

Nilai Humanistik dalam Fiqh Imam al-Syafi'i

*Lilik Nur Chalida**

Abstrak

The Shafi'i's legal law pays a big attention to humanistic values, especially dealing with women's problems. This can be seen clearly in Shafi'i's books; *al-umm*, *al-risala fi ushul al-fiqh*, and exemplar *qaul qadim* and *qaul jadid*. The values can be elaborated deeply from the aspect of methodology applied by Shafi'i and the aspect of the legal law produced by Shafi'i. Viewed from the methodological aspect, the use of *qiyas* (analogy) by Shafi'i can be seen as a clear indication for the existence of humanistic values in the principle of *mashlahah*. Qiyas is the method of individual interpretation and judgment to handle the problems that can not be found in the two legal texts. Seen from the legal law produced by Shafi'i, the values can be elaborated through these three classifications, namely: (1) Women humanistic values in the matter of property, (2) Women humanistic values in the matter of state law, and (3) Women humanistic values dealing with the problems of marriage.

Kata kunci: Nilai Humanistik, Fiqh Syafi'i

Pendahuluan

Dalam diskursus aktual-modern di dunia Islam, aspek etika, humanistik dan hukum, merupakan perhatian sentral di bidang sosial. Aksentuasi terhadap aspek tersebut dapat di deteksi dari santeranya perhatian para fuqaha' terhadap upaya humanisasi perempuan, baik sebagai figur pribadi maupun dalam hubungannya dengan keluarga, sebagai reaksi umum melawan pandangan budaya masyarakat Barat.¹ Secara essensial, kaum

¹Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition, (Chicago: University of Chicago Press, 1988), h. 232-234.

modernis menawarkan humanisme Islam baru melalui program reformasi sosial, guna memperjuangkan martabat, kebebasan dan proses humanisasi.

Pada tahun 1994, beberapa pemimpin Islam bekerjasama dengan gereja Katolik dalam mengkritisi agenda “Konferensi Kependudukan dan Pembangunan”, di Kairo, yang disinyalir akan mendukung hubungan seksual bebas, dan membenaran aborsi sebagai kontrol kelahiran, pendidikan seks, yang akan diterapkan di negara mereka.² Hasil konferensi diatas dianggap punya potensi mengancam keamanan nilai-nilai sosial dan keluarga muslim dan katolik tradisional, apabila cara barat mengenai perencanaan keluarga seperti di atas benar-benar diterapkan.

Persamaan derajat dan status perempuan menjadi maenstream para modernis, argumentasi mereka, bahwa Islam memberi kebebasan dan hak-hak yang seimbang kepada perempuan. Secara partikular, para modernis membela hak perempuan dalam bidang pendidikan dan lapangan kerja. Di mesir, Qasim Amin (1865-1908) mempublikasikan sebuah buku mengenai “emansipasi wanita”, untuk memberi sugesti bahwa mereka seharusnya mempunyai pendidikan dasar apabila mereka diarahkan untuk memainkan peran dalam masyarakat. Dalam *Al-Mar'ah al-Jadidah*, dipublikasikan dua tahun kemudian (1901), ia menyerukan kembali konsep agung abad kedua puluh: kebebasan, kemajuan, dan peradaban.³ Di Iran, Muhammad Khatami, sebagai seorang Menteri pada tahun 1980-an, memberi harapan kepada perempuan, di bawah presidensinya, mereka boleh berlomba untuk mencapai status yang seimbang dengan laki-laki. Dia mengatakan bahwa perempuan sangat kompeten untuk peran yang tak terbatas pada eksistensi mereka dan seharusnya disediakan kesempatan-kesempatan administratif pada level-level tertinggi.⁴

Sebagaimana di Iran, fokus terhadap humanisasi perempuan itu berada dalam atensi terhadap hak-hak manusia yang terkait dengan aspek-aspek politik, agama, dan perubahan sosial. Beberapa negara Islam yang

²*Ibid.*, h. 369.

³Dessouki, “Islamic Modernism”, dalam Eliade, *The Encyclopedia...*, h. 16.

⁴Anonymoust, “Presidential Elections, Political Parties; Islam; Voter Behaviour; Social Change” dalam *Islam and Ballot Box, Economist Journal*, vol 343, 31 Mei 1997, h. 41-42. Khatami juga mempermudah sensor, mengizinkan beberapa publikasi luar negeri dan pembuatan film. Kesemuanya itu berada dalam komposisi kampanyenya untuk hak-hak manusia, kebebasan personal, dan aturan hukum. Lihat juga Barbara Smith, “Islam; Human Rights; Law Enforcement; Social Conditions and Trends” dalam *Bully Boys at Work, Economist Journal*, vol. 342, 18 Juni 1997, h. 8-9. Perjuangan tentang kesetaraan pria dan wanita menyeiringi tahun-tahun awal revolusi Islam di Iran.

memberikan perhatian terhadap hal itu adalah Pakistan,⁵ Uzbekistan,⁶ Afghanistan.⁷

Realitas di dunia Islam modern tersebut, berintikan bahwa hukum Islam, berhadapan dengan kondisi dan nilai-nilai yang berkembang. Para modernis Islam ingin memperjuangkan agar keberagamaan di era modern berekspresi dalam bentuk aktifitas interpretasi dan pengalaman keagamaan yang lebih organik terhadap wilayah asimilasi kultur, yang sistem nilainya memberikan makna segar bagi kehidupan manusia.

Prawacana di atas, melahirkan suatu pertanyaan, apakah gagasan kaum modernis di atas betul-betul baru, yang sama sekali belum diulas oleh hukum Islam atau oleh para yuris Islam klasik? Jawabannya tentu saja tidak, baik dalam al-qur'an maupun al-Sunnah serta dalam periode formatif hukum Islam telah dielaborasi nilai-nilai emansipatoris dan humanisasi perempuan, salah satunya adalah konsepsi madzhab Syafi'i.

Telaah terhadap humanitas perempuan dalam hukum Islam, secara konseptual, maupun empirik, dapat diperhatikan melalau presentasi dialogis antara pandangan Wahbah Zuhaili dan Syafiq Hasyim. Zuhaili menyatakan bahwa pada diri perempuan ada hiburan dan beberapa pesona, memperingan beban-beban hidup, membantu tugas-tugas kaum laki-laki. Maka tidak logis apabila kondisi seperti ini ditelantarkan, dimatikan fungsinya, atau dibatasi kebebasannya tanpa arah yang benar. Sangat tidak benar apabila hak-haknya ditenggelamkan atau kemuliaannya direndahkan, dibiarkan dalam belenggu tradisi dan sosial. Islam telah membangkitkan emansipasi dan menghormati perempuan baik dalam bidang muamalah maupun ibadah. Tidak ada batasan bagi perempuan maupun laki-laki untuk berlomba-lomba dalam beramal shaleh, hingga ke derajat yang lebih tinggi di sisi Allah SWT.⁸

Pandangan Zuhaili tersebut menengarai bahwa perempuan, dalam konsepsi hukum Islam mempunyai kesetaraan kesempatan dengan laki-laki dalam pencapaian prestasi dalam kehidupan. Bahkan, Islam telah mengangkat harkat perempuan, apabila diperhatikan latar historis sosial sebelum Islam datang. Oleh karena itu, Islam melalui *shari'ahnya*, melakukan advokasi terhadap humanitas perempuan, sehingga secara yuridis

⁵George Melloan, "Foreign Policy; Human Right; Religion" dalam *Who's Charge of Human Right These Days?*, *Wall Street Journal*, 12 Mei 1998, h. 23,

⁶Anonymous, "Presidents; Political Behaviour" dalam *Getting There*, *Economist Journal*, vol. 340, 21 September 1996, h. 41.

⁷Hugh Pope, "Civil War: Islam; Economic Conditions" dalam *Reality Check: Afghanistan Taliban, For Better op Eorse, Seems There to Stay*, *Wall Street Journal*, 3 September 1998, h. 1.

⁸Wahbah Zuhaili, *Al-Qur'an: Paradigma Hukum dan Peradaban*, terj. M. Lugman Hakiem dan M. Fuad Hariri (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 180. Zuhaili mereferensi pada Al-Qur'an, surat al-Ahzab: 35.

tidak dibenarkan apabila kondisinya ditelantarkan, fungsinya dimatikan, kebebasannya dibatasi, hak-haknya ditenggelamkan, dan harkatnya sebagai *human* direndahkan.

Di sisi lain, Syafiq Hasyim, dalam editorial tulisannya tentang “harga” wanita, menyatakan bahwa, dalam kasus hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam, fikih —terlepas dari otentisitas dan validitasnya— yang berkembang disekitar kita merupakan faktor penghambat lain seperti budaya, politik, dan ekonomi. Harga perempuan yang dinilai separo dari harga laki-laki, bukan saja fisiknya, tetapi juga hak-haknya. Sedangkan kewajibannya justru lebih tinggi dari kaum laki-laki.⁹ Pada sisi inilah aspek kesejarahan hukum Islam menghadapi ujian.

Dari dialog konseptual dan kritik-empirik tersebut, memerlukan kacamata filosofis untuk menganalisisnya.¹⁰ Sebab, secara umum dalam pandangan filsafat hukum Islam, kemaslahatan manusia, dikedepankan.¹¹ Pengedepanan ini membentuk idealitas umum dalam prinsip-prinsip hukum Islam. Kemudian, walaupun ada kesenjangan antara idealitas Hukum Islam dengan realitas empirik, maka hal pertama yang perlu dikaji adalah aspek kesejahteraan dalam filsafat yang memproduksi fikih. Meskipun hal itu juga memerlukan kajian lebih jauh dalam kelindannya dengan persoalan perubahan sosial.¹²

Kedua, bagaimana kondisi sosial budaya maupun politik ketika fikih diproduksi? Masalah ini muncul kaitannya dengan produktifitas dan aplikasi

⁹Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar “Harga” Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 6. Tulisan ini menampilkan analisis-kritis interaksi-empirik perspektif teologi, fiqh dan etika dengan perspektif budaya, sosiologis, dan hukum, di Indonesia, Mesir dan Asia Tenggara.

¹⁰Mustafa Abdul Raziq menjelaskan bahwa ilmu *usul fiqh* adalah ilmu filsafat hukum Islam. Filsafat hukum Islam tidak sama dengan hikmah hukum Islam. Meskipun demikian, sebagai pengayaan wawasan untuk analisis, ada sebagian ulama yang berpandangan bahwa filsafat hukum Islam adalah hikmah hukum Islam. Croscek Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 13-14.

¹¹Djamil menjelaskan bahwa filsafat hukum Islam adalah pengetahuan tentang hakekat, rahasia, dan tujuan hukum Islam, baik yang menyangkut materi maupun proses penetapannya. Sedangkan tujuan shari’ah sebagai hukum Allah di muka bumi adalah menegakkan kemaslahatan, kedamaian, dan kebahagiaan umat manusia. *Ibid.*, h. 14, 7.

¹²Muhammad Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin, (Surabaya: Al-Ikhlash, 1995). Tulisan ini mengangkat konsep *maslahah* Abu Ishaq al-Shatibi (w. 780 H./1388). Konsep ini dikembangkan sebagai ciri khas fundamental bagi teori hukum Islam yang adaptif dengan perubahan sosial. Dalam *al-Muwafaqatnya*, al-Shatibi menyajikan doktrin *Maqasid al-Shari’ah* yang berisi eksposisi berbagai aspek konsep *maslahah*.

fikih dalam kehidupan manusia yang tidak terlepas dari kondisi sosio kultur. Masalah ini memerlukan pemecahan melalui telaah historis.

Ketiga, apakah fikih melakukan advokasi terhadap humanitas perempuan? Masalah ini muncul kaitannya dengan evaluasi terhadap kesenjangan antara konsep ideal-yuridis hukum Islam dengan realitas empirik kehidupan sosial.

Bermuara dari elaborasi dan ketiga pertanyaan di atas, tulisan ini berupaya memotret secara komperhensif nilai-nilai humanitas perempuan dalam konsepsi madzhab Syafi'i melalui beberapa karya monumentalnya, terutama magnum opusnya; *al-Risalah* dan *al-Um*. Tulisan ini berusaha untuk mengungkap —secara filosofis dan historis— nilai-nilai humanistik dalam advokasi fikih Syafi'i terhadap perempuan.

Untuk dapat melakukan kajian ilmiah yang objektif dan valid atas pemikiran seorang tokoh, seyogyanya dielaborasi terlebih dahulu setting politik, sosial, budaya, ekonomi, pendidikan dan kegamaan dimana tokoh tersebut lahir, mengenyam pendidikan, menggagas pemikiran sampai wafatnya. Hal ini menjadi penting, ketika para akedemisi menyepakati secara aklamasi bahwa kondisi sosio kultur mempengaruhi corak pemikiran dan gagasan seseorang. Berikut ini potret global biografi penggagas madzhab Syafi'i.

Imam Syafi'i dalam Lintasan Sejarah

Nama lengkapnya Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Uthman bin Syafi'i bin al-Sabi' bin 'Abd Yazid bin Hashim bin al-Muttalib bin 'Abd Manaf bin Qasi bin Kilab selanjutnya lebih dikenal dengan Imam Syafi'i (150-208/767-820)¹³. Para penulis berbeda pendapat mengenai tempat kelahirannya; apakah di Gaza, sebuah kota kecil di Palestina; di Ashkelon, sebuah kota yang lebih besar yang tidak jauh dari Gaza; atau di Yaman. Tetapi sebagian besar penulis menyebutkan kelahirannya di Gaza.¹⁴ Silsilahnya bertemu dengan Rasulullah pada 'Abd al-Manaf.¹⁵

Masa hidup Imam Syafi'i yang relatif tidak panjang (53 tahun menurut perhitungan tahun Masehi atau 54 tahun menurut perhitungan tahun Hijriyah), menandakan betapa produktif apabila diperhatikan banyaknya karya tulis yang dihasilkannya.

¹³Majid Khadduri, "al-Shafi'i" dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13 (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), *al-Imam al-Shafi'i*, (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), h. 5; bahwa masa hidupnya adalah tahun 150-204 H/767-816 M. tahun kelahirannya bersamaan dengan wafatnya Imam Abu Hanifah.

¹⁴Khadduri, "Al-Shafi'i...", h. 195; Mu'ti, *Al-Imam Al-Shafi'i*, h. 5-6.

¹⁵Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Uqud al-Zabarjad 'ala Musnad al-Imam Ahmad*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), h. 6.

Pada usia sembilan tahun Imam Syafi'i telah hafal Al-Qur'an. Pada usia sepuluh tahun, ayahnya wafat, dan dia dibawa serta oleh ibunya dari Palestina ke Makkah.¹⁶ Di Makkah dia belajar kepada para ahli fikih dan ahli hadith. Guru pertamanya di Makkah yang terkenal adalah Muslim bin Khalid, seorang *sufi* di Makkah, yang memberinya garansi untuk berfatwa.¹⁷ Kemudian ia belajar di Madinah di bawah bimbingan al-Imam Malik bin 'Anas, kepala hakim di Hijaz dan peletak mazhab Maliki. Syafi'i dikenal sebagai pengikut Imam Malik hingga deportasinya ke Iraq. Di Iraq, dia belajar doktrin mazhab Hanafi melalui karya al-Shaybani dan kontakannya dengan para pengikut mazhab Hanafi. Wawasan keilmuannya semakin luas, sehingga ia mampu menganalisis kelebihan dan kelemahan mazhab Maliki dan Hanafi dan berusaha memadukan keduanya.¹⁸

Pada tahun 804 (pada usia 37 tahun) Imam Syafi'i meninggalkan Iraq.¹⁹ Investigasi keilmuannya ke berbagai daerah dan kepada banyak guru dari berbagai aliran pemikiran dan spesifikasi studi, menjadikannya kaya khazanah dan pengalaman kultural. Meskipun demikian, dia bersikukuh memadukan kedua mazhab yang pernah ditekuninya dengan karakternya sendiri, terbukti dengan lahir dan perkembangan pesat mazhabnya di bidang fikih. Kemandirian mazhab fikihnya tidak ditentukan secara dominan, bahkan dapat dikatakan tidak terpengaruh oleh orientasi pemikiran para guru maupun sumber akademik lainnya. Tetapi, dia justru melakukan studi kritis terhadap mereka.

Kemandirian tersebut dituangkan dalam inovasinya terhadap perangkat-perangkat strategis yang diperlukan oleh dunia fikih, seperti karya pionernya metodologi hukum Islam/ ushul fiqih berupa *al-Risalah*. Syafi'i juga terkenal sebagai pembela hadith,²⁰ Ahmad bin Hanbal, pemilik gelar imam para ahli hadith (mazhab tradisional/ortodoks dari kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*),²¹ mengakui bahwa: Seandainya tidak ada Syafi'i,

¹⁶Khaddari, "Al-Shafi'i...", h. 195.

¹⁷Mu'ti, *al-Imam al-Shafi'i*, h. 5, al-Suyudi, *Uqud al-Zabarjad*, h. 6.

¹⁸Khaddari, "al-Shafi'i", h. 195.

¹⁹Para penulis berbeda pendapat dalam hal ini; sebagian diantara mereka mengemukakan bahwa dia pergi ke Syria dan Hijaz dan kembali ke Iraq tahun 810; sebagian lainnya tidak menyebutkan kunjungannya ke Hijaz, yang mereportasi bahwa dia tinggal di Iraq pada tahun 814 dan pergi ke Mesir setelah berhenti di Syria. Di Mesir, al-Imam al-Shafi'i memperkokoh posisinya dan membangun mazhabnya. Hingga suatu ketika dia diserang oleh para mazhab Maliki, terluka serius dan meninggal dunia beberapa hari kemudian. *Ibid.*, h. 195-196.

²⁰Al-Jundi, *al-Imam al-Shafi'i Nasir al-Sunnah wa Wadi' al-Usul*, (Kairo-Mesir: Dar al-Kaib al-'Arabi, 1966); Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), h. 207.

²¹W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology : An Extended Survey*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1985), 58; Cyril Glasse. *The*

niscaya kita tidak mengetahui fikih hadith²². Ketiga, karya-karya dan sumbangannya dalam periode formasi fikih.

Sistem hukum Syafi'i dapat dieksplorasi melalui karyanya, *al-Umm (The Mother Book)*²³, sedang karya prinsip hukumnya, tertuang dalam *al-Risalah fi usul al-Fiqh*.²⁴ Dalam kedua magnum opus inilah doktrin hukum dan metodologinya ditemukan. Karya *usul fiqh*nya merupakan karya yang paling sistematis dan koheren, yang mendiskusikan signifikansi dan relatifitas setiap sumber hukum, dan bagaimana aturan hukum diserap darinya.²⁵ Syafi'i juga menulis beberapa buku lain, seperti *Kitab 'Ahkam al-Qur'an*, dan kompilasi hadith *al-Musnad*.

Dua karya utama Syafi'i : yaitu *al-Umm* dan *al-Risalah* disusun oleh al-Rabi' bin Sulayman al-Muradi²⁶. Selain itu, terdapat karya-karya lain yang ditulisnya; *Jami'ul 'Ilm*²⁷, *Ibtal al-Istihsan*²⁸, *Al-Radd 'ala Muhammad ibn Hasan*²⁹, *Siyar al-Ausha'i*³⁰, *Al-Fiqh*, disusun oleh al-Imam al-Haramayn

Concise Encyclopedia of Islam, (San Francisco : Harper Collins Publisher, 1991), 170-171; dan G.E. von Gruneboun, *Classical Islam : A History 600 A.D.-1258 A.D.*, (Chicago : Aldine Publishing, 1970), 90-92; H.A.R. Gibb, at.al. *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1, (Leiden : E.J. Brill; London : Luzac & Co., 1960), 272.

²²Al-Jundi, *al-Qur'an wa al-Manhaj al-'Ilmi al-ma'asir*, (Kairo-Mesir Dar al-Ma'arif, 1984), 255.

²³Kitab ini merupakan hasil transkrip kuliahnya yang dilakukan oleh para pengikut terkemukanya, terutama al-Rabi' bin Sulayman al-Muradi (w. 880), al-Buwayti (w. 845), dan al-Muzani, (w. 877), dan dikoreksi oleh al-Shafi'i ketika transkrip itu disampaikan kepadanya. Semua pengikutnya di Mesir responsibel terhadap buku-buku yang telah sampai kepada mereka; apakah transkrip itu disalin atau didiktat dari tulisan aslinya.

²⁴Secara orisinal kitab ini ditulis di Iraq, jauh sebelum ia menetap di Mesir, akan tetapi direvisi dan ditulis kembali setelah ia meninggalkan Iraq, dan juga didiktat dan dibentuk tulisan oleh para pengikutnya.

²⁵Khadduri, "al-Shafi'i", 196 : lihat juga Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi : Adam Publisher and Distributors, 1994), v, xv.

²⁶Chalil, *Biografi*.... 242.

²⁷Kitab ini berisi pembelaan Shafi'i terhadap sunnah Nabi Muhammad SAW.

²⁸Kitab ini berisi kritik Shafi'i terhadap para ulama di Baghdad (Iraq) yang menggunakan metode *istihsan*, terutama Hanafi. Beliau menyatakan "*man istahsana fa qad syara'a, kama anna man istashlaha fa qad syara'a aidhan*, (barang siapa yang beristihshan maka ia seperti membuat hukum, begitu juga barang siapa yang beristishlah berarti membuat hukum juga).

²⁹Kitab ini mengulas tentang argumentasi, sanggahan, pertahanan Shafi'i terhadap tuduhan dan serangan al-Imam Muhammad bin Hasan kedua ulama Madinah, pengikut madzhab Maliky.

bin Yahya, *Al-Mukhtasar al-Kabir, al-Mukhtasar al-Saghir, al-Faraid, al-Jami' al Kabir* dan *al-Jami' al-Saghir*, yang disusun oleh al-Buwayti dan al-Muzani³¹. *Al-Hujjah*, disusun oleh al-Za'farani dan *Al-Sayr*, disusun oleh Abi 'Abd al-Rahman Ahmad bin Yahya.³²

Keterlibatan para murid Syafi'i sangat signifikan (didasarkan pada hasil studi mereka dari Imam Syafi'i dengan metode *imla'*/dikte) dalam penyusunan beberapa karyanya.. Karya *ikhtilaf al-Hadith*, merupakan satu-satunya kitab yang disusun oleh Syafi'i sendiri.³³

Dalam konsepsi fiqihnya, dikenal istilah *qaul qadim* (mazhab lama)³⁴ dan *qaul jadid* (mazhab baru)³⁵. Dua istilah ini berkenaan dengan faktor historisitas dalam fikihnya, terutama dari historisitas Baghdad ke Mesir. Faktor ini berupa fakta akademis maupun budaya sosial yang diresponya kedalam bentuk dua *qaul* tersebut. aspek akademislah yang menjadi background perubahan pendapat dari *qaul qadim* ke *qaul jadid*. Dari *qaul* terakhir inilah mazhab Syafi'i mulai menyebar dan berkembang.

Sedangkan aspek sosio-kulturnya adalah hal-hal baru di Mesir yang berbeda daripada di Baghdad (Irak), seperti adat istiadat, norma-norma pergaulan hidup dan kebutuhan sosial. Perbedaan ini mengharuskan Syafi'i menyeleraskan ketentuan hukum yang diterapkan di tempat baru.³⁶

Berkaitan dengan dimensi ruang, dapat dinyatakan bahwa *qaul qadim* lahir pada periode Iraq, dan *qaul jadid* lahir pada periode Mesir. Selama masa periode Iraq, terdapat dua karya yang dituangkan oleh Syafi'i, yakni *al-Risalah* dan *al-Hujjah*. Sedangkan karya lainnya, termasuk *al-Umm*, dituangkannya di Mesir.

³⁰Kitab ini berisi pembelaan Shafi'i terhadap al-Imam al-Ausha'i (88-150 H.), seorang ahli hadith dan termasuk ulama hadith terkemuka pada masa sebelum dia dilahirkan.

³¹*Ibid.*, 243-244.

³²Al-Mu'ti, *al-Imam al-Shafi'i*, 47.

³³ Chalil, *Biografi....*, 243. Selain kitab ini, karya-karya lain Shafi'i yang tanpa identitas penyusunnya, tidak dilengkapinya dengan informasi penyusun; apakah disusun oleh Shafi'i sendiri atau oleh orang lain.

³⁴ *Qaul qadim* bertumpu pada karya *al-Hujjah*, dituangkannya di Baghdad, yang lebih dekat pada karakter aliran *ahl hadith* (golongan tradisional), mempunyai maksud utama sebagai penolakan terhadap aliran *ahl ra'y* (golongan rasionalis).

³⁵ Kemudian, ketika ia berada di Mesir, beberapa murid al-Imam Malik mengunjunginya. Hingga, ketika ia mencanangkan *qaul jadid* melalui beberapa karya yang dimaksudkannya sebagai penolakan terhadap mazhab al-Imam Malik, mereka mengingkari pandangannya dan mencelakai dirinya. Lebih lanjut lihat dalam Mu'ti, *al-Imam al-Shafi'i*, 46-47.

³⁶Chalil, *Biografi....*, 246; Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Bagian Pertama (Jakarta: Logos, 1997), 116.

Nilai Humanistik Perempuan Dalam Konsepsi Fiqih Syafi'i

Nilai-nilai humanistik dalam fikih Syafi'i, tampaknya mendapat perhatian serius, terutama dalam investigasinya³⁷ terhadap persoalan-persoalan perempuan. Apa yang dilakukannya terekam dalam karya monumentalnya "*al-Umm*" (*The Mother Book*),³⁸ eksemplar *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid*³⁹. tulisan ini mengungkap --secara filosofis dan historis-- nilai-nilai humanistik dalam advokasi fikih Syafi'i terhadap perempuan, yang menjadi tengara adanya nilai humanistik dalam hukum Islam.

Untuk dapat melakukan kajian ilmiah atas materi fikih Syafi'i, diperlukan wawasan konseptual tentang taksonomi fikih yang secara luas telah diterima oleh para ilmun/ahli fikih. Dalam wacana modern, sebagaimana penjelasan Khallaf dan Zuhaili,⁴⁰ taksonomi fikih terbagi menjadi tujuh bidang⁴¹, yaitu :

1. *'Ahkam al-ahwal al-shakhsyah* (hukum perdata)⁴²
2. *'Al-'ahkam al-madaniyah* (hukum antar individu/warga)⁴³
3. *Al-ahkam al-Jina'iyah* (hukum pidana)⁴⁴

³⁷Majid Khadduri, "Al-Shafi'i dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13 (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), 195-196. Al-Shafi'i, dalam studi dan produksi hukum Islam di Makkah, Madina, dan Baghdad. Kemudian investigasi fikihnya dilanjutkan ke Shiria, Hijaz dan Mesir. Lihat juga Auddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998), 255.

³⁸*Ibid.*, 196, 198. Dijelaskan oleh Khadduri bahwa kitab *al-Umm* terdiri dari 7 volume, diedit oleh Ibn Jama'ah, (Kairo, 1904-108). Pada terbitan yang peneliti dapati dari editan Shakir (Beirut-Libanon : Dar al-Fikr, 1990), *al-Umm* terdiri dari 8 juz yang dikemas kedalam 5 jilid.

³⁹Di antara karya yang membahas *Qaulan Imma Al-Shafi'i* adalah tulisan Ahmad Nahravi 'Abd al-Salam, *al-Imam al-Shafi'i fi madhabih al-Qadim wa al-Jadid* (1988).

⁴⁰Abd al-Wahhab Khallaf *'Ilm Usul al-Fiqh*, (Kuwait : Dar al-Qalam, 1977), 32-33 :Wahbah al Zulaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damshiq : Dar al-Fikr, 1986), 438-439.

⁴¹Dalam perspektif ushul fiqih, ketujuh bidang di atas termasuk dalam wilayah antar sesama manusia, apakah sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Ini merupakan hukum ketiga yang terdapat dalam Al-Qur'an. Lebih lanjut, lihat Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, 32; al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh* ..., 438.

⁴²Berkenaan dengan kekerabatan yang mengatur hubungan suami-istri, antar kerabat, dan kewarisan (terdapat 70 ayat dalam Al-Qur'an);

⁴³Berkenaan dengan perbuatan antar individu, yang meliputi jual-beli, gadai, agunan, perseroan, yang bertujuan untuk mengatur hubungan kehormatan antar individu dan melindungi hak seseorang (terdapat 70 ayat).

⁴⁴Berkenaan dengan kejahatan dan sanksi hukumnya, dan bertujuan untuk melindungi kehidupan manusia, hartanya, dan hak-haknya, dan untuk membatasi hubungan antara terpidana dengan pembedana dan masyarakat (terdapat 30 ayat)

4. *Al-‘ahkam al-murafa’at* (hukum acara)⁴⁵
5. *Al-‘ahkam al-dusturiyah* (hukum perundangan)⁴⁶
6. *Al-‘ahkam al-dauliyah* (hukum kenegaraan)⁴⁷
7. *Al-‘ahkam al-iqtisadiyah wa al-maliyah* (hukum kehartaan)⁴⁸

Selanjutnya nilai-nilai humanistik dalam fikih Syafi’i ini disoroti dalam dua aspek, yaitu aspek metodologi dan aspek materi/produksi.

Pertama, dalam aspek metodologi (*usul fiqh*), penggunaan metode *qiyas (analogy)* dalam fikih Syafi’i merupakan tengara adanya nilai humanistik dalam mengembangkan prinsip-prinsip dalam sumber-sumber hukum untuk mengkaver masalah-masalah yang tidak ditemukan secara langsung dalam Al-Qur’an dan Hadith.

Nilai humanistik tersebut bersifat umum dalam kerangka *ijtihad* fikih, karena keterlibatan aspek pemikiran *ijtihadiah* di dalamnya. Oleh karena itu, ia tidak hanya menjadi milik Syafi’i sendiri, akan tetapi juga milik setiap *mujtahid*.

Dengan kecenderungan *qiyas*, ia menolak model “*speculative reasoning*” *ahl ra’y, ihtihasan*, dan *al-masalih al-mursalah*, istishab sebagai landasan dan metode dalam *istinbati* hukum⁴⁹. Syafi’i memang ekstra hati-hati terhadap keterlibatan perangkat di luar kedua sumber pokok hukum

⁴⁵Berkenaan dengan proses peradilan, keputusan, kesaksian, dan sumpah, bertujuan untuk mengatur tindakan-tindakan agar tercipta keadilan dan bertujuan untuk menjamin kelangsungan kehidupan manusia (terdapat 13 ayat)

⁴⁶Berkenaan dengan tata cara hukum dan sumber-sumbernya; bertujuan untuk membatasi hubungan antara pemerintah dan pernyataan hak-hak individu dan masyarakat (terdapat 10 ayat)

⁴⁷Hukum mengenai relasi antara negara dan warganya, juga dengan negara-negara lain; berkenaan dengan (a) hubungan pemerintah Islam dengan negara-negara lain, yakni undang-undang (*qanun*) umum kenegaraan, (b) hal-hal selain muslim yang berada dalam sistem pemerintahan Islam, yakni undang-undang khusus kenegaraan, bertujuan untuk membatasi hubungan pemerintahan Islam dengan negara-negara lain dalam perdamaian dan peperangan dan membatasi hubungan masyarakat Islam dengan masyarakat lainnya dalam negara Islam, termasuk di dalamnya juga mengatur tentang suaka dan ekstradisi politik (terdapat 25 ayat)

⁴⁸Berkenaan dengan hak-hak harta individu dan pertanggungjawaban dalam pengaturan harta, serta hak-hak negara dan kewajiban-kewajibannya, bermaksud untuk mengatur hubungan harta antara orang kaya dan miskin, antara negara dan individu (terdapat 10 ayat).

⁴⁹Ann Elizabeth Mayer, “Islamic Law : Shari’ah”, dalam Mirca Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, (New York : Macmillan Publishing Company, 1993), 434-435. Lihat juga Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Juz, I, (Damshiq : Dar al-Fikr, 1996), 36.

Islam (Al-Qur'an dan Hadith). Bahkan, menurut Chalil, ia dikenal sebagai "pembela hadith",⁵⁰ ini seirama dengan penilaian al-Jundi dan Hambali.⁵¹

Nilai-nilai humanistik perempuan dalam konsepsi Syafi'i dapat dielaborasi sebagai berikut:

Nilai-nilai Humanistik Perempuan dalam Hukum Kehartabendaan

Pertama, hak dan kebebasan bertransaksi bagi perempuan. Sepanjang penjelasan Syafi'i tentang hukum perdagangan, didapati bahwa hak dan kebebasan bertransaksi (*ahliyah al-tasarruf*) antara perempuan dan laki-laki adalah sama, baik dalam syarat-syarat, *khiyar*, maupun akad jual-beli.⁵² Syafi'i menghendaki bahwa perempuan dalam usaha ekonomi tidak dibedakan dari laki-laki. Meskipun sebenarnya perempuan diikat oleh faktor etika dalam status sosialnya, akan tetapi itu tidak harus menghalanginya untuk memperoleh kesempatan yang sama dengan laki-laki, dibidang ekonomi.

Kedua, peluang usaha ekonomi bagi perempuan dalam konteks ketidakwajiban salat Jum'at. Syafi'i tidak mewajibkan perempuan dan anak-anak untuk melaksanakan salat Jum'at.⁵³ Di sini dapat dipahami bahwa Syafi'i menyatakan dengan tegas tentang kewajiban bagi pria untuk melaksanakan ibadah salat Jum'at, disertai dengan penegasan dalam konteksnya dengan jual beli.

Bahkan dia menyatakan bahwa diharamkan jual-beli ketika azan jum'at dikumandangkan dan imam berada di mimbar. Bagi orang yang tidak berkewajiban salah Jum'at, dapat melaksanakan jual-beli, karena larangan jual-beli bertujuan untuk memenuhi kewajiban salat jum'at.⁵⁴

Dari penjelasan Syafi'i tersebut, dapat diinterpretasi bahwa ia berusaha mempertegas fikihnya dalam memberikan kesempatan kepada perempuan untuk berjual-beli pada saat para pria melaksanakan salat jum'at. Penegasan ini semakin jelas ketika rujukan utamanya; yaitu Al-Qur'an⁵⁵ hanya

⁵⁰Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta Bulan Bintang, 1955), 207.

⁵¹Abd al-Halim al-Jundi, *Al-Imam al-Shafi'i Nasir al-Sunnah wa Wadi'*.

⁵²Al-Shafi'i, *al-Umm*, juz 3; dilanjutkan pada juz 4, 3-62. Peluang yang sama antara wanita dan laki-laki dibidang ekonomi ini berbeda dengan kebebasannya dalam nikah. Antara wanita dan laki-laki dalam *ahliyah al-nikah* memiliki kebebasan yang berbeda, meskipun nilai humanistiknya tetap dapat ditemui di dalamnya.

⁵³*Ibid.*, juz 1, 218.

⁵⁴*Ibid.*, 224.

⁵⁵Al-Qur'an, 62 (*al-Jumu'ah*) : 9. Di sini Allah berfirman : "ya ayyuha alladhin amanu idha nudiya li al-salat min yawm al-jum'ah fa as'aw ila dhikr Allah wa dharu al-bay', dhalikum khair lakum in kuntum ta'lamun".

menjelaskan tentang perintah meninggalkan jual-beli saat azan jum'at dikumandangkan, sedangkan Hadith Nabi⁵⁶ menjelaskan tidak diwajibkannya perempuan dan anak-anak untuk melaksanakan salat jum'at.

Jika dihubungkan dengan *setting* budaya masyarakat Baghdad dan Mesir yang sudah kosmopolit serta tingkat humanitas perempuan yang tinggi, maka sebenarnya perempuan saat itu telah banyak berperan dalam ekonomi pasar. Dalam kondisi ini perempuan memiliki peluang usaha dalam rentang waktu yang lebih panjang dibandingkan laki-laki karena waktunya terpotong oleh kewajiban salat jum'at.

Ketiga, hak-milik perempuan dalam keharta-bendaan. Perempuan sepenuhnya berhak untuk mengelola, mengorganisir dan mentasarrufkan harta benda yang dimilikinya. Di sini terdapat dua istilah kunci, yakni hak dan milik⁵⁷. Harta benda yang menjadi hak perempuan, pada gilirannya akan menjadi miliknya apabila harta tersebut telah diberikan kepadanya oleh pihak yang berkewajiban. Misalnya, ketika seorang perempuan dalam tanggungjawab orang tuanya, kebutuhan hidup (nafkah, harta benda)nya menjadi kewajiban orang tua, selama belum dewasa dan belum mempunyai hasil ekonomi sendiri, ketika ia bersuami, kewajiban orang tuanya berpindah kepada suaminya.

Meskipun demikian, Syafi'i memberi peluang yang besar kepada perempuan untuk berusaha sendiri dibidang ekonomi sebagaimana penjelasan di atas, apabila tidak menimbulkan fitnah⁵⁸ yang mengancam harmoni kehidupan keluarga. Hasil dari usaha itu, merupakan milik perempuan sepenuhnya, di luar kepemilikan keluarga yang menjadi tanggungjawab suami, termasuk di luar wilayah harta *gono-gini* (bahasa Jawa, berarti harta suami-isteri yang terkumpul dari usaha suami selama mereka berkeluarga) dalam kewarisan keluarga.

Dalam konteks tersebut, perempuan dapat menggunakan hasil kerja, mahar dan nafkah dari suaminya, menurut minat dan kebutuhannya sendiri, hingga keinginannya untuk membantu kebutuhan kerabatnya.

Nilai-nilai Humanistik Perempuan Dalam Hukum Kenegaraan

⁵⁶Shafi'i, *al-Umm*, juz I, 218. Nabi bersabda: "*tajib al-jum'ah 'alakuli muslimin illa imra'ah aw sabiya aw mamluk*". Hadith ini diriwayatkan oleh Shafi'i, dari Ibrahim bin Muhammad, dari Salmah bin 'Abd Allah al-Khatami, dari Muhammad bin Ka'b al-Qurzi, dari pria Bani Wa'il.

⁵⁷Untuk istilah 'hak', terdapat istilah selevelnya, yaitu *beselit* (bahasa Jawa) atau semacam 'skep' dalam surat keputusan kepegawaian tentang gaji. Sedangkan milik, terwujud apabila hak itu telah diterima secara nyata dari pihak yang berkewajiban untuk memperikan hak tersebut.

⁵⁸*Ibid.*, juz 5. 93-94.

Hukum kenegaraan yang dibahas dalam fikih Syafi'i, diawali dari persoalan pajak, dan dikembangkan pada persoalan jihad, status wilayah, perang, hijrah, status keagamaan warga dan interaksi sosialnya (termasuk pernikahan antar pemeluk agama), konversi agama, ekonomi, tawanan dan budak, identitas politik warga, dan tindak pidana.⁵⁹

Mengenai advokasinya terhadap perempuan, searah dengan fokus masalah, meliputi persoalan ekonomi dalam kelindannya dengan konversi agama dan relasi sosial dalam *setting* politik, sebagaimana elaborasi berikut ini;

Pertama, jaminan ekonomi bagi perempuan non-*muslimah* yang masuk Islam/ *dhimmiyah*, selain pemeluk Kristen, Yahudi dan *ahl kitab* yang masuk Islam dalam keadaan hamil, berhak memperoleh jaminan nafkah sampai ia melahirkan. Jika ia menyusui, berhak mendapatkan upah penyusuan⁶⁰. Namun Syafi'i tidak menjelaskan tentang siapa yang menanggung beban penjamin perempuan diatas. Meskipun demikian, dapat diambil pemahaman bahwa penjaminnya adalah pemerintah Islam dari dana *bayt mal*.⁶¹

Selain itu, perempuan *nasraniyah* yang masuk Islam setelah disenggamai oleh suaminya, berhak memperoleh mahar darinya. Apabila dia belum memperoleh maharnya, maka ia berhak untuk memintanya dari suaminya; baik si suami telah masuk Islam atau belum⁶². Dalam hal ini peran pemegang otoritas hukum dalam pemerintahan Islam sangat penting, sebab jika si suami belum masuk Islam, tuntutan hak mahar itu bukan hal mudah, kecuali apabila si suami telah masuk Islam, maka penanganannya lebih mudah, karena keduanya telah menjadi subjek hukum Islam.

Kedua, dispensasi sanksi hukum dan konsekuensi ekonomis bagi perempuan yang berkonversi keluar Islam/*murtaddah*. Syafi'i menyatakan bahwa jika perempuan tersebut orang yang merdeka ia hanya dipenjara, jika ia seorang budak, maka sanksi hukumnya adalah mengabdikan kepada masyarakat dimana ia hidup, dan mereka diperintahkan untuk tetap memberikan upah kepadanya, menurut ketentuan Islam.⁶³ Ini berbeda dengan apabila orang yang berkonversi agama itu adalah laki-laki, maka ia

⁵⁹*Ibid.*, juz 4, 167-311.

⁶⁰*Ibid.*, 284.

⁶¹Sebab, apabila hukum Islam telah menetapkan jaminan, sedangkan tiada seorangpun atau satupun pihak yang berkewajiban untuk menanggungnya, maka konsekuensinya diserahkan pada ekonomi negara. Apalagi dia berada dalam kekuasaan *dhimmi* yang tidak dapat dipastikan tanggungjawabnya atas hak-hak si perempuan karena status baru keagamaannya sebagai *muslimah*.

⁶²*Ibid.*, 284-285.

⁶³*Ibid.*, juz 6, 170.

harus dibunuh dengan dakwaan apostasi, kecuali jika ia bertobat, dan kembali kepada Islam.⁶⁴

Argumentasi Syafi'i berkenaan dengan sanksi hukum di atas 'tidak dibunuh, hanya dipenjara', dianalogikan (*diiqiyaskan*) pada sunnah Nabi yang melarang pembunuhan terhadap perempuan yang berada di wilayah perang (*dar al-harb*). Bagi Syafi'i sanksi hukum itu merupakan pernyataan sikap hormat Islam kepada perempuan.⁶⁵ Pernyataan sikap hormat Islam kepada perempuan yang diekspresikan Syafi'i, merupakan salah satu esensi nilai-nilai humanistik dalam hukum Islam.

Nilai-nilai Humanistik Perempuan Dalam Hukum Perkawinan

Pertama, khitbah (tunangan). Tunangan merupakan peristiwa pendahuluan pra-nikah, yang dapat memberikan kesempatan bagi calon pasangan suami-isteri untuk melanjutkan hubungan ke jenjang pernikahan atau membatalkannya.

Dalam hukum Islam, tunangan memperoleh posisi penting untuk tujuan di atas, agar tidak terjadi penyesalan di kemudian hari; sekaligus menjadi kesempatan untuk saling mengetahui sifat dan sikap melalui *nazr*,⁶⁶ bukan sekedar dengan *ra'y* (mata kepala).

Konsepsi Syafi'i dalam hal ini tidak hanya diberlakukan secara sepihak untuk keuntungan laki-laki, akan tetapi juga untuk kebebasan perempuan dalam menentukan pilihan terhadap calon suaminya, meskipun perempuan terikat oleh peran wali dalam nikah, hingga pelaksanaan pernikahan, tetapi Syafi'i memberikan jaminan dispensasi kepadanya untuk menyatakan penilaiannya secara terbuka terhadap calon suaminya.⁶⁷

Masih dalam kitab yang sama, Syafi'i menawarkan gagasannya tentang *al-mar'ah al-rasyidah*, ya'ni perempuan berdaya—yang dalam bahasa modern bisa diterjemahkan menjadi perempuan yang memiliki kecerdasan spiritual, emosional dan intelektual tinggi—berhak memilih calon suami dan menikahkan dirinya sendiri.

⁶⁴ *Ibid.*, 176.

⁶⁵ *Ibid.*, 181.

⁶⁶ *Nazr* dilakukan dengan mata hati dan pikiran untuk mengetahui keadaan kejiwaan dan fisiknya calon jodohnya. Dengan melihat wajah dapat diketahui kepribadiannya, dan dengan melihat telapak tangannya dapat diketahui tingkah laku pekerjaan fisik sekaligus fertilitasnya.

⁶⁷ *'Ala tara 'ann al-mar'ah mustakhaffah law qalat la ankih rajul hatta arah mutajarrid aw hatta akhbarah bi al-fakhishah fa 'ardah fi al-halayn fa tajarrad laha*. Lebih lanjut lihat dalam Al-Shafi'i, *al-Umm*, jus 5, 39. Dalam hemat penulis kata "*la ankihhatta*" merupakan pernyataan sikap wanita untuk memilih apakah dia setuju atau tidak untuk menerima seorang pria yang hendak melamarnya untuk menjadi suaminya. Di sini wanita memperoleh kebebasan penuh untuk menentukan apa yang terbaik bagi dirinya.

Dalam hal pengharaman akad nikah saat *'iddah* (masa jeda bagi perempuan setelah bercerai dari suaminya), Syafi'i membolehkan pria untuk melamarnya. Untuk ini dia menjelaskan bahwa :

*'Ala tara ann Allah harram an ya'qid al-nikah hatta tanqadi al-'iddah wa lam yahrum al-ta'rid bi al-khitbah wa la'an yadhkuraha wa yanwiy nikhaha bi al-khitbah laha wa al-dhikr laha wa al-niyah nikahaha sebab al-nikah.*⁶⁸

Syafi'i menghendaki pemberian kesempatan kepada perempuan untuk memperkaya alternatif pada saat *'iddah*, sebab pada saat itu ia berada pada masa transisi, antara *ruju'* dengan mantan suaminya atau tidak. Di sini kehadiran seseorang pria yang hendak melamarnya menjadikannya tidak hanya terkotak diantara dua pilihan untuk *ruju'* dan tidak, akan tetapi ada alternatif lain dengan siapa dia menentukan untuk melanjutkan kehidupan berkeluarganya.

Kedua, mahr (maskawin). *Mahr* bukan harga (*thaman*) yang diberikan oleh suami kepada isterinya⁶⁹. Perempuan dinikahi sebagai “manusia” yang sama sekali tidak sama dengan “barang” dalam jual beli. *Mahr* merupakan identitas penghargaan suami terhadap kehormatan isterinya, sesuai dengan kemampuannya dan kerelaan isteri-isterinya, selanjutnya *Mahr* merupakan “hak-milik” penuh bagi isteri.

Dalam pandangan fikih secara umum, hak milik tersebut dapat digunakan oleh isteri sesuka hatinya, tanpa campur tangan orang lain, termasuk walinya, bahkan suaminya sendiri. Hal ini dimaksudkan bahwa, *mahr* dapat digunakan isteri sebagai pembayaran tebusan dalam gugatan cerai terhadap suaminya, disebut *khul*. Apabila gugatan cerai itu dilakukan tanpa pembayaran tebusan, disebut *faskh*.

Syafi'i mengemas pembahasan tentang mahar, dalam topik “mahar dan jual-beli” (*al-mahr wa al-bay'*).⁷⁰ Kesan awal yang muncul adalah perbandingan antara status perempuan dalam mahar dan status barang dalam jual-beli. Namun dipertengahan uraiannya, Syafi'i menegaskan bahwa transaksi nikah tidak sama dengan transaksi jual beli; termasuk apabila

⁶⁸*Ibid.*

⁶⁹ Perbedaan keduanya adalah, bahwa *mahr* menjadikan sebab kehalalan untuk melakukan sesuatu, akan tetapi *thaman* merujuk pada sifat kepemilikan. Misalnya, dengan *mahr* yang diberikan oleh suami kepada isteri, sang suami dihalalkan untuk memanfaatkan dan menikmati fisik isterinya (misalnya *fajr/vagina*), tetapi fisik tersebut tidak dapat diserahkan oleh isteri kepada suami, dan suami tidak dapat memilikinya sebagaimana kepemilikan terhadap barang dalam jual beli.

⁷⁰*Ibid.*, 70-73.

didalamnya terdapat peristiwa cerai yang berakibat pada pengembalian besarnya biaya mahar.⁷¹

Mahar yang diberikan oleh suami kepada isteri, apabila isteri belum disetubuhi, maka isteri berhak untuk menerima $\frac{3}{4}$ bagian dari mahar. Sebab mahar; separuhnya adalah bernilai jual-beli, dan separuh lainnya bernilai sedekah suami kepada isteri. Nilai mahar yang dikembalikan isteri kepada mantan suaminya adalah $\frac{1}{4}$ dari keseluruhan mahar atau $\frac{1}{2}$ dari nilai sedekah mahar. Jumlah $\frac{3}{4}$ yang diterima oleh mantan isteri setelah cerai terjumlah dari $\frac{2}{4}$ nilai jual-beli mahar dan $\frac{1}{4}$ nilai sedekah mahar, dalam keseluruhan nilai mahar.⁷² Dengan demikian, yang dikembalikan oleh mantan isteri adalah separuh dari nilai sedekah mahar, sedangkan nilai jual-beli mahar dimiliki olehnya sepenuhnya.

Itulah ilustrasi praktis dari perbedaan antara mahar dan jual-beli. Terutama, pada nilai jual-beli mahar, mantan isteri dinyatakan berhak sepenuhnya, artinya tidak berkewajiban untuk mengembalikan meski terjadi perceraian sebelum ia disenggami. Sedang dalam jual-beli, harga barang yang belum dimiliki, dikembalikan sepenuhnya apabila terjadi pembatalan transaksi.⁷³

Tampaknya Syafi'i menyepedankan antara pembatalan transaksi jual-beli sebelum barang diterima dengan transaksi pernikahan sebelum isteri disetubuhi oleh suami saat terjadi perceraian. Meski demikian, justru yang menjadi pokok persoalan adalah penegasannya bahwa nikah berbeda dengan jual-beli, sehingga *qiyas* antara keduanya juga harus dibedakan secara proporsional.

Dari penjelasan antara mahar dan jual beli di atas, dapat juga diperoleh pemahaman bahwa dengan mahar, isteri tidak untuk dimiliki, akan tetapi hanya diambil manfaat darinya. Inilah yang menjadi muara dari persoalan hak isteri untuk diperlakukan secara layak sebagai manusia, tidak seperti barang dagangan. Sehingga, dihalalkannya penyetubuhan oleh suami terhadap isteri karena mahar yang diberikan olehnya, tidak menyebabkan suami berhak untuk memberlakukan sesuka hatinya terhadap isterinya. Sedangkan barang dalam jual beli, berhak sepenuhnya dimiliki dan sekaligus dimanfaatkan oleh pembeli sesuka hatinya, termasuk dijual kembali, digadaikan atau disewakan.

Dalam telaah metodologis menurut Esposito, *qiyas* paling awal digunakan terhadap masalah mahar. Dalam hal ini *qiyas* bekerja dengan situasi analogis yang ditetapkan antara hilangnya keperawanan yang disebabkan oleh nikah dan penalti Al-Qur'an terhadap tindak pencurian,

⁷¹*Ibid.*, 71.

⁷²*Ibid.*

⁷³*Ibid.*, 70.

berupa pemotongan tangan. Menurutnnya, di Kufah dan Madinah, standar minimum mahar disesuaikan dengan nilai barang curian yang bersanksi potongan tangan.⁷⁴ Sayangnya Esposito tidak melengkapi informasinya tentang siapa yang paling awal menggunakan *qiyas* dalam mahar tersebut.

Ketiga, hak memperoleh nafkah lahir-batin. Dalam Al-Qur'an terdapat sejumlah ayat yang menyatakan bahwa pemberian nafkah kepada semua anggota keluarga, khususnya isteri, adalah tanggungjawab suami sebagai kepala keluarga,⁷⁵ yang direferensi oleh Syafi'i dalam fikihnya.⁷⁶

Referensi selanjutnya adalah dua hadith Nabi tentang konsultasi seorang laki-laki dalam permasalahan penggunaan uang satu dinar untuk nafkah keluarganya,⁷⁷ dan kasus pengaduan seorang perempuan yang suaminya sangat kikir dan tidak memperhatikan kebutuhan nafkahnya.⁷⁸

Dengan metode *istidlal*-nya, Syafi'i menjelaskan bahwa suami berkewajiban memberi nafkah kepada isteri dan anak-anaknya dengan baik. Ukuran nafkah yang baik adalah minimal sepadan dengan kondisi ekonomi umum masyarakat, termasuk dalam suasa dan properti. Kemudian, apabila suami tidak mampu memenuhinya, maka isteri tidak boleh dipaksa untuk tetap tinggal bersamanya, bahkan menurut Syafi'i, sebaiknya antara suami dan isteri berpisah. Apabila suami menceraikannya, ia tetap berkewajiban untuk memberinya nafkah hingga berakhirnya masa *'iddah*, karena dalam masa jeda ini suami berhak untuk rujuk, bahkan suami berkewajiban untuk mengusahakan pembantu untuk isterinya, apabila istri tidak memilikinya.⁷⁹

Ketidakmampuan suami untuk memberi nafkah secara layak kepada isteri, tetap menjadi hak isteri untuk minta diceraai atau tetap hidup bersama suaminya; apakah ia telah disenggamai atau belum. Kecuali, apabila istri, ketika setuju untuk menikah dengan suaminya, berbekal kesadaran penuh terhadap apapun kondisi yang dialami bersama suaminya.

Syafi'i menjelaskan bahwa :

Wa in nakahathu wa hiya ta'rif 'usratah fa hukmuha wa hukmuh fi 'usratih ka hukm al-mar'ah tankih al-rajul musira fa yu'sir li'annah qad yusir ba'd al-'usr wa yu'sir ba'd al-yusr wa qad ta'lamuh mu'sira

⁷⁴Esposito, *Women....*, 7, 24. Esposito menyatakan bahwa mahar (dower) dalam tradisi Arab sebelum Islam disebut *sadaq*, sebagai hadiah dari suami kepada isterinya, ketika diberikan kepada ayah pengantin perempuan.

⁷⁵Sejumlah ayat ini adalah Al-Qur'an, 4 (*al-Nisa'*) : 3, 17, 33; 2 (*al-Baqarah*) : 228, 233; 65 (*al-Talaq*) : 6; 33 (*al-'Ahzab*) : 50.

⁷⁶Al-Shafi'i, *al-Umm*, juz 5 : 93, 95, 114.

⁷⁷*Ibid.*, 94, 114. Hadith ini diriwayatkan oleh Shafi'i dari Sufyan, dari ibn 'Ajalan, dari Sa'id bin 'Abi Sa'id, dari 'Abi Hurayrah.

⁷⁸*Ibid.*, 114. Hadith ini diriwayatkan oleh Shafi'i dari Sufyan, dari Hisham bin 'Urwah, dari ayahnya, dari 'A'ishah ra.

⁷⁹*Ibid.*, 115, 95.

*wa hiya tara lah hirfah tughniha awa latughnih wa tughniha aw man yatatawwa' fa yu'tih ma yughniha.*⁸⁰

Apa yang digambarkan Syafi'i, menunjukkan adanya romantisme dan harmoni cinta kasih yang dalam antara pihak suami-istri, lebih dari sekadar transaksi kenafkahan dalam hidup berkeluarga.

Apakah sikap perempuan seperti gambaran itu atau tidak, Syafi'i tetap menggelar fikihnya dengan penjelasan yang tandas bahwa nafkah adalah hak isteri dari suaminya, dan ia berhak untuk menentukan nasibnya sendiri atas perlakuan suami dalam hal nafkah. Karena nafkah termasuk kebutuhan asasi yang bersifat materiil setiap manusia. Penandasan itu untuk memenuhi hak kebutuhan tersebut, termasuk untuk memberikan proteksi atas kesemena-menaan suami seperti yang dialami oleh isteri Abu Sufyan yang mengadu kepada Nabi, sebagaimana hadis di atas.

Demikian juga dalam hal nafkah batin (kebutuhan hasrat biologis), perempuan mempunyai hak untuk menentukan sikap terhadap perlakuan dan kemampuan suami. Bahkan dalam hal nafkah batin ini Syafi'i sengaja mengaitkannya secara erat dengan nafkah lahir. Dia menyatakan bahwa seorang perempuan dapat menolak atau merelakan untuk disetubuhi oleh suami yang belum memberikan mahar yang menjadi hak-milikinya secara syah, dengan catatan si suami tetap memberi nafkah kepadanya.⁸¹ Kecuali apabila mahar itu telah diberikan secara kontan semua atau sebagiannya, maka isteri tidak berhak untuk menolaknya.⁸² Jika ia merelakan untuk disenggamai sebelum mahar diterimanya, maka nilai kasus ini sama seperti harmoni cinta kasih pada penjelasan di atas, sehingga pernikahan benar-benar menjadi penyatuan rasa dan karsa antara suami-istri dalam mewujudkan relasi seksual berupa ekspresi cinta tertinggi yang merupakan pertemuan fisik dan emosi secara total.⁸³

Keempat, hak diperlakukan secara baik dan adil. Syafi'i, dengan memperhatikan kedua sumber Al-Qur'an⁸⁴ dan hadith Nabi, menjelaskan bahwa isteri harus diperlakukan secara baik, dalam pemenuhan kebutuhan fisik, materiil, maupun batin.⁸⁵

Khusus dalam hal nafkah batin (pemenuhan hasrat biologis), dia menjelaskan bahwa perempuan hanya boleh disetubuhi pada *farj* (vagina)nya, bukan pada lainnya, dengan cara (metode) apapun yang

⁸⁰*Ibid.*, 98.

⁸¹*Ibid.*, 98.

⁸²*Ibid.*, 102.

⁸³Hasan hathout, *Revolusi Seksual Perempuan : Obstetri dan Ginekologi dalam Tinjauan Islam*, (Bandung : Mizan, 1994), 83.

⁸⁴Al-Qur'an, 4 (*al-Nisa'*) : 18; 2 (*al-Baqarah*) : 223.

⁸⁵Al-Shafi'i, *al-Umm*, juz 5, 93.

dikehendaki oleh suami, dan dilakukan di luar masa haid. Persetubuhan di masa haid isteri atau yang dilakukan pada selain alat kelamin, misalnya, yang dinyatakan dalam hadith Nabi, pada dubur (*anal sex*),⁸⁶ dinyatakan secara jelas bahwa hukumnya diharamkan.⁸⁷

Dalam wacana tekstual-kontekstual, *Farj*, seringkali diterjemahkan dengan istilah “kehormatan”. Di sini dapat dipahami bahwa perempuan, yang hanya boleh disetubuhi pada alat kelaminnya, berarti menjunjung tinggi kehormatannya. Sedangkan persetubuhan yang dilakukan pada selain *farj* atau dilakukan pada masa haid, berarti melecehkan kehormatan dan merugikan fisik dan psikisnya. Disinyalir bahwa melakukan senggama ketika haid, dapat menyebabkan infeksi dalam sistem genetis perempuan dan menyebabkan pendarahan dalam rahim, disamping memainkan peran etiologis dalam saluran kencing dan sperma dalam kemaluan laki-laki.⁸⁸

Di samping perempuan berhak diperlakukan secara baik, ia juga berhak untuk diperlakukan secara adil diantara para isteri suami. Masing-masing mempunyai hak yang sama dalam berbagai kebutuhannya.⁸⁹ Untuk hal ini, Syafi’i mengajukan pengorganisasian; agar suami melakukan pembagian secara adil, termasuk dalam pembagian hari dan malam, dan cara ini bersifat wajib. Ini dimaksudkannya secara utama dalam pengaruh kekeluargaan secara psikologis. Di sini, dia memberikan konsep pembagian bahwa untuk isteri yang perawan (*bikr*) diberi bagian tujuh hari dan untuk isteri yang tidak perawan (*thayyib*) diberi bagian tiga hari.⁹⁰ Karena keperawanan itu hanya sekali.

Ada satu kritik terhadap praktik perkawinan yang berbentuk poligini (salah satu bentuk poligami), terdiri dari satu suami dan lebih dari satu isteri, sebagaimana dalam kajian Turner dan Frese.⁹¹ Kritik tersebut menyatakan bahwa poligini dapat menambah kekuasaan laki-laki dengan memperbesar jumlah anggota keluarganya. Tiv Nigeria memenerjemahkan problem ini

⁸⁶*Ibid.*, 101, Hadith ini diriwayatkan oleh Shafi’i dari pamannya, Muhammad bin ‘Ali bin Shafi’, dari ‘Abd Allah bin ‘Ali bin al-Sa’ib, dari ‘Amr bin ‘Uhayhah al-‘Ansari, tentang kasus konsultasi seorang laki-laki mengenai masalah penyetubuhan terhadap isterinya.

⁸⁷*Ibid.*, 100-101, 184.

⁸⁸Hathout, *Revolusi Seksual....*, 39.

⁸⁹Shafi’i, *al-Umm*, juz 5, 114; 203-206.

⁹⁰*Ibid.*, 118-119.

⁹¹Edith Turner and Pamela R. Frese, “Marriage” dalam Eliade, Mircea ed. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9. (New York : Macmillan Publishing Company, 1993), 220. Satu bentuk lainnya dalam poligami adalah poliandri, yakni keluarga yang terbentuk dari satu isteri dengan lebih dari satu suami

secara berbeda: isteri pertama menjadi “suami” bagi “isteri yang muda”, dan berkembang menjadi sangat kejam kepada mereka.⁹²

Secara yuridis Syafi'i telah memberikan acuan untuk berbuat adil diantara para isteri, termasuk dalam pengorganisasian diantara mereka untuk menghindari kesewenangan isteri yang lebih tua terhadap isteri yang lebih muda atau sebaliknya, kesewenangan isteri yang lebih muda terhadap isteri yang lebih tua dalam pemerolehan hak-haknya.

Kelima, hak untuk mengajukan gugatan cerai. Seorang istri diberi kesempatan untuk mengajukan gugatan cerai kepada suaminya di muka hakim, dengan menunjukkan beberapa bukti yang dapat dibenarkan untuk alasan pengajuan gugatan tersebut. Pengajuan ini disebut dengan *al-khul'*, yakni pengembalian harta mahar kepada suami untuk memperoleh status cerai. Jika setelah proses hukum ternyata hakim menentukan bahwa si istri dibebaskan dari pengembalian mahar, karena terdapat sejumlah bukti hukum yang mendukungnya, maka demikian itu disebut *faskh*.

Syafi'i memberikan kesempatan *khul'* bagi istri kepada suaminya, tidak saja pada saat suami tidak sehat; keduanya sehat, keduanya sakit, atau salah satunya sehat. Di sini dia menyatakan bahwa :

*Wa al-khul' fi al-marad wa al-sihhah ja'iz ka ma yajuz al-bay' fi al-marad wa al-sihhah sawa' wa'sawa' ayyuhuma kan al-marid'ahaduhuma dun al-'akhar aw huma ma'a wa yalzimuh ma samiy al-zawj min al-talaq.*⁹³

Penegasan yang disampaikan dalam pernyataan di atas adalah bahwa *khul'* selevel dengan transaksi jual beli, bahkan *khul'* merupakan bagian dari sekian transaksi jual-beli. Atas dasar ini, syafi'i mengemukakan bahwa syarat kebolehan *khulu'* adalah status persamaannya dengan jual-beli. Menurut Syafi'i, istri *khulu'* harus mengembalikan semua dari nilai mahar kepada suaminya, sebagaimana batalnya transaksi jual beli.⁹⁴

Ada tiga kata kunci dalam bahasan tentang gugatan cerai isteri terhadap suami dalam konsepsi fikih Syafi'i, yaitu : (1) mahar (2) kerelaan isteri, dan (3) transaksi jual-beli. ketiga hal di atas bekerja secara interaktif.

Mahar yang diberikan suami kepada isteri, tidak sama dengan jual-beli. Bila suami mentalaq isterinya/cerai, maka mantan isteri berkewajiban mengembalikan 'sebagian nilai mahar'. Tetapi, jika isteri yang mengajukan cerai (*khul'*), maka mantan isteri berkewajiban mengembalikan 'semua nilai mahar', karena *khul'* dipandang sama dengan transaksi jual-beli.

⁹²*Ibid.*

⁹³al-Shafi'i, *al-Umm*, juz 5, 214, 215.

⁹⁴Karakteristik *khul'* berbeda dengan *talaq* (cerai yang disponsori suami). Shafi'i mengemukakan bahwa jumlah mahar yang harus dikembalikan oleh isteri yang dicerai oleh suaminya adalah sebagian dari maharnya. *Ibid.*, 215.

Dengan kata kunci ketiga (transaksi jual-beli), istri yang *khul'* berarti memandang bahwa nikah (lewat mahar) tidak lebih dari sekedar kegiatan transaksional jual-beli, sehingga, diapun terkena sanksi hukum untuk mengembalikan 'semua nilai mahar' seperti pembatalan dalam transaksi jual-beli. Meski demikian, Syafi'i tetap menegaskan bahwa *khul'* merupakan hak istri yang legitimatif. Bagaimanapun perbedaan sikap para istri dalam menerima atau menolak kondisi yang tidak memenuhi hak-haknya, ia tetap memperoleh proteksi hukum.

Dari penjelasan di atas, dapat dinilai konsistensi Syafi'i dalam memperjuangkan humanisasi perempuan; harga diri, perlindungan, kebebasan, dan hak-hak perempuan sebagai individu.

Penutup

Dari eksplorasi pustaka terhadap karya-karya monumental Syafi'i, dapat disimpulkan beberapa hal berikut;

Pertama, nilai-nilai humanistik perempuan dalam hukum kehartaabendaan, meliputi; (1) Persamaan hak dan kebebasan bertransaksi (*'ahliyah al-tasarruf*) antara perempuan dan laki-laki, baik dalam syarat, *khiyar*, maupun akad jual-beli. (2) Peluang usaha ekonomi perempuan dalam konteks ketidakwajiban salat jumat, berarti memberi peluang lebih panjang baginya untuk melakukan transaksi ekonomi. (3) Perempuan berhak sepenuhnya untuk mengelola, mengorganisir dan menthasarrufkan harta benda yang dimilikinya.

Kedua, nilai humanistik perempuan dalam hukum Kenegaraan, meliputi persoalan ekonomi dalam kelindannya dengan konversi agama dan relasi sosial dalam *setting* politik, sebagaimana elaborasi berikut ini; (1) jaminan ekonomi bagi perempuan non-muslimah yang masuk Islam/*dhimmiyah*, selain pemeluk Kristen, Yahudi dan *ahl kitab* yang masuk Islam dalam keadaan hamil, berhak memperoleh jaminan nafkah sampai melahirkan, jika menyusui, berhak mendapatkan upah penyusuan. (2) perempuan *nasraniyah* yang masuk Islam setelah disenggamai oleh suaminya, berhak memperoleh mahar. Apabila dia belum memperoleh maharnya, maka ia berhak untuk memintanya dari suaminya; baik si suami telah masuk Islam atau belum, baik diminta secara langsung maupun melalui advokasi pemerintah Islam. (3) Dispensasi sanksi hukum dan konsekuensi ekonomis bagi perempuan yang berkonversi keluar Islam/*murtaddah*. Syafi'i menyatakan bahwa jika perempuan tersebut orang yang merdeka ia hanya dipenjara, jika ia seorang budak, maka sanksi hukumnya adalah mengabdikan kepada masyarakat dimana ia hidup, dan mereka diperintahkan untuk tetap memberikan upah, menurut ketentuan Islam. berbeda laki-laki, maka ia harus dibunuh dengan dakwaan apostasi, kecuali jika ia bertobat, dan kembali kepada Islam.

Ketiga, nilai humanitas perempuan dalam hukum perkawinan, meliputi (1) Dalam hal khitbah/pertunangan, Syafi'i memberikan jaminan dispensasi kepada perempuan untuk menyatakan penilaian secara terbuka (menolak-menerima) calon suaminya. Bahkan, Syafi'i mengagaskan bahwa *al-mar'ah al-rasyidah*, berhak menentukan suami dan menikahkan dirinya sendiri. (2) *Mahr* merupakan identitas penghargaan suami terhadap kehormatan isterinya, sesuai dengan kemampuannya dan kerelaan isteri-isterinya, selanjutnya *Mahr* merupakan "hak-milik" penuh bagi isteri. (3) Hak memperoleh nafkah lahir-batin dari suami sebagai kepala keluarga. (4) Hak diperlakukan secara baik dan adil dalam pemenuhan kebutuhan fisik, materiil, maupun batin. (5) Hak untuk mengajukan gugatan cerai/khulu' di muka hakim, dengan menunjukkan beberapa bukti yang dapat dibenarkan.