

AMBIVALENSI PEMIKIRAN MAḤMŪD SYALTŪT TENTANG FIKIH PEREMPUAN

Mahmud Arif

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adi Sucipto Yogyakarta
E-mail: marifnurch@yahoo.co.id*

Abstrak

Mesir dipandang sebagai salah satu pusat pemikiran Islam di dunia yang mempunyai banyak sekali pemikir Muslim, seperti Mahmud Syaltut (w. 1963). Pengaruh pemikirannya melintasi batas-batas politik dan zaman. Salah satu buktinya adalah respons Syaltut terhadap isu-isu aktual, seperti kesetaraan gender dalam tugas domestik, kesaksian perempuan, perkawinan gadis, dan poligami. Sebagai seorang pemikir dalam yurisprudensi Islam, Syaltut berusaha keras merespons isu-isu semacam itu. Sebagai seorang pembaru pada masa yang bergolak, refleksi pemikiran Syaltut mengenai masalah-masalah tersebut telah menampilkan kecenderungan kritis, sehingga seringkali nampak berbeda dari pendapat yang berkembang sebelumnya. Di satu sisi, refleksi pemikirannya adalah “liberal” karena keberaniannya melampaui ortodoksi Islam dan modernitas, namun di sisi lain pemikirannya begitu “konservatif” jika dilihat dari dukungannya terhadap pemikiran Islam yang mencerminkan bias gender. Hal ini menunjukkan keunikan dan ambivalensi pemikirannya, sehingga menarik untuk dikaji.

Kata Kunci: *Mahmud Syaltut, Peran perempuan, keadilan gender, aliran liberal, aliran konservatif*

Abstract

Egypt has been viewed as one of the centers of Islamic thought in the world that has a lot of Islamic thinkers, such as Mahmud Syaltut (d. 1963). The influence of his thought overstepped the bounds of time and political territory. One of the evidences is his response to actual issues, such as gender equality on women’s domestic roles, women witness, under-age marriage, and polygamy. As a thinker in Islamic jurisprudence, Syaltut has endeavored to respond to such issues. As a reformer in the turbulent time, his reflection on such matters expressed critical preference, so frequently looked different from the prevalent opinion. His reflection was ‘liberal’ because of his bravery in stepping beyond the Islamic orthodoxy and the modernity but on the other hand his thought was ‘conservative’ if it is viewed from his endorsement to the old Islamic thought that reflected a gender bias. This showed the uniqueness and the ambivalence of his thought.

Keywords: *Mahmud Syaltut, gender equality, women’s roles, liberal trend, conservative trend*

A. Pendahuluan

Salah satu masalah fikih yang perlu mendapatkan perhatian adalah fikih yang berkaitan dengan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.¹ Masalah ini terus hangat diperbincangkan seiring kian menguatnya tuntutan pembaruan fikih yang tanggap terhadap upaya penegakkan keadilan dalam segenap lini kehidupan, mengingat keadilan menjadi pilar kemaslahatan. Secara normatif-doktrinal, Islam dengan tegas mengakui konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan,² selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan (humanitas) universal yang dipromosikannya,³ meski terkadang harus melalui realisasi humanitas kontekstual terlebih dahulu. Dalam konteks ini, setidaknya terdapat dua hal yang bisa disimpulkan, yaitu: *pertama*, pengakuan secara umum atas kesejajaran martabat laki-laki dan perempuan, tanpa membedakan jenis kelamin, karena kemuliaan seseorang ditentukan oleh kadar ketakwaannya; *kedua*, pengakuan atas kesejajaran hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai bidang.⁴ Namun ironisnya, kenyataan historis-empiris justru cenderung bertolak belakang, yakni status dan peran perempuan di berbagai belahan masyarakat Muslim hingga sekarang pada umumnya masih berada dalam kondisi yang belum menggembirakan dan posisi subordinat dalam segala ruang, baik domestik maupun publik.⁵ Akibat hegemoni budaya patriarkhi, perempuan dipersepsikan sebagai “*konco-wingking*” (manusia kedua), *suwargo nunut neroko katut*, sehingga kurang dihargai sebagaimana mestinya. Implikasi hal ini bermacam-macam, antara lain, perempuan mengalami ragam ketidakadilan: marginalisasi, subordinasi, stereotip, kekerasan, dan beban kerja.⁶

Dengan realitas seperti itu, wajar bila kemudian status dan peran perempuan masyarakat Muslim dinilai lebih buruk dibandingkan dengan realitas status dan peran perempuan masyarakat non-Muslim manapun di belahan bumi ini.⁷ Bagaimanapun harus diakui, umumnya negara-negara yang mayoritas berpenduduk Muslim adalah negara-negara yang sedang berkembang dan berada dalam himpitan beragam persoalan, dampak dari kolonialisasi Barat dan deru modernisasi yang merambah hampir semua aspek kehidupan. Jadi, selain karena adanya pemahaman yang kurang tepat di kalangan masyarakat Muslim, masih buruknya status dan peran perempuan di dunia Islam, baik langsung ataupun tidak, juga dipicu oleh rangkaian kompleksitas persoalan yang timbul dari imbas kolonialisasi dan deru modernisasi tersebut.

Terdapat dua fenomena menarik dalam dasa-warsa terakhir abad ke-20 yang mewarnai sejarah dunia Islam, yaitu: kebangkitan agama dan demokratisasi,⁸ termasuk di dalamnya diskursus perempuan, khususnya peran perempuan dan institusi keluarga.⁹ Tak terkecuali Mesir, khususnya Kairo dengan Universitas al-Azharnya sebagai “kiblat intelektual”, yang seringkali dianggap sebagai salah satu garda depan perkembangan politik, sosial, intelektual, dan keagamaan di dunia Arab dan di dunia Muslim yang lebih luas.¹⁰ Di negeri ini, berbagai ide pemikiran “baru” muncul, ditopang dengan organisasi, institusi keagamaan, dan para tokoh pemikir Muslimnya sehingga mampu memainkan peranan penting yang berpengaruh dalam skala luas; di negeri ini pula, bergumul tradisi maupun modernitas, dan kaya dengan wacana.¹¹ Syaikh Mahmud Syaltut, salah seorang

ulama' terkenal di Mesir yang pernah menjabat rektor universitas ternama al-Azhar, termasuk di antara deretan tokoh terkemuka yang turut memegang peran penting dan strategis dalam wacana pemikiran dan praksis keagamaan saat itu.¹² Ia banyak merespons isu-isu aktual, termasuk persoalan perempuan yang sedang menghangat, dalam karya tulis yang telah dihasilkannya. Oleh karena itu, kajian terhadap pemikiran Syaltut sangat menarik, mengingat bagaimanapun kondisi aktual perempuan Muslim di suatu kawasan (baca: Mesir) ditentukan juga oleh corak penafsiran tradisi dan hukum Islam yang dikemukakan oleh para tokoh dan para pemikir yang berpengaruh terhadap konstelasi budaya setempat.¹³

B. Biografi Singkat Mahmud Syaltut

Kawasan Mesir seakan ditakdirkan untuk melahirkan banyak tokoh, terlebih setelah terjadi peralihan episentrum pembaruan Islam di Timur Tengah dari Mekah-Medinah menuju ke Mesir. Salah satu tokoh yang layak disebutkan di sini adalah Mahmud Syaltut yang terlahir di sebuah wilayah perkampungan Minyat Bani Mansur (daerah Buhairah) Mesir pada tanggal 23 April 1893 M. Semasa kecil ia telah hafal al-Qur'an,¹⁴ dan sebelum belajar di al-Azhar, Syaltut muda menempuh pendidikannya di Sekolah Agama (*Ma'had Dini*) Alexandria, sebuah institusi pendidikan yang berkiblat ke al-Azhar.¹⁵ Setelah tamat, ia melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar, hingga berhasil meraih gelar sarjana dari universitas ini, pada tahun 1918 M.

Hubungan dekat dengan Syaikh Musthafa al-Maraghi yang telah terjalin sekian lama, di mana Syaltut pernah menjadi murid kepercayaannya sewaktu di universitas al-Azhar, merupakan modal utama Syaltut diterima bergabung ke dalam institusi perguruan tinggi ini. Selama mengajar di al-Azhar, karir akademik Syaltut terus menanjak cepat;

selesai menjabat wakil dekan fakultas Syari'ah, beberapa waktu kemudian ia diangkat menjadi Guru Besar, setelah berhasil mempertahankan hasil kajian, yang mendapat respons positif dari para peserta konferensi dan dari kalangan al-Azhar sendiri, tentang "*Civil and Criminal Responsibility in the Islamic Syari'ah*" pada Konferensi Hukum Internasional di Hague pada tahun 1937 M. Dalam hasil kajiannya itu, secara serius ia memaparkan garis besar haluan pembaruan Islam dan visi reformis syari'ah agar mampu menjadi sumber hukum dan perundang-undangan modern. Visi reformis pemikiran hukum dan keagamaan Syaltut sangat jelas terlihat dalam karya-karya ilmiah yang telah dihasilkannya, antara lain: *Min Tawfīhat al-Islām, al-Fatāwā: Dirāsāt li Musykilat al-Muslim al-Mu'āṣir fi Ḥayatih al-Yawmiyyah wa al-'Ammah*, dan *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Dalam karya-karyanya ini, tidak jarang ia mengajukan pemikiran yang berani berbeda dengan pandangan keagamaan yang dinilai sudah mapan, dan cukup brilian mengeksposisi peran ajaran Islam yang mampu berdialektika dengan tuntutan dan tantangan zaman.

Setelah puluhan tahun berkiprah, baik dalam skala nasional maupun internasional, Syaltut akhirnya terpilih untuk menduduki posisi puncak di universitas al-Azhar, yaitu sebagai rektor (*Syaikh al-Azhar*), menggantikan Syekh Abdurrahman Taj yang kurang disukai oleh Presiden Gamel Abdul Nasir. Posisi ini ia duduki sampai meninggal dunia pada 13 Desember 1963. Masa-masa yang dilalui Syaltut selama menjabat rektor adalah masa-masa sulit, karena berada dalam kondisi sosial-politik yang sedang bergolak sebagai dampak dari fase revolusi Mesir tahun 1952 dan universitas al-Azhar sendiri pun mengalami re-organisasi besar-besaran. Intensitas campur-tangan (intervensi) pemerintah ke dalam masalah internal al-Azhar semakin meningkat, karena ambisi

Presiden Nasir untuk bisa mengontrol dan menjadikan institusi ini sebagai “pengabsah” agenda transformasi sosialnya dan penyeimbang terhadap pengaruh gerakan Ikhwan al-Muslimin yang kian meluas.¹⁶ Di antara contoh konkret bentuk intervensi pemerintah yang mempersempit ruang-gerak (otonomi) al-Azhar adalah dikeluarkannya Undang-Undang tahun 1961 tentang re-organisasi mendasar institusi ini. Re-organisasi tersebut menempatkan al-Azhar di bawah kewenangan resmi Kementerian Perwakafan, sehingga keuangan dan pendanaan yang dikeluarkan institusi ini turut dikontrol dan diarahkan oleh pemerintah. Bersamaan ini, Presiden dan Kementerian Perwakafan pun ikut mempunyai kewenangan resmi atas kebijakan-kebijakan penting, khususnya yang diputuskan oleh rektor.¹⁷

Lebih jauh, re-organisasi juga menyangkut susunan Dewan Tinggi al-Azhar. Komposisi keanggotaan dewan ini sebagian harus berasal dari para pakar pendidikan tinggi yang ditunjuk oleh pemerintah dan perwakilan dari Kementerian Perwakafan, Pendidikan, Kehakiman dan Keuangan. Selanjutnya, program studi yang diselenggarakan al-Azhar pun diperluas, tidak hanya meliputi fakultas keagamaan: fakultas Syari’ah, fakultas bahasa Arab dan fakultas Teologi (Ushuluddin), tetapi juga meliputi fakultas non-keagamaan dengan beberapa program studi “sekuler”, semisal: Hukum, Kedokteran, Teknik dan Pertanian, bahkan termasuk Studi Wanita.¹⁸ Ciri menonjol pemerintahan Nasir dengan Sosialismenya adalah pencuatan ide egalitarianisme, termasuk dalam hal relasi gender, di mana perempuan diberi hak yang sama dengan laki-laki, baik secara sosial, ekonomi maupun politik.¹⁹ Akibatnya, berlangsung eskalasi proses mobilitas sosial kaum perempuan dari penyibukan diri dalam ranah domestik ke partisipasi fungsional dalam ranah publik.

C. Prioritas Peran Domestik Perempuan

Secara sosiologis, institusi keluarga merupakan lembaga utama dan pertama bagi setiap individu menjalankan fungsi sosialnya. Institusi keluarga adalah salah satu dari sekian institusi sosial-kemasyarakatan yang ingin dibangun oleh risalah Islam.²⁰ Sehingga wajar bila institusi keluarga ini dengan pola kehidupan rumah-tangganya banyak diungkap oleh al-Qur’an dan Hadis Nabi, baik secara deskriptif maupun secara preskriptif. Sebab, di dalam institusi inilah, individu-individu masyarakat diikat oleh hubungan nasab dan perkawinan yang pada gilirannya akan menjadi pondasi bagi tegaknya kehidupan sosial yang kokoh, sekiranya masing-masing institusi itu pun memang kokoh.

Hanya saja, perlu disadari bahwa denyut kehidupan masyarakat Arab pada masa kenabian sedang berada di bawah kungkungan dua determinan budaya: struktur kekeluargaan elementer dan pola budaya seksualitas.²¹ Menurut Arkoun, determinasi keduanya terhadap realitas sosial-budaya saat itu sangat besar, hingga al-Qur’an sendiri pun seolah “tidak sanggup” menepisnya. Kenyataan seperti ini pada gilirannya jelas mempengaruhi corak akomodasi dan transformasi sosial-budaya yang digulirkan oleh Islam, terlebih yang terkait dengan tata kehidupan keluarga, sebagaimana yang bisa ditemukan dalam kedua sumber baku ajarannya, yaitu al-Qur’an dan Hadis Nabi. Karena itu, Asghar Ali Engineer mengatakan, “Al-Qur’an harus dibaca ulang dan ditafsirkan ulang sesuai dengan konteks kekinian, mengingat tidaklah mungkin ada reformasi (pembaruan) tanpa disertai dengan pembacaan dan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat al-Qur’an”.²²

Di antara maksud utama advokasi al-Qur’an adalah pemberian sepenuhnya hak-hak kemanusiaan, keagamaan, dan kelayakan-hidup (*madaniyyah*) kepada

kaum perempuan,²³ sehingga mereka benar-benar merasa memperoleh pengakuan sebagai manusia, hamba Tuhan dan warga masyarakat, dengan hak, kewajiban dan tanggung-jawab yang sama dengan kaum laki-laki. Kenyataan ini berimplikasi pada reposisi fungsi dan peran perempuan dari keadaan sebelumnya, akibat munculnya kesadaran baru di kalangan mereka, baik sebagai perwujudan tuntutan internal yang selama ini tersumbat, maupun sebagai realisasi tuntunan agama.

Format reposisi perempuan tersebut sewaktu diletakkan dalam konteks tatanan kehidupan rumah-tangga, ternyata banyak menimbulkan persoalan dan pemahaman yang tidak sekedar variatif, melainkan sering juga kontradiktif. Disepakati bahwa tatanan kehidupan rumah-tangga harus dibangun di atas pola relasi (hubungan) yang “harmonis” antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri). Namun, bagaimana pola relasi tersebut harus dipahami dan dikonsepsikan, belum terdapat sebuah kesepakatan.

Menurut Syaikh Mahmud Syaltut, pilar tegaknya tatanan kehidupan rumah-tangga adalah *al-mu'āsyarah bi al-mar'uf* (pola relasi yang baik antar suami-istri),²⁴ yaitu dipenuhinya hak dan dipatuhinya kewajiban oleh masing-masing suami-istri dengan penuh rasa tanggung-jawab. Ketentuan hak dan kewajiban suami-istri didasarkan pada *al-'urf*²⁵ yang selaras dengan fitrah masing-masing perempuan dan laki-laki, dan kesamaan serta kebersamaan di antara keduanya. Banyak rumusan yang telah diberikan tentang *al-'urf*, namun rumusan yang tepat tentang *al-'urf* tersebut, menurut Syaltut, adalah sebagaimana yang telah ditetapkan Nabi Saw untuk putri beliau, Fatimah al-Zahra: “*kewajiban istri adalah mengatur rumah-tangga, sedangkan kewajiban suami adalah kerja di luar rumah mencari nafkah*”. Ini berarti istri memiliki tugas pokok mengatur rumah dan mengasuh anak, sedangkan suami

memikul tugas pokok bekerja mencari nafkah untuk keluarga. Dalam pandangan Syaltut, pembagian kerja semacam ini merupakan bentuk kesetaraan (*al-mumāsalah*) yang diinginkan al-Qur'an.²⁶ Hanya saja perlu disadari bahwa pola pembagian kerja seperti ini bukan berarti suami tidak boleh membantu dan meringankan beban kerja istri, ataupun sebaliknya, apabila keadaan memang menghendakinya. Sebab, kesediaan saling membantu dan meringankan di antara suami-istri akan memperkokoh kehidupan rumah-tangga, dan hal ini adalah bentuk *ta'āwun* (saling membantu) yang diajarkan oleh Islam.

Makna relasi yang baik antar suami-istri (*ḥusn al-mu'āsyarah*) akan bisa ditemukan, manakala telah tumbuh rasa cinta, kasih dan sayang dari hati si suami, sehingga si istri benar-benar merasakan luapan ketenteraman dan kebahagiaan, demikian juga sebaliknya.²⁷ Inilah prinsip umum (*al-mabda' al-'ām*) yang mendasari otonomi atau kebebasan yang bertanggung-jawab bagi kedua belah pihak dalam rangka membina kehidupan bersama.²⁸ Atas dasar prinsip ini, kedua belah pihak sama-sama mempunyai hak dan kewajiban yang diemban dengan penuh kebersamaan.

Syaltut mengakui bahwa *al-mumāsalah* yang ditetapkan al-Qur'an menghendaki adanya perbedaan tugas pokok antara suami dan istri;²⁹ suami memerankan fungsi kepala rumah-tangga (*al-riyāṣah al-baytiyyah*) sebagai konsekwensi dari ikatan tali perkawinan dan “imperasi” sosial,³⁰ sedangkan istri mengemban tugas mengatur rumah dan memelihara anak. Perbedaan tugas ini tidak boleh dipahami dalam kerangka struktural-dominatif, yakni kerangka pemahaman bahwa posisi suami di atas posisi istri dan ia menguasai terhadapnya, melainkan harus dipahami dalam kerangka kemitraan-komplementer (kemitraan yang saling melengkapi). Oleh sebab itu, Allah mengatakan: *bimā faḍḍallāhu ba'dahum 'alā ba'din* (karena

Allah telah melebihkan *sebagian mereka* atas *sebagian yang lain*), bukan *bimā faḍḍalahum ‘alaihinna* (karena Allah telah melebihkan *para suami* atas *para istri*). Artinya, maksud pelebihan (*tafḍīl*) di sini tiada lain hanyalah sebagaimana pelebihan satu anggota tubuh atas anggota tubuh yang lain, misal: tangan kanan atas tangan kiri dan mata atas telinga, sehingga salah satu tidak mengecilkan atau bahkan menafikan arti penting dari yang lain, akan tetapi justru secara organik masing-masing saling bekerja-sama.³¹ Posisi istri sebagai pengemban tugas pokok mengatur rumah dan mengasuh anak adalah selaras dengan “kodrat” *al-ummu murabbiyah ūla* (ibu adalah pendidik pertama dan utama), karena pada umumnya kondisi alamiah perempuan (ibu) sangatlah mendukung bagi penunaian tugas tersebut.³² Tugas yang diembannya tidak kalah mulia bila dibandingkan dengan tugas yang diemban oleh sang suami. Dengan interpretasi tersebut, agaknya Syaltut menganggap kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam kehidupan rumah-tangga sebagai sesuatu yang bersifat “kodrat” (setidaknya sebagai titah Tuhan), bukan persoalan gender, kendati tidak dimaksudkannya untuk menyubordinasikan perempuan (istri). Ini berbeda dengan interpretasi Syahrur misalnya, yang memaknai kepemimpinan (*al-qawāmah*) tersebut sebagai persoalan gender, sehingga tidak semata ditentukan oleh faktor biologis (kelelakian atau keperempuanan), melainkan lebih ditentukan oleh faktor “fungsional” (kesanggupan menjalankan fungsi kepemimpinan) yang boleh jadi dimiliki perempuan.³³

Nampaknya, dengan pendapat itu Syaltut bermaksud membuat tanggapan penyeimbang terhadap munculnya tren baru kaum perempuan di masanya dalam menggeluti dunia kerja publik setelah terbuka lebar akses untuk itu sebagai dampak dari agenda perbaikan pendidikan, pemerataan peluang kerja

dan pembangunan ekonomi yang diprogramkan pemerintah. Tren sosial ini di satu sisi telah memunculkan fenomena positif:³⁴ tingkat melek huruf, keterampilan, dan partisipasi kaum perempuan meningkat tajam, tetapi di sisi lain juga telah menimbulkan berbagai persoalan baru sebagai efek samping yang tak diharapkan: kurang-pedulian sebagian kaum perempuan terhadap tugas pokok “domestiknya” dan kerenggangan ikatan tali perkawinan. Wajar bila kemudian banyak kalangan dalam menyikapi sisi buram ini memberi reaksi “pembatasan” terhadap ruang-gerak perempuan. Hasan Ismail al-Hudaibi misalnya, salah seorang tokoh Ikhwan al-Muslimin, menegaskan bahwa posisi kodrat perempuan adalah di rumah, namun jika ini sudah dijalankannya dengan baik, dan masih mempunyai sisa kesempatan, maka ia boleh berkiprah dalam aktifitas sosial.³⁵ Al-Hudaibi sebagai orang yang telah malang-melintang dalam pergerakan dan kegiatan sosial-kemasyarakatan menyadari bahwa tugas “domestik” perempuan mengatur rumah dan mengasuh anak itu sangat vital dan strategis bila diletakkan dalam konteks keutuhan tata kehidupan sosial. Maka dari itu, kesibukan kaum perempuan di luar rumah hingga mengabaikan tugas pokoknya di rumah, sama halnya dengan orang yang sibuk mencari jarum, tetapi justru kehilangan kapak.

Di bagian lain tulisannya, Syaltut *mewanti-wanti* agar jangan sampai terjadi tindakan “manipulatif” melepas-bebas kaum perempuan dengan dalih atas-nama kebebasan, emansipasi, feminisme dan sejenisnya yang menyalahi kodrat kemanusiaan, karena hal ini justru akan berakibat pada tercerabutnya nilai utama kemanusiaan mereka.³⁶ Di sinilah perlunya ada rambu-rambu pengatur yang harus dipatuhi, sehingga status dan peran perempuan dan laki-laki tetap berada pada proporsinya masing-masing, termasuk dalam kehidupan rumah-

tangga. Meskipun demikian, rincian distingsi tugas pokok antara suami dan isteri sebenarnya bukanlah sebagai “harga mati” yang sama sekali tidak bisa dibicarakan bersama, melainkan lebih sebagai patokan umum (*urf*) yang mengenal elastisitas dan fleksibilitas atas dasar kebersamaan dan kebutuhan suami-isteri. Ini berarti “kodrati” laki-laki dan perempuan dalam kehidupan rumah tangga, sebagaimana dikehendaki oleh titah Tuhan, adalah suatu kerangka acuan dalam membangun kebersamaan suami-istri dengan tetap menyadari tugas pokok masing-masing. Relasi suami-istri sekiranya dilihat dari pendekatan hukum (fikih) semata cenderung kaku dan hitam-putih.³⁷ Maka dari itu, perlu digunakan pendekatan non hukum, yakni pendekatan yang dilandasi pandangan moralistik dan akhlak mulia, semisal kemanusiaan, kebersamaan, dan kemaslahatan, sehingga relasi “memberi dan menerima” akan berlangsung secara saling menghargai dan melengkapi dengan penuh kearifan demi tegaknya keharmonisan hidup rumahtangga.

D. Hak Perempuan dalam Memilih Pasangan Hidup

Salah satu persoalan hukum Islam (fikih) yang banyak mendapat kritikan sekarang ini adalah persoalan *wali mujbir* (wali yang punya hak memaksa nikah). Hak memaksa nikah itu dimiliki oleh wali manakala status perempuan yang akan dinikahkan masih perawan (*al-bikr*), sehingga tidak diharuskan adanya persetujuan terlebih dulu dari pihak perempuan yang akan dinikahkan tersebut.³⁸ Pengertian keperawanan di sini adalah keadaan perempuan yang belum pernah bersenggama (*al-waṭ'u*).

Kalau dicermati, konsep *ijbār* (hak menikahkan paksa) yang diintroduser para ahli fikih sebenarnya terbatas pada bapak atau kakek yang menjadi wali pernikahan, dan itu pun dengan catatan: pernikahan harus dengan pasangan suami yang sederajat (*kufu'*),

tidak ada permusuhan (kebencian) antara perempuan yang akan dinikahkan dengan wali dan calon suami, maskawin tidak kurang dari mahar *misil*, dan calon suami diduga tidak akan melakukan tindakan yang menyakiti hati perempuan yang akan dinikahkan.³⁹ Alasan yang dikemukakan, adanya kesempurnaan kasih-sayang (*li kamāl al-syafaqah*) yang dimiliki oleh bapak atau kakek, sehingga tidak mungkin mereka akan menjerumuskan anak/cucu perempuan yang dinikahkan (*mawliyyah*). Sementara itu, karena *mawliyyah* masih perawan, maka dianggap belum mempunyai pengalaman dalam menentukan jodoh yang baik.

Kritikan dilontarkan terhadap konsep hukum semacam itu, karena dinilai tidak manusiawi; perempuan dianggap tidak mempunyai otonomi dan kebebasan, sekalipun dalam menentukan sesuatu yang maha-penting bagi kehidupannya sendiri. Lebih ekstrim lagi, perempuan seakan diperlakukan sebagai barang yang bisa begitu saja diserahkan, tanpa peduli apakah ia setuju ataukah tidak. Perlakuan seperti ini jelas membikin “geram” para pembela hak-hak perempuan; mereka berusaha mendobrak bangunan hukum yang dinilai tidak adil itu. Disinyalir oleh mereka, formulasi hukum semacam itu tidak lepas dari kecenderungan pemahaman “literalisme-skripturalistik” dari para ahli fikih.

Syaltut menilai ikatan pernikahan merupakan *al-misāq al-ghalīz* (tali perjanjian yang kokoh).⁴⁰ Untuk memasuki ikatan ini, ada tahap-tahap persiapan matang yang perlu dilalui, sehingga kedua calon pasangan benar-benar telah merasa mantap untuk bersanding. Tahap-tahap dimaksud adalah: *ta'arruf* (perkenalan), *ikhtibār* (pengujian), *riḍā* (kerelaan), *kafā'ah* (keserasian) dan *mahr* (maskawin).⁴¹ Dengan tahap-tahap itu, diharapkan ikatan tali pernikahan didasarkan pada persetujuan atau bahkan permintaan dari kedua pasangan yang menikah. Tentunya,

disertai dengan keterlibatan pihak wali dan keluarga, karena kokohnya ikatan tali pernikahan membutuhkan penopang berupa restu dari mereka.⁴² Mengingat banyak kasus telah terjadi, ikatan tali pernikahan tidak berlangsung lama, akibat dari adanya keterpaksaan pasangan yang menikah atau ketidak-setujuan dari pihak wali/keluarga.⁴³ Hal ini jelas akan menimbulkan suasana yang kurang kondusif bagi kelangsungan hidup yang bersangkutan. Dengan pendapatnya tersebut, Syaltut ingin membangun keseimbangan (*al-tawāzun*) antara posisi wali/keluarga dan posisi *mawliyyah* (mempelai perempuan) dalam akad pernikahan, karena bagaimanapun realisasi harmoni kehidupan bersama pasangan suami-isteri yang menjadi tujuan utama disyari'atkannya akad pernikahan, selain menuntut adanya rasa saling suka (kerelaan) di antara mereka, juga membutuhkan adanya persetujuan keluarga (wali).

Hal yang cukup menarik untuk dicermati adalah pendapat Syaltut tentang perlunya pertimbangan sang ibu selaku orang tua, tidak hanya sang bapak dalam hal pemilihan pasangan hidup.⁴⁴ Alasannya, ibu dipandang paling tahu dan empatik akan pribadi dan kejiwaan anak putrinya yang mau menikah. Dengan keterlibatan ibu dalam memberikan pertimbangan, aspirasi sang anak memilih pasangan hidupnya bisa lebih terakomodasi. Pendapat Syaltut demikian berarti telah memperluas cakupan arti *wilayah* (perwalian) nikah, tidak lagi monopoli orang tua laki-laki, melainkan juga ada pada orang tua perempuan, sekaligus juga secara tidak langsung memperkokoh posisi otonom perempuan, baik itu sang ibu maupun anak putrinya, terutama menyangkut sesuatu yang amat penting dalam hidup.

Menurut Syaltut, akad pernikahan itu sah bilamana ada persetujuan dari pihak calon mempelai perempuan. Oleh karena itu, suatu hal yang tidak bisa diterima nalar sehat, bila masih terjadi

pemaksaan dalam akad pernikahan.⁴⁵ Keharusan adanya persetujuan tidak hanya berlaku bagi calon mempelai perempuan yang sudah menjanda (*ṣayyib*), tetapi juga calon mempelai perempuan yang masih perawan, selama ia memang matang dan dewasa.⁴⁶ Ini sejalan dengan apa yang dikehendaki oleh al-Qur'an, Sunah Nabi dan prinsip-prinsip dasar syari'at Islam. Dengan pendapat tersebut, Syaltut ingin menggaris-bawahi *ḥikmat al-tasyri'* pernikahan, yaitu pencapaian keharmonisan dan kerja-sama (kooperasi) antar suami-istri.⁴⁷ Salah satu prasyarat yang dibutuhkan untuk ini adalah kerelaan atau persetujuan (suka sama suka) dari masing-masing pasangan yang menikah.

E. Nilai Kesaksian Perempuan

Dengan tegas Syaltut menyatakan bahwa pada hakikatnya esensi kemanusiaan (*al-ṭabī'ah al-basyariyyah*) antara laki-laki dan perempuan hampir tidak ada bedanya,⁴⁸ sehingga perempuan pun layak mengemban tanggung jawab dan menunaikan ragam aktivitas, baik yang spesifik maupun yang umum, sebagaimana yang ada pada laki-laki. Sekiranya terdapat perbedaan dalam sebagian *taklīf* (*religious duty*) antara laki-laki dan perempuan, maka hal ini lebih disebabkan oleh tuntutan dan implikasi *nature*⁴⁹ masing-masingnya.

Islam, kata Syaltut, tidak sekedar menganggap perempuan sebagai "bunga" kehidupan, melainkan juga sebagai manusia yang berakal dan berpikir; perempuan memiliki pendapat dan pemikiran yang diperhitungkan.⁵⁰ Bahkan, tidak sedikit dari pendapat dan pemikiran perempuan yang telah diabadikan dalam lembar kewahyuan Tuhan. Syaltut mengakui bahwa masih banyak kalangan yang menganggap nilai kemanusiaan perempuan adalah separoh dari nilai kemanusiaan laki-laki. Karena itu, menurut mereka, dalam masalah *syahādah* (kesaksian), hukum Islam

menetapkan harga kesaksian perempuan separoh dari harga kesaksian laki-laki.⁵¹ Sulit kiranya menegakkan relasi yang berkeadilan gender, jika kita masih berasumsi dasar nilai kemanusiaan perempuan separoh dari nilai kemanusiaan laki-laki.

Menurut Syaltut, keliru pendapat yang mengatakan berdasarkan, Q.S. al-Baqarah: 282, bahwa harga kesaksian perempuan separoh dari harga kesaksian laki-laki. Sebab, ayat itu tidak terkait dengan masalah *syahādah* yang melandasi putusan hukum seorang hakim, melainkan terkait dengan petunjuk cara mendapatkan kepercayaan (*al-istisāq*) dan kemantapan hati (*al-ṭmi'nān*) terhadap hak dan kewajiban dua pihak sewaktu sedang bertransaksi.⁵² Jadi, ini bukan berarti kesaksian seorang perempuan atau kesaksian beberapa orang perempuan yang tanpa disertai laki-laki tidak bisa menetapkan benar-salah dan putusan hukum, mengingat hal terpenting dalam penetapan benar-salah dan putusan hukum berada pada bukti (*al-bayyinah*).⁵³ Itu sebabnya, Ibnu al-Qayyim menegaskan bahwa bukti dalam pandangan syara' dinilai lebih penting dibandingkan dari *syahādah* (kesaksian), dan segala hal yang bisa menyingkap dan menguak kebenaran adalah bukti yang dapat menjadi landasan bagi seorang hakim untuk mengambil putusan hukum.⁵⁴ Dengan demikian, misalnya, dalam kasus kesaksian berasal dari orang non-Muslim, bila memang ada beberapa bukti yang mendukungnya, hakim boleh mengambil putusan hukum sesuai dengan apa yang dikuatkan oleh bukti-bukti yang ditemukan.

Argumentasi tersebut oleh Syaltut dijadikan pijakan untuk menjelaskan bahwa apabila dua orang perempuan dalam hal *istisāq* (pemerolehan kepercayaan) dinilai sama dengan satu orang laki-laki, maka ini bukan karena lemahnya akal-pikir perempuan yang pada gilirannya berujung pada kurangnya kadar kemanusiaannya, melainkan karena

perempuan pada umumnya, untuk konteks budaya kala itu, tidak akrab dengan soal-soal transaksi harta-benda, sehingga daya ingatnya tentang persoalan ini relatif kurang. Berbeda halnya menyangkut persoalan rumah-tangga, daya ingat perempuan biasanya lebih kuat. Sekiranya kondisi perempuan dalam soal transaksi sama dengan kondisinya menyangkut soal kerumah-tangga, tentu nilai kesaksian perempuan sama dengan nilai kesaksian laki-laki dalam soal transaksi tersebut.⁵⁵

Dengan mengacu pendapat Syaltut tersebut, sekiranya dikontekstualisasikan ke masa sekarang di mana telah begitu banyak kaum perempuan yang lama berkecimpung di dunia publik, bahkan tidak jarang wawasan dan pengetahuan sebagian mereka jauh melampaui wawasan dan pengetahuan kaum laki-laki, maka sangatlah janggal pandangan yang masih menganggap kesaksian perempuan hanya setengah dari kesaksian laki-laki. Selama kesaksian tadi menyangkut *haqqul ādami*, bukan *haqqullāh*, maka yang lebih diperhitungkan dalam kesaksian adalah sisi *khubrah* (pengalaman) dan *siqah* (kepercayaan), bukan *zūkūrah* (kelakian) atau *unūṣah* (keperempuanan), karena kedua hal terakhir ini tidak menjamin akurasi kesaksian seseorang. Terlebih lagi manakala kesaksian telah diperkuat dengan adanya bukti.

F. Hak Suami Berpoligami

Masalah poligami diakui termasuk bahasan “pelik” yang agaknya belum kunjung tuntas dibicarakan hingga kini. Syaikh Alī Aḥmad al-Jurjāwī, seorang ulama' terkemuka al-Azhar, mengemukakan beberapa alasan tersembunyi (*hikmah*) bagi bolehnya poligami.⁵⁶ *Pertama*, alasan reproduksi; laki-laki masih mempunyai kesiapan bereproduksi (membuahi) meski usia sudah mendekati delapan puluh tahunan, sedangkan perempuan setelah usia lima

puluh tahunan, masa reproduksinya berakhir, dengan datangnya *menopause*. *Kedua*, alasan kebutuhan seks; sewaktu laki-laki (suami) membutuhkan hubungan seks, sementara perempuan (istri) sedang mengalami haid, ia tentu akan merasa tersiksa. *Ketiga*, alasan kerumah-tanggaan; sewaktu suami merasa kerepotan mengatur persoalan rumah-tangga, karena istri satu-satunya sedang sakit. Perihal bolehnya poligami, kata al-Jurjawi, mengandung persyaratan, yaitu dipenuhinya ketentuan berlaku adil oleh sang suami, sehingga bila ia tidak sanggup berlaku adil, maka diharamkan baginya berpoligami.⁵⁷ Dengan alasan dan persyaratan semacam itu bagi bolehnya poligami, al-Jurjawi bermaksud menepis tuduhan sebagian kalangan yang mengatakan bahwa ajaran Islam bersifat menindas kaum perempuan, karena telah menyari'atkan poligami yang jelas-jelas menyengsarakan kaum perempuan (istri) dan hanya menguntungkan kaum laki-laki (suami). Berbeda dengan argumen al-Jurjāwi, pendapat lain dalam menyikapi poligami mengemukakan alasan bahwasannya poligami merupakan bagian dari obyek yang akan dihapuskan keberadaannya sehingga tafsir keagamaan yang membolehkan poligami justru dinilai bertentangan dengan nilai transformasi yang dibawa Nabi Saw.⁵⁸

Kritikan-kritikan pedas yang dilontarkan terhadap persoalan bolehnya poligami memang banyak menimbulkan reaksi balik, sebagai contoh: reaksi balik seperti yang diutarakan oleh al-Jurjawi tersebut. Namun bila dilihat secara kritis, bagi Syaltut, kritikan dan reaksi balik dari beberapa kalangan tentang seputar persoalan boleh-tidaknya poligami terkesan cenderung tidak proporsional lagi,⁵⁹ antara lain, karena hanya melihat sisi negatifnya dan menutup mata terhadap realitas semisal di Barat poligami dilarang, namun tak terhitung dalam praktik.⁶⁰ Dalam menanggapi persoalan poligami, Syaltut melihatnya dari dua sisi: sisi *syar'i* dan sisi sosial-

kemasyarakatan, secara seimbang dan proporsional; persoalan poligami harus dilihat dari sudut-pandang *naṣ-naṣ syar'iyah* dan dari sudut-pandang realita kondisi sosial-kemasyarakatan.⁶¹ Dengan kedua sudut-pandang ini, kesimpulan yang diperoleh menyangkut persoalan tersebut tidak sekedar bercorak "normatif-tekstual", melainkan juga bercorak "historis-empirik". Perlunya dua sisi (pendekatan) dalam melihat persoalan poligami seperti diusulkan Syaltut diafirmasi juga oleh pemikir Muslim lain, semisal Muhammad al-Habsyī. Menurut al-Habsyī, tidaklah mungkin menutup sepenuhnya pintu poligami. Hal yang perlu dilakukan adalah mengaturnya dengan menetapkan ketentuan yang mengakomodasi tuntutan sosial dan agama agar praktik poligami tidak menyimpang dari hikmah yang dikehendaki syari'at.⁶²

Memang jelas dinyatakan dalam al-Qur'an perihal kemungkinan poligami.⁶³ Kenyataan normatif-tekstual tersebut mempunyai akar historisnya dalam rangkaian sejarah kemanusiaan. Kajian historis menunjukkan bahwa poligami sudah berkembang di tengah-tengah masyarakat jauh sebelum datangnya Islam, dan bahkan dianggap sebagai suatu kewajaran. Kemudian Islam, dengan ajarannya tentang poligami, bermaksud mengatur melalui cara pembatasan jumlah maksimal poligami dan penetapan keharusan berlaku adil bagi suami.⁶⁴ Syaltut menilai bahwa kesimpulan hukum tentang poligami, yaitu: *poligami diperbolehkan dengan syarat suami berlaku adil, padahal berlaku adil adalah hal yang di luar kemampuan suami, maka tidak diperbolehkan baginya berpoligami*, sebagai hal yang berpijak pada sikap "main-main" terhadap ayat al-Qur'an,⁶⁵ karena telah menafsirkan ayat tidak secara semestinya. Berlaku adil kepada para istri adalah kewajiban suami, seperti yang ditunjukkan oleh Q.S. al-Nisa': 3 (*fā'in khiftum an lā ta'dilū..*). Hanya

saja, berlaku adil di sini umumnya dipahami sebagai berlaku sama-rata kepada semua istri dalam segala hal. Maka dari itu, dijelaskan dalam Q.S. al-Nisa':129 (*walan tastaṭi'ū an ta'dilū bayna al-nisā' walaw ḥaraṣtum...*) bahwa berlaku adil seperti umumnya dipahami tadi memang merupakan sesuatu yang di luar kemampuan suami. Namun, bukan berlaku adil semacam itu yang dituntut pada suami, akan tetapi yang dituntut adalah suami tidak condong kepada salah satu istrinya secara berlebihan, sehingga istrinya yang lain terabaikan ibarat sesuatu yang sudah tak terpakai dan terkatung-katung.⁶⁶ Menurut Syaltut, ayat kedua berfungsi menjelaskan (*tauḍīh wa bayān*) terhadap ayat pertama, tidak berfungsi mengubah atau menghapus.

Menurut Syaltut, perintah kepada suami untuk berlaku adil merupakan tuntutan moral-personal. Artinya, suamilah yang berhak menakar kadar mampu-tidaknya ia berlaku adil, dan dalam hal ini, ia tidak bisa diintervensi oleh siapapun, yang pada gilirannya akan bisa menghalangi keinginannya untuk berpoligami. Dengan demikian, hukum poligami adalah diperbolehkan selama suami yang bersangkutan merasa sanggup berlaku adil kepada istri-istrinya. Apabila ia merasa tidak sanggup berlaku adil, maka cukup beristri satu saja. Jadi, bolehnya poligami tidak tergantung pada adanya jaminan perlakuan adil dari suami, kemandulan istri, ketidakmampuan istri melayani suami, dan ledakan jumlah kaum perempuan.⁶⁷

Kenyataan sosial menunjukkan adanya kecenderungan kuat untuk memperketat atau bahkan melarang poligami. Kementerian Sosial Mesir pada tahun 1945 mengeluarkan edaran yang membatasi bolehnya poligami dengan syarat ada persetujuan hakim resmi yang telah melakukan penelitian tentang keadaan si suami yang bersangkutan.⁶⁸ Kecenderungan tersebut dilatarbelakangi oleh pemikiran atau anggapan bahwa

poligami memicu retaknya bangunan rumah-tangga dan negara pun semakin terbebani oleh persoalan-persoalan yang muncul sebagai eksis dari praktik poligami. Syaltut menganggap pihak yang menentang poligami telah menutup mata terhadap sisi positif dari poligami, karena poligami cuma dilihat sebagai biang-kejadi ragam keretakan rumah-tangga (*tasyarrud*) yang menimbulkan permasalahan sosial. Padahal data statistik Pusat Pengabdian Masyarakat Mesir menunjukkan bahwa angka *tasyarrud* yang disebabkan oleh praktik poligami tidaklah lebih dari tiga persen, sebuah angka yang dinilai relatif kecil.⁶⁹ Artinya, pencegahan *tasyarrud* memang perlu, akan tetapi tidak dengan cara pelarangan poligami. Sebab, pelarangan praktik poligami, bila bercermin dari pengalaman Barat, justru kemungkinan berpengaruh besar terhadap peningkatan angka pengguguran bayi dan penelantaran anak tak berdosa.

Pendapat Syaltut tentang poligami cenderung "permissif", karena boleh-tidaknya seorang suami memiliki istri lebih dari satu tergantung pada keputusan dirinya sendiri secara otonom. Apabila suami merasa mampu berlaku adil, maka ia berhak untuk berpoligami, tanpa bisa diintervensi oleh pihak luar (hakim) atau istri. Dengan demikian, suami mempunyai kebebasan penuh dalam menentukan kapan dia menikah lagi dan dengan siapa dia akan menikah. Intervensi dari pihak luar (hakim) baru diperbolehkan setelah nyata-nyata terjadi ketidak-adilan di antara suami dan istri. Dalam masalah poligami, Syaltut mendasarkan pendapatnya pada *'illat al-ḥukm* (alasan hukum) dan secara eksplisit belum, meminjam istilah al-Jabiri, pada prinsip pengembalian ketentuan hukum partikular (baca: poligami) ke ketentuan hukum universal (baca: monogami) ketika terjadi perubahan tuntutan kemaslahatan.⁷⁰

Kiranya Syaltut bukanlah satu-satunya pemikir kurun modern yang

mengakui legislasi poligami. Jika dibandingkan misalnya pendapat Syaltut tentang poligami tersebut dengan pendapat Syahrur, misalnya, maka ada sisi persamaan dan ada sisi perbedaannya. Syaltut dan Syahrur sama-sama mengakui keberadaan poligami, baik secara normatif-tekstual maupun secara historis-empiris.⁷¹ Namun, Syaltut berpendapat akan permanensi ketentuan poligami antara yang normatif-tekstual dengan yang historis-empiris, sedangkan Syahrur berpendapat lain, yaitu: perlunya perubahan format ketentuan poligami secara historis-empiris dari yang telah dipraktikkan selama ini, dan meski berubah, tetap dinilai koheren dengan ketentuan normatif-tekstualnya.

Perbedaan pendapat antara Syaltut dan Syahrur dalam masalah tersebut, antara lain, bisa dilacak dari adanya perbedaan tentang konsep “keadilan” yang dikehendaki. Menurut Syaltut, keadilan yang dikehendaki di sini adalah keadilan suami kepada isteri-isterinya; dan suami sudah dianggap adil manakala ia mampu memenuhi kewajibannya, sehingga si istri tidak terkatung-katung (*ka al-mu’allaqah*), sedangkan menurut Syahrur, keadilan yang dimaksudkan adalah keadilan suami terhadap istri-istrinya dan anak-anak mereka (*yatāmā*). Oleh karena itu, orientasi legislasi poligami, menurut Syahrur, adalah untuk melindungi perempuan janda dan anak yatimnya. Dengan kata lain, syarat diperbolehkannya poligami adalah manakala: istri kedua, ketiga, dan keempat adalah para janda yang memiliki anak yatim, dan adanya kekhawatiran tidak mampu memberikan perlakuan yang adil terhadap anak yatim tersebut.⁷² Jadi, poligami bukanlah sekedar penyaluran hasrat seksual laki-laki (suami), melainkan lebih sebagai ekspresi perlindungan janda dan penyantunan anak yatimnya.

Terkait dengan masalah poligami, Syaltut mempunyai pendapat yang berseberangan dengan pendahulunya,

Muhammad Abduh. Menurut Abduh, ajaran dasar (ideal) Islam menyangkut perkawinan adalah monogami, sedang poligami hanya diperbolehkan bagi umat Islam di masa Nabi, sebagai bentuk akomodasi terhadap kondisi sosio-kultural saat itu.⁷³ Dalam banyak hal, pemikiran Syaltut sejalan dengan Abduh, namun menyangkut ketentuan hukum poligami, ia ternyata berbeda dengan pemikiran Abduh dan kalangan modernis Mesir lainnya. Bahkan di sini pendapat Syaltut dapat dianggap lebih dekat dengan pendapat umum kalangan konservatif.

G. Penutup

Inti syari’at adalah keadilan, sehingga tanpa keadilan tidak mungkin syariat dapat ditegakkan. Dalam konteks relasi laki-laki dan perempuan, ternyata nilai keadilan menjadi salah satu masalah yang terus banyak diperdebatkan. Masa Syaltut adalah era maraknya diskursus perempuan di Mesir dan dunia Islam pada umumnya. Isu-isu kesetaraan gender dan emansipasi perempuan mencuat ke permukaan dan menjadi bagian dari agenda transformasi sosial pemerintah, seiring dengan dominasi arus budaya Barat modern atas dunia Islam. Oleh karena itu, banyak ditemukan refleksi pemikiran tentang masalah perempuan dari berbagai pemikir Muslim: dari yang reaktif, adoptif hingga yang kritis. Dalam spektrum seperti itu, pemikiran Syaltut dapat dielaborasi secara lebih tepat dengan tanpa menegasikan pertautannya dengan konteks yang mengitari.

Syaltut meyakini keuniversalan ajaran Islam sebagai *way of life*. Atas dasar ini, ia sangat *getol* merujuk kepada al-Qur’an dan Hadis dalam menyikapi persoalan-persoalan kontemporer yang berkembang, termasuk diskursus perempuan. Sikap “reformis” dan apresiatif terhadap kemodernan, selain menyebabkan pemahaman Syaltut mengenai ajaran Islam tidak bersifat kaku dan literal, melainkan bersifat rasional

dan ilmiah yang membuka ruang untuk kontekstualisasi, juga mendorongnya bersifat kritis-korektif terhadap budaya modernitas yang dinilainya tidak sejalan dengan ajaran Islam, mengingat pembaruan Islam tidaklah identik dengan modernisasi (baca: westernisasi) Islam, termasuk menyangkut persoalan keperempuanan.

Perpaduan model “holistik” dalam menghampiri al-Qur’an dan pendekatan rasional-ilmiah banyak membawa pemikiran Syaltut, khususnya tentang persoalan status dan peran perempuan, ke arah yang berbeda dengan rumusan fikih perempuan “konvensional” sebelumnya yang kental dengan corak “patriarkhis”, dan selaras dengan semangat modernitas

serta lebih sensitif gender. Namun, ada juga sisi-sisi pemikiran apologetiknya terhadap tradisi Islam *vis a vis* modernitas dan sensitivitas gender. Ditinjau dari perspektif keadilan gender sekarang ini, pemikiran Syaltut mengenai jatah peran domestik bagi perempuan (istri) dan longgarnya ketentuan poligami kiranya lebih mencerminkan sisi apologetiknya terhadap tradisi Islam, sehingga wajar bila dinilai masih belum “steril” dari bias gender. Dengan kata lain, Syaltut kemudian terkesan bersikap ambivalen, antara melestarikan tradisi Islam yang bias gender atau mendorong perubahan ke arah pemenuhan tuntutan modernitas yang berkeadilan gender.

Catatan Akhir

¹ Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru I: Memahami Diskursus al-Qur’an*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008), hlm. xi.

² Lihat misalnya Q.S. al-Hujurat: 13, Q.S. Ali Imran: 195, Q.S. al-Taubah: 71-72, Q.S. al-Ahzab: 35, Q.S. al-Mu’min: 40 dan lain-lain. Haifaa A. Jawad dengan pendekatan autentiknnya mengonstantir bahwa Islam memandang perempuan sebagai individu yang bermartabat, independen, makhluk sosial, pelaku yang bertanggung-jawab, warga negara yang bebas, hamba Tuhan, makhluk yang cerdas dan berbakat. Baca Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (Britain: Macmillan Press, 1998), hlm. 11; Muhammad Syahrur, *Naḥwa Uṣūl Jadidah lil Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar’ah* (Damaskus: al-Aḥāfi li al-Ṭibā’ah, 2000), hlm. 315.

³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 18.

⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur’an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 4.

⁵ Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 3.

⁶ Penjelasan tentang jenis-jenis ketidakadilan yang banyak dialami perempuan ini; lihat, Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 12-23.

⁷ Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in Middle East* (London: Lynne Rienner Publishers, 1993), hlm. 3.

⁸ John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 1.

⁹ Yvonne Yazbeck Haddad, “Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World” dalam Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 1.

¹⁰ Esposito and O. Voll, *Demokrasi..*, hlm. 234.

¹¹ M. Dawam Rahardjo, “Pengantar” dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 27.

¹² Bukti besarnya pengaruh Syaltut, antara lain, dapat dilihat dari kiprah mantan para muridnya, semisal: Syaikh Muhammad al-Ghazali, yang menjadi guru Dr. Yusuf al-Qaradlawi. Seperti halnya Syaltut, al-Ghazali begitu semangat menggelorakan “pembaruan pemikiran keagamaan”; Aunur Rofiq Ma’ruf, “Muhammad al-Ghazali dan Gerakan Reformasi Pasca Muhammad Abduh: Dari Pembaruan Fiqih Hingga Feminisme”, dalam Aunul Abied Syah (ed.), *Islam Garda Depan*, hlm. 166.

¹³ John L. Esposito, “Introduction: Women in Islam and Muslim Societies” dalam Yazbeck Haddad and Esposito, *Islam, Gender*, hlm. xi-xii.

¹⁴ Lihat Amira el-Azhary Sonbol, “Mahmud Shaltut”, dalam *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, John L. Esposito (ed.) (New York: Oxford University Press, 1995), vol IV, hlm. 42. Uraian tentang biografi Syaltut banyak disarikan dari ensiklopedi ini.

¹⁵ Lihat W. Ende, "Mahmud Shaltut", jilid IX, hal. 260 b, dalam *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.0, 1999, Koninklijke NV., Leiden, The Netherlands.

¹⁶ Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 32, 1 (2000), hlm. 5.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ William L. Cleveland, *A History of Modern Middle East* (Oxford: West View Press, 1994), hlm. 302.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 301.

²⁰ Menurut Syaltut, institusi keluarga merupakan pilar utama penopang kehidupan umat; kuat-lemahnya kehidupan umat sangat ditentukan oleh keberadaan institusi ini. Lihat Syaikh Mahmud Syaltut, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, cet. 3 (t.t.p.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 147.

²¹ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 100.

²² Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice," dalam *Islamic Millennium Journal* (vol. 1, number 1/Sept-Nov 2001), hlm. 126.

²³ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī* (Kairo: Nahḍah Miṣr, 1956), hlm. 276-283. Di dalam kitabnya ini, Rasyīd Riḍā menguraikan panjang-lebar sepuluh maksud utama advokasi al-Qur'an, termasuk di antaranya menyangkut masalah keperempuanan. Menurutnya, al-Qur'an sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat perempuan, tidak seperti tradisi *jahili* dan Barat. Senada dengan ini, lihat Mahmud Syaltut, *Min Tawjihāt al-Islām*, cet. 3 (t.t.p.: Dar al-Qalam, 1966), hal. 228.

²⁴ Lihat Syaltut, *al-Islām*, hlm. 161.

²⁵ Ini merujuk pada Q.S. al-Baqarah:228; lihat Syaltut, *al-Islām*, hlm. 162.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, hlm. 163.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 163, 167.

²⁹ Kiranya perlu dibedakan di sini antara *distinction* (perbedaan) dengan *discrimination* (pembedaan).

³⁰ Dengan posisi ini suami mempunyai tanggung-jawab lebih besar dibandingkan istri. Posisi sebagai kepala rumah-tangga yang diemban suami, seperti yang dimaksudkan Q.S. al-Nisa': 34 (*al-rijālu qawwamūna ala al-nisa'...*), adalah implikasi dari dua hal yang ada padanya: *al-qiyām bi masyaqqi al-umūr* (kapabilitas melaksanakan pekerjaan yang berat) yang ada pada suami karena "kodratinya" sebagai laki-laki yang mempunyai

kekuatan fisik, kemauan dan kerja, dan *al-infāq fi ma yaḥtāju ilayhi al-bayt* (pemberian nafkah keluarga); lihat Syaltut, *al-Islām*, hlm. 163-164. Dalam hal ini, pendapat Syaltut itu senada dengan pendapat Muhammad Abduh, pembaharu Mesir kenamaan yang banyak dikaguminya, yang menyatakan bahwa kepemimpinan yang diemban laki-laki (suami) adalah bagian dari hukum alam; lihat Ghada Karm, "Perempuan, Islam dan Patriarkalisme" dalam Mai Yamani (ed.), *Feminisme dan Islam*, terj. Purwanto (Bandung: Nuansa Cendekia, 1996), hlm. 121. Dalam tafsir *al-Manār* dijelaskan bahwa kepemimpinan (*al-riyāsah*) ada pada suami terkait dengan dua hal: (1) "pengutamaan" Allah terhadap laki-laki (*al-rajul*) atas perempuan dalam asal-kejadian (*aṣl al-khilqah*) yang bersifat fitri-kodrati; (2) faktor *kasbī* (*nurture*) yang merupakan implikasi dari dan penopang bagi hal kodrati tadi. Lihat, Syaikh Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manār* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), V: 67.

³¹ Syaltut, *al-Islām*, hlm. 164. Dengan kata lain, pemberian hak "kepemimpinan" laki-laki (suami) atas perempuan (istri) bukan berarti merendahkan martabat perempuan, melainkan memberikan martabat terhormat kepada perempuan melalui kesalehan laki-laki; lihat, Juhaya S. Praja, *Tafsir Hikmah: Seputar Ibadah, Mu'amalah, Jin dan Manusia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 134.

³² Syaltut, *al-Islām*, hlm. 231. Dengan ini sebenarnya Syaltut menginginkan diferensiasi peran antara suami dan istri dalam kerangka kesetaraan dalam keragaman (*equality in diversity*); kesetaraan bukanlah kesamaan matematis, melainkan lebih pada kesetaraan yang adil sesuai dengan konteks masing-masing individu. Elaborasi tentang kesetaraan dalam keragaman, lihat; Ratna Megawangi, *Membicarakan Berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 225-226. Dalam buku ini Ratna juga mengemukakan tradisi suami-istri yang berkembang di Jepang: suami sebagai pencari nafkah dan istri sebagai ibu rumah-tangga; mirip dengan pendapat Syaltut.

³³ Syahrur, *Naḥwa Uṣūl*, hal. 320.

³⁴ Lihat Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (USA: Yale University, 1992), hlm. 208-211. Disebutkannya bahwa paroh kedua abad ke-20 merupakan masa ekspansi dan transformasi massif kaum perempuan Mesir.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 195.

³⁶ Syaltut, *Min Tawjihāt al-Islām*, hlm. 217.

³⁷ Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 181.

- ³⁸ Lihat misalnya, Syaikh Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'īn bi Syarh Qurrah al-'Ayn* (Semarang: Usaha Keluarga, t.t.), hlm. 103; Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, cet. 40 (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2007), hlm. 384.
- ³⁹ Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 108.
- ⁴⁰ Syaltut, *al-Islām*, hlm. 160.
- ⁴¹ *Ibid.*, hlm. 154-160. Syaltut meniscayakan adanya ta'aruf antar kedua pasangan sebelum menikah untuk menghindari terjadinya *shock* dalam perkawinan, namun harus tetap dilakukan dalam koridor relasi etis (*min ghayr ifrāt wa tafriṭ*), lihat Syaltut, *al-Fatāwa: Dirāsāt li Musykilāt al-Muslim al-Muāṣir al-Yawmiyyah wa al-Ammah* (Kairo: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 259.
- ⁴² Sebab ikatan tali pernikahan mempunyai kaitan erat dengan keluarga. Lihat; *Ibid.*, hlm. 234.
- ⁴³ *Ibid.*, hlm. 15.
- ⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 158.
- ⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 242.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation" dalam Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (ed.), *Islam, Gender*, hlm. 37.
- ⁴⁸ Syaltut, *Min Taujihāt al-Islām*, hal. 204.
- ⁴⁹ Syaltut mengistilahkan dengan *al-fitrah wa al-tabi'ah*. Lihat misalnya; Syaltut, *al-Islām*, hlm. 231.
- ⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 236.
- ⁵¹ *Ibid.*, hlm. 246-247. Ini umumnya mereka dasarkan pada Q.S. al-Baqarah: 282 (*fa in lam yakūna rajulayni farajul wa imra'atān...*)
- ⁵² *Ibid.*, hlm. 248-249.
- ⁵³ *Ibid.*, hlm. 249.
- ⁵⁴ *Ibid.*
- ⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 249-250.
- ⁵⁶ Ali Ahmad al-Jurjāwī, *Hikmah al-Tasyrī' wa Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), II: 6-7. Bandingkan dengan Syaltut, *al-Islām*, hlm. 187-188.
- ⁵⁷ al-Jurjāwī, *Hikmah al-Tasyrī'*, hlm. 8.
- ⁵⁸ Abraham Silo Wilar, *Poligini Nabi: Kajian Kritis-Teologis terhadap Pemikiran Ali Syariati dan Fathimah Mernissi* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2006), hlm. 51.
- ⁵⁹ Lihat penilaian Syaltut tersebut dalam, Syaltut, *al-Islām*, hlm. 185.
- ⁶⁰ Lihat A. Qodry Azizy, "Upaya Rekonstruksi Wacana Islam tentang Seksualitas" dalam S. Edy Santosa (ed.), *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 224.
- ⁶¹ Syaltut, *al-Islām*, hlm. 186.
- ⁶² Muḥammad al-Ḥabsyī, *al-Mar'ah Bayna al-Syariah wa al-Hayāh* (Damaskus: Dar al-Tajdid, 2002), hlm. 115.
- ⁶³ Q.S. al-Nisa' (4): 3.
- ⁶⁴ Syaltut, *al-Islām*, hlm. 189.
- ⁶⁵ Tentang bolehnya poligami, sebagai dasar kesimpulan tadi, ditunjukkan oleh Q.S. al-Nisa': 3, sedangkan ketidak-mungkinan bisa berlaku adil bagi suami ditunjukkan oleh Q.S. al-Nisa': 129. Lihat kritikan Syaltut terhadap kesimpulan itu dalam; Syaltut, *al-Islām*, hlm. 189-191.
- ⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 190.
- ⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 192.
- ⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 195.
- ⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 197-198. Di halaman lain Syaltut banyak mengungkap data-data empirik di lapangan yang mendukung legislasi poligami.
- ⁷⁰ M. Abid al-Jabiri, *al-Dimuqrāṭiyyah wa Huqūq al-Insān* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994), hlm. 186.
- ⁷¹ Dengan konsep *ḥadd al'lā* dan *ḥadd adnā*, Syahrur berpendapat bahwa sebelumnya (semenjak masa Nabi) ketentuan poligami yang berlaku adalah: *ḥadd al'lā* maksimal jumlah istri empat tanpa melihat janda ataupun perawannya, sedangkan *ḥadd adnā* jumlah istri satu tanpa melihat janda atau perawannya. Namun untuk konteks sekarang, ketentuan poligami yang berlaku adalah: *ḥadd al'lā* jumlah istri maksimal empat dan hanya terbatas pada kalangan janda: beranak atau tidak, sedangkan *ḥadd adnā* jumlah istri satu tanpa melihat janda atau perawannya. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* (Damaskus: al-Qism al-Fanni, 1990), hlm. 601.
- ⁷² Syahrur, *Naḥwa Uṣūl*, hlm. 303.
- ⁷³ John L. Esposito, *Woman in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), hlm. 51.

DAFTAR PUSTAKA

- Abied Syah, M. Aunul, (ed.). *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. USA: Yale University, 1992.
- Ali Engineer, Asghar. "Islam, Women, and Gender Justice". *Islamic Millennium Journal* (volume 1, number 1/Sept-Nov 2001).

- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Al-Banna, Jamal. *Manifesto Fiqih Baru I: Memahami Diskursus al-Qur'an*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008.
- Cleveland, William L. *A History of Modern Middle East*. Oxford: West View Press, 1994.
- Ende, W. "Mahmud Shaltut" dalam *The Encyclopedia of Islam*, 9 jilid, edition v.1.0. CD-ROM, Leiden: Koninklijke NV., 1999.
- Esposito, John L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, vol. 4. New York: Oxford University Press, 1995.
- Esposito, John L. dan John O. Voll. *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Al-Habsyi, Muhammad. *al-Mar'ah Bayna al-Syari'ah wa al-Hayah*. Damaskus: Dar al-Tajdid, 2002.
- Ichwan, Moch. Nur. "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd's Theory of Qur'anic Interpretation", *al-Jami'ah*, (No. 65/VI/2000).
- Al-Jabiri, M. Abid. *al-Dimuqrāṭiyyah wa Ḥuqūq al-Insān*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994.
- Jawwad, Haifaa A. *The Right of Women in Islam: An Authentic Approach*. Britain: MacMillan Press, 1998.
- Al-Jurjāwī, 'Alī Aḥmad. *Hikmah al-Tasyrī' wa Falsafatuh*, Ali al-Aṭṭār (ed.), 2 juz. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Mālibārī, Zayn al-Dīn bin 'Abd al-'Azīz. *Faḥ al-Mufīn bi Syarḥ Qurrah al-'Ayn*. Semarang: Usaha Keluarga, tt.
- Megawangi, Ratna. *Membicarakan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Moghadam, Valentine M. *Modernizing Women: Gender and Social Change in Middle East*. London: Lynne Rienner Publisher, 1993.
- Moustafa, Tamir. "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 32, 1 (2000).
- Muhammad, Husein. *Fiqih Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1997.
- Praja, Juhaya S. *Tafsir Hikmah: Seputar Ibadah, Muamalah, Jin dan Manusia*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.
- Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2007.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *al-Waḥy al-Muḥammadī*. Kairo: Nahdlat Mishr, 1956.
- _____. *Tafsir al-Manār*, 4 jilid, 5 juz. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Muāṣirah*. Damaskus: al-Qism al-Fanni, 1990.
- _____. *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2000.
- Syaltut, Mahmud. *Min Taujihāt al-Islām*. Ttp.: Dar al-Qalam, 1966.
- _____. *al-Fatāwā: Dirāsāt li Musykilat al-Muslim al-Mu'āṣir fi Hayatih al-*

- Yaumiyyah wa al-‘Ammah*. Kairo: Dar al-Qalam, tt.
- _____. *al-Islām: ‘Aqīdah wa Syarī’ah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Yamani, Mai (ed.). *Feminisme dan Islam*, terj. Purwanto. Bandung: Nuansa Cendekia, 2000.
- Yazbeck Haddad, Yvonne dan John L. Esposito. *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Tim Yayasan Penyelenggara Penterjemah Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci, 1982/1983.

