

MENIMBANG METODE TEMATIK-HOLISTIK DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA MUSLIM (Telaah Pemikiran Khoiruddin Nasution)

Ihab Habudin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: Sinarhabudin@yahoo.com

Abstract

Muslim family law has evolved both in methods and legal materials. Muslim family law, which was originally contained in the books of fiqh, developed into the form of legislation. The development is accompanied by wearing various methods of Islamic family law reform. However, for some people, there has been an update that is not enough. Khoiruddin Nasution, a professor at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, said that the Islamic family law needs to be used thematic - holistic methods. This article seeks to discuss the bid Khoiruddin and see its application in cases of Islamic family law.

[Hukum keluarga Muslim telah mengalami perkembangan baik secara metode maupun materi hukumnya. Hukum keluarga Muslim, yang pada awalnya terdapat dalam kitab-kitab fikih, dikembangkan ke dalam bentuk perundang-undangan. Perkembangan tersebut diiringi dengan dipakainya berbagai metode pembaruan hukum keluarga Islam. Namun, bagi sebagian kalangan, pembaruan yang telah ada belumlah cukup. Khoiruddin Nasution, seorang guru besar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, menyebutkan bahwa dalam hukum keluarga Islam perlu dipakai metode tematik-holistik. Artikel ini berusaha membahas tawaran Khoiruddin tersebut serta melihat aplikasinya dalam kasus-kasus hukum keluarga Islam.]

Kata Kunci: Metode Pembaruan Hukum, Tematik-Holistik, Hukum Keluarga Muslim

A. Pendahuluan

Salah satu fenomena yang muncul di abad ke-20 adalah adanya upaya pembaruan hukum keluarga (perkawinan, perceraian dan warisan) di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Mayoritas negara melakukan pembaruan tersebut dalam bentuk Undang-Undang, sementara yang lain melakukannya berdasarkan dekret, dan ada pula negara yang usaha pembaruannya dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*Manshurat al-Qadhi al-Qudha*).¹ Dari pembaruan itu, terbentuk dua hal, yaitu: *pertama*, dari sisi materil, pembaruan hu-

kum keluarga Islam memunculkan interpretasi baru, meskipun tidak banyak, dan *kedua*, dari segi bentuk, pembaruan mengubah bentuk hukum keluarga Islam dari kitab-kitab fikih menjadi undang-undang. Kedua bentuk pembaruan ini telah mengundang minat para peneliti untuk mengkajinya.

Banyak sarjana telah meneliti aspek-aspek yang berkaitan dengan pembaruan itu, seperti; latar belakang, tujuan dan metode pembaruan yang dipakai. Di antara para sarjana yang bisa disebut, misalnya, adalah Norman Anderson, J.N.D. Anderson, Tahir Mahmood, dan John L.

¹ Khoiruddin Nasution, "Sejarah Singkat Pembaruan Hukum Keluarga Muslim", dalam H.M. Atho' Mudzhar dan Khoiruddin Nasution (ed.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, (Jakarta: Ciputat Press), hlm. 2-3.

Esposito. Di Indonesia, misalnya, muncul nama M. Atho' Mudzhar, Muhammad Amin Summa, dan Khoiruddin Nasution (selanjutnya disebut Khoiruddin).

Di antara sederet nama itu, Khoiruddin² pantas mendapat perhatian. Bukan karena yang lainnya tidak berkontribusi. Namun, patut diakui, selain menelurkan banyak gagasan tentang pembaruan hukum keluarga Muslim, Khoiruddin juga menawarkan metode pembaruan hukum keluarga Islam. Metode tersebut disebutnya dengan metode tematik-holistik.

Metode tematik-holistik yang ditawarkan menjadi suatu hal yang menarik karena, menurut Khoiruddin sendiri, merupakan solusi di tengah banyak metode lain yang dipakai, terutama metode-metode yang lebih bercorak atomistik atau tidak komprehensif. Selain itu, kapasitas Khoiruddin sendiri sebagai Guru Besar yang banyak menghasilkan karya tentang hukum keluarga Muslim, menambah pengkajian tentangnya semakin menarik.

Tulisan ini merupakan sebuah percobaan untuk mendeskripsikan temuan-temuan para peneliti tersebut terkait metode-metode pembaruan hukum keluarga Islam serta upaya 'menimbang' gagasan pembaruan hukum keluarga Muslim yang ditawarkan oleh Khoiruddin ter-

sebut.

Untuk memudahkannya, tulisan ini disusun melalui sistematika: pendahuluan, sejarah singkat dan metode-metode pembaruan hukum keluarga Muslim, metode pembaruan hukum keluarga Muslim, metode tematik-holistik pembaruan hukum keluarga Muslim dan aplikasinya, serta sebuah analisa terhadap metode tematik-holistik itu sendiri.

B. Sejarah Singkat Pembaruan Hukum Keluarga Muslim³

Upaya pembaruan hukum keluarga Muslim dimulai oleh Turki pada tahun 1917. Negara tersebut melahirkan peraturan yang disebut dengan *Ottoman Law of Family Rights*. Upaya ini disusul oleh negara-negara lain seperti Lebanon (*The Muslim Family Law Ordinance No. 40 Tahun 1919*, yang kemudian diganti dengan *The Law of the Rights of the Family of July 1962*), Mesir (UU Keluarga Mesir: Law No.25 Tahun 1920 dan Law No. 20 Tahun 1929, yang diperbarui oleh Hukum Jihan Sadat tahun No. 44 Tahun 1979, yang kembali diperbarui oleh Personal Status (*Amendment*) Law No. 100 Tahun 1985), Iran (*Iranian Civil Code* tahun 1930, *Marriage Law* tahun 1931, *Family Protection Act* Tahun 1967, dan *Protection of Fa-*

² Khoiruddin Nasution adalah guru besar pada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta-Indonesia. Selain menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, ia juga menjadi tenaga pengajar di berbagai perguruan tinggi seperti UII Yogyakarta dan UNU Surakarta. Karir intelektualnya dimulai ketika ia mondok di pesantren Musthafawiyah Purbabaru, Tapanuli Selatan dari tahun 1977 sampai dengan 1982. Ia kemudian melanjutkan sekolah ke MA Laboratorium Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1982-1984. Setelah itu, ia melanjutkan jenjang pendidikan ke IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan berhasil merengkuh gelar strata satu pada tahun 1989. Pada tahun 1993-1995, ia mendapatkan beasiswa untuk mengambil S2 di McGill University, Montreal, Kanada, dalam bidang Islamic Studies. Khoiruddin juga mengikuti Sandwich Ph.D. program tahun 1999-2000 di McGill University. Pada tahun 1996, Khoiruddin menempuh S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia juga menempuh S3 di UIN Sunan Kalijaga dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 2001. Khoiruddin pernah menjabat sebagai Pembantu Dekan I di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Ketua Program Studi (Prodi) Hukum Islam Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, dan kini menjadi Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku atau karya yang lahir dari tangannya diantaranya: *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996; *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002; *Fazlur Rahman tentang Wanita*, Yogyakarta: Tazzafa & ACAdEMIA, 2002; *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim*, Yogyakarta: Tazzafa & ACAdEMIA, 2004; *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Tazzafa & ACAdEMIA, 2007; *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam*, Yogyakarta: Tazzafa & ACAdEMIA, 2007; *Smart & Sukses*, Yogyakarta: Tazzafa & ACAdEMIA, 2008; *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: ACAdEMIA & Tazzafa, 2009. Selain itu, Khoiruddin juga aktif menjadi editor dan kontributor pada sejumlah buku. Ia juga aktif menjadi pemateri di berbagai diskusi dan seminar.

³ Khoiruddin Nasution, "Sejarah Singkat Pembaruan Hukum Keluarga Muslim", hlm. 10-32.

mily tahun 1975, yang kemudian dihapuskan pasca revolusi Iran tahun 1979), Yaman Selatan (Dekrit Raja tahun 1942, yang diperbarui oleh Family Law No. 1 Tahun 1974), dan Yaman Utara (Family Law No 3 Tahun 1978). Pasca Yaman Selatan dan Utara bersatu, berlaku UU Republik No. 20 Tahun 1992.

Yordania pernah memberlakukan *The Ottoman Law of Family Rights* 1917, *The Law of Family Rights* No. 26 tahun 1947, dan UU No. 92 Tahun 1951, yang kemudian diperbarui oleh *Law of Personal Status* No. 61 Tahun 1976. Syria juga pernah memberlakukan *The Ottoman Law of Family Right* 1917, sebelum terbitnya *Personal Status* No. 59 Tahun 1953, yang kembali diperbarui oleh UU No. 34 Tahun 1975. Sementara Tunisia pertama kali membentuk *Code of Personal Status* No. 66 Tahun 1956, yang diperbarui oleh Law No. 70 tahun 1958, No. 77 tahun 1959, No. 61 Tahun 1961, No. 1 dan 17 tahun 1964, No. 49 tahun 1966, dan No. 7 1980.

Di Maroko, pembaruan dimulai dengan terbitnya Dekrit Raja tanggal 22 November 1957, yang mengumumkan lahirnya UU perkawinan dan perceraian. Irak, yang memiliki penduduk mayoritas pengikut mazhab Hanafi, memiliki *Personal Status* No. 188 Tahun 1959, yang diperbarui beberapa kali hingga terbitnya UU No. 11 Tahun 1984. Di Lybia, masalah perkawinan diatur dalam UU No. 176 tahun 1972 dan UU No. 87 Tahun 1973. Sementara itu, di Sudan sampai sekarang perkawinan dan perceraian diatur dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim.

Masalah-masalah perkawinan dan perceraian di India dirujuk pada *the Muslim Personal Law (Shari'at) Application Act*. UU Keluarga Bangladesh secara prinsipil sama dengan Pakistan, karena sama-sama menggunakan *the Muslim Family Laws Ordinance* tahun 1961. Kuwait, negara yang relatif terlambat melakukan pembaruan, memberlakukan UU No. 51 tahun

1984. Sementara itu, di Somalia berlaku UU Keluarga Somalia tahun 1975.

Di Asia tenggara, Malaysia tercatat sebagai negara pertama yang melakukan pembaruan, yakni keluarnya *Mohammedan Marriage Ordinance*, No. V tahun 1880 di negara Selat, yang kemudian diikuti oleh Melaka, Kelantan, dan Negeri Sembilan, mulai tahun 1982. Sedangkan di Indonesia, UU pertama yang mengatur perkawinan dan perceraian adalah UU No. 22 Tahun 1946. UU ini diikuti oleh UU No. 1 Tahun 1974, serta terbitnya Kompilasi Hukum Islam pada tahun 1991.

C. Metode Pembaruan Hukum Keluarga Muslim

Munculnya berbagai perundang-undangan hasil pembaruan sebagaimana diurai di atas, tidak berada di ruang hampa, melainkan memiliki tujuan tertentu. Pada umumnya, perundang-undangan tersebut ditujukan sebagai upaya untuk menyatukan hukum Islam yang dalam kitab-kitab fikih berbeda-beda (unifikasi) dan untuk keperluan kontekstualisasi ajaran Islam, terutama untuk mengangkat status wanita. Untuk menunjang tujuan itulah, proses pembentukan perundang-undangan tersebut melibatkan banyak metode.

Menurut Anderson, ada empat metode yang biasa digunakan para sarjana dalam memperbaiki hukum keluarga Muslim.⁴ Pertama, *the procedural expedient* atau melalui aturan prosedural zaman modern atau disebut pula dengan *takhsis al-qada*. Misalnya UU Mesir yang mengurangi, bahkan melarang perkawinan di bawah umur, tidak mengakui perkawinan yang tidak dicatatkan, dan Pegawai Pencatat Nikah dilarang mencatat perkawinan yang belum cukup umur sesuai yang ditetapkan.⁵

Kedua, *the eclectic expedient* atau *takhayyur*, yaitu memilih salah satu dari beberapa pandangan mazhab fikih yang ada, bukan hanya

⁴ Norman Anderson, *Law reform in the Muslim World*, (London: Athlone Press: 1976), hlm. 42-77.

⁵ *Ibid.*, hlm. 46-47.

dari mazhab yang populer melainkan juga dari mazhab-mazhab lain seperti pandangan Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Penerapan metode ini bisa dilihat dalam aturan taklik talak pada UU Turki, yang menyatakan bahwa seorang isteri dapat mensyaratkan dalam taklik talak dimana poligami suami dapat menjadi alasan perceraian. Peraturan ini diambil dari pendapat mazhab Hanbali.⁶

Selain itu, terdapat pula metode *talfiq*, yaitu metode yang menggabungkan pandangan sejumlah mazhab dalam satu masalah tertentu. Misalnya dalam Hukum Keluarga Sudan No. 49 Tahun 1939, yang diikuti dengan UU No. 51 Tahun 1943 dan Mesir, menetapkan bahwa saudara atau saudari tetap mendapat bagian warisan dengan cara berbagi dengan kakek. Hal ini berbeda dengan ulama Hanafiyah, yang juga diikuti oleh Syafi'i dan Maliki, yang mengatakan bahwa saudara atau saudari kandung atau seapak tidak mendapat bagian dengan adanya kakek. Ketetapan Sudan dan Mesir ini merupakan kombinasi dari pendapat Zaid bin Tsabit yang menetapkan bahwa saudara atau saudari tersebut tidak serta merta tidak mendapat bagian, dengan pendapat 'Ali bin Abi Thalib yang mengatakan bahwa saudara atau saudari seayah tetap mendapat bagian bersama kakek.⁷

Ketiga, *the expedient of re-interpretation* atau ijtihad dengan cara menafsir-ulang (reinterpretasi) nash. Misalnya, aturan tentang poligami yang diusulkan panitia Mesir pada tahun 1926, dimana poligami harus melalui izin pengadilan dan harus memenuhi syarat berbuat adil ter-

hadap para isterinya, serta mampu mencukupi kebutuhan rumah tangga. Diperkirakan usulan ini muncul dan dipengaruhi oleh model interpretasi Muhammad Abduh tentang poligami, meskipun usulan ini sendiri muncul jauh setelah Abduh meninggal.⁸ Seperti diungkapkan oleh J.N.D. Anderson, Abduh mengusulkan bahwa laki-laki yang telah mempunyai seorang isteri seharusnya dilarang menikah dengan wanita lain jika pengadilan tidak yakin bahwa laki-laki tersebut telah memenuhi syarat-syarat poligami yang ditetapkan oleh al-Qur'an, yakni syarat adil dalam berbagi cinta (keadilan batin) dan syarat mampu memenuhi semua kewajiban finansial.⁹

Reinterpretasi nash terhadap poligami juga terdapat dalam UU Tunisia 1956. Bedanya, UU Tunisia dengan tegas melarang poligami. Suami yang melanggar ketentuan tersebut bahkan dikenai sanksi denda. Seorang suami yang menikah lagi, padahal pernikahan sebelumnya belum putus secara resmi, diancam hukuman penjara satu tahun atau denda 240.000 Malim. Dasar penetapan peraturan ini adalah karena al-Qur'an sendiri sebenarnya tidak menghendaki adanya ketidakadilan dalam perkawinan ketika poligami terjadi, sebagaimana dinyatakan dalam surat an-Nisa (4): 3. Ketidakadilan ini kemudian ditafsirkan sebagai sesuatu yang mencakup segala aspek hidup kekeluargaan, termasuk cinta dan kasih sayang. Maka, berbuat adil bagi seorang suami pada isteri-isterinya adalah sesuatu yang mustahil sebagaimana ditegaskan dalam surat an-Nisa (4): 129. Karena itu pula, poligami dianggap

⁶ *Ibid.*, hlm. 49.

⁷ *Ibid.*, hlm. 56. Contoh lainnya adalah materi dekrit yang dikeluarkan Kerajaan Turki Usmani yang menyatakan bahwa perempuan diperbolehkan mengupayakan perceraian atas dasar ditinggalkan suami atau karena penyakit yang dideritanya. Materi dekrit ini diambil dari madzhab Hanbali dan Hanafi. Lihat: Israqunnajah, "Hukum Keluarga Islam di Republik Turki", dalam H.M. Atho' Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, hlm. 39.

⁸ Norman Anderson, *Law reform in the Muslim World*, hlm. 62.

⁹ J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, alih bahasa oleh Machnun Husein, (Surabaya: Amarpress, 1991), hlm. 53.

sebagai sesuatu yang secara tersirat dilarang atau tidak dibenarkan dalam al-Qur'an.¹⁰

Keempat, *the expedient of administrative orders* atau menggunakan aturan administrasi, seperti dengan memberikan sanksi bagi yang melanggar. Contoh dalam Pasal 145 undang-undang keluarga Syiria menentukan bahwa apabila isteri membangkang, maka perwalian anak yang berumur di atas lima tahun dapat ditetapkan oleh hakim di bawah ibu atau bapak berdasarkan pertimbangan kepentingan anak tersebut.¹¹ Sedangkan metode khusus¹² berupa pembaruan hukum keluarga melalui ketetapan-ketetapan hakim (*the expedient of reform by judicial decision*) dipakai di negara-negara bekas jajahan Inggris.

Menyarikan dari berbagai sumber, Abdullah Ahmed An-Na'im menyebut lima metode yang dipakai dalam pembaruan hukum keluarga dan waris, yaitu:¹³ pertama, *takhsis al-Qada* (hak penguasa untuk memutuskan dan menguatkan keputusan pengadilan).¹⁴ Kedua, *takhayyur* dan *talfiq*.¹⁵ Ketiga, *reinterpretasi nash*.¹⁶ Keempat, *siyasa syar'iyyah* (kebijakan penguasa untuk menerapkan aturan-aturan administratif yang bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syari'ah).¹⁷ Kelima, *pembaru-*

an melalui keputusan pengadilan. Metode ini digunakan di India dan negara bekas jajahan Inggris. Misalnya, Pengadilan Tinggi Lahore yang mengungkapkan bahwa jika ada aturan keputusan yang tidak jelas dalam teks al-Qur'an dan Sunnah, maka pengadilan dapat menggunakan penalaran perorangan, berdasarkan nurani yang adil, sama dan baik.¹⁸ Apa yang diungkapkan oleh an-Na'im ini memiliki banyak kesamaan dengan apa yang dikemukakan oleh Anderson di atas. Meskipun begitu, an-Na'im tidak menyebut buku-buku Anderson sebagai rujukannya.

Dalam penelitiannya, Tahir Mahmood menyebutkan bahwa metode yang dipakai dalam pembaruan perundang-undangan perkawinan sebagaimana digunakan oleh para pembaru, selain *ijma'*, *qiyas*, dan *ijtihad*, ditambah pula dengan dua teknik baru, yakni *takhayyur* dan *talfiq*. Untuk mencapai pembaruan hukum itu muncul fenomena adanya perlakuan yang sama pada semua mazhab di berbagai negara Muslim serta penekanan pada *istihsan* (*juristic equity*), *maslahah mursalah* (*public interest*), *siyasa asy-syar'iyyah* (*legislative policy of the state*), *istidlal* (*juristic reasoning*) dan *tawdi'* (*legislation*),

¹⁰ Zudi Rahmanto, "Hukum Keluarga Islam di Republik Tunisia", dalam H.M. Atho' Mudzhar dan Khoiruddin Nasution (ed.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, hlm. 88-89. Lihat pula Ahmad Hidayat Buang, "Reformasi Undang-undang Keluarga Islam", dalam *Jurnal Syariah*, Jilid 5, Nomor 1, 1997, hlm. 47.

¹¹ Norman Anderson, *Law reform in the Muslim World*, hlm. 68.

¹² Norman Anderson, *Law reform in the Muslim World*, hlm. 77.

¹³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 89-92.

¹⁴ *Taqsis al-qada* digunakan sebagai prosedur untuk membatasi penerapan syari'ah pada persoalan-persoalan hukum perdata. Selain itu, ia juga dipakai untuk mencegah pengadilan dari penerapan syari'ah dalam keadaan yang spesifik tanpa mengubah substansi aturan-aturan syari'ah yang relevan. Misalnya, untuk menghalangi perkawinan di bawah umur, hukum mesir pada tahun 1931 menolak bantuan matrimonial melalui pengadilan dengan menghalangi pengadilan dari memperbolehkan suatu klaim perkawinan jika suami belum mencapai usia 18 tahun atau isteri belum mencapai 16 tahun, *Ibid.*, hlm. 89.

¹⁵ Contoh *takhayyur* yang disebutkan an-Na'im misalnya, fatwa di Sudan yang mengizinkan pengadilan untuk menyimpang dari aturan madzhab Hanafi, yang diakui sebagai madzhab resmi bagi masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum perdata Islam. *Ibid.*, hlm. 89-90.

¹⁶ Di Syria dan Irak misalnya, penafsiran kembali digunakan untuk mengharuskan pengakuan oleh pengadilan terhadap pernikahan poligami untuk memastikan pemenuhan tuntutan keadilan al-Qur'an di antara calon isteri. *Ibid.*, hlm. 90.

¹⁷ Misalnya pasal 145 Hukum Status Persoanal Syiria pada tahun 1953 menyatakan bahwa jika seorang isteri tidak taat dan anaknya berusia lebih dari lima tahun, pengadilan dapat menempatkan mereka di mana saja yang dianggap lebih aman, dan memberi kesejahteraan pada anaknya. *Ibid.*, hlm. 91.

¹⁸ *Ibid.*

tawdi' (legislation), *tadwin* (codification) dan sebagainya.¹⁹

Sementara itu, Esposito, ketika mengkaji pembaruan hukum keluarga yang dilakukan di Mesir dan Pakistan, menulis tiga metode pembaruan yang dipakai, yaitu: pertama, *siyasah syar'iyah* (*syariah rule*), kedua, *takhayyur* (*selection*), dan ketiga, *talfiq* (*patching together*). Dalam penelitiannya itu, Esposito mengungkapkan bahwa *takhayyur* yang dipraktikkan di Mesir berbeda dengan praktek *takhayyur* tradisional yang biasanya hanya memilih salah satu dari mazhab populer. Di Mesir, *takhayyur* dipakai untuk mengadopsi pandangan dari seorang ulama. Bagi Esposito, meskipun Mesir banyak melakukan pembaruan dalam hukum keluarga, namun tidak pada produk hukum berupa *ijtihad* (reinterpretasi).²⁰

Di tempat lain, Khoiruddin Nasution, secara umum teori yang digunakan para intelektual kontemporer dalam pembaruan hukum perkawinan, yaitu: Pertama, menafsirkan kem-

bali (*reinterpretasi*) nash. Kedua, *siyasah asy-syar'iyah*. Ketiga, *masalah mursalah*. Keempat, *takhayyur*. Dan kelima, *talfiq*.²¹ Dan dalam tingkat tertentu dipakai pula pemahaman nash melalui metode semi-tematik, yang berusaha memahami seluruh nash yang berhubungan dengan suatu kasus.²²

Sampai di sini tampak bahwa pembaruan hukum keluarga Muslim mencakup dua hal pokok, yakni metode dan materi hukumnya. Meskipun begitu, pembaruan hukum keluarga sebagaimana termaktub dalam berbagai perundang-undangan Muslim cenderung tidak banyak berubah dari sisi konten dan metodologinya. Esposito, misalnya, mengatakan bahwa meski pembaruan hukum keluarga Mesir patut dipuji, namun tidak dalam hal metodologi. Dalam pemabruan tersebut tidak tampak upaya sistematis dan konsisten ke arah pembaruan hukum yang substantif,²³ atau dalam bahasa an-Na'im, pembaruan hukum keluarga Islam itu tidak lebih dari modifikasi-modifikasi teknis,

¹⁹ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, (New Delhi: Times Press, 1987), hlm. 13.

²⁰ John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (New York: Syracuse University Press, 1982), hlm. 94-96.

²¹ Khoiruddin menyebutkan beberapa contoh. Pertama, Dalam hal poligami misalnya, para intelektual umumnya me-reinterpretasi nass yang berhubungan dengan poligami, yakni an-Nisa (4):3. Sementara dalam masalah harus adanya izin pengadilan bagi yang hendak berpoligami dipakai *siyasah asy-syar'iyah* dan *masalah*. *Siyasah asy-syar'iyah* dipakai atas dasar pandangan bahwa setiap orang wajib mematuhi pemerintah (*ulil al-amr*), yang implikasinya patuh pada peraturan pemerintah, dan dasar *masalahnya* adalah dengan adanya aturan "harus adanya izin" itu memberikan *masalah* pada pihak-pihak terkait. Kedua, Dalam masalah keharusan pencatatan perkawinan dipakai metode kontekstualisasi pemahaman *nass* dan *siyasah asy-syar'iyah*. Nass tentang keharusan adanya saksi dalam perkawinan serta adanya *walimat al-'ursy*, ditarik substansinya, yakni sebagai sarana pengumuman kepada masyarakat dan bukti telah terjadi transaksi akad nikah. Tujuannya untuk menjamin hak-hak para pihak yang terlibat dalam perkawinan itu dan menghindari terjadinya fitnah. Nass kemudian dikontekstualisasi untuk mencapai tujuan itu sesuai situasi, kondisi dan tuntutan zaman. Hasilnya, pencatatan perkawinan dianggap lebih dibutuhkan dari pada hanya sekedar kehadiran saksi, meskipun tetap dibutuhkan kehadiran pada saksi. Dengan begitu, untuk saat ini, saksi dibutuhkan ketika melakukan akad nikah dan bukti tertulis berupa pencatatan perkawinan. Sementara *siyasah asy-syar'iyah* digunakan untuk menetapkan bahwa seorang warga negara harus patuh mematuhi aturan yang ditetapkan pemerintah, termasuk mematuhi aturan pencatatan perkawinan. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 283-284.

²² Dalam hal harus adanya persetujuan mempelai dan tidak adanya hak ijab wali misalnya, sejumlah nass menetapkan bahwa para pasangan harus dengan bebas menentukan pasangannya dan pernikahannya, ditambah dengan sejumlah nass yang mengatakan bahwa satus akad nikah adalah transaksi. Untuk sahnya suatu transaksi harus dipenuhi sejumlah syarat, salah satunya adalah subyek hukum harus bebas menentukan pilihannya. Karena itu, tanpa persetujuan dari pasangan, akad nikah tidak boleh dilakukan. Artinya, nikah paksa tidak sejalan dengan islam. Selain itu, Metode semi-tematik juga digunakan dalam hal perceraian, disamping metode *masalah mursalah* dan *siyasah asy-syar'iyah*. Teori semi-tematik dipakai untuk menemukan prinsip perseraian, teori masalah untuk menetapkan bahwa perceraian harus dilakukan di pengadilan, dan *siyasah asy-syar'iyah* digunakan untuk menetapkan bahwa setiap warga negara harus mematuhi pemerintah dalam hal perceraian harus dilakukan di pengadilan. *Ibid.*, hlm. 284-285.

²³ Esposito, *Women in Muslim Family Law*, hlm. 96.

yang tidak memberi perspektif apapun, kecuali sifatnya yang sementara dan tidak memuaskan.²⁴

Hal ini bisa dipahami, karena pembaruan hukum keluarga Muslim banyak menekankan pada legalisasi dan akomodasi berbagai produk hukum yang sebenarnya telah ada. Metode *si-yasah asy-syar'iiyyah* misalnya, merupakan metode yang menekankan pada bagaimana hukum Islam diundangkan dan ditaati, sementara *takhayyur* dan *talfiq* merupakan metode dengan cara mengundang produk fikih yang sebenarnya ketentuannya juag sudah ada. Artinya, secara metodologis, hampir tidak ada hal baru dalam pembaruan hukum keluarga Islam tersebut. Karena itu, wajar bila pembaruan itu tidak banyak memunculkan materi baru, yang berbeda dengan apa yang telah ada dalam kitab-kitab fikih. Kalaupun ada yang dianggap baru, mungkin hanya dalam konteks negara bersangkutan, sementara di negara lain, hal tersebut sudah tidak asing lagi. Selain itu, bisa saja hukum itu merupakan hasil ijtihad para sarjana Muslim, yang dianggap pendapat minoritas, lalu diundangkan.

Sehingga bisa dipahami ketika Khoiruddin mengatakan bahwa meskipun ditemukan berbagai metode pembaruan hukum perkawinan, metode yang digunakan para sarjana klasik dan pertengahan maupun sarjana modern, secara umum masih menggunakan metode yang sama, yaitu metode parsial-deduktif.²⁵ Kalau-

pun dalam beberapa kasus ditemukan metode tematik dan holistik, hal itu masih bersifat sederhana dan tidak konsisten.

Metode parsial-deduktif ini tersebar di berbagai tema dalam kitab-kitab tradisional atau konvensional.²⁶ Misalnya, dalam soal atau perkara wali, mayoritas Imam mazhab memaknai ayat-ayat atau hadis-hadis secara terpisah tanpa 'memantulkannya' dengan nash-nash lain yang terkait dan menarik spirit teks sebagai suatu-kesatuan. Mazhab Hanafiyah misalnya, yang membolehkan menikahkan diri sendiri tanpa wali hanya mencatat teks-teks yang mendukung pandangannya, tidak menyinggung atau memantulkannya dengan dengan nash yang mengharuskan adanya wali.²⁷ Contoh lain adalah tentang poligami. Mayoritas ulama memakai nash secara parsial atau terpisah. Mereka mendasarkan kebolehan poligami maksimal empat isteri pada surat an-Nisa' (4):3 sementara dalil-dalil lain hanya diposisikan atau dipakai untuk membuktikan kebolehan poligami tersebut. Bahkan hanya Imam Syafi'i yang menghubungkan an-Nisa' (4):3 dengan an-Nisa' (4):129.²⁸ Barangkali inilah yang mendorong Muhammad Shahrur untuk mengatakan bahwa banyak mufassir dan fuqaha yang telah mengabaikan redaksi umum ayat dan keterkaitan antara sebuah ayat dengan konteksnya.²⁹

Memang, bagi para sarjana Muslim kontemporer, pemahaman parsial terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah seperti itu bisa dise-

²⁴ An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, hlm. 92.

²⁵ Metode parsial-deduktif yang dimaksud adalah "mengambil ketetapan hukum dari nash hanya dengan mencatat satu atau beberapa ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. Kemudian diambil kesimpulan, tanpa lebih dahulu memantulkannya dengan ayat-ayat atau Sunnah lain, dan meletakkannya sebagai satu kesatuan yang menyatu". *Ibid.*, hlm. 284.

²⁶ Istilah tradisional atau konvensional dipakai untuk menggambarkan teori, konsep, atau pandangan intelektual atau mujtahid tradisional yang sudah mapan, bahkan sudah menjadi pegangan yuridis, sosiologis, dan filosofis mayoritas Muslim, yang juga merupakan antitesa terhadap teori, konsep, atau pandangan pemikiran modern atau kontemporer. Sementara kitab-kitab tradisional atau konvensional adalah kitab-kitab fikih dan tafsir yang ditulis di masa tradisional yang dianggap mapan di kalangan Muslim secara umum. *Ibid.*, hlm. 2.

²⁷ Lihat uraian dan analisis tentang hal ini dalam Khoiruddin Nasution, *Islam Tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan 1)*, (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2004), hlm. 65-122.

²⁸ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-Undangan Perkawinan Muslim*, (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2009), hlm. 259-266.

²⁹ Lihat pembahasan Shahrur tentang poligami dalam Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. 425-436.

but sebagai titik lemah dalam memahami ajaran Islam. Menurut Fazlur Rahman misalnya, penafsiran al-Qur'an melalui ayat per ayat secara terpisah akan mengakibatkan al-Qur'an tidak menghasilkan *weltanschauung* (pandangan dunia) yang pasti dan berakibat fatal secara teologis. Hasilnya, hukum yang diambil dari al-Qur'an pun tidak sesuai dengan yang seharusnya.³⁰ Sementara menurut Quraish Shihab, pemahaman ayat-ayat al-Qur'an secara atomistik tersebut akan berakibat pada pemahaman al-Qur'an yang seolah-olah tampak sebagai petunjuk yang terpisah-pisah, "terlepas satu sama lain".³¹

D. Metode Tematik-Holistik

Untuk mengurai berbagai problem metodologis pembaruan hukum keluarga Muslim di atas, Khoiruddin menawarkan kombinasi metode tematik-holistik sebagai alternatifnya. Secara garis besar, metode tematik adalah cara memahami al-Qur'an dengan memilih topik tertentu kemudian menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan topik tersebut, di manapun ayat itu ditemukan. Setelah itu, disajikan kandungan dan pesan-pesan yang berkaitan dengan topik yang dipilihnya itu tanpa terikat dengan urutan ayat dan surat sebagaimana tampak dalam mushaf, dan tanpa menjelaskan

hal-hal yang tidak berkaitan dengan topik tersebut, meskipun hal yang tidak berkaitan itu secara tegas dikemukakan oleh ayat yang dibahasnya.³²

Aplikasi dari metode ini adalah: *pertama*, mengumpulkan semua ayat yang membahas subyek/topik yang sama. *Kedua*, menggabungkan dan menghubungkan dan menghubungkan semua ayat itu menjadi satu pembahasan utuh dan menyatu. Dan ketika menghubungkan semua ayat, ayat tersebut diurutkan secara kronologis berdasarkan turunnya ayat. *Ketiga*, mendiskusikan subyek yang ada secara keseluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya masing-masing (*asbab an-nuzul*), termasuk di dalamnya Sunnah Nabi Muhammad yang sesuai dengan subyek yang dibahas.³³

Sementara metode holistik,³⁴ sebagaimana diakui Khoiruddin sendiri, merujuk pada pemikiran Fazlur Rahman, meski sebenarnya Rahman tidak menyebut metodenya dengan sebutan holistik melainkan hermeneutik.³⁵ Khoiruddin menyebut pendekatan hermeneutik Rahman sebagai pendekatan holistik dilihat dari aplikasi teori tersebut.³⁶ Bagi Rahman, teori hermeneutik sangat dibutuhkan untuk membantu kita memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar sisi teologis maupun etis, dan yuridisnya menjadi satu kesatuan. Pendekatan ini ber-

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa oleh Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 2-3).

³¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'ī Atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 112.

³² *Ibid.*, hlm. xii.

³³ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata*, hlm. 190.

³⁴ "Holistik" berarti secara menyeluruh; bersifat secara keseluruhan; pandangan tentang kepentingan keseluruhan (tidak mengotak-otak), lihat: Pius A Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 2001), hlm. 230. Sementara "holistis" berarti berhubungan dengan sistem keseluruhan sebagai suatu kesatuan lebih dari sekedar kumpulan bagian, lihat: Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-4, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm. 505.

³⁵ Hermeneutika merupakan sebuah seni penafsiran. Hermeneutika juga bisa disebut sebagai teori tentang makna. Bagaimana teks yang hadir pada masa lalu dihadirkan dan dipahami pada masa kontemporer dan konteks kekinian, agar teks atau peristiwa masa lalu menjadi bermakna dan relevan bagi eksistensi manusia tanpa mengalienasikan esensi pesan teks atau peristiwa tersebut. Lihat: F. Budi Hardiman, "Hermeneutika, Apa itu?", dalam *Jurnal Basis*, edisi Januari 1991. Dimuat kembali dalam F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 36-48.

³⁶ Khoiruddin, *Hukum Perdata*, hlm. 191-193. Kata "holistik" juga dipakai juga oleh Amina Wadud untuk menyebut teori hermeneutika Rahman, ketika membedakan model tafsir Rahman dengan tafsir tradisional dan tafsir reaktif. Lihat Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, alih bahasa oleh Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 16.

beda dengan metode atomistik, yang melibatkan faktor tertentu (aspek kognitif wahyu), tetapi mengesampingkan faktor-faktor lain (aspek estetis apresiatif atau aspek kekuatan apresiasinya).

Kepentingan memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan terkait dengan al-Qur'an dan asal-usul komunitas Islam sendiri yang muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latarbelakang sosio-historis tertentu. Al-Qur'an adalah respon terhadap situasi, dan sebagaimana besarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial yang menanggapi problema-problema spesifik yang ada di hadapannya dalam situasi tertentu.³⁷ Misalnya, kadang al-Qur'an memberi jawaban atas suatu masalah dalam batasan-batasan *ratio logis* yang eksplisit atau implisit. Selain itu, ada pula hukum-hukum umum tertentu dalam al-Qur'an yang dipermaklumkan dari waktu ke waktu. Terhadap hal ini, perlu dipahami alasan-alasannya dan menyimpulkan hukum-hukum umum dengan mengkaji data-data historis berupa latar belakang sejarahnya.

Untuk itu, Rahman menawarkan dua langkah dalam proses interpretasi, yakni dari situasi sekarang menuju situasi di mana al-Qur'an diturunkan, lalu kembali lagi ke masa sekarang. Proses ini kemudian dikenal dengan gerakan ganda (*double movement*), yaitu: *pertama* adalah seseorang harus berangkat dari kasus konkret yang ada dalam al-Qur'an dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada itu, lalu menuju untuk menemukan prinsip umum yang akan menjadi inti/generalisasi/prinsip semua ajaran. *Kedua*, dari prinsip umum ini kembali menuju kasus spesifik saat ini, dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan dihadapi sekarang. Langkah pertama berarti memahami makna al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batas-batas

ajaran-ajaran khusus sebagai respon terhadap situasi-situasi spesifik. Langkah kedua adalah meneralisasikan jawaban spesifik al-Qur'an itu dan mengungkapkannya sebagai pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum yang bisa jadi disaring dari ayat-ayat spesifik, yang disesuaikan dengan latar belakang sosial yang ada, yang sering dinyatakan dengan *rationes legis* (*'illat al-hukm*).³⁸

Dalam aplikasi dua gerak itu, Rahman menekankan bahwa perhatian penuh harus diberikan pada pemahaman ajaran al-Qur'an sebagai suatu kesatuan, sehingga setiap makna tertentu dapat dipahami. Setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan senantiasa terkait satu sama lain. Al-Qur'an sebagai satu kesatuan selain menanamkan sikap pasti terhadap hidup dan pandangan dunia, juga membuktikan bahwa ajarannya tidak mengandung kontradiksi, sebaliknya koheren secara keseluruhan.

Untuk memahami makna keseluruhan ayat al-Qur'an diperlukan pemahaman mendalam atas situasi dan masalah yang melatarinya ayat al-Qur'an. Rahman mengungkapkan bahwa sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik sesuai latar tertentu, kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat-istiadat, lembaga-lembaga, bahkan tentang kehidupan Arab secara umum, khususnya sekitar Mekkah sebagai tempat pewahyuan. Dengan kata lain, untuk memahami makna al-Qur'an secara menyeluruh, selain harus memahami makna atau arti dari suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan itu merupakan jawabannya, juga harus melakukan kajian atas *asbab an-nuzul makro*, yakni bagaimana situasi dan kondisi sosial-budaya-politik-ekonomi masyarakat Arab ketika itu.³⁹

³⁷ Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm. 6

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm. 7. Lihat pula: Khoiruddin, *Hukum Perdata*, hlm. 199-200 dan Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 176.

³⁹ Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm. 7. Lihat pula Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 180.

Dalam ungkapan lebih sederhana, langkah pertama dari gerakan ganda adalah sesungguhnya memahami konteks mikro dan makro saat al-Qur'an diturunkan. Setelah itu, dicari makna asli (*original meaning*) dari ayat al-Qur'an dalam konteks sosio-historis pada masa Nabi. Dari situ akan ditemukan ajaran al-Qur'an universal yang melandasi berbagai perintah normatif al-Qur'an. Sementara langkah kedua adalah menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan sosial moral yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan rasio legis yang dinyatakan.

Sampai di sini tampak bahwa bagi Rahman, al-Qur'an merupakan respon Tuhan atas realitas yang muncul, sehingga ayat yang turun tidak berdiri sendiri, melainkan ia terkait dengan sosio-historis, budaya, dan masalah yang dihadapi saat itu. Al-Qur'an dan asal-usul komunitas Islam muncul dalam bingkai sejarah dan dilatari konteks sosio-historis tertentu. Sebagaimana telah disinggung di atas, respon al-Qur'an atas situasi itu sebagian besar diungkapkan dalam bentuk pernyataan moral, religius, dan sosial, dan al-Qur'an menanggapi problem-problem spesifik itu dalam situasi-situasi yang konkrit. Kadang al-Qur'an memberikan suatu jawaban bagi sebuah masalah, namun kadang jawaban-jawaban ini dinyatakan dalam batasan *ratio legis* yang eksplisit atau implisit.⁴⁰ Artinya, al-Qur'an memberikan alasan (rasionalisasi) ketika menentukan suatu hukum. Hal ini penting bagi para pengkaji al-Qur'an agar ia tidak terjebak ke dalam bingkai teks yang rigid sembari mengabaikan tujuan moral yang dikandungnya.

Seorang pengkaji yang terjebak ke dalam teks al-Qur'an, tanpa dapat menangkap spirit

teks yang ada di baliknya cenderung akan mempersempit jangkauan makna al-Qur'an itu sendiri. Hal ini disebabkan oleh teks al-Qur'an itu terbentuk melalui sistem bahasa. Bahasa, selain tunduk pada sistem dan konteks budaya yang berlaku, dia juga memiliki keterbatasan, juga memiliki keterbatasan dalam mengungkap gagasan Tuhan. Karena keterbatasan itulah, seorang pengkaji al-Qur'an perlu menembus batas-batas tekstualitas al-Qur'an untuk menemukan ide moral yang lebih universal.⁴¹ Bagi Rahman, hal itu hanya bisa dicapai melalui pembacaan kontekstual, menangkap pandangan dunia al-Qur'an itu sendiri. Selain itu, gerakan ganda oleh Rahman juga ditujukan untuk meluruskan anggapan adanya kontradiksi internal dalam al-Qur'an. Padahal di dalam al-Qur'an sama sekali tidak terdapat kontradiksi. Meskipun al-Qur'an turun secara graduatif, namun di dalamnya tidak terjadi diskontinuitas pesan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Sebaliknya, ayat-ayat dan kandungan al-Qur'an adalah satu kesatuan.⁴²

Namun perlu diingat bahwa penggunaan teori *double movement* yang ditawarkan Rahman banyak diterapkan dalam ayat-ayat hukum, bukan ayat-ayat metafisik. Terkait hal-hal metafisik, seperti konsep Tuhan, malaikat, setan dan sebagainya, Rahman memakai metode tematik dengan prinsip analisis sintesis logis, yakni memahami ayat-ayat melalui metode intertekstual untuk kemudian dicari hubungan logisnya. Selain itu, gerakan ganda tidak berarti seseorang boleh mengabaikan pendekatan linguistik. Pendekatan ini tetap penting, namun ia harus menempati urutan kedua dan ayat-ayat al-Qur'an harus tetap dipahami dari al-Qur'an itu sendiri.⁴³ Artinya, kontrol metodologi untuk menggali ketetapan suatu makna

⁴⁰ Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm. 6.

⁴¹ Kajian mengenai keterbatasan teks bisa dilihat dalam Khaled M. Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa oleh R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), dan Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme (Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi)*, alih bahasa oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (Yogyakarta: LKiS, 2011).

⁴² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 143.

tidak boleh dilepaskan dari konteks internal al-Qur'an sendiri.

Sampai di sini tampaknya tidak ada gagasan baru dari Khoiruddin. Namun, bila ditelaah lebih dalam, kontribusi Khoiruddin terletak pada pemaduan metode tematik dan holistik di atas. Apabila Rahman mengaplikasikan dua metode ini secara terpisah, di mana dalam menafsirkan ayat-ayat hukum menggunakan teori *double movement* dan memakai metode tematik untuk ayat-ayat terkait hal-hal metafisik, maka Khoiruddin mengkombinasikan dua metode itu, termasuk dalam menafsirkan ayat-ayat hukum.

E. Aplikasi Metode Tematik-Holistik

Contoh yang dikemukakan Khoiruddin terkait aplikasi kombinasi metode-tematik-holistik misalnya dalam kasus poligami.⁴⁴ Dalam hal ini, metode tematik dipakai untuk menemukan sinkronisasi antar nash tentang poligami dan pencapaian tujuan perkawinan. Sedangkan metode holistik digunakan untuk mengaitkan hasil perbincangan poligami dan tujuan perkawinan dengan sifat penciptaan dan sifat pasangan yang harus *partnership*, berkeadilan dan egaliter.

Langkah pertama adalah dengan melakukan penelusuran terhadap nash yang terkait dengan poligami, yaitu: *pertama*, ayat al-Qur'an (al-Nisa' [4]: 4 dan 129), dan *kedua*, Sunnah Nabi Muhammad Saw, yakni Hadis yang menceritakan perlakuan adil dari Nabi kepada isterinya, hadis Nabi yang mengancam suami yang berpoligami tetapi tidak berlaku adil terhadap para isterinya, dan hadis tentang kasus Ghailan bin Umayyah, yang ketika itu mempunyai sepuluh isteri, dan ketika masuk Islam disuruh memilih empat saja oleh Nabi. Berikut beberapa teks-teks agama yang dimaksud Khoiruddin tersebut.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَتِلْكَ وَرَبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا.⁴⁵

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil^[265], maka (kawinilah) seorang saja^[266], atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.

وَلَنْ تَسْطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ آلٍ مِّمَّالٍ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا.⁴⁶

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ أَسْلَمَ وَعِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ

“Bahwa Gailan Ibnu Salamah masuk Islam dan ia memiliki sepuluh orang istri yang juga masuk Islam bersamanya. Lalu Nabi menyuruhnya untuk memilih empat

⁴³ Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm. 7-8. Lihat pula, Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 183.

⁴⁴ Lihat aplikasi metode ini dalam masalah poligami dalam Khoiruddin, *Hukum Perdata*, hlm. 314-318.

⁴⁵ Q. S. an-Nisa (4): 3.

⁴⁶ Q. S. an-Nisa (4): 129.

orang istri di antara mereka dan menceraikan selebihnya”.

Khairuddin juga menyebutkan hadis dimana orang yang berpiligami haruslah adil terhadap para isterinya. Juga hadis tentang seorang pria bangsa Saqif yang masuk Islam dan memiliki sepuluh orang isteri, ternyata Nabi menyuruh mempertahankan maksimal empat dan menceraikan yang lainnya.

Teks-teks tersebut serta teks-teks lainnya dikumpulkan dan untuk selanjutnya dilihat latar belakang turunnya, termasuk untuk dilihat bahwa turunnya teks-teks tersebut sebagai perlindungan janda-janda dan anak yatim. Terkait hal ini, Khoiruddin mencatat tiga hal, yaitu: *pertama*, kebolehan poligami bertujuan untuk memecahkan masalah mendesak waktu itu, yaitu janda dan anak yatim yang butuh perlindungan dan perlakuan wali terhadap anak yatim yang tidak adil. Karena itu, penyelesaian masalah dengan poligami agar janda dan anak yatim mendapat perlindungan dan wali yang memelihara anak yatim dapat terhindar dari perbuatan zalim karena tidak berlaku adil. *Kedua*, ada syarat yang harus dipenuhi agar tujuan poligami tercapai, yaitu mampu berbuat adil terhadap para isteri dan anaknya dalam hal cinta, kasih sayang, dan mampu secara finansial. *Ketiga*, pihak yang menentukan ada atau tidaknya masalah mendesak yang perlu diselesaikan adalah negara, di mana pada masa awal islam berada pada otoritas Nabi. Maka bila otoritas personal diterapkan pada masa sekarang, negara bisa jadi diwakili oleh hakim. Hakimlah yang mempunyai otoritas menilai seseorang layak berpoligami atau tidak. Dan ini pun hanya bisa dilakukan dalam kondisi darurat.

Langkah terakhir adalah dengan mengaitkan makna-makna universal teks itu dengan tujuan perkawinan. Dikaitkan dengan tujuan perkawinan misalnya, bahwa perkawinan adalah untuk terciptanya kehidupan sakinah bagi segenap anggota keluarga. Dari sisi ini besar

kemungkinan poligami membawa disharmonis dalam keluarga, karena sakinah yang ada bisa jadi bersifat sepihak, sakinah suami di atas penderitaan isteri dan atau anak-anaknya. Jika ini terjadi, maka poligami telah keluar dari tujuan awalnya, bisa jadi tidak sejalan, bahkan melanggar ajaran Islam. Sementara itu, bila dihubungkan dengan sifat penciptaan dan sifat pasangan yang partnership, berkeadilan dan egaliter, poligami seharusnya didasarkan atas persetujuan isteri. Jika tidak, perbuatan itu dapat dikategorikan tidak sejalan, bahkan bertentangan dengan hukum pasangan, yang juga dapat dikatakan melanggar ajaran Islam.

F. Metode Tematik-Holistik (Sebuah Analisis)

Meskipun demikian, metode tematik-holistik yang ditawarkan Khiruddin tidak berarti tidak mengandung masalah. Bila dicermati, metode tematik-holistik memusatkan perhatian pada persoalan-persoalan yang telah atau pasti ada teks-nya. Apa yang diulas Khoiruddin juga menunjukkan hal tersebut. Masalah-masalah yang dibahas dengan menggunakan metode tematik-holistik terbatas pada kasus-kasus yang sudah jelas teks-teksnya meskipun teks-teks tersebut masih diperdebatkan atau bersifat multi-interpretatif.

Pertanyaanya, bagaimana dengan persoalan yang secara tekstual tidak ada? Persoalan inilah yang kiranya menjadi perdebatan sekaligus, barangkali, menjadi pertanyaan yang belum terjawab oleh metode yang dipakai oleh Khoiruddin tersebut. Namun, hal demikian cukup beralasan. Terlebih lagi jika metode tematik-holistik tersebut ditelusuri lebih jauh terutama pada pembahasan pemikiran Rahman tentang *double movement* yang menjadi salah satu pijakan penting dari metode Khoiruddin tersebut.

Persoalan atau pertanyaan tersebut memang menjadi isu krusial ketika berbicara pendekatan *double movement*-nya Fazlur Rahman. Ada yang berpendapat bahwa titik lemah me-

tode Rahman itu adalah pada persoalan bahwa metode Rahman hanya bisa digunakan pada hukum-hukum yang sudah ada teks-nya. Metode Rahman juga bermasalah pada aplikasinya, dimana tidak semua kasus bisa diselesaikan dengan metode *double movement*.

Setindaknya hal itulah yang menjadi bahan kritikan Wael B. Hallaq, salah satu ahli hukum Islam kontemporer. Menurut Hallaq, metode Rahman tidak bisa diaplikasikan pada keseluruhan kasus. Artinya, semua kasus tidak bisa disandarkan pada prinsip gerak ganda yang digagas atau ditawarkan Rahman. Bahkan Hallaq menilai bahwa metode yang ditawarkan oleh Rahman tersebut nampak belum menjawab persoalan-persoalan krusial seperti bagaimana dengan teks-teks yang tidak memiliki atau tanpa informasi latar belakang turunya teks-teks tersebut; atau bagaimana Rahman menjawab persoalan-persoalan modern yang dihadapi umat Islam, sementara persoalan-persoalan tersebut tidak ditemukan teks-nya.⁴⁷

Meskipun demikian, mungkin bagi para pemakai metode Rahman, persoalan ini bisa dijawab melalui gagasan-gagasan moral yang terkandung di setiap teks-teks hukum. Ketika suatu kasus bisa diterima secara ide moral, seperti keadilan, maka meskipun kasus itu tidak ada teksnya, tetap bisa diterima. Artinya, per kasus dapat dilihat kesesuaian ide-ide moralnya, sekalipun tetap menyisakan persoalan dimana tidak teraplikasikannya secara keseluruhan metode Rahman tersebut.

Kelemahan yang ada pada metode Rahman pada gilirannya membuat Hallaq beralih pada pemikiran Muhammad Shahrur. dalam memahami hukum Islam, yang selain memberi apresiasi pada pendekatan “holistik” juga memberi ruang cukup lebar bagi konsep *mashlahah*.⁴⁸ Melalui konsep *mashlahah* inilah, hukum-hukum yang tidak ada teks-nya bisa dilihat sisi hukumnya, apakah ia sesuai atau tidak dengan konsep *mashlahah* tersebut. Bagi Hallaq, Shahrur-lah yang berhasil menjawab persoalan-persoalan yang (ter)disisakan (dari) Rahman tersebut.

G. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, yaitu: *pertama*, secara umum metode pembaruan hukum keluarga Muslim terdiri dari *taqsis al-qada*, *takhayyur*, *talfiq*, menggunakan aturan administrasi, dan penetapan pengadilan. *Kedua*, pembaruan hukum keluarga Muslim secara materil tidak banyak berubah. Hal ini wajar karena pembaruan yang terjadi sebenarnya lebih banyak mengakomodasi hukum yang sudah ada sebelumnya, yang dinilai para sarjana kontemporer memiliki titik lemah secara metodis. *Ketiga*, perlu perumusan alternatif terkait metode ini, dan metode tematik-holistik bisa menjadi alternatif meskipun dalam berbagai hal masih menyisakan masalah, terutama kaitannya dengan persoalan-persoalan hukum yang tidak ada teks atau *naş*-nya.

⁴⁷ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam (Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni)*, alih bahasa oleh E. Kusmadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, cet. Ke-2, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 363-364.

⁴⁸ Tentang metodologi yang ditawarkan Shahrur bisa dilihat dalam buku yang ditulis Muhammad Shahrur, yaitu *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004) dan *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007).

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Norman, *Law reform in the Muslim World*, London: Athlone Press: 1976.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-4, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracuse University Press, 1982.
- Fadl, Khaled M. Abou el-, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa oleh R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- _____. "Hermeneutika, Apa itu?" *Basis*, edisi Januari 1991.
- Mahmood, Tahir, *Personal Law in Islamic Countries*, New Delhi: Times Press, 1987.
- Mudzhar, H.M. Atho' dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, Jakarta: Ciputat Press, 2003
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKiS, 1994
- Nasution, Khoiruddin, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002.
- _____. *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-Undangan Perkawinan Muslim*, Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2009.
- _____. *Islam Terntang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan 1)*, Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2004.
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa oleh Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Shahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- _____. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Ummat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme (Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi)*, alih bahasa oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Wadud, Amina, *Qur'an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, alih bahasa oleh Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2006.