuan, khususnya dalam bidang ekonomi, politik dan pendidikan. Pada dasarnya jabatan apa saja tidak mempunyai jenis kelamin, jadi perempuan dan laki-laki mempunyai kesempatan yang sama dalam menduduki jabatan tersebut. Hanya saja untuk jabatan khalifah tidak terbuka bagi perempuan, sedangkan jabatan di luar khalifah cukup terbuka dan perempuan boleh menjabat pada ranah tersebut karena indikasi *naṣṣ* yang melarang tidak ada. Tidak adanya *naṣṣ* yang melarang itu sesuai dengan dalil *istiṣḥāb* yang biasa digunakan oleh Ibn Ḥāzm dalam berijtihad.

Menurut Ibn Ḥāzm, kesamaan status hukum perempuan dengan laki-laki juga terjadi dalam persoalan kenabian. Hal ini pernah menjadi topik perdebatan yang sengit di kalangan ulama Cordoba pada masa hidupnya dan menimbulkan sikap yang pro dan kontra di antara mereka. Sebagian dari

قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال (لن
يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة).

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Uthmān bin Haytām, telah menceritakan kepada kami 'Awf, dari Ḥasan, dari Abī Bakrah berkata: sesungguhnya aku telah mendapatkan manfaat dari pernyataan yang aku dengar dari Rasūlullāh SAW pada saat Perang Jamal ketika sampai kepada Rasūlullāh SAW berita bahwa orang-orang Persia telah mengangkat anak perempuan Raja Kistrā sebagai penguasa mereka, maka beliau bersabda, "tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan".

³⁶Muhammad Salām Madkūr, *al-Qaḍā' fi al-Islām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, tth.), h. 38.

mereka ada yang menolak dan sebagian lain berpendapat tentang adanya Nabi diantara kaum perempuan. Sebagian ulama lain mengambil sikap *tawaqquf*. Ibn Hāzm sendiri termasuk kelompok yang menyatakan bahwa ada Nabi diantara para perempuan (Nabi perempuan). Pandangan kelompok yang pertama didasarkan pada beberapa firman Allah berikut ini:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠٩﴾

Kami tidak mengutus sebelum kamu, melainkan orang laki-laki yang Kami berikan wahyu kepadanya diantara penduduk negeri. Maka tidaklah mereka bepergian di muka bumi lalu melihat bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka (yang mendustakan Rasūl) dan Sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidaklah kamu memikirkannya?³⁷

Ayat di atas dalam pandangan Ibn Hāzm hanya menyatakan tentang kerasulan dan tidak ada sedikitpun menyatakan tentang kerasulan perempuan. Persoalan yang menjadi bahan perdebatan bukanlah masalah kerasulan, akan tetapi adalah kenabian. Maka dari itu jawaban sebenarnya perlu dicari lagi dari *naṣṣ* yang lain. Keinginan untuk membuktikan pendapatnya, Ibn Hāzm meneliti *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan. Ia kemudian meneliti kata *nubuwwat* dalam al-Qur'an. Menurutnya, dari segi bahasa, kata *nubuwwat* diambil dari kata *al-inbā'* yaitu *al-i'lām* yang berarti pemberitahuan. Berdasarkan makna itu, maka siapapun yang pernah diberitahu, berdasarkan makna tersebut maka tidak diragukan lagi bahwa ia adalah seorang Nabi. Pemberitahuan ini tidak dalam kategori *ilhām* Tuhan seperti lebah, bukan pula dugaan atau prasangka yang hakikatnya tidak dapat dipastikan, bukan ramalan, dan bukan pula mimpi. Pemberitahuan itu memang benar-benar wahyu kenabian yang dimaksud oleh Allah. Adapun beberapa wanita yang

³⁷QS. Yūsuf [2]:109. *Dalīl* serupa juga terdapat dalam dalam QS. al-Nahl [16]: 43 dan QS. al-Anbiyā' [21]: 7.

memperoleh pemberitahuan itu, misalnya ibu Nabi Ishāq (istri Nabi Ibrāhīm), Maryam, dan 'Āsiyah binti Muzāhim istri Raja Fir'aun.³⁸

Berkaitan dengan pemberitahuan yang diterima ibu Nabi Ishāq, Allah berfirman:

﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَسَ رَائِهَا يَاسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ (٧١)

"Dan istrinya berdiri (dibalik tirai) lalu ia tersenyum, Maka Kami sampaikan kepadanya berita gembira tentang (kelahiran) Ishāq dan dari Ishāq (akan lahir puteranya) Ya'qūb."³⁹

Berkenaan dengan pemberitahuan terhadap Maryam, Allah berfirman:

﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (١٩)

Ia (Jibrīl) berkata: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci."⁴⁰

Sedangkan tentang pemberitahuan terhadap 'Āsiyah, Nabi bersabda:

... كَمَلٍ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٍ وَلَمْ يَكْمَلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ⁴¹

"Banyak yang sempurna dari kaum laki-laki, sedangkan dari kaum kami perempuan tidak ada yang sempurna kecuali Maryam binti Imran dan 'Āsiyah binti Muzahim istri Fir'aun."

Menurut Ibn Hāzm kesempurnaan laki-laki itu hanya terjadi pada para rasūl. Selain rasūl manusia berada pada kekurangsempurnaan, jika dibandingkan dengan mereka. Penyebutan nama perempuan oleh Nabi Muhammad dalam hadis tersebut menunjukkan bahwa mereka itu istimewa dibanding perempuan-perempuan lain, karena faktor kenabian. Dengan membandingkan pendapat tersebut maka, menurut Ibn Hāzm, keberadaan Nabi perempuan itu dalilnya lebih kuat dari pada mereka yang menyatakan tidak adanya. Hal ini

³⁸ Ibn Hāzm, *al-Fiṣāl fi 'l-Milal wa 'l-Ahwā'i wa 'l-Niḥal* (t.tp.: tp., t.th.), h. 17-18.

³⁹QS. Hūd [11]: 71.

⁴⁰QS. Maryam [19]: 19.

⁴¹Muhammad bin Ismāil al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dengan *tahqīq* Muhammad bin Zuhair bin Naṣīr (t.tp.: Dār 'Āwaq al-Najāt, Cet. 1, 1422), Hadis no. 3769, jilid 5 h. 29.

karena al-Qur'an nyata-nyata telah menyebut beberapa orang perempuan yang pernah memperoleh wahyu dari Allah melalui perantara malaikat, seperti Maryam dan Āsiyah binti Muzāhim istri Fir'aun.

Kedudukan Perempuan dalam Diskursus Gender KHI

Perkembangan diskursus gender dalam perundang-undangan di Indonesia masih memperlihatkan status hukum perempuan yang belum seimbang dengan pria. Hal ini salah satunya dapat dilihat dari adanya inisiatif *Counter Legal Drafting* (CLD) atas Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam Hukum Perkawinan yang akhirnya gagal. CLD adalah konsep pembaharuan terhadap KHI yang berprinsipkan pada HAM, pembelaan kesetaraan gender dan keadilan gender, dan menyuarakan pandangan humanis, pluralis dan demokratis.⁴²

Pembaharuan dalam bidang hukum perdata Islam ini dirasa penting mengingat KHI adalah produk perundang-undangan yang menjadi hukum materiil dalam Peradilan Agama di Indonesia. Sentralitas KHI diakui dan disadari betul oleh Tim Pengarus Utamaan Gender (TPUG) untuk kemudian memperbaharui, karena itu KHI harus dibaca ulang, terutama dari perspektif gender dan pluralisme, HAM dan demokrasi, sehingga tercipta masyarakat yang adil dan demokratis.⁴³ Beberapa pasal dalam KHI masih jauh dari prinsip persamaan (*al-musāwāh*), persaudaraan (*al-ikhā*), dan keadilan (*al-'adl*), serta gagasan masyarakat madani seperti pluralisme, kesetaraan gender, HAM, demokrasi, dan egalitarianisme.⁴⁴

Pada waktu itu suasana patriarkhis masih sangat kental sehingga upaya untuk melakukan amandemen melalui CLD tersebut ditolak. Hal ini berakibat upaya melakukan amandemen terhadap KHI yang masih "memihak" para laki-laki tersebut gagal dilaksanakan. Pada sisi lain, penolakan tersebut terjadi

⁴²Musdah Mulia, "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil, Memberdayakan Perempuan Indonesia", dalam: Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum; Menuju Hukum yang Berspektif Kesetaraan dan Keadilan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), h. 114.

⁴³Tim Pengarus Utamaan Gender Departemen Agama RI, *Counter Legal Drafter Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Departemen Agama :2004), h. 3-4.

⁴⁴*Ibid.*, h. 7.

karena pendekatan yang digunakan oleh tim penyusun CLD dianggap lebih menggunakan argumentasi yang tidak berbasis pada hukum Islam, tetapi lebih fokus pada kajian HAM, gender, dan metode dari Barat. Seandainya CLD itu dibalut dengan konsep jaminan sosial yang ditawarkan oleh Ibn Ḥāzm seperti yang di kemukakan diatas mungkin akan bisa lebih diterima karena hukum Islam sebagai basisnya.⁴⁵

Dari fenomena tersebut dapat dikemukakan bahwa status hukum perempuan dalam KHI masih sangat jauh dari apa yang pernah disuarakan oleh Ibn Ḥāzm. Oleh karena itu kiranya penting untuk menggali dan menyebarkan serta memunculkan kembali wacana status hukum perempuan dalam pandangan Ibn Ḥāzm. Dengan demikian diharapkan muncul pemahaman yang lebih progresif berkenaan dengan status hukum perempuan di dunia Muslim, dan khususnya di Indonesia.

Kesimpulan

Penelitian ini menghasilkan tiga kesimpulan penting. *Pertama*, dalam pandangan Ibn Ḥāzm status hukum perempuan mempunyai kedudukan yang sama tinggi dan sama rata dengan kaum laki-laki. Metode *istiṣhāb* yang dilakukan oleh Ibn Ḥāzm memberikan warna berbeda dalam mengambil *istinbāt* hukum dari *naṣ* al-Qur'an dan Hadis. Pandangan ini sangat menarik dalam konteks corak berpikir Ibn Ḥāzm yang cenderung lebih tekstualis, namun terkesan progresif terhadap ayat-ayat hukum baik dari *naṣ* al-Qur'an maupun hadis. *Kedua*, dari sisi biografi, Ibn Ḥāzm berangkat dari mazhab Syafi'i dan kemudian beralih kepada mazhab al-Zāhiri yang cenderung lebih tektualis. Akan tetapi hasil-hasil pemikirannya jika dibaca ulang dalam konteks kekinian, dapat dikategorikan sebagai pemikiran yang moderat. Kesempatan tinggal di Cordoba dan Andalūsia yang merupakan simbol kemajuan dalam berargumen karena langsung berhadapan dengan pemikiran Barat merupakan jawaban analitis dari fenomena ini. *Ketiga*, jika dilihat bagaimana status hukum per-

⁴⁵*Ibid.*, h. 8.

empuan di Indonesia sebagaimana termanifestasikan dalam KHI, maka tawaran/pemikiran Ibn Ḥāzīm masih jauh dari kenyataan. Pemikiran Ibn Ḥāzīm tentang status hukum perempuan sesungguhnya merupakan wacana baru dalam Islam yang bisa dikatakan melampaui dari apa yang ada dalam pendekatan gender, HAM, dan sebagainya. Namun, antipati kalangan ulama Indonesia terhadap *wolrdview* dengan pendekatan HAM, gender, multikultural, pluralisme, dan demokrasi merupakan alasan gagalnya CLD KHI pada waktu itu.[a]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdur al-Raḥmān, Khālid, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Beirut: Dār al-Nafs, 1986.
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tahqīq Muhammad bin Zuhair bin Naṣir, t.t.p.: Dār Ṭawq al-Najāt, 1422.
- al-Hāmīdī, *Jadhwah al-Muqtabis*, t.t.p.: Dār al-Qawmiyyah, 1966.
- Amīn, Aḥmad, *Ḍaw' al-Islām*, cetakan 10, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabīyah, 1969.
- al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, Jilid VIII, Beirut: Dār al-Fikr, 1980.
- Ḥāzīm, Ibn, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, Mesir: Dār al-Ḥalabī, t.th.
- Ḥāzīm, Ibn, *al-Muḥallā*, t.t.p.: Maktabat al-Jamhūriyyah al-'Arabīyyah, 1967.
- Ḥāzīm, Ibn, *al-Fiṣal fī 'l-Mīlāl wa 'l-Aḥwā'i wa 'l-Niḥāl*, t.t.p.:t.p., t.th.
- Ḥāzīm, Ibn, *Risālāt Naqṭ al-Arūs fī Tawārīkh al-Khulafā'*, t.t.p.:t.p., t.th.
- Lailā, Abū, *Life and Work of Ibn Ḥāzīm*, t.t.p.:t.p., t.th.
- Madkūr, Muhammad Salām, *al-Qaḍā' fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, t.th.
- Mulia, Musdah, "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil, Memberdayakan Perempuan Indonesia", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum; Menuju Hukum yang Berspektif Kesetaraan dan Keadilan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Rasyīd Riḍa, Sayyid Muhammad, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.

M. Khoirul Hadi al-Asy'ari

Shararah, Abd al-Laṭīf, *Ibn Ḥāzm Rāid al-Fikr al-'Ilmi*, t.t.p.: al-Maktab al-Tijārī, t.th.

Tim Pengarus Utamaan Gender Departemen Agama RI, *Counter Legal Drafter Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Departemen Agama, 2004.

Zahrah, Abū, *Ibn Ḥāzm*, Kairo: Maṭba'ah al-Yusūfiyyah, 1931.