URUF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TANGGUNG JAWAB NAFKAH WANITA KARIER

HARWIS ALIMUDDIN
NIM. 281625883

Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Doktor
dalam Program Studi Fikih Modern

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
2019

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING/PROMOTOR

URUF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TANGGUNG JAWAB NAFKAH WANITA KARIER

Diajukan Oleh:

HARWIS ALIMUDDIN
NIM. 281625883
Program Studi: Fikih Modern

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan dalam Ujian Terbuka (Promosi Doktor)

Menyetujui:

Promotor I,	Promotor II,
Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA.	**Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH.**

LEMBAR PENGESAHAN

URUF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TANGGUNG JAWAB NAFKAH WANITA KARIER

HARWIS ALIMUDDIN
NIM. 281625883
Program Studi Fikih Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Tanggal: 30 Juli 2019 M
20 Zulqa'dah 1440 H

TIM PENGUJI

Ketua,	Sekretaris,
Dr. Agusni Yahya, MA	Ihdi Karim Makinara, MH
Penguji	Penguji
Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH	Dr. Tarmizi M. Jakfar M.Ag
Penguji	Penguji
Prof. Dr. Husni Jalil, SH ,MH	Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH

Penguji

Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar

Banda Aceh, 30 Juli 2019
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,

Prof. Dr. Muklisin Nyak Umar, MA
NIP. 196303251990031005

LEMBAR PENGESAHAN

URUF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TANGGUNG JAWAB NAFKAH WANITA KARIER

HARWIS ALIMUDDIN
NIM. 281625883
Program Studi Fikih Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Tanggal: 17 Februari 2021 M
5 Rajab 1442 H

TIM PENGUJI

Ketua,	Sekretaris,
Prof. Dr. Warul Walidin, AK, MA	Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA
Penguji,	Penguji,
Prof. Dr. Husni Jalil, SH.,MH	Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH
Penguji,	Penguji,
Dr. Tarmizi M. Jakfar M.Ag	Dr. Jailani Yunus, M.Ag
Penguji,	Penguji,
Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH	Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

Banda Aceh, 17 Februari 2021
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,

Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA
NIP. 196903251990031005

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Mahasiswa	: Harwis Alimuddin
Tempat Tanggal Lahir	: Maros, 5 Juli 1984
NIM	: 281625883
Program Studi	: Fikih Modern

Menyatakan bahwa **Disertasi** yang berjudul "**Uruf dan Implikasinya Terhadap tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier"** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Saya yang menyatakan,

Harwis Alimuddin
NIM: 281625883

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Prof. Dr. Al-Yasa' Abubakar, MA

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Prof. Dr. Warul Walidin, AK, MA

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Prof. Dr. Hamid Sarong, SH., MH

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Dr. Jailani Yunus, M.Ag

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier** yang ditulis oleh Harwis Alimuddin dengan Nomor Induk Mahasiswa 281625883 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 17 Februari 2021 bertepatan dengan 05 Rajab 1442 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 27 Januari 2022
Penguji,

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

PEDOMAN TRANSLITERASI & SINGKATAN

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasikan ke dalam huruf latin sebagai berikut :

b	:	ب	z	:	ز	f	:	ف
t	:	ت	s	:	س	q	:	ق
s\	:	ث	sy	:	ش	k	:	ك
j	:	ج	s}	:	ص	l	:	ل
h{	:	ح	d{	:	ض	m	:	م
kh	:	خ	t}	:	ط	n	:	ن
d	:	د	z}	:	ظ	w	:	و
z\	:	ذ	‘	:	ع	h	:	ه
r	:	ر	g	:	غ	y	:	ي

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanpa apapun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal dan diftong

a. Vokal atau bunyi (a), (i) dan (untuk) ditulis dengan ketentuan sebagai

VOKAL	PENDEK	PANJANG
Fath}ah	a	a>
Kasrah	i	i>
D}amma h	u	u>

b. berikut:

c. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah (ai) dan (u) misalnya kata *baina* (بين) dan *qaul* (قول)

3. *Tasydi>d* dilambangkan dengan konsonan ganda

4. Kata sandang *al-(alif lām ma'rifah)* ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat. Dalam hal ini kata tersebut ditulis dengan huruf besar (*al-*). Contohnya :

Menurut al-Bukhārī, hadis ini ....

Al-Bukhārī berpendapat bahwa hadis ini ....

5. *Tā' Marbūt}ah* (ة) ditransliterasi dengan *t.* Tetapi jika terletak di akhir kalimat, ditransilteri dengan huruf "h". Contohnya:

Al-risālat li al-mudarrisah الرسالة للمدرسة

6. Kata atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah istilah Arab yang belum menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia. Adapun istilah yang sudah menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak ditulis lagi menurut cara transliterasi di atas, misalnya perkataan sunnah, khusus dan umum, kecuali bila istilah itu menjadi bagian yang harus ditransliterasi secara utuh, misalnya:

Fi> Z}ila>l al-Qur'a>n (في ظلال القرآن)

Al-Sunnah qabl al-Tadwi>n (السنة قبل التدوين)

Inna al-'Ibrah bi 'Umu>m al-Lafz} la> bi Khus}u>s} al-Sabab

إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

7. *Lafz} al-Jala>lah* (الله) yang didahului partikel seperti huruf *jar* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mud}a>f ilaih* (frasa nomina), ditransliterasi tanpa huruf *hamzah.* Contohnya:

دين الله = *di>nullah* باالله= *billāh*

هم في رحمة الله = *hum fi> rah}matilla>h*

8. Lafal yang diakhiri dengan *ya' nisbah,* maka akan ditulis dengan "i>". contohya:

الشاطبي = al-Syat}ibi>

القرافي = al-Qara>fi>

B. Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

1. swt. = *Subh}a>na wa ta'a>la>*
2. saw. = *S{allalla>h 'alaih wa sallam*
3. a.s. = *'Alaih al-sala>m*
4. ra. = *Radiyalla>hu 'anhu*
5. H = Hijriyah
6. M = Masehi
7. w. = wafat
8. QS…/…: 4 = Qur'an Surah …/no. surah: ayat 4.

AR-RANIRY

KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لله الَّذِى جَعَلَ الْقُرْآنَ كِتَابًا خَتَمَ بِهِ الْكُتُبَ وَأَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيٍّ خَتَمَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ بِدِيْنٍ عَامٍ خَالِدٍ خَتَمَ بِهِ الْأَدْيَانَ الَّذِى بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ وَبِفَضْلِهِ تَتَنَزَّلُ الْخَيْرَاتُ وَالْبَرَكَاتُ وَبِتَوْفِيْقِهِ تَتَحَقَّقُ الْمَقَاصِدُ وَالْغَايَاتُ. أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا الله وَحْدَهُ لَاشَرِيْكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ وَصَلَّى الله عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِيْنَ، أَمَّا بَعْدُ.

Puji syukur dipanjatkan hadirat Allah swt. karena atas petunjuk, taufik, cahaya ilmu dan rahmat-Nya sehingga disertasi dengan judul "Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier", dapat terwujud. Disertasi ini diajukan untuk memenuhi syarat dalam penyelesaian pendidikan pada Program Doktor Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh.

Penelitian ini sudah diupayakan semaksimal mungkin, namun tetap membutuhkan saran, masukan, sumbangsih dan kritikan konstruktif dari berbagai pihak yang berkompeten.

Selesainya disertasi ini, tidak terlepas dari dukungan banyak pihak yang turut memberikan andil, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik moral maupun material. Oleh karena itu, diucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah mensupport dan membantu dalam proses penelitian ini. Rasa syukur dan terimakasih tidak terhingga diucapkan untuk ibu tercinta Minnong Sina yang selalu mendoakan setiap saat. Selanjutnya, sudah sepatutnya diucapkan rasa syukur, terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada yang terhormat:

1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA. yang telah membimbing kami sejak dari awal penelitian ini. Keilmuan dan kepakaran beliau, tidak dipungkiri ikut mewarnai dan menjiwai penelitian ini.

2. Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH. yang telah banyak meluangkan waktunya untuk mengarahkan proses penelitian ini. Komunikasi yang intens dengannya sangat membantu proses bimbingan disertasi ini.
3. Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH. selaku mahaguru yang banyak memberikan arahan dan pencerahan dalam proses penelitian ini.
4. Prof. Dr. Husni Jalil, SH., MH, selaku penguji eksternal yang telah banyak memberikan sumbangsih pemikiran dalam perbaikan disertasi ini.
5. Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag, selaku Kaprodi Fikih Modern beserta sekretarisnya Ihdi Karim Makinara, MH. Keduanya telah banyak membantu kami dalam tahapan penyelesaian penelitian ini. Termasuk sumbangsih pemikirannya dalam penelitian ini.
6. Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA, selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh.
7. Dr. Agusni Yahya, MA, selaku Wakil Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh. Kebijakan dan kebijaksanaannya telah banyak membantu proses tahapan penyelesaian disertasi ini.
8. Istri tercinta dan tersayang Salmiah Zainuddin ST., MT yang selalau mendoakan dan mensupport penyelesaian penelitian ini. Penelitian ini sulit selesai tanpa kerelaan dan keikhlasannya ditinggalkan di rumah selama berbulan-bulan.
9. Ir. H. Syahid, MA, seorang sahabat yang telah banyak membantu moril maupun materil sejak awal perkuliahan hingga penyelesaian disertasi ini.

Ucapan terimakasih tidak terhingga juga diucapkan kepada Bapak Rektor dan para Wakil Rektor beserta seluruh staf dan jajarannya di Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, Kepala Perpusatakaan Pascasarajana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh berserta seluruh staf dan

jajarannya, Kepala Bagian Akademik beserta seluruh staf dan jajarannya. Kebijakan, kebijaksanaan dan keramahan mereka semua sangat membantu proses penelitian ini. Segala fasilitas yang mereka sediakan sangat membantu proses penelitian ini.

Ucapan terimakasih juga kami ucapkan kepada teman-teman seangkatan kami yang telah banyak memberikan sumbangsih pemikiran melalui diskusi-diskusi, baik yang formal maupun yang nonformal.

Akhirnya, peneliti mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang tidak sempat disebutkan namanya satu persatu, semoga bantuan yang diberikan bernilai ibadah, semoga Allah swt. senantiasa meridai semua amal usaha yang dilaksanakan dengan penuh kesungguhan serta keikhlasan. Selanjutnya, semoga Allah swt. merahmati dan memberkati segala upaya penulisan disertasi ini sehingga bernilai ibadah dan bermanfaat bagi diri pribadi, akademisi dan masyarakat sebagai bentuk pengabdian terhadap agama, bangsa dan negara dalam dunia pendidikan seraya berdoa:

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِيْنَ. آمين يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ.

Wassala>mu'alaikum Wr. Wb.

Banda Aceh, 22 Oktober 2019
Penulis,

Harwis Alimuddin
NIM. 281625883

ABSTRAK

Judul Disertasi	: Uruf dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Nafkah Wanita Karier
Nama Peneliti/NIM	: Harwis Alimuddin/281625883
Pembimbing	: 1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA 2. Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH
Kata Kunci	: Uruf, Nafkah, Wanita Karier

Masalah pokok dalam penelitian ini adalah bagaimana validitas dan otoritas uruf sebagai teori perubahan hukum, bagaimana keseimbangan hak dan kewajiban suami istri dan penyesuaiannya dengan uruf, serta sejauhmana implikasi uruf terhadap tanggung jawab nafkah istri yang berkarier.

Jenis penelitian ini menggunakan kualitatif deskriptif. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data yang digunakan terdiri dari sumber data primer, sekunder dan tersier. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosiologis, teologis normatif dan yuridis. Sedangkan teknik pengolahan dan analisis data dengan analisis kritis.

Penelitian ini menunjukkan bahwa bahwa uruf bukan dalil dan metode penemuan hukum yang berdiri sendiri. Uruf adalah latar belakang atau motif penemuan dan perubahan hukum yang membutuhkan pendekatan atau metode lain dalam merumuskan maupun merubah hukum yang sudah ada. Hukum dapat berubah dengan berubahnya uruf masyarakat. Perubahan hukum dibangun atas dasar kemaslahatan, kebutuhan dan prinsip syariat yang selalu menyesuaikan diri dengan kondisi masyarkat. Uruf sebagai latar belakang perubahan hukum dalam disertasi ini menggunakan tiga metode perubahan hukum. Pertama: *ta'li>liyyah*, yaitu metode merumuskan dan menentukan *'illat* (*masa>lik al-'illah*). Kedua: *istis{la>h}iyah,* yaitu metode penalaran hukum dengan menjadikan

kemaslahatan sebagai pertimbangan. Ketiga: *lugawiyyah*, yaitu pendekatan linguistik dalam menginterpretasi teks-teks syari'ah.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa dalam menjalankan hak dan kewajiban suami istri harus disesuaikan dengan uruf masyarakat dengan menempuh jalan musyawarah dan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri. Karena dari 23 ayat al-Qur'an tentang hak dan kewajiban suami istri, 10 di antaranya diiringi dengan kata *ma'ru>f* yang merupakan pecahan kata dari kata *al'urf* (uruf). Setelah disesuaikan dengan uruf, penelitian ini menunjukkan bahwa hak *qawwa>mah* tidak hanya dimiliki oleh suami tetapi juga istri sebagai mitra. Konsekuensi logisnya, suami tidak boleh memperlakukan istri sebagai bawahan, istri tidak serta merta dianggap *nusyu>z* ketika menolak hubungan biologis, suami tidak boleh memukul istri dan suami tidak boleh bebas berpoligami tanpa izin istri.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa istri yang berkarier tidak wajib dinafkahi. Istri yang berkarier bahkan sepatutnya ikut serta dalam nafkah keluarga sebagai mitra bagi suami. Perubahan hukum ini dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan uruf masyarakat pada masa klasik dan uruf masyarakat pada masa modern. Perbedaan uruf masyarakat di sebagian jazirah Arab dengan uruf masyarakat di Indonesia. Uruf masyarakat pada masa klasik dibangun atas uruf patriarki yang cenderung mendomestikkan istri di dalam rumah, sedangkan uruf masyarakat pada masa modern cenderung memberikan kesempatan kepada istri untuk berkarier di ruang publik.

ABSTRACT

Dissertation Title	: '*Urf* and it's Implications for Living Expenses Responsibility of a Career Woman
Name/NIM	: Harwis Alimuddin/281625883
Supervisors	**:** 1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA.
	2. Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH.
Keywords	: *'Urf*, Living Expenses, Career Wife

The main problem in this research is how about *'urf* validity and authority as a theory of legal change, how to balance the rights and obligations of husband and wife and their adaptation to the *'urf* , and how much implicated to the living expenses responsibility of the career wife as well.

This type of research uses descriptive qualitative. This research is library research. The data source used consists of primary and secondary and tertiary data sources. The approach used is a sociological, theological normative and juridical approach. While the data processing and analysis techniques with critical analysis.

This research shows that *'urf* is not an independent proposition and method of legal discovery. *'Urf* is the background or motive for discovery and change of law that requires another approach or method in formulating or changing existing laws. The law can change with the change in society's culture. Changes in law are built on the basis of benefit, needs and principles of Shari'a which are always adapted to the conditions of society. *'Urf* as the background of legal changes in this dissertation uses three methods of legal change. First: *ta'li> liyyah*, namely the method of formulating and determining *'illat* (*masa>lik al-'illah*). Second: *istis {la> h} iyah*, namely the method of legal reasoning by making benefit as a consideration. Third: *lugawiyyah*, namely the linguistic approach in interpreting the Shari'ah texts.

This research also shows that in applicating the rights and obligations of a husband and wife must be adjusted to the public's culture by taking discussion between husband and wife and still maintaining the balance prinsiple of husband and wife rights and obligations. Because of the 23 verses of the Qur'an about the husband and wife rights and obligations, 10 of them are accompanied by the word *ma'ru>f* which is a fraction of the word *al'urf* (uruf). After adjusting it to uruf, this study shows that *qawwa> mah* rights actually are not only owned by the husband but also the wife as a partner. The logical consequence is that husbands may not treat wives as subordinates, wives are not necessarily considered *nusyu>z* when refusing sex intercourse, husbands are not allowing to beat their wives and husbands may not be free of polygamy without their permission.

This research also shows that a career wife is not obliged to gived living expenses by her husband. A career wife should participate to looking for living expenses as a partner for her husband. This change of law is motivated by the differences of culture in society between the classical period and the modern period. The differences of culture between people in parts of the Arabian Peninsula and the people in Indonesia. The culture in classical period was built on patriarchal references which tended to domesticate wives in the house, while the culture in modern period tended to provide opportunities for wives to pursue careers in public spaces.

تَجْرِيْدُ الرِّسَالَةِ

عُنْوَانُ الرِّسَالَة : العرف و تأثيره على مسئولية نفقة الزوجة العاملة

إِسْمُ ٱلْبَاحِثِ\ رقم التسجيل : هَارْوِيسْ عَالِمُ الدِّيْنِ\ ٢٨١٦٢٥٨٨٣
المشرف الأول : أ.د. أليسع أبو بكر
المشرف الثانى : أ.د. رشدى على محمد

المشكلة الرئيسية في هذه الرسالة هي مدى صحة االعرف وسلطته فى تغير الحكم ، وكيفية تحقيق التوازن بين حقوق والتزامات الزوج والزوجة وتكييفها مع العرف ، وكذلك مدى تأثير العرف فى نفقة الزوجة العاملة.

يستخدم هذا النوع من البحث النوعي الوصفي. هذا البحث هو بحث المكتبة. يتكون مصدر البيانات المستخدم من مصادر البيانات الأولية والثانوية والثالثية. النهج المستخدم هو النهج المعياري الاجتماعي واللاهوتي والقانوني. في حين أن معالجة البيانات وتقنيات التحليل مع التحليل النقدي.

نتائج هذه الرسالة تشير إلى أن العرف ليس دليلا مستقلا أو طريقة مستقلة وإنما هو الخلفية أو الدافع لإكتشاف الحكم و تغيره الذي يتطلب نهجًا أو طريقة أخرى. و الحكم يمكن أن يتغير بتغير العرف. و تغير الحكم مبنى على المصلحة و الحاجة ومبادئ الشريعة الإسلامية التي تتكيف دائمًا مع ظروف المجتمع. يستخدم العرف كخلفية لتغير الحكم في هذه الرسالة ثلاث طرق. أولاً: التعليلية ، وهي طريقة صياغة وتحديد لتعيين العلة (مسالك العلة). ثانيًا:

الإستصلاحية ، و هي طريقة التفكير التى تجعل المصلحة اساسا فى فهم النصوص الشرعية . ثالثًا: اللغوية ، وهي المنهج اللغوي في تفسير النصوص الشرعية.

توضح هذه الرسالة أيضًا أنه عند تحقيق حقوق والتزامات الزوج والزوجة يجب تعديلها وفقًا للعرف مع الحفاظ على مبدأ التوازن . لأن ثلاث و عشرون من الأيات القرآنيه التى تبحث فى حقوق والتزامات الزوج والزوجة عشرة منها تصاحبها "المعروف" و وهو مشتق من العرف. و بعد تعديله على العرف، تشير هذه الرسالة إلى أن القوامة ليست مملوكة للزوج فحسب بل للزوجة أيضًا كشريك. والنتيجة المنطقية هي أن الأزواج لا يتعاملون مع الزوجات كاالتعمل بين الريس و المرئوس ، ولا تُعتبر الزوجات ناشزات عند رفض الجماع ، ولا يسمح على الأزواج ضرب زوجاتهم و كذالك لا يسمح لهم التعدد إلا بإذن زوجاتهم.

نتائج هذه الرسالة أيضًا تشير إلى أن الزوجة العاملة لاتجب على الزوج نفقتها بل ينبغى عليها المشاركة في نفقة الأسرة. و تغير هذ الحكم تدعمه متغيرات العرف فى المجتمع. هناك فرق بين العرف في الفترة الكلاسيكية و في العصر الحديث. و كذالك يختلف العرف بين المجتمع فى الجزيرة العربية والمجتمع في إندونيسيا. العرف في الفترة الكلاسيكية يبنى على العرف الأبوي الذى يميل إلى احتباس الزوجات في المنزل ، بينما العرف في العصر الحديث يميل إلى توفير الفرص للزوجات لمتابعة المهن في المجتمع.

DAFTAR ISI

LEMBARAN PERSETUJUAN PEMBIMBING ii

LEMBAR PENGESAHAN..... iii

PERNYATAAN KEASLIAN..... iv

PERNYATAAN PENGUJI v

PEDOMOAN TRANSLITERASI & SINGKATAN..... x

KATA PENGANTAR...... xvi

ABSTRAK..... xvi

DAFTAR ISI..... xxiii

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL..... xxvi

BAB I : PENDAHULUAN..... 1

A. Latar Belakang Masalah..... 1
B. Fokus Penelitian. 22
C. Rumusan Masalah 23
D. Definisi Operasional..... 23
E. Tujuan Penelitian..... 27
F. Manfaat Penetian..... 27
G. Kajian Pustaka..... 28
H. Kerangka Teori..... 33
I. Metode Penelitian..... 45
J. Sistematika Pembahasan 49

BAB II : TINJAUAN UMUM TENTANG URUF SEBAGAI TEORI PERUBAHAN HUKUM NAFKAH..... 51

A. Hakikat Uruf..... 51
1. Definisi dan Landasan Uruf 51
2. Klasifikasi Uruf dalam Berbagai Aspek..... 64
3. Sebab-sebab Terbentuknya Uruf..... 77

B. Perbedaan Uruf dengan *al-Mas}lah}ah al-Mursalah*, Ijmak dan *'Umu>m al-Balwa>* 78
C. Dinamika Syarat-Syarat Pemberlakuan Uruf 89
D. Fungsi Teori Uruf dalam Penalaran Hukum (Ijtihad) .. 101
E. Validitas Uruf dalam Penetapan dan Perubahan Hukum 107
F. Uruf dan Transformasi Hukum Islam di Indonesia..... 117

BAB III: KESEIMBANGAN HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI DAN PENYESUAIANNYA DENGAN URUF 123

A. Hakikat Hak dan Kewajiban 123
B. Norma-norma Hak dan Kewajiban.. 131
C. Klasifikasi Nas Hak dan Kewajiban Suami Isteri. 134
D. Prinsip Keseimbangan Hak dan Kewajiban Suami Isteri. 140
E. Hak dan Kewajiban Suami Isteri dan Penyesuaiannya dengan Uruf. 148
1. Hak Kepemimpinan Suami (*Qawwa>m*). 149
2. Hak Nafkah Isteri 161

BAB IV: PENGARUH URUF TERHADAP KEDUDUKAN NAFKAH ISTRI YANG BERKARIER .. 186

A. Kedudukan Perempuan dalam Uruf Klasik dan Pengaruhnya terhadap Tafsir dan Fikih. 186
B. Deskripsi Uruf Indonesia tentang Karier dan Nafkah 198
C. Istri Karier dalam Perpektif Hukum Islam..... 208
D. Merumuskan Asas dan *Illat* Kewajiban Nafkah Isteri 219
E. Analisis Pengaruh Uruf terhadap Gugurnya Nafkah Istri yang Berkarier 225
F. Analisis Pengaruh Uruf Terhadap Keikutsertaan Istri yang Berkarier dalam Nafkah Rumah Tangga..... 227

G. Analisis Prinsip Kemitraan Suami Istri dalam Rumah Tangga 232

BAB V : **PENUTUP**..... 243

A. Kesimpulan..... 243
B. Saran 247

LAMPIRAN..... 250

DAFTAR PUSTAKA..... 253

DAFTAR RIWAYAT HIDUP..... 270

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

A. **Daftar Gambar** ..... Hal

1. Gambar 1 Klasifika Uruf 76
2. Gambar 2 Fungsi Uruf dalam Penalaran Hukum. 106
3. Gambar 3 Prinsip Keseimbangan Hak dan Kewajiban Suami-Istri 148
4. Gambar 4 Pengaruh Uruf terhadap Kedudukan Nafkah Istri yang Berkarier 241

B. Daftar Tabel

1. Tabel 1. Pesentase Pekerja yang Bekerja Lebih dari 48 Jam dalam Sepekan (*Employment in Excessive Working Time – EEWT)*..... 199
2. Tabel 2. Perbedaan Uruf Klasik dan Uruf Modern mengenai Karier dan Nafkah 207

C. Daftar Lampiran

1. Lampiran 1. Pembaharuan Konsep Nafkah dan Kepemimpinan 244
2. Lampiran 2. Alur Pikir Disertasi 246

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Masyarakat dengan berbagai dinamika yang ada menuntut adanya perubahan social, dan setiap perubahan sosial pada umumnya meniscayakan adanya perubahan sistem nilai dan hukum. Marx Weber[1] dan Emile Durkheim[2] menyatakan bahwa "hukum merupakan refleksi dari solidaritas yang ada dalam masyarakat". Senada dengan Marx Weber dan Durkheim, Arnold M. Rose[3] mengemukakan teori umum tentang perubahan sosial hubungannya dengan perubahan hukum. Menurutnya, perubahan hukum itu akan dipengaruhi oleh tiga faktor; pertama, adanya komulasi progresif dari penemuan-penemuan di bidang teknologi; kedua, adanya kontak atau konflik antarkehidupan masyarakat; dan ketiga, adanya gerakan sosial (*social movement*).[4]Menurut teori- teori di atas, jelaslah bahwa hukum lebih merupakan akibat dari pada faktor-faktor penyebab terjadinya perubahan sosial.

Pengaruh-pengaruh unsur perubahan di atas dapat

---

[1]Maximilian Weber yang lebih popular dengan Max Weber adalah seorang sosiolog dan pakar ekonomi politik asal Jerman abad 19. Lihat: id.m.wikipedia.org/wiki/Maximilian Weber.

[2]Emile Durkheim adalah seorang sosiolog modern asal Prancis. Lihat: id.m.wikipedia.org/wiki/Emile Durkheim.

[3]Arnold Marshall Rose yang lebih popular dengan Arnold M Rose adalah sosilog modern asal Amerika. Lihat: id.m.wikipedia.org/wiki/Arnold Marshall Rose.

[4]Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 96. Bandingkan pula dengan, Astrid S. Soesanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Binacipta, 1985), h. 157-158.

menimbulkan perubahan-perubahan sosial dalam sistem pemikiran Islam, termasuk di dalamnya pembaruan hukum Islam. Pada dasarnya pembaruan pemikiran hukum Islam hanya mengangkat aspek lokalitas dan temporalitas ajaran Islam, tanpa mengabaikan aspek universalitas dan keabadian hukum Islam itu sendiri. Tanpa adanya upaya pembaruan hukum Islam akan menimbulkan kesulitan-kesulitan dalam memasyarakatkan hukum Islam khususnya dan ajaran Islam pada umumnya.

Salah satu bukti konkret betapa faktor lingkungan sosial budaya berpengaruh terhadap hukum Islam adalah munculnya dua pendapat Imam Syafi'i yang dikenal dengan *qaul qadi>m* dan *qaul jadi>d*. Pendapat lama (*qaul qadi>m*) adalah pendapat hukum Imam Syafi'i ketika berada di Iraq dan pendapat baru (*qaul jadi>d*) ketika berada di Mesir.[5] Perbedaan pendapat hukum dalam masalah yang sama dari seorang Mujtahid Imam Syafi'i jelas disebabkan faktor struktur sosial, budaya, letak geografis yang berbeda antara daerah Iraq dan Mesir.[6]

Oleh karena itu, menjadikan uruf sebagai salah satu ruh

---

[5]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*, h. 213.

[6]Meskipun harus diakui bahwa struktur sosial, budaya dan letak geografis bukan satu-satunya penyebab perubahan *qaul qadi>m* menjadi qaul jadi>d. Salah seorang professor Universitas Ummul Qura Saudi Arabia, Muh}ammad Ibnu Radi<d al-Mas'u>di menyebutkan empat penyebab munculnya qaul jadi>d: pertama, karena kematangan keilmuan dan kepakaran Imam Sya>fi'i karena telah mengunjungi banyak tempat dan bertemu dengan banyak ulama, seperti Mekkah, Madinah, Iraq dan Mesir; kedua, karena perbedaan sosio kultural dan letak geografis Mesir dengan daerah-daerah lain yang pernah dikungjunga; ketiga, karena menemukan dalil yang mengharuskannya merujuk kembali kitab-kitab yang pernah disusunnya; keempat, karena faktor usia yang membuatnya semakin bijaksana dalam berfikir. Lihat: Muh}ammad Ibnu Radi<d al-Mas'u>di, *al-Mu'tamad min Qadi>mi Qaul al-Sya>fi'i 'ala> al-Jadi>d*, (Riya>d: Da>r 'A<lim al-Kutub, Cet. I, 1417 H/1996 M), h. 89.

fikih adalah sebuah keniscayaan, karena uruf tidak bisa dilepaskan dari struktur sosial, budaya dan letak geografis masyarakat. Konsekuensinya, teks-teks syariah (*nas}*) semestinya harus dipahami berdasarkan konteks kapan dan di mana teks-teks syariah itu diartikulasikan. Pemahaman seperti inilah yang akan membuat fikih itu lebih aktual, lebih kontekstual (*fiqh al-wa>qi'*), lebih dinamis, lebih responsif dan tidak membuat seorang mujtahid terkungkung dan terjebak dalam teks-teks parsial.

Salah seorang ulama kontemporer yang antusias mendukung teori uruf sebagai bagian dari piranti kemaslahatan adalah Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n al-Bu>t}i.[7] Menurutnya, salah satu bukti kongkrit bahwa agama ini sangat mengedepankan kemaslahatan adalah adanya perhatian syariat Islam terhadap uruf dan kondisi masyarakat. Syariat bahkan telah menetapkan beberapa uruf yang ada pada Arab Jahiliyah era pra Islam, seperti uruf *diyat* dalam kasus pembunuhan, uruf *kafaah* dalam pernikahan, uruf pinjam meminjam dalam *mu'a>malah*, uruf membungkus ka'bah (*kiswatul ka'bah*) dalam ibadah, serta uruf-uruf lain yang dianggap terpuji pada zaman Jahiliyah.[8]

Hal ini berarti, setiap produk hukum tidak hanya dicapai dari penelusuran dari teks-teks suci saja (al-Qur'an dan Hadis), tetapi juga merupakan hasil pantauan mendalam dari realitas (uruf)

---

[7]Muh}ammad Sa'i>d Ramad}an al-Bu>t}i (lahir di Turki tahun 1929 M dan wafat di Damaskus, Suriah pada tanggal 21 Maret 2013 M) adalah seorang ilmuwan Suriah di bidang ilmu-ilmu agama Islam, dan salah satu ulama rujukan tingkat dunia, dan dihormati oleh banyak ulama besar di dunia Islam. Lihat: id.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad Said Ramadhan al-Buti.

[8]Muh}ammad Sa'i>d Ramad}an al-Bu>t}i, *D}awa>bit} al-Mas}lah}ah fi al-Syari>ah al-Isla>miyyah* (Cet. VIII; al-Qa>hirah: Da>r al-Fikri, 2010), h. 93.

yang ada. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mengungkapkan satu ungkapan yang monumental, yaitu:

> *"Suatu fatwa (tentang hukum syar'>i tertentu) bisa saja berubah karena berubahnya zaman, tempat, kondisi, niat, dan uruf".*[9]

Ibnu Qayyim mencantumkan materi khusus terkait ungkapan tersebut. Dia menjelaskan urgensi merubah fatwa karena terjadinya perubahan kondisi, uruf, zaman dan tempat dengan menyertakan teori dan aplikasinya. Ibnu Qayyim mengungkapkan:

> "*Barang siapa yang memberikan fatwa kepada orang hanya berlandaskan buku-buku yang tertulis tanpa melihat perbedaan uruf mereka, perbedaan waktu, kondisi dan konteks yang melingkupi mereka, maka dia telah sesat dan menyesatkan, bahkan kejahatan mufti seperti ini lebih besar dibanding kejahatan seorang dokter yang mengobati semua orang dari latar belakang daerah, tabiat, situasi dan tempat yang berbeda-beda dengan hanya berlandaskan pada suatu buku kedokteran. Dokter atau mufti yang bodoh seperti demikian adalah orang yang paling berbahaya bagi agama dan kesehatan manusia."*

Menurut salah seorang ulama modern Mesir, sekaligus seorang Mufti Mesir, Syeikh 'Ali> Jum'ah, fatwa seorang mungkin saja berubah karena perubahan dan perbedaan empat hal, yaitu: perbedaan waktu; tempat; person; dan kondisi. Menurutnya, tidak ada yang mengingkari perubahan hukum karena perubahan dan perbedaan keempat hal ini. Hukum yang dapat berubah dengan

[9]Abu> 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Abu> Bakr Ibnu Ayyu>b Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *'Ila>m al-Muwaqqi'i>n 'an Rabb al-A<lami>n*, (Riya>d}: Da>r Ibnu al-Jauzi>, 1423 H), Vol 4, h. 337.

empat hal ini adalah hukum yang dibangun atas uruf dan kebiasaan.[10]

Hal ini menunjukkan bahwa, nas al-Qur'an dan Hadis pun harus diinterpretasikan sesuai dengan uruf masyarakat. Al-Qur'an bahkan juga mengakui, bahwa isi dunia-dalam hal ini uruf dan peradaban yang ditemukan pada berbagai kalangan manusia, tidak ada yang tetap, semuanya dalam proses berubah dan berkembang secara terus menerus karena demikianlah sifat dasar dari semua ciptaan Allah swt.[11]

Demikian halnya dengan fikih, fikih bukan sesuatu yang rigid. Fikih bersifat elastis sesuai dengan keadaan, tempat dan waktu di mana fikih itu diformulasikan. Termasuk sesuai dengan uruf masyarakat, kapan dan di mana fikih itu lahir. Artinya, tidak menutup kemungkinan fikih yang lahir pada masa imam Mazhab, akan berbeda dengan fikih yang lahir di masa sekarang. Fikih yang disusun di Jazirah Arab, tidak menutup kemungkinan tidak akan sesuai apabila secara keseluruhan diterapkan di Indonesia.

Salah satu cabang fikih yang tidak bisa dilepaskan dari perkembangan uruf adalah masalah nafkah. Fikih klasik menyatakan bahwa nafkah istri adalah kewajiban mutlak suami. Pemahaman ini didasari atas prinsip pemisahan harta antara harta suami dan harta istri. Hal ini juga didasari atas prinsip bahwa tugas seorang istri adalah mengurus rumah tangga dan cenderung tidak bekerja di luar rumah. Tugas seorang istri bukan sebagai pencari nafkah tetapi penerima nafkah. Singkatnya, aturan nafkah fikih klasik dibangun atas budaya patriarki, yaitu sistem sosial yang

---

[10]Lihat: 'Ali> Jum'ah, *Awa>mil Tagayyur al-Fatwa>*, (Buku online:www.draligomaa.com).

[11]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Cet. I, Jakarta; Prenada Media Group, 2016), h. 191.

memposisikan laki-laki sebagai pemegang utama kekuasaan, sehingga mendominasi peran kepemimpinan politik, otoritas moral, hak-hak sosial bahkan penguasaan properti.

Masalah yang muncul kemudian adalah, perkembangan zaman dan modernitas menggiring dan menuntut istri untuk bekerja, termasuk di luar rumah. Beberapa istri bahkan berpenghasilan lebih tinggi dari suami. Tuntutan standar kehidupan yang semakin tinggi, menjadi pemicu sebagian istri untuk ikut bekerja dan berkarier. Kebutuhan keluarga di zaman modern berbeda dengan kebutuhan keluarga di zaman dahulu. Pada masa klasik, kebutuhan primer rumah tangga belum sekompleks saat ini. Pekerjaan suami masih memadai untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Kebutuhan primer rumah tangga masih berkisar pada kebutuhan makanan, minuman dan pakaian. Saat ini, kebutuhan rumah tangga terutama di daerah perkotaan meningkat menjadi kebutuhan primer yang dahulu mungkin kebutuhan sekunder- bahkan kebutuhan tersier. Seperti kebutuhan biaya listrik, biaya *cleaning service*, biaya keamanan, biaya transportasi dan bahkan biaya telekomuniasi. Realitas ini menuntut istri untuk ikut membantu mencukupi kebutuhan rumah tangga.

Pada aspek yang lain, uruf 'bekerja untuk perempuan' ini adalah implikasi dari gerakan feminisme yang ingin menyeratarakan laki-laki dan perempuan.[12]Implikasinya, dalam hal

[12]Gerakan feminis pada mulanya adalah gerakan sekelompok aktifis perempuan barat, yang kemudian lambat laun menjadi gelombang akademik di universitas-universitas, termasuk negara-negara Islam, melalui program "*woman studies*". Gerakan perempuan telah mendapat "restu" dari Perserikatan Bangsa Bangsa perempuan dengan dikeluarkannya *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Againts Women* (CEDAW). Negara dan lembaga serta organisasi-organisasi di dunia terus mendukung gerakan-gerakan perempuan, walaupun menurut Khan dukungan tersebut memiliki efek negatif bagi gerakan perempuan (baca-feminisme) karena aktifis perempuan telah kehilangan sudut pandang politik (political edge) dan juga untuk beberapa kasus telah kehilangan

bekerja pun mereka mengkampanyekan untuk mendapatkan kesempatan yang sama dengan laki-laki. Implikasi ini pun merambah keseluruh pelosok dunia termasuk Indonesia. Implikasinya, pembentukan konstitusi negara pun dijunjung tinggi persamaan hak antara laki-laki dan perempuan, baik sosial maupun pemerintahan. Seperti yang tertuang dalam konstitusi UUD 1945 yang telah diamandemen. UUD pasal 28 F menyatakan, "Setiap orang berhak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi untuk mengembangkan pribadi dan lingkungan sosialnya, serta berhak untuk mencari, memperoleh, memiliki, menyimpan, mengolah, dan menyampaikan informasi dengan segala jenis saluran yang tersedia". Kata 'orang' dalam pasal ini berarti tidak ada pembeda antara laki-laki dan perempuan dalam mengembangkan lingkungan sosialnya.

UUD pasal 28 C ayat (1) juga menyatakan, "Setiap orang berhak mengembangkan diri melalui pemenuhan kebutuhan dasarnya, berhak mendapatkan pendidikan dan memperoleh manfaat dari ilmu pengetahunan dan teknologi, seni dan budaya, demi meningkatkan kualitas hidupnya dan demi kesejahteraan ummat manusia". Demikian halnya dengan pasal 28 D ayat (3) pun menyatakan, "setiap orang berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan". Dapat dilihat dengan jelas bahwa konstitusi memberikan kesempatan yang sama untuk bekerja, baik di bidang sosial maupun di bidang pemerintahan, kepada semua warga negara tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Implikasinya, keinginan kaum perempuan untuk bekerja dan mengejar karier meningkat signifikan.[13]

komitmennya. Lihat: Suki Ali, *Global Feminist Politics: Identities in Changing World*, (New York: Routledge, 2000), h. 5.

[13]Wanita Karier dalam KBBI adalah wanita yang berkecimpung dalam kegiatan profesi (usaha, perkantoran, dan sebagainya) , Lihat: Pusat Bahasa

Survei yang dilakukan oleh Grant Thornton[14] menunjukkan Indonesia menempati posisi ke enam tertinggi di dunia dari jumlah persentase wanita karier. Survei itu juga mengungkap bertambahnya posisi senior pada perusahaan di dunia yang diisi oleh perempuan. Secara global, Eropa Timur menjadi kawasan yang paling dominan memberikan kesempatan kepada perempuan memimpin dalam sebuah perusahaan, yaitu 35 persen. Secara mengejutkan, kawasan Asia Tenggara menempati posisi kedua di dunia yang memberikan posisi tinggi dalam sebuah perusahaan kepada perempuan, yaitu 34 persen. Berdasarkan hitungan negara, Rusia menjadi negara dengan persentase tertinggi yang memberikan posisi tinggi di perusahaan kepada perempuan, yaitu 45 persen. Berikutnya disusul oleh Filipina dan Lithuania dengan 39 persen, Estonia dan Thailand dengan 37 persen. Untuk Indonesia sendiri, 36 persen posisi senior di perusahaan dipegang oleh perempuan. Survei tersebut menunjukkan sebesar 20 persen posisi General Manager atau Office Manager dikendalikan oleh perempuan. Namun, tidak sedikit perempuan yang memegang posisi lebih penting, seperti Chief Executive Officer (CEO) dengan angka 17 persen, direktur sebesar 10 persen, Chief Financial

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 678. Wanita karier yan dimaksudkan dalam disertasi ini adalah istri yang bekerja dan penghasilannya mencukupi kebutuhan hidupnya sesuai uruf yang berlaku.

[14]Grant Thornton LLP adalah sebuah perusahaan jasa akuntansi yang berbasis di Chicago, Illinois, Amerika Serikat. Perusahaan ini didirikan tahun 1924 dan resmi dibentuk menjadi LLP (*limited liability partnership*) pada tahun 1986. Pada tahun 2007, Grant Thornton memiliki 31.000 karyawan dan 2.207 partner di lebih dari 100 negara. Sumber: https://. wikipedia. org/wiki/Grant_Thornton_LLP/.

Officer (CFO) sebanyak tujuh persen, dan Chief Operating Officer (COO) sebanyak 3 persen.[15]

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), pekerja perempuan di Indonesia mengalami peningkatan setiap tahun. Persentase jumlah pekerja perempuan mencapai 50 persen lebih dibandingkan jumlah pekerja laki-laki. Pada sektor tertentu seperti jasa kemasyarakatan, jumlah pekerja perempuan hampir menyamai jumlah pekerja laki-laki.[16]

Implikasinya, dalam diskursus hukum Islam, paradigma pemisahan harta istri dan suami menjadi terkikis. Perubahan uruf menuntut perubahan paradigma pemisahan harta istri dan suami menjadi paradigma penyatuan harta istri dan suami (gono-gini). Paradigma ini kemudian terbentuk dalam suatu Kompilasi Hukum Indonesia (KHI). Sebagaimana yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) Bab XIII, pasal 85, dan pasal 88 sampai pasal 97 yang mengakui eksistensi harta bersama. Landasan penyatuan harta ini tidak ditemukan dalam nas khusus dan parsial. Landasan yang paling logis adalah karena pertimbangan uruf demi mencapai kemaslahatan yang bersumber dari kebutuhan masyarakat.[17]

---

[15]https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20160308121332-277-116053/wanita-karier-indonesia-terbanyak-keenam-di-dunia/ (diakses tanggal 8 Desember 2016)

[16]http://independen.id/read/data/429/jumlah-tenaga-kerja-perempuan-di-indonesia/

[17]Hamzah menyebutkan penyebab-penyebab terbentuknya uruf adalah kebutuhan, *'umu>m al-balwa>* (musibah umum yang sulit dihindari), keputusan pemerintah, perkara yang diwariskan oleh pendahulu dan peninggalan syariat agama terdahulu. Lihat Hamzah, *Riqa>bah al-Qada' a'la al-'Urfi, Dira>sah Muqa>ranah baina al-Syari'ah wa al-Qa>nu>n* (Dimasyq: Majallah Ja>mi'ah Dimasyq li al'Ulu>m al-Iqtis}a>diyyah wa al-Qa>nu>niyyah. 2008) Vol. 24, h. 658. Mencermati penyebab-penyebab ini dapat disimpulkan bahwa KHI yang mengakui eksistensi harta gono-gini adalah produk uruf lokal di Indonesia yang diakui secara nasional sejak tahun 1956 dengan keputusan Mahkamah Agung

Suami-istri menurut uruf di indonesia dianggap bekerja sama dalam mencari nafkah. Istri yang bekerja mengurus rumah tangga dianggap membantu suami mencari nafkah. beberapa istri bahkan ikut serta mendampingi suami mencari nafkah. oleh karena itu, apabila terjadi perceraian, harta yang diapatkan selama pernikahan dianggap harta bersama.

Padahal yang dipahami secara literal selama ini bahwa nafkah adalah kewajiban suami terhadap istrinya yang masih dalam ikatan perkawinan maupun yang dalam masa *'iddah*. Pemahaman ini dilandaskan pada dalil-dalil berikut ini:

QS. Al- Baqarah/2: 233

وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ

Terjemahnya:

> Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan ahli waris pun berkewajiban demikian.[18]

---

tertanggal 7 Nopember 1956 no. 51 K/sip/1956, maka menurut hukum adat, semua harta yang diperoleh selama berlangsungnya perkawinan termasuk gono gini yang merupakan barang warisan adalah sama antara suami dan istri. Lihat: Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia* (Jakarta: Rajawal Pers, Cet. Ke 13, 2013), h. 250. Akhirnya, harta gono gini diakui eksistensinya dalam hukum positif di Indonesia sebagaimana yang diatur dalam pasal 35 Undang-Undang no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan, pasal 119 KHUPerdata, dan pasal 85 dan 86 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

[18]Departemen Agama RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya* (PT. Karya Toha Putra Semarang, Semarang, 2002), h. 29

Meskipun ayat ini dijadikan sebagai dalil kewajiban suami menafkahi istri, terjadi perbedaan pendapat di antara para mufassir mengenai sasaran objek yang dimaksud dalam ayat ini. Menurut al-Qurt}ubi> ayat ini menjelaskan bahwa Allah swt. menyebutkan kata anak (*awla>d*) setelah menjelaskan nikah dan perceraian di ayat-ayat sebelumnya karena suami-istri kadangkala bercerai dan pernikahan mereka memiliki anak. Jika demikian, maka ayat ini menjelaskan tentang perempuan-perempuan yang diceraikan dan mereka memiliki anak dari suami yang menceraikannya. Meski demikian menurut al-Qurt}ubi> ada juga ulama yang berpendapat bahwa ayat ini bersifat umum baik perempuan-perempuan yang telah diceraikan dan memiliki anak maupun yang belum diceraikan atau masih dalam status istri karena hak nafkah dan pakaian adalah hak istri sebagai konpensasi dari peluang menikmati istri (*tamki>n*). Ada dugaan, ketika tidak ada *tamki>n* karena kesibukan istri menyusui, nafkahnya menjadi gugur. Akhirnya dugaan itu dijawab dengan ayat ini yang mengatakan bahwa mereka tetap wajib dinafkahi kendati mereka sibuk menyusui anaknya. Sebagaimana nafkah istri tidak gugur ketika istri melakukan perjalanan karena kebutuhan atas izin suami.[19]

Pakar tafsir kontemporer yang dikenal rasionalis, Muh}ammad Rasyi>d Rida> mengomentari potongan ayat '*wa 'ala al-maulu>di lahu> rizquhunna wa kiswatuhunna bi al-ma'ru>f.* Menurutnya, seolah-olah Allah swt. dalam ayat ini mengatakan wahai para suami, mereka para istri telah hamil dan melahirkan untuk kalian. Anak yang dilahirkan itu akan dinasabkan kepada

[19]Abu> 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Abu> Bakr al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Tah{qi>q Duktu>r 'Abdullah Ibnu 'Abdu al-Muh{sin al-Turki> (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 2006 M/ 1427 H). Vol IV, h. 106.

kalian, maka kalian harus menafkahi mereka sesuai dengan kebutuhan hidup mereka.[20]

Kata '*rizquhunnah*' dalam ayat ini berarti makanan yang cukup. Ayat ini adalah dalil yang menunjukan kewajiban ayah menafkahi anaknya karena kondisinya yang masih tidak berdaya (masih dalam rahim). Allah swt. menyebut ibu anak ini dalam ayat karena makanan sampai kepadanya dengan perantaraan ibu yang menyusuinya.[21]

Pakar fikih Sya>fi'iyyah, Imam al-Ma>wardi> menjelaskan bahwa ayat tersebut menegaskan bahwa ayah diwajibkan menanggung segala kebutuhan makan dan pakaian ibu yang menyusui anaknya sekalipun telah diceraikan oleh ayah anaknya. Konsekuensinya, jika terhadap mantan istri yang masih menyusui anaknya seorang laki-laki diwajibkan menafkahinya, apalagi terhadap perempuan yang masih menjadi istrinya, sudah tentu lebih patut untuk diberi nafkah.[22]

Mengomentari ayat ini, Ibnu Katsir mengatakan bahwa wajib bagi seorang ayah menafkahi ibu dari anak-anaknya dan memberikannya pakaian dengan cara yang ma'ruf yaitu dengan standar uruf masyakat, tidak berlebihan dan tidak pula kekurangan sesuai dengan kemampuan dan keluesannya.[23]

---

[20]Syeikh Muh}ammad 'Abduh, *Tafsi>r al-Mana>r* (al-Qa>hirah, Da>r al-Mana>r, Cet. II, 1366 H/ 1947 M), Vol II, h. 411

[21]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Vol IV, h. 111.

[22]Abu> al-H{asan 'A Ibnu Muh}ammad Ibnu H{abi>b al-Ma>wardi> al-Bas}ri>, *al-H{a>wi al-Kabir fi Fiqhi al-Mazhab al-Imam al-Sya>fi'i*, Tahqiq Syeikh 'Ali Muhammad Mu'awwid{ dan Syeikh 'A<dil Ah}mad al-Mauju>d (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet ke I, 1994 M/ 1414 H), h. 477.

[23]Al-H{afidz Ima>duddin Abu al-Fida> Isma>'il Ibnu Kas\i>r al-Dimasyqi, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Az}i>m*, tahqiq Must}a>fa> Sayyid

QS. al- T{ala>q/ 65: 6

أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۖ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٖۖ وَإِن تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ

Terjemahnya:

> Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Jika mereka (istri-istri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik, jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.[24]

Berlandaskan ayat ini, para fakih sepakat bahwa perempuan yang berada dalam masa *'iddah* talak *raj'i* berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal, begitu juga halnya dengan perempuan yang masih hamil. Para fakih berbeda pendapat tentang nafkah *'iddah* bagi istri yang ditalak *ba>'in* : H{anafiyyah berpendapat, wanita tersebut berhak atas nafkah baik dia hamil atau tidak dengan syarat dia tidak meninggalkan rumah yang disediakan oleh suami yang menceraikannya guna menjalani *'iddah*. Dasar kewajiban suami terhadap nafkah tetap berlaku sampai terjadinya perceraian, secara *mafhu>m muwa>faqah* Allah swt. mewajibkan nafkah kepada perempuan yang hamil dan tidak menyebutkan bagaimana

---

Muh}ammad, Muh}ammad Sayyid Rasya>d (al-Qa>hirah, Muassasah Qurt}ubah, Cet. I, 1421 H/ 2000 M), Vol II, h. 375.

[24]Departemen Agama RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, h. 446.

dengan perempuan yang tidak hamil, untuk itu H{anafiyyah menetapkan hukum wajibnya nafkah. Mayoritas Sya>fi'iyyah, Ma>likiyyah dan H{ana>bilah berpendapat, kalau wanita tidak hamil tidak berhak atas nafkah. Mereka berdalil dengan *mafhu>m mukha>lafah* dari potongan ayat :*"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin* ". Mereka menjadikan ayat tentang nafkah talak *ba>in* sebagai syarat wajibnya nafkah bagi perempuan yang hamil dan menafikan nafkah bagi perempuan yang ditalak *ba>in* dalam keadaan tidak hamil tapi bagi mereka disediakan tempat tinggal saja.[25]

Berdasarkan ayat ini, sebagaian ulama meriwayatkan, seperti Asyhab Ibnu Ma>lik bahwa ketika seseorang menceraikan istrinya, suami harus keluar dari rumah yang ditempati bersama dan meninggalkan istrinya. Menurut ulama yang lain seperti Ma>lik, ayat ini berkenaan dengan perempuan-perempuan yang ditalak *ba>in* dan tidak dalam keadaan hamil. Perempuan yang ditalak *ba>in* dan tidak hamil hanya berhak atas nafkah papan dan tidak berhak dengan nafkah sandang dan pangan. Apabila dalam keadaan hamil, berhak atas nafkah sandang, pangan dan papan hingga selesai masa *'iddah*nya.[26]

QS. al- T{ala>q/ 65: 7

[25]Mustafa Sa'i>d al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha,* (al-Qa>hirah : Muassasah ar-Risalah, 1994 M / 1418 H), h. 187-188.

[26]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Vol XXI, h. 52.

لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا ٧

Terjemahnya:

> Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya dan orang yang disempitkan rezkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan.[27]

Mengomentari kata '*liyunfiqa*' dalam ayat ini, al-Qurt{ubi mengatakan bahwa hendaknya suami menafkahi istri dan anaknya yang belum dewasa sesuai dengan kemampuannya, untuk melapangkan keduanya apabila dia dalam keadaan lapang. Apabila dia dalam keadaan fakir maka dia menafkahi sesuai dengan kemampuannya. Takaran nafkah disesuaikan dengan kondisi orang yang menafkahi dan kebutuhan orang yang dinafkahi berdasarkan uruf yang berlaku.[28]

Setelah mencermati dalil-dalil al-Qur'an yang dijadikan dasar kewajiban nafkah ini beserta tafsiran beberapa ulama, terlihat ada dua ayat yang menjadikan uruf sebagai baromoter nafkah. Menjadikan uruf sebagai barometer nafkah ini dapat telihat pada kata 'بالمعروف' pada QS. Al- Baqarah/2: 233, dan kata 'بمعروف' pada QS. al- T{ala>q/ 65: 6. Hal ini menunjukkan bahwa diskursus tentang nafkah sejatinya sarat dengan uruf. Dengan demikian, secara otamatis fikih nafkah sebetulnya bukan sesuatu

[27]Departemen Agama RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 446.

[28]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Vol XXI, h. 57.

yang bersifat rigid yang tidak dapat dilakukan derivasi ulang terhadap nas yang ada.

Artinya, fikih nafkah adalah ranah ijtihad yang sangat berpeluang untuk dilakukan peninjauan ulang dengan menyesuaikannya dengan uruf yang berlaku di masyarkat. Apabila tidak dilakukan peninjauan ulang dan secara terus menerus mengikuti apa yang tertuang dalam fikih klasik, fikih akan dituding sebagai hukum yang mati di masyarakat, hukum yang hanya ada dalam buku-buku fikih (*law in a book*). Idealnya, hukum itu adalah hukum yang hidup di masyarakat (*living law*), yaitu aturan yang dapat diterapkan di masyarakat.

Dalil dari Hadis yang sering dijadikan landasan kewajiban nafkah atas istri adalah Hadis yang diriwayatkan dari ‘A<isyah ra. berikut ini:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخلت هند بنت عتبة امرأة أبو سفيان رضي الله عنه على رسول الله صلى لله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى من النفقة ما يكفينى و يكفى بنى إلا ما أخذت من ماله من غير علمه فهل على فى ذلك من جناح؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : خذى من مله ما يكفيك و يكفى بنيك. (رواه مسلم).[٢٩]

Artinya:

> Diriwayatkan dari ‘A<isyah beliau berkata:” Hindun putri ‘Utbah istri Abu> Sufyan masuk menghadap Rasu>lulla>h saw. seraya berkata : Ya Rasu>lulla>h sesungguhnya Abu> Sufya>n adalah seorang lelaki yang kikir. Dia tidak memberikan saya nafkah yang cukup untuk saya dan anak-

[29]Imam Muhiddin al-Nawawi>, *S}ahi>h Muslim*, (Beirut: Da>r al-Ma’rifah li al-T}iba>’ah wa al- Nasyr wa al-Tauzi>’, 1999), Vol 12. Hadis No. 1714, h. 234.

> anakku selain apa yang saya ambil dari sebagian hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah saya berdosa karena perbuatanku itu? Rasu>lulla>h saw. bersabda: "Ambillah olehmu sebagian dari hartanya dengan cara yang baik secukupnya untukmu dan anak-anakmu."

Dalil-dalil yang dijadikan rujukan kewajiban nafkah ini tidak tegas dan detail sebagaimana dalil pembagian warisan. Selain itu dalil-dalil ini bersifat umum tanpa ada perbedaan antara nafkah istri yang berkarier dengan yang tidak berkarier. Hal ini desebabkan uruf Arab sebelum datangnya Islam di mana perempuan adalah penerima nafkah dan cenderung tidak bekerja. Perempuan relatif ekslusif dan lebih banyak menjadi objek penerima nafkah. Mereka juga biasanya tidak pernah mandiri dan tidak pernah menafkahi dirinya sendiri. Ketika belum dewasa, perempuan dinafkahi oleh walinya. Setelah menikah, nafkahnya ditanggung oleh suaminya. Jika bercerai, nafkahnya ditanggung oleh suaminya dalam masa *'iddah*. Setelah berakhir masa *'iddah*, nafkahnya kembali ditanggung oleh wali atau kerabatnya. Perempuan selalu menggantungkan hidupnya pada laki-laki, baik itu ayahnya, suaminya atau pun anaknya.

Keadaan ini didasari pada uruf mayoritas Arab di mana istri cenderung tidak memiliki harta. Kalaupun istri mendapatkan harta dari pekerjaannya maka harta itu tetap menjadi milik suami. Ini sebagai akibat dari istri tidak mempunyai kewajiban mencari harta. Ketika sesekali keluar rumah untuk mencari nafkah maka yang didapatkannya merupakan perolehan atas izin suami. Apabila terjadi *fasakh* atau ditalak oleh suami istri tidak mendapatkan apapun. Istri tidak berhak mendapatkan harta suami dan juga tidak berhak mendapatkan nafkah dan rumah sebagai tempat tinggal setelah perceraian. Ada indikasi kewajiban pemberian nafkah dan

penyediaan tempat tinggal kepada istri setelah terjadi perceraian namun karena ada harapan istri *ruju'* lagi kepada suaminya atau karena menunggu bukti apakah bekas istri sedang mengandung anak untuk suami atau tidak.

Setelah mencermati dalil-dalil tentang nafkah, pada umumnya tidak ditemukan dalil secara *s}ari>h}* tentang kewajiban nafkah kepada kerabat ke arah atas (*us}ul*) dan kerabat ke arah samping (*h}awa>syi*). Dalil yang ditemukan adalah dalil-dalil untuk berbuat baik kepada mereka sehingga untuk menafkahi mereka disyaratkan oleh para fakih ketidakmampuan secara finansial orang yang dinafkahi. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa fikih nafkah adalah ranah ijtihad dan asas kewajiban nafkah adalah kondisi dan kebutuhan orang yang dinafkahi.

Selain itu, para fakih klasik menjelaskan tentang beberapa syarat wajibnya nafkah atas istri. *Syarat pertama*: akad penikahan harus akad yang sah, apabila akadnya tidak sah maka harus difasakh sehingga istri tidak berada pada tanggungan suaminya. *Syarat kedua*: istri harus menyerahkan dirinya seutuhnya kepada suami. *Syarat ketiga*: istri dapat melakukan hubungan intim (*wat}'u*), maka perempuan yang belum balig tidak wajib dinafkahi. *Syarat keempat*: tidak hilang hak penguasaan suami terhadap istrinya tanpa alasan yang syar'i, maka apabila istri tidak dalam penguasaan suami tanpa alasan yang syar'i, maka istri dianggap durhaka dan tidak berhak mendapatkan nafkah.[30]Dalam kajian fikih klasik, gugurnya nafkah kepada istri sering dikaitkan dengan masalah *nusyu>z* (durhaka). Masalahnya adalah, apakah uruf 'bekerja bagi

[30]Al-Ima>m 'Ala>uddin Abu> Bakr Ibnu Mas'u>d al-Kasa>ni al-H{anafi>, *Bada>'i al-S}ana>'i fi> Tarti>b al-Syara>'i* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Arabi>, Cet ke 2, 1974 M/1394 H), Vol IV, h. 18.

perempuan' tanpa meminta izin setiap hari kepada suaminya untuk bekerja dapat dianggap *nusyu>z*. Faktanya, hampir diterima oleh seluruh masyarakat bahwa perempuan boleh bekerja dan tidak perlu meminta izin setiap hari ketika akan berangkat bekerja.

Akibatnya, aturan fikih nafkah ini tidak terealisasi dalam kehidupan nyata di masyarakat modern, aturan nafkah yang ada dalam fikih klasik hanya tertulis dalam buku-buku fikih saja. Implikasinya, studi tentang nafkah semata-mata bersifat normatif saja. Kesan ini sebetulnya juga kembali kepada pendefinisian terhadap fikih itu sendiri. Dipahami dalam fikih klasik, fikih adalah ilmu-ilmu tentang hukum syariat yang diderivasi dari dalil-dalil yang terperinci. Definisi ini memberikan kesan bahwa kajian hukum Islam terfokus pada analisis teks, fikih hanya dapat dicari dari teks-teks wahyu saja. Realitas sosial empiris yang hidup di masyarakat kurang mendapatkan tempat yang proporsional. Padahal semestinya hukum Islam adalah hukum yang aktual dan hidup di masyarakat. Oleh karena itu, perlu melakukan pendekatan metodologis yang dapat merektualisasikan hukum Islam. Salah satu pendekatan yang dapat digunakan adalah pendekatan teori uruf.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, jika dikaitkan dengan perkembangan uruf lokal di Indonesia, maka dalam masalah nafkah atas istri, Kompilasi Hukum Islam tidak relevan lagi dengan uruf di masyarakat. Kompilasi Hukum Islam yang mengakui eksistensi harta gono-gini (harta bersama suami-istri)[31], masih memberikan tanggung jawab nafkah pangan, sandang dan papan seutuhnya kepada suami untuk istri dan anak-anaknya, tanpa membedakan status istri sebagai wanita karier.[32] Meskipun

[31]Kompilasi Hukum Islam, Bab XIII, pasal 85-97

[32]Kompilasi Hukum Islam, Bab XII, bagian ketiga dan bagian keempat, pasal 80-81.

faktanya di lapangan menunjukkan tidak jarang bahkan istri yang menanggung nafkah untuk dirinya sendiri, istri yang menjadi penanggung nafkah keluarga atau istri lebih banyak menanggung nafkah keluarga ketimbang suami atau keduanya (suami-istri) bekerja bersama-sama mencari nafkah keluarga.

Semestinya, Kompilasi Hukum Islam yang mengakui eksistensi harta gono-gini, tidak lagi mewajibkan nafkah atas istri yang berkarier, karena asas kewajiban nafkah adalah pemisahan harta suami dan istri. Pertimbangan yang melatarbelakangi pengakuan atas eksistensi harta gono-gini di Nusantara pun adalah uruf, karena tidak ditemukan nas yang mengakui eksistensi harta gono-gini. Sejatinya, pertimbangan uruf dalam pengkodifikasian (*taqni>n*) Kompilasi Hukum Islam tidak berhenti sampai pada masalah gono-gini saja, tetapi dilanjutkan kepada adanya pengecualian antara istri yang berkarier dengan istri yang tidak berkarier.

Fakatanya, Undang-Undang yang mengatur tentang hak dan kewajiban istri, baik Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan, maupun Kompilasi Hukum Islam, tidak ada aturan yang jelas dan tegas tentang hak nafkah istri yang berprofesi sebagai wanita karier dan keikutsertaannya dalam nafkah rumah tangga. Semestinya, di dalam Kompilasi Hukum Islam dan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, ada pasal khusus yang mengatur tentang nafkah istri yang berkarier. Kompilasi Hukum Islam maupun Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, semestinya mengecualikan kewajiban nafkah suami atas istri yang berkarier. Tidak hanya sampai di batas itu, semestinya Istri yang berkarier diwajibkan, minimal dianjurkan untuk ikut berkontribusi dalam nafkah rumah tangga. Argumentasi ini, didasarkan pada uruf bekerja dan berkarier bagi para istri yang berimplikasi pada tataran praktis di mana mereka yang berkarier notabene tidak dinafkahi

lagi oleh suami, bahkan ikut serta menanggung nafkah rumah tangga. Dengan demikian, kodifikasi hukum yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam maupun Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tidak lagi terkesan rigid dengan buku-buku fikih klasik yang mewajibkan nafkah secara mutlak kepada suami tanpa ada pengecualian terhadap istri yang berkarier.

Kealpaan aturan tersebut dapat dilihat dalam Undang-Undang Perkawinan RI No. 1 tahun 1974, pasal 30 sampai pasal 34, dan KHI pasal 83 dan 84. Semestinya, aturan hukum itu dirumuskan mengikuti perkembangan zaman dan modernitas dengan menggunakan pendekatan-pendekatan metodologis yang diterima oleh prinsip-prinsip syariah. Hukum fikih klasik tidak bisa dipaksa untuk diterapkan di zaman modern. Masa awal kemunculan fikih yang dirumuskan oleh para fakih klasik, belum banyak wanita karier sehingga wajar apabila tidak ditemukan pembahasan yang mendalam tentang hak nafkah wanita karier.[33] Berbeda dengan kondisi uruf saat ini, telah mewabah di seluruh masyarakat dunia, tidak terkecuali Indonesia, adanya wanita karier.

Mencermati kesenjangan ini dan realitas yang berubah dengan berubahnya uruf, maka tidak adil apabila kewajiban nafkah itu hanya dibebankan kepada suami, ketika istri yang berkarier yang tidak menutup kemungkinan penghasilannya lebih banyak daripada suami hanya menjadi objek penerima nafkah dan tidak berperan apa-apa dalam nafkah rumah tangga. Sementara hak suami untuk diurus dan disambut di rumah menjadi berkurang karena kesibukan istri di luar rumah. Lebih tidak adil lagi ketika

[33]Pembahasan yang memadai adalah hak nafkah istri yang durhaka (*nusyu>s*), Permasalahannya adalah, apakah perempuan yang bekerja itu termasuk dalam kategori *nusyu>s*. Lihat: Abdu al-Salam Ibnu Muhammad al-Syuwai'ar *As\aru 'Amal al-Mar'ah fi> al-Nafaqah al-Zaujiyyah*, karya 'Abdu al-Salam Ibnu Muhammad al-Syuwai'ar (Riya>d}: Markaz al-Tamayyuz al-Bahs\i> al-'Ilmi>, 1432 H/2011 M).

istri yang berkarier mengajukan gugatan cerai dengan alasan tidak diberikan nafkah atau nafkahnya tidak mencukupi kebutuhannya.

Seperti gugatan cerai artis sinetron Kirana Larasati kepada suaminya, Tama dengan alasan tidak diberi nafkah ke Pengadilan Agama Jakarta Selatan pada tanggal 21 April 2017 dengan nomor gugatan 1443/Pdt.G/2017/PA.Jaksel, padahal baru menikah pada tanggal 9 Mei 2015, dan akhirnya berakhir pada 13 Juli 2017, sebagaimana yang dirilis oleh Warta Kota, Tribun News 13 Juli 2017.[34]

Pengadilan Tinggi Agama (PTA) DKI Jakarta pada tahun 2015, sebanyak 15.930 pasangan di Jakarta mengajukan permohonan cerai. Dari jumlah itu, perempuan Jakarta yang paling banyak meminta cerai yaitu sebanyak 11.523 perkara, sisanya 4.407 perceraian dimohonkan sang suami. Pada Januari-September 2016, sebanyak 10.772 pasangan memilih perceraian sebagai akhir hubungan rumah tangga mereka. Dari jumlah itu, 7.726 perceraian dimohonkan istri dan sisanya sebanyak 2.996 suami yang menginginkan perceraian. Alasan terbanyak adalah karena suami tidak bisa menafkahi lagi karena istrinya mempunyai penghasilan lebih tinggi dari suaminya, sebagaimana yang disampaikan oleh juru bicara PTA DKI Jakarta, Choiri kepada detik.com di kantornya, Jalan Raden Inten II, Duren Sawit, Duren Sawit, Kota Jakarta Timur, Jumat (18/11/2016).[35] Dari kasus ini dapat disimpulkan bahwa persentase penggugat cerai terbanyak adalah dari kalangan wanita karier.

[34]http://wartakota.tribunnews.com/2017/07/13/kirana-larasati-gugat-cerai-karena-nafkah-tama-tidak-mencukupi (diakses tanggal 29 Nov 2017)

[35]https://news.detik.com/berita/d-3348877/gaji-istri-lebih-besar-dari-suami-juga-picu-ribuan-perceraian-di-jakarta (diakses diakses tanggal 29 Nov 2017)

Sepanjang tahun 2016, Pengadilan Agama Medan menyidangkan 2.780 kasus percerian. Perkara tersebut, didominasi gugatan cerai dilakukan istri terhadap suami. Dari 2.780 kasus tersebut, dibagi menjadi dua, yakni gugatan sebesar 2.626 kasus perkara dan pemohonan sebesar 154 kasus. Dari jumlah 2.780 kasus perkara, di antaranya gugatan sebesar 2.626 kasus, dan cerai talak yang dilakukan suami kepada istri 524 kasus serta cerai gugat yang dilakukan istri kepada suami sekitar 2.003 kasus. Kebanyakan pihak istri yang menggugat cerai dikarenakan suaminya tidak menafkahi atau nafkahnya tidak mencukupi.[36]

Tingginya persentase wanita karier di indonesia, disusul dengan tingginya persentasi gugatan cerai yang didominasi oleh permasalahan nafkah menjadikan penelitian tentang teori uruf dan implikasinya terhadap tanggung jawab nafkah istri yang berkarier menjadi penting. Sebagai upaya untuk mejelaskan keseimbangan antara hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Berangkat dari latar belakang masalah ini, maka penelitian ini diajukan dengan judul disertasi:"URUF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TANGGUNG JAWAB NAFKAH WANITA KARIER".

B. Fokus Penelitian

Berangkat dari hipotesa di atas, disertasi ini akan menfokuskan penelitian sejauh mana implikasi uruf terhadap hukum nafkah istri yang berkarier. Supaya lebih terarah pada permasalahan, fokus penelitian akan dibatasi pada hukum nafkah suami terhadap istri yang berkarier berikut keikutsertaannya dalam nafkah rumah tangga. Yaitu dibatasi pada pembagian pertama

[36] http://sumutpos.co/2017/01/04/suami-tak-beri-nafkah-2-003-istri-gugat-cerai/ (30 Nopember 2017)

nafkah dari aspek objeknya.[37]. Istri yang berkarier yang dimaksudkan di sini adalah istri yang bekerja dan penghasilannya mencukupi untuk kebutuhan sehari-harinya berdasarkan ukuran uruf.

C. Rumusan Masalah

Berangkat dari Latar Belakang Masalah dan Fokus Penelitian, maka Rumusan Masalah Penelitian ini dapat dideskripsikan sebagai berikut:

1. Bagaimana mendeskripsikan validitas dan otoritas uruf sebagai teori perubahan hukum nafkah?
2. Bagaimana keseimbangan hak dan kewajiban suami istri dan penyesuaiannya dengan uruf?
3. Sejauhmana implikasi uruf terhadap hukum nafkah istri yang berkarier?

D. Definisi Operasional

Untuk memberi pemahaman lebih komprehensif terhadap rencana penelitian ini, dan menghindari maksud yang lain dari penelitian ini, terlebih dahulu dijelaskan definisi operasional yang menjadi kata kunci dalam penelitian ini. Setidaknya ada tiga kata operasional yang menurut peneliti perlu didefinisikan dalam penelitain ini, yaitu sebagai berikut:

1. Uruf

[37]Nafkah dari aspek objeknya terbagi kepada empat, yaitu: (1) nafkah terhadap istri; (2) nafkah terhadap orang tua dan seterusnya ke atas; (3) nafkah anak dan seterusnya ke bawah; dan (4) nafkah kerabat dan seterusnya kesamping. Lihat: Wahbah al-Zuh}aili>, *al-Fiqhu al-Isla>mi wa Adillatuhu>; al-Sya>mil li al-Adillah al-Syar'iyyah wa al-Ara> al-Mazhabiyyah wa Ahammu al-Naz}ariyya>t al-Fiqhiyyah wa Tah}qi>qu al-Ah}adis\ al-Nabawiyyah wa Takhri>juha>* (Su>riyyah: Da>r al-Fikr, Cet III, 1405 H/ 1985 M), h. 763.

Secara etimologi, uruf adalah apa yang dikenal dan dilakoni oleh manusia, baik berupa perkataan maupun perbuatan, baik yang biasa dikerjakan maupun yang biasa ditinggalkan.[38]Secara terminologi, Ya'qu>b Ibnu Wahha>b al-Ba>hisin mendefinisikannya setelah mengutip definisi-definisi ulama klasik dengan definisi berikut:

Uruf adalah persoalan yang diterima oleh jiwa yang sehat, jiwa yang sehat cenderung kepadanya, telah direalisasikan eksistensinya, bersumber kepada apa yang dianggap baik oleh akal sehat, dan tidak ditolak oleh masyarakat. Pengakuan eksistensi dan keberadaannya ini adalah implikasi dari penyebarannya yang merata dan berulang-ulang yang bersumber dari kecenderungan dan kesenangan.[39]Uruf yang dimaksud di dalam penelitian ini adalah budaya dan perubahan struktur sosial di era modern (*mutagayyira>t al-'as}r*) yang hidup di masyarakat.

2. Nafkah

Secara etimologi nafkah adalah bahasa serapan dari bahasa Arab '*nafaqah*'yang memiliki beberapa makna sesuai konteks kalimat yang menggunakannya. Kata '*nafaqah*' adalah pecahan kata (*musytaq*) dari kata '*al-nufu>q*' yang berarti kepunahan (*al-hala>k*). Dikatakan '*nafaqat al-da>bah*' yang berarti binatang melata itu telah punah atau telah binasa.[40]

Mencermati asal kata '*nafaqah*' dan berbagai pengertiannya, dapat disimpulkan bahwa makna kata '*nafaqah*' tidak terlepas dari kata perpindahan atau memindahkan. Kata '*al-*

[38]'Abd al-Wahha>b al-Khalla>f , *'llmu Us}u>l al-Fiqhi* (al-Qa>hirah; Da>r al-Hadi>s\, 2003), h. 99.

[39]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah (Rida>d}: Maktabah al-Rusyd, Cet. II, 2012 M/ 1433 H), h. 34.

[40]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab,* Vol. X (al-Qa>hirah: Da>r al-Ma'a>rif, t.th), h. 357.

hala>q’ yang berarti binasa, punah atau mati berarti perpindahan dari kehidupan menuju kematian atau perpindahan dari satu alam menuju alam berikutnya. Kata ‘*al-infa>q*’ berarti perpindahan harta dari satu tempat ke tempat yang lain. Kata ‘al-nafaq’ berati sarana perpindahan dari satu tempat menuju tempat yang lain.

Bakri Sya>t}ah dalam *Ia>nah al-T{alibin>* mengungkapkan bahwa secara etimologi, *nafaqah* dalam bentuk *muta’addi*nya yaitu ‘*anfaqa*’ berarti perbuatan memindahkan dan mengalihkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain atau dari satu kepemilikan ke pemilikan yang lain. Maka nafkah sebagai kata dasar yang merupakan kata bendanya akan berarti sesuatu yang dipindahkan, dialihkan dan dikeluarkan untuk suatu hal dan tujuan tertentu. Kata ‘*nafaqah dan infa>q*’ hanya digunakan dalam pengertian yang bersifat positif.[41]

Dalam terminologi fuqaha, nafkah didefinisikan berbeda-beda. Sebagian ulama mendefinisikan nafkah sebagai sesuatu yang dibelanjakan oleh seseorang baik untuk kebutuhan dirinya sendiri atau kebutuhan orang lain yang tediri atas makanan dan minuman atau selainnya. Ulama yang lain mendefinikan nafkah lebih khusus kepada kebutuhan orang lain dan bukan untuk kebutuhan dirinya. Ulama dari kalangan Hanfiyyah mendefinisikan nafkah dengan ungkapan ‘makanan, pakaian dan tempat tinggal’, ulama dari kalangan Hanabilah mendefinisikan nafkah dengan ungkapan ‘kebutuhan yang mencukupi makanan, minuman, lauk pauk, pakaian, tempat tinggal dan pelengkap-pelengkapnya’.Secara univesal, nafkah adalah apa yang dibelanjakan oleh seseorang

[41]Abu> Bakr Ibnu Sayyid Muh}ammad Syat>}a al- Dimy>at}i, *I’a>nah al-T{a>libi>n*, Vol IV (Beiru>t: Da>r al Fikr, t.thn.), h. 60

untuk istrinya, anak-anaknya dan kerabatnya untuk kebutuhan makanan, pakaian dan tempat tinggal mereka.[42]

Selain definisi di atas, ada definisi yang berdasarkan uruf masyarakat. Masyarakat Indonseia secara uruf lebih mengidentikkan nafkah kepada 'uang belanja', baik uang belanja itu adalah uang belanja harian, mingguan maupun bulanan. Ketika masyarakat menyebutkan kata 'nafkah' maka yang dipahami dan dimaksudkan adalah 'uang belanja' dan tidak termasuk tempat tinggal (*sukna>*) dan makanan (*ta'a>m*) seperti yang dikenal dalam fikih.

Nafkah yang dimaksudkan dalam disertasi ini adalah, materi yang dapat mencukupi kebutuhan istri, baik kebutuhan makanan, pakaian, maupun tempat tinggal.

3. Wanita Karier

Wanita karier dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah wanita yang berkecimpung dalam kegiatan profesi (usaha, perkantoran, dan sebagainya).[43]Menurut A. Hafiz Anshary A.Z., wanita karier adalah wanita-wanita yang menekuni profesi atau pekerjaannya dan melakukan berbagai aktifitas untuk meningkatkan hasil dan prestasinya.[44]

Wanita karier yang dimaksudkan dalam disertasi ini adalah istri yang bekerja secara profesional dan penghasilannya mencukupi kebutuhannya menurut uruf yang berlaku. Standar penghasilannya apabila disesuaikan dengan uruf di Indonesia, wanita karier memiliki penghasilan di atas Upah Minimum

[42]Nuwairah Bila>l, *Ah}ka>m al-Nafaqah fi> al-Tasyri>' al-Jaza>iri>* (al-Jaza>ir, Ja>mi'ah Muh}ammad Haidar: 2015), h. 5

[43]Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, h. 678

[44]A. Hafiz Anshary A.Z., dan Huzaimah T. Yanggo (ed.) *Ihdad Wanita Karier dalam Problematika Hukum Islam Kontemporer (II)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), Cet. 3, h. 11-12.

Regional (UMR) yang berbeda-beda di setiap provinsi. UMR biasanya selalu lebih tinggi nilainya daripada Kebutuhan Hidup Minimum/Layak (KHM/KHL).

Wanita karier yang dimaksudkan dalam disertasi ini adalah istri yang hidup tidak seperti wanita yang hidup pada zaman 'Siti Nurbaya' yang hanya mendekam di dalam rumah merenungi nasib, terkungkung oleh pagar dan tembok adat dan tradisi. Wanita karier yang dimaksudkan dalam disertasi ini adalah wanita sibuk yang bekerja di ruang publik, waktunya di luar rumah kadangkala lebih banyak daripada waktunya di dalam rumah.

Oleh karena itu, istilah 'wanita karier' dan 'wanita pekerja' sejatinya memiliki perbedaan yang sangat tipis. Keduanya sesungguhnya sama-sama berorientasi untuk menghasilkan uang, namun wanita karier cenderung lebih mapan dan lebih memprioriaskan status sosial dan jabatannya, sedangkan wanita pekerja adalah untuk mencukupi kebutuhan ekonomi keluarga. Oleh karena itu, disertasi ini lebih cenderung menggunakan istilah wanita karier daripada wanita pekerja, karena wanita karier lebih mandiri daripada wanita pekerja. Adapun wanita pekerja maka nafkahnya sesuai dengan uruf di masyarakat Indonesia, dicari secara bersama-sama dengan suami, sehingga cara menafkahinya pun disesuaikan dengan uruf yang berlaku yang sesuai dengan kemampuan suami.

E. Tujuan Penelitian

1. Mengungkap secara mendalam dan universal validitas dan otoritas uruf sebagai teori perubahan hukum nafkah
2. Mengungkap keseimbangan hak dan kewajiban suami istri dan penyesuaiannya dengan uruf
3. Menemukan implikasi uruf terhadap hukum nafkah istri yang berkarier.

F. Manfaat Penelitian

1. Secara akademik manfaat penelitian ini adalah untuk lebih memahami secara mendalam bahwa piranti *istinba>t}* (derivasi) hukum sebaiknya dipahami secara universal dengan tidak memarjinalkan nilai-nilai uruf, dan tidak secara parsial. Selain itu, penelitian ini akan memperkaya nuansa keilmuan dalam bidang hukum Islam.
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih pemikiran terhadap masyarakat agar mengetahui bahwa hukum Islam bersifat dinamis, dapat dikondisikan bahkan dapat berubah dengan berubahnya uruf, peradaban dan modernitas, sekaligus dapat menjadi masukan terhadap para penentu kebijakan, agar memeprtimbangkan uruf dalam membuat kebijakan. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi motivasi untuk saling tolong menolong antara suami dan istri dalam membangun dan membina rumah tangga.

G. Kajian Pustaka

Sejauh penelusuran, belum ditemukan penelitian secara langsung yang menghubungkan antara teori uruf dengan hukum hukum nafkah wanita karier. Referensi yang ditemukan adalah tulisan yang menghubungkan antara uruf dengan mu'amalat dengan judul *al-'Urf, H}ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi> Fiqhi al-M'a>mala>t al-Ma>liyah 'Inda al-H}ana>bilah – Diraa>sah Naz\ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah*, yang disusun oleh 'A<dil ibnu 'Abdul Qa>dir ibn Muh}ammad Wa>liy Qu>tah. Buku ini sebetulnya berasal dari disertasi yang diajukan untuk mencapai gelar doktor di Universitas Ummu al-Qura> Mekah, Saudi Arabia Program Studi usul fikih dengan judul asli *al-Mas>ail al-Mabniyyah 'ala al-Urfi fi> Fiqhi al-Mu'a>mala>t al-Ma>liyyah*

‘Inda al-H{ana>bilah.[45] Buku ini membahas tentang uruf dalam pandangan H{ana>bilah kemudian menghubungkannya dengan cabang-cabang fikih muamalah yang ada dalam mazhab H{ana>bilah.

Selain itu, ditemukan juga tulisan singkat sebanyak 64 halaman, *As\aru ‘Amal al-Mar’ah fi> al-Nafaqah al-Zaujiyyah*, karya ‘Abdu al-Salam Ibnu Muhammad al-Syuwai’ar.[46] Buku ini membahas tentang tiga permasalahan yaitu, alasan para fakih mengggugurkan nafkah, pendapat ulama tentang pengguguran nafkah, dan pendapat ulama tentang masalah wanita durhaka (*nusyu>z*). Buku ini cenderung menganggap perempuan yang bekerja itu adalah perempuan yang durhaka.

Karya berikutnya yang penulis temukan adalah disertasi karya Ah}mad Ibnu Rifa>’ Ibnu H{a>mid al-‘Azi>zi> al-Mat}i>ri, dengan judul *al-‘Urfu fi al-Tasyri>’ al-Jina>i; Dira>sah Ta’s}i>liyyah Muqa>ranah*, diajukan pada Universitas Naif al-‘Arabiyyah li al-‘Ulu>m al-Amniyyah (Naif Arab University for Security Sciences).[47] Disertasi ini dibagi menjadi dua pembahasan pokok. Pembahasan pertama tentang ontologi uruf, pembahasan kedua implikasi uruf terhadap undang-undang pidana. Hasil penelitiannya di antaranya adalah, kebiasaan bersifat lebih khusus dari uruf – setiap uruf adalah kebiasaan tetapi tidak semua kebiasaan adalah uruf. Penelitiannya juga mengungkap bahwa

---

[45]‘A<dil ibnu ‘Abdul Qa>dir ibn Muh}ammad Wa>liy Qu>tah, *al-‘Urf, H}ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi> Fiqhi al-M’a>mala>t al-Ma>liyah ‘Inda al-H}ana>bilah – Diraa>sah Naz\ariyyah Ta’s}i>liyyah Tat}bi>qiyyah* (al-Sa’u>diyyah: al-Maktabah al-Makkiyah, Cet. I, 1418 H/ 1997 M.

[46]‘Abdu al-Salam Ibnu Muhammad al-Syuwai’ar, *As\aru ‘Amal al-Mar’ah fi> al-Nafaqah al-Zaujiyyah* ((Riya>d}: Markaz al-Tamayyuz al-Bahs\i> al-‘Ilmi>, 1432 H/2011 M)

[47]Ah}mad Ibnu Rifa>’ Ibnu H{a>mid al-‘Azi>zi> al-Mat}i>ri, *al-‘Urfu fi al-Tasyri>’ al-Jina>i; Dira>sah Ta’si>liyyah Muqa>ranah* (Naif Arab University fo Security Sciences).

ijmak pertama yang terjadi adalah uruf penduduk Madinah, syariah tidak mengakui eksistensi uruf selain uruf yang sesuai dengan prinsip syariah, dan meraih kemaslahatan, baik kemaslahatan individu maupun kemaslahatan komunal. Penelitiannya juga menyimpulkan bahwa hukum dapat berubah dengan berubahnya zaman, keadaan, waktu dan tempat. Penelitiannya juga menyingkap tidak adanya peran uruf dalam memberikan hukuman pada pelaku kriminal dalam syariah, karena tidak ada hukuman untuk pelaku kriminal selain yang dijelaskan olen nas.

Karya terbaru berikutnya adalah disertasi Mahasiswi Aceh Indonesia, Sarinah Aini di Universitas Ummu Durman Sudan dengan judul disertasi *Infa>q al-Mar'ah 'ala> Gairiha> fi al-Fiqhi al-Isla>mi> wa al-Qa>nun al-Induni>si wa al-Su>da>ni* (Dira>sah Muqa>ranah). Disertasi ini rampung pada tahun 2017.[48] Hasil penelitian ini di antaranya: dipahami melalui nas, bahwa nafkah adalah kewajiban ayah dan suami, hal ini juga sejalan dengan apa yang tertuang di dalam perundang-undangan Indonesia dan perundang-undangan Sudan. Penelitian ini juga mengungkap bahwa di antara sebab nafkah adalah kekerabatan, pernikahan dan kepemilikan. Penelitian ini juga menyimpulkan bahwa kewajiban suami memberikan nafkah tidak gugur karena kemiskinan atau ketidak mampuannya, melainkan akan menjadi utang dan wajib dibayar ketika sudah mampu. Penelitian ini juga mengungkap bahwa nafkah tidak ditentukan dengan ukuran atau jumlah tertentu, tetapi ditentukan berdasarkan uruf begitupun yang termuat di dalam perundang-undangan Indonesia dan Sudan. Penelitian ini juga

[48]Sarinah Aini, *Infa>q al-Mar'ah 'ala> Gairiha> fi al-Fiqhi al-Isla>mi> wa al-Qa>nun al-Induni>si wa al-Su>da>ni* (Su>dan: Wiza>rah al-Ta'li>m al-A wa al-Bah{s\i al-'Ilmi> Ja>mi'ah Ummu Durman al-Isla>miyyah, Kulliyah al-Dira>sa>t al-'Ulya> Kulliyah al-Syari>ah wa al-Qa>nun, Qism Fiqh al-Muqa>ran, 2017).

mengungkap bahwa perudang-undangan Sudan telah memuat aturan hukum tentang nafkah terhadap istri dan juga nafkah terhadap kerabat sedangkan perundang-undangan Indonesia belum mengatur tentang nafkah kepada kerabat.

Penelitian berikutnya adalah karya Sulaiman Mah}mu>d Qa>sim ‘Udwa>n di Universitas al-Isla>miyyah Gazzah pada tahun 2007, dengan judul *Mu’a>radah al-‘Urfi li Khabar al-Wa>hid*.[49] Di dalam penelitiannya, dia membahas tiga bahasan pokok: (1) hakikat kontradiksi dan cara menghilangkannya menurut para pakar usul fikih; (2) ralasi uruf dengan khabar wa>h}id; (3) beberapa kasus uruf yang bertentangan dengan khabar wa>h}id. Penelitiannya menemukan bahwa salah satu contoh uruf yang bertentangan dengan khabar wa>h}id adalah berkhalwatnya laki-laki dengan calon istrinya yang sudah dikhitbah. Penelitian ini tidak menjelaskan tentang bagaimana implikasi uruf terhadap nafkah istri yang berkarier sebagaimana yang akan dikaji dalam disertasi ini.

Karya klasik yang membahas tentang uruf adalah karya Ibnu ‘A<bidi>n dalam Risalahnya, dengan judul *Nasyru al-‘Urfi fi> Bina> Ba’d}i al-Ah}ka>m ‘ala> al-Urfi*.[50] Di dalam Risalahnya itu Ibnu ‘Abidin tampaknya mengkritisi para fakih (baik mufti maupun hakim) yang fanatik kepada mazhab dan mengabaikan uruf. Dengan tegas beliau menyatakan bahwa seorang mufti atau hakim tidak boleh memutuskan perkara dengan berpedoman kepada pendapat mazhabnya dan mengabaikan uruf yang berlaku di Masyarakat. Ibnu ‘A<bidi>n juga mejelaskan

[49]Sulaima>n Mah}mu>d Qa>sim ‘Udwa>n, *Mu’a>radah al-‘Urfi li Khabar al-Wa>hid* (Gazzah: al-Ja>mi’ah al-Isla>miyyah Gazzah, al-Dira>sa>t al-‘Ulya> Kulliyah al-Syari>ah wa al-Qa>nun, 2007).

[50]Muh}ammad Ami>n Afandi al-Syahi>r bi Ibni ‘A<bidi<n, *Majmu>’ah Rasa>il Ibni ‘A<bidin* dengan judul *Nasyru al-‘Urfi fi> Bina> Ba’d}i al-Ah}ka>m ‘ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp).

bahwa uruf hanya berlaku ketika tidak bertentangan dengan nas. Maksudnya adalah, ketika secara lahir ada kontradiksi antara nas dengan uruf, maka harus mendahulukan nas dan mengabaikan uruf. Nas didahulukan atas uruf ketika bertentangan dari segala aspek, seperti uruf melakukan transasi riba, uruf meminum khamar, uruf berjudi, uruf berzina, maka dapat dipastikan harus mendahulukan nas. Di dalam risalahnya ini, Ibnu 'A<bidi>n juga membahas secara mendalam tentang eksistensi uruf umum dan uruf khusus.

Selain itu, penelusuran kajian pustaka dapat dilakukan secara terpisah antara kajian pustaka yang membahas tentang uruf dan kajian pustaka yang membahas tentang nafkah. Pembahasan tentang uruf dapat di temukan dalam dua kelompok pustaka. Pertama; buku-buku qawa>id fiqhiyyah, seperti Jala>luddi<n 'Abd al- Rah}ma>n al-Suyu>t}i>, *al-Asyba>h wa al-Naz}a>ir fi> Qawa>'id wa Furu>' Fiqhi al-Sya>fi'iyyah*,[51] Ah}mad bin Muh}ammad al-Zarqa>' dalam *Syarh}u al-Qawa>id al-Fiqhiyyah*,[52]'Abdul Kari>m Zaida>n dalam *al-Waji>z fi> Syarh}i al-Qawa>id al-Fiqhiyyah fi al-Syari>'ah al-Isla>miyyah*,[53] 'Abdul 'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m dalam *al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*,[54] Ya'qu>b 'Ibnu 'Abd al-Wahha>b al-Ba>h}isi>n, *al-Mufas}s}al fi> al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*,[55]Kedua; buku-buku usul fikih, seperti

[51]Jala>luddi<n 'Abd al- Rah}ma>n. al-Suyu>t}i, *al-Asyba>h wa al-Naz}a>ir fi> Qawa>'id wa Furu>' Fiqhi al-Sya>fi'iyyah* (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Naza>r Must}a>fa al-Ba>z, Cet II; 1999).

[52]Ah}mad bin Muh}ammad al-Zarqa>, *Syarh}u al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*, Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet X; 2012).

[53]'Abd al- Kari>m. Zaida>n, *al-Waji>z fi> Syarh}i al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah fi al-Syari>'ah al-Isla>miyyah* (Beiru>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet I; 2001).

[54]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah* (al-Qa>hirah; Da>r al-H{adi>s|: 2005).

[55]Ya'qu>b 'Ibnu 'Abd al-Wahha>b al-Ba>h}isi>n, *al-Mufas}s}al fi> al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah* (Riya>d}: Da>r al-Tadmu>riyyah, Cet. II; 2011)

Wahbah al-Zuhaili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>*,[56] Mauqifuddi>n ‘Abdullah ibnu Ah}mad ibnu Qudda>mah al-Muqaddasi, *Raud}ah al-Na>z}ir wa Junnah al-Muna>z}ir*,[57] Abu H{a>mid bin Muh}ammad bin Muhammad al-Gaza>li>, *al-Mustas{fa> min ‘Ilmi al-Us}ul*,[58] Muh}ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh*[59] dan ‘Abdul Wahha>b al-Khallaf, *‘Ilmu Us}u> al-Fiqhi*.[60]

Pembahasan tentang nafkah dapat ditemukan dalam buku-buku fikih klasik dan kontemporer. Buku-buku fikih klasik yang membahas tentang nafkah dalam keadaan berafiliasi dengan pembahasan fikih yang lain di antaranya: Muh}ammad bin Muh}ammad al-Gaza>li, *al-Wasi}t fi> al-Mazhab*,[61] Abu> al-Wali> Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Muh}ammad Ibnu Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id*,[62] Abu> ‘Abdulla>h Muh}ammad bin Idri>s al-Sya>fi’i, *al-Umm;*[63]Abu> Muh}ammad ‘A Ibnu Ah}mad Ibnu Sa’i>d Ibnu Hazm, *al-*

---

[56]Wahbah al-Zuhaili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>*, h. 94.

[57]Mauqifuddi>n ‘Abdullah ibnu Ah}mad ibnu Qudda>mah al-Muqaddasi, *Raud}ah al-Na>z}ir wa Junnah al-Muna>z}ir* (Bairu>t; Muassasah al-Risa>lah Na>syiru>n, 2009).

[58]Abu H{a>mid bin Muh}ammad bin Muhammad al-Gaza>li>, *al-Mustas{fa> min ‘Ilmi al-Us}ul* (Bairu>t; Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 1417 H/1997 M).

[59]Muh}ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh* (al-Qa>hirah: Da>r al-Fikr al-‘Arabi>, 2006).

[60]‘Abdul ‘Azi>z Muh{ammad ‘Azza>m, *al-Qawa>’id al-Fiqhiyyah* (al-Qa>hirah: Da>r al-H{adi>s\, 2005).

[61]Abu H{a>mid bin Muh}ammad bin Muhammad al-Gaza>li>, *al-Wasi}t fi> al-Mazhab* , al-Qa>hirah; Da>r al-Sala>m li al-T{iba>’ah wa al-Nasyr, Jilid II, Cet.I, 1417H/1997 M.

[62]Abu> al-Wali> Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Muh}ammad Ibnu Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id* (Bairu>t;Da>r al-Jail Cet. I; 1989 M).

[63]Abu> ‘Abdulla>h Muh}ammad bin Idri>s al-Sya>fi’i, *al-Umm*, ditahkik oleh Mah}mu> Mut}arji (Bairu>t; Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyah, Jil. I, 1413 H/ 1993 M).

Muh}alla>.[64] Buku-buku fikih kontemporer yang membahas tentang nafkah dalam keadaan berafiliasi dengan pembahasan fikih yang lain, diantaranya: Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Isla>mi> wa Adillatuhu.*[65]

H. Kerangka Teori

Kerangka teori dibangun dalam pernelitian ini dengan cara mengamati beberapa ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-Hadis Nabi saw. tentang uruf. Kemudian dijelaskan penafsiran ayat dan penjelasan Hadis tersebut dalam kitab-kitab tafsir, *syarah}* Hadis dan kitab-kitab fikih. Selanjutnya mencermati contoh-contoh klasik yang dijelaskan oleh ulama terdahulu, kemudian menghubungkan relevansinya dengan persoalan kewajiban nafkah yang tersurat maupun tersirat dalam al-Qur'an maupun Hadis. Beberapa metodologi teori dalam penelitian ini, antara lain:

1. ***Grand Theory***: Teori Kemaslahatan

Muh}ammad Sa'i>d Ramad}>an al-Bu>t}i mendefinisikan maslahat dengan manfaat yang ditetapkan Pembuat Syariah untuk para hambaNya yang meliputi pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka sesuai dengan urutannya.[66]Imam al-Sya>t}ibi> menjelaskan bahwa tujuan agama adalah untuk

[64]A Ibnu Ah}mad Ibnu Sa'i>d Ibnu Hazm, *al-Muh}alla* (Mis}r: Ida>rah al-T{iba>'ah al-Muni>rah, 1352 H).

[65]Wahbah, al-Zuhaili>. *al-Fiqh al-Isla>mi> wa Adillatuhu>* (Suriah; Da>r al-Fikr, Cet. III, 1409 H/1989 M).

[66]Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n al-Bu>t}i, *D{awa>bit} al-Maslahah fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah* (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, 1982), h. 58

mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat.[67] Tujuan syariat mewujudkan kemaslahatan umum dengan cara menjadikan hukum paling utama serta sesuai dengan kebutuhan dan maslahat mukalaf. Maslahat merupakan suatu metode yang digunakan dalam memutuskan beberapa hukum agama.

Menurut al-Gaza>li>, maslahat adalah menggapai manfaat dan menolak kemudaratan atau kerusakan dalam rangka memelihara tujuan syariah. Hal ini meliputi lima perkara, yaitu; memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[68]

Menurut Salam Madkur, landasan teori maslahat adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa tujuan diutusnya Rasu>lulla>h saw. di muka bumi adalah sebagai rahmat untuk seluruh alam, seperti firman Allah dalam QS. al-Anbiya>/21: 107: "*Dan tidaklah Kami mengutusmu (Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi semesta alam*". Ayat ini jelas menunjukkan bahwa tujuan Allah swt. mengutus Rasu>lulla>h saw. adalah untuk memberi rahmat kepada hambaNya dan asas rahmat adalah membawa kebaikan dan manfaat serta menolak kemudaratan dan kerusakan.[69]

Menurut Sya>tibi, landasan teori maslahat disimpulkan dari ayat-ayat al-Qur'an dengan metode induktif (*istiqra>'*) dari beberapa ayat yang menunjukkan bahwa tujuan Syariah adalah untuk kemaslahatan.[70] Beberapa ayat yang beliau kutip adalah sebagai berikut: QS. al-Nisa>/4: 165; QS. Hu>d/11: 7; QS. al-Mulk/67: 2; QS. al-Baqarah/2: 183; QS. al-Baqarah/2: 150; QS. al-

---

[67]Abu> Ish}a>q al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>'ah,* Juz II (al-Qa>hirah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, 2003), h. 30..

[68]Al-Gazāli>, *Al-Mustas}fā min 'Ilm al-Us}ūl*, h. 286.

[69]Muh}ammad Salam Madkur, *al-Madkhal li al-Fiqhi al-Isla>mi* (al-Qa>hirah: Da>r al-Qaumiyah, 1994), h. 93.

[70]Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>'ah.* Vol III, h. 6.

Baqarah/2: 179; QS. al-Anbiya>/21: 110; QS. Z|a>riya>t/51: 56; QS. al-Ma>idah/5: 6; QS. al-Ankabu>t/29: 45; QS. al-H{aj/22: 39 dan al-A'ra>f/7: 172.

Kemaslahatan yang diwujudkan itu menurut Imam al-Sya>t}ibi> terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *d}aru>riya>t* (primer), kebutuhan *h}a>jiya>t* (sekunder) dan kebutuhan *tah}si>niya>t* (pelengkap).

a. *D{aru>riya>t*

Kebutuhan *d}aru>riya>t* adalah kebutuhan yang harus ada dan dipenuhi untuk menunaikan kemaslahatan agama dan dunia. Apabila tingkat kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, tidak tercapai kemaslahatan dan terancam kerusakan dalam kehidupan di dunia, begitupula akan merasakan kerugian di akhirat.[71]

b. *H{a>jiya>t*

Kebutuhan *h}a>jiya>t* (sekunder) adalah kebutuhan-kebutuhan jika tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya dan membuat kerusakan, namun mengalami kesulitan.[72] Adanya hukum *rukhsa}h* (dispensasi) adalah sebagai contoh dari kepedulian syariat Islam terhadap kebutuhan tersebut.

c. *Tah}si>niya>t*

Kebutuhan *tah}si>niya>t* adalah kebutuhan yang tidak sampai kepada tingkatan pokok dan sekunder, tingkat kebutuhan tersebut hanyalah pelengkap.[73] Hal-hal yang merupakan kepatutan menurut uruf, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang

[71]Abu> Ish}a>q al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>'ah,* h. 6.
[72]Abu> Ish}a>q al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>'ah,* h. 8.
[73]Abu> Ish}a>q al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>'ah,* h. 9.

mata dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntuan norma dan akhlak.

Fukaha menjelaskan beberapa syarat kemaslahatan, yaitu:

1) Maslahat tersebut adalah bersifat *h}aqi>qi>* bukan *wahamiyah* (dugaan). Maksudnya pembentukan hukum dengan maslahat harus mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratan.[74]
2) Maslahat yang bersifat *h}aqi>qi>* tersebut adalah umum (*'a>mmah*). Maksudnya bukan maslahat perorangan (*syakhs}iyah*) serta pembentukan hukum yang mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratan tersebut karena kebutuhan mayoritas (*aglab*) manusia. [75]
3) Maslahat tersebut tidak bertentangan dengan nas} (al-Qur'an dan Sunnah), Ijmak dan Kias.[76] Apabila bertentangan dengan nas} dan ijmak, maslahat tersebut bersifat *wahamiyah* (dugaan) karena maslahat yang dianggap oleh nas dan ijmak adalah maslahat *h}aqi>qi>* bukan *wahamiyah* (dugaan).[77]

Hubungannya dengan penelitian ini, tujuan disyariatkannya pernikahan adalah untuk mencapai kemaslahatan, kemanfaatan dan ketentraman dalam rumah tangga.. Al-Qur'an dalam beberapa ayat menyatakan, bahwa di antara tanda kebesaran Allah *swt.* adalah penciptaan makluk secara berpasangan, dan pernikahan akan memberikan ketentraman dan kebahagiaan kepada manusia (QS.

---

[74]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah,* (al-Qa>hirah; Da>r al-H{adi>s|: 2005), h. 200.

[75]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah,* h. 200.

[76]Muhammad Sa'i>d Ramad}a>n al-But}i, *D{awa>bit} al-Mas}lah}ah fi> al-Syari>ah al-Isla>miyyah* (Cet X; Dimasyq: Da>r al-Fikri, 2010), h. 141.

[77]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah,* h. 200.

al-Ru>m/30: 21). Di dalam ayat yang lain dikatakan bahwa hubungan suami istri sangatlah erat seperti tubuh dengan pakaian (QS. al-Baqarah/2: 185). Semetinya, dalam mengarungi bahtera rumah tangga, tujuan kemaslahatan, ketentramana dan saling melindungi itu, harus menjadi target utama. Salah satu cara mencapai kemaslahatan dalam rumah tangga itu adalah dengan menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban suami-istri yang disesuaikan dengan kondisi dan uruf masyarakat. Hal ini harus disesuaikan dengan perkembangan zaman dan pergeseran uruf.

Tataran praktisnya, kemaslahatan dalam hak dan kewajiban suami istri dalam rumah tangga dengan merealisasikan nilai-nilai keadilan. Keadilan adalah tidak sewenang-wenang, tidak memihak, tidak berat sebelah. Adil terutama mengandung arti bahwa suatu keputusan dan tindakan didasarkan atas norma-norma yang objektif; jadi tidak subjektif apalagi sewenang-wenang.[78]Eksistensi teori keadilan dalam hukum Islam dirumuskan dari sejumlah nas di dalam al-Qur'an. Seperti QS. al-Nisa>/4: 135; QS. al-Ma>idah/5: 8; QS. al-An'a>m/6 : 152; QS. al-H{ujura>t/49: 9; al-An'a>m/6: 115; al-A'ra>f/7: 29; al-Nah}l/16: 135; QS. al-Ma>idah/5: 42.[79]

Satjipto Raharjo mengutip beberapa difinisi keadilan dalam perspektif para pakar. Di antaranya, keadilan menurut Ulpianus adalah kemauan yang bersifat tetap dan terus menerus untuk memberikan kepada setiap orang apa yang semetinya untuknya. John Rawls merumuskan keadilan sebagai *fairness*, yang mengandung asas-asas bahwa orang-orang yang merdeka dan rasional yang berkehendak untuk mengembangkan kepentingan-kepentingannya hendaknya memperoleh suatu kedudukan yang

[78]H.M Agus Santoso, *Hukum, Moral dan Keadilan; Sebuah Kajian Filsafat Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet II, 2014), h. 85.

[79]S}ala>h}uddin al-Munajjid, *al-Mujtama' al-Isla>mi fi> Z{ili al-'Ada>lah* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-Jadi>d, Cet. II, 1976), h. 15.

sama pada saat akan memulainya dan itu merupakan syarat yang fundamental bagi mereka untuk memasuki perhimpunan yang mereka kehendaki.[80]

Di Indonesia, keadilan digambarkan dalam Pancasila sebagai dasar negara, yaitu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Nilai-nilai yang terkandung dalam sila keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia didasari dan dijiwai oleh sila Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan. Dalam sila kelima tersebut terkandung nilai-nilai yang merupakan tujuan dalam hidup bersama (kehidupan sosial). Adapun keadilan tersebut didasari dan dijiwai oleh hakikat keadilan kemanusiaan yaitu keadilan dalam hubungannya manusia dengan dirinya sendiri, manusia dengan manusia lainnya, manusia dengan masyarkat, bangsa, dan negara, serta hubungan manusia dengan Tuhannya.[81]

Keadilan sangat erat hubungannya dengan hukum, bahkan ada pendapat bahwa hukum harus digabungkan dengan keadilan, supaya benar-benar berarti sebagai hukum karena memang tujuan hukum itu adalah tercapainya keadilan pada masyarkat. Setiap hukum yang dilaksanakan ada tuntutan untuk keadilan, maka hukum tanpa keadilan akan sia-sia sehingga hukum tidak lagi berharga di hadapan masyarakat.[82]

Relasi teori keadilan dengan tanggung jawab nafkah wanita karier adalah, sebuah ketidakadilan ketika istri yang berkarier hanya menjadi objek penerima nafkah. Sementara hak suami untuk

---

[80]Satjipto Rahajo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), h. 163-166.

[81] H.M Agus Santoso, *Hukum, Moral dan Keadilan; Sebuah Kajian Filsafat Hukum*, h. 87.

[82] H.M Agus Santoso, *Hukum, Moral dan Keadilan; Sebuah Kajian Filsafat Hukum*, h. 91.

diurus dan disambut di rumah menjadi berkurang karena kesibukan istri di luar rumah. Dan lebih tidak adil lagi ketika istri yang berkarier mengajukan gugatan cerai dengan alasan tidak deberikan nafkah atau nafkah tidak mencukupi.

Masa fikih klasik, wajar apabila istri-istri tidak dibedakan yang berkarier dan yang tidak berkarier, karena memang uruf masyarakat masih didominasi oleh satu paradigma bahwa perempuan harus tinggal di dalam rumah mengurus rumah tangga. Jadi, pemberian nafkah kepada mereka tanpa pembedaan di atas, masih dalam batas keadilan. Berbeda dengan kondisi saat ini, penyamarataan antara yang berkarier dan tidak berkarier adalah ketidakadilan.

2. ***Middle Theory**: Teori al-'A<dah Muh{akkamah* (Uruf Dapat Menjadi Hukum).

Secara etimologi *al-'a>dah* adalah kesinambungan terhadap sesuatu (*al-istimra>r 'ala> al-syai*). Kata *al-'a>dah* bersumber dari huruf (ع و د), berarti kembali mengulangi sesuatu.[83] *Al- 'A<dah* dalam *Mausu>'ah al-Fiqhiyyah* diartikan dengan seluruh persoalan yang berulang dan diulangi, atau apa yang dijalani oleh manusia berdasarkan akalnya dan diulangi beberapa kali (*kullu amrin yatakarraru wa yu'a>du ilaihi aw hiya ma> istamarra al-na>su 'alaihi 'ala> h}ukmi al-ma'qu>li wa 'a>du> lahu> marratan ba'da marratin*).[84]

Secara etimologi *al-'a>dah* dan *al-'urf* memiliki makna yang sama, yaitu apa yang telah terpatri di dalam jiwa manusia dan dapat diterima oleh akal sehat. *Al-'a>dah* lebih umum dari *al-'urf,*

---

[83]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-'Ārab,* Juz XXXVI (Vol IV; al-Qa>hirah: Dār al-Ma'a>rif, t.th), h. 3159.

[84]Muh}ammad S{idqi> bin Ah}mad al-Bu>rnu> Abu> al-H{a>ris\ al-Gazzi*, Mausu>'ah al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah* , Juz V (Cet I; Beiru>t: Mu'assasah al-Risa>lah, 2003), h. 335.

karena tidak akan disebut *al-'urf* apabila tidak menjadi uruf seluruh ummat manusia ataupun komunitas manusia tertentu dalam satu daerah. Dapat disebut *al-'a>dah*, baik yang menjadi kebiasaan itu mencakup komunitas tertentu dalam satu daerah, maupun menjadi kebiasaan bagi seseorang saja. Seperti kebiasaan seorang perempuan dalam haid dan nifasnya.[85]

Ya'qu>b Ibnu 'Abdul Wahab al-Ba>hisin menyebutkan syarat-syarat penerapan kaidah ini yang dapat diringkaskan seperti berikut ini:

Syarat pertama: telah terpenuhinya rukun *al-a>dah wa al'urf*. Yaitu praktek realisasi yang berulang-ulang (*al-istima>l al-mutakarrir*) dan diterima secara logis oleh masyarakat (*rid}a> wa qabu>l ash}ab al-tiba>' al-sali>mah fi> al-mujtama'*).

Syarat kedua: peristiwa yang akan diterapkan kaidah itu adalah peristiwa yang tidak ada hukum syar'i khusus yang menjelaskannya, baik ditetapkan dengan nas maupun ditetapkan dengan ijmak.

Syarat ketiga: peristiwa yang akan diterapkan kaidah itu bukan persoalan ibadah mahdah, karena ibadah mahdah adalah persoalan *tauqi>fi* (harus dikerjakan sesuai tuntunan syariat).

Syarat keempat: tidak kontradiktif dengan kaidah yang lebih kuat dari kaidah ini, baik itu bertentangan dalil parsial yang bersifat khusus maupun dalil yang berupa prinsip umum syariat.[86]

Kaitannya dengan penelitian ini adalah, bekerja dan berkarier bagi perempuan sudah menjadi uruf sebagaimana yang digambarkan dalam latar belakang masalah. Di Indonesia, istri

---

[85]'Abd al'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah* (al-Qa>hirah; Da>r al-H{adi>s|: 2005), h. 173.

[86]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah (Rida>d}: Maktabah al-Rusyd, Cet. II, 2012 M/ 1433 H), h. 68 – 71.

yang berkarier relatif banyak yang ikut serta dalam nafkah rumah tangga. Ada yang keikutsertaannya dalam nafkah rumah tangga bahkan lebih mendominasi ketimbang suami. Istri yang berkarier biasanya sudah menjadi uruf untuk tidak meminta izin setiap hari. Dan masyarkat secara simultan sudah menerima keadaan ini. Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang dijadikan rujukan tertulis dalam peradilan perdata Islam mengakui eksitensi harta gono gini. Keadaan ini berbeda dengan uruf Arab saat turunnya nas begitupun berbeda dengan kondisi masyarakat terbentuknya fikih mazhab yang tidak mengenal adanya pemisahan harta suami dan istri.

Pada masa klasik, istri bahkan cenderung tidak bekerja dan tidak memiliki harta. Perkembangan modernitas, ilmu pengetahuan, gerakan feminisme, pemberdayaan perempuan dan tuntutan kebutuhan menuntut istri untuk ikut beraktifitas di luar rumah untuk ikut mencari nafkah. Perkembangan uruf selanjutnya, karena peran perempuan semakin meningkat, penghasilan mereka hampir seimbang dengan suami. Akibatnya, dalam tataran praktis aturan nafkah seperti yang tertulis dalam buku-buku fikih klasik hanya sebatas hukum dalam buku (*law in a book*). Hukum yang hidup di masyarkat (*living law*), istri yang berkarier cenderung tidak lagi menerima nafkah bahkan mereka ikut serta dalam nafkah rumah tangga. Realitas uruf seperti ini apakah dapat dianggap sah dan tidak bertentangan dengan fikih dengan pertimbangan bahwa uruf dapat menjadi hukum. Oleh karena itu, teori ini dapat menjadi teori aplikasi dalam penelitian ini.

3. ***Aplied Theory***: Teori perubahan hukum (*tagayyur al-ah}ka>m*)

Hukum yang dibangun atas hal-hal berkaitan dengan uruf, muamalah, atau semacamnya harus disesuaikan dengan kebutuhan dan maslahat hamba. Hukumnya berkaitan erat dengan makna,

pengaruh *‘illat* yang dibentuk atas hal tersebut. Apabila hal tersebut tidak ditemukan, hukumnya wajib berubah bersamaan dengan hilangnya hal tersebut. Suatu hukum berubah bersamaan dengan ada atau tidak adanya *‘illat*.

Salah satu dalil tentang berubahnya suatu hukum karena berubahnya kemaslahatan, seperti yang diriwayatkan dari ‘Umar bin al-Khat}t}a>b yang menggugurkan *h}ad* pemotongan tangan bagi pencuri pada masa paceklik dan tidak melaksanakan pemotongan tangan pemuda yang kelaparan karena tidak memenuhi syarat yang mengharuskan penerapan sanksi tersebut, termasuk kasus yang serupa dengan paceklik adalah pengungsi yang mengambil hak milik orang lain karena darurat.[87] Contoh tersebut terlihat bahwa ketika memutuskan perkara, baik itu seorang pemimpin, hakim, maupun pembuat fatwa (*mufti>*) yang bijaksana seperti ‘Umar, sepatutnya mempertimbangkan prinsip keadilan dan kemaslahatan.

Ketika Imam Sya>fi‘i> menetap di Mesir banyak pendapatnya yang berubah tentang permasalahan yang dihadapinya, pendapatnya dikenal dengan *qaul al-jadi>d* (pendapat pembaharuan). Salah satu penyebab berubahnya pendapat Sya>fi‘i> adalah karena perbedaan generasi dan lingkungan.[88]

Kondisi objek penerima hukum baik secara individual dan sosial sangat menentukan dalam penerimaan hukum. Secara teoretis tentu manusia berbeda-beda dalam menerima hukum yang

[87]‘Abd al-‘Azi>z Muh}ammad ‘Azza>m, *Al-Qawa>‘id al-Fiqhiyyah,* h. 213.

[88]‘Abd al-‘Azi>z Muh}ammad ‘Azza>m, *Al-Qawa>‘id al-Fiqhiyyah,* h. 213.

pada gilirannya mengharuskan adanya teknis khusus dalam hal penyesuaian antara hukum dengan objeknya.[89]

Dalam kondisi individual, contoh kasus yang sangat masyhur diangkat adalah kebijakan fatwa Nabi yang berbeda untuk satu kasus yang sama. Di antaranya Nabi saw. membolehkan orang tua mencium istrinya saat puasa. Pada saat yang sama Nabi memfatwakan pelarangan terhadap anak muda untuk melakukan hal yang sama pada situasi yang sama. Sahabat lalu bertanya kepada Rasu>lulla>h saw. Beliau menjawab perubahan fatwa itu karena kondisinya berbeda.

Kondisi yang dapat mempengaruhi fatwa, misalnya adalah puasa yang dilakukan oleh komunitas minoritas Islam di Eropa seperti Norwegia, Skandinavia dan Greenland. Negara-negara ini, waktu antara fajar dan magrib mencapai dua puluh jam, durasi waktu yang amat memberatkan bagi kaum muslimin yang berpuasa. Lembaga fatwa Mesir memperbolehkan warga Negara-negara tersebut memakai waktu/jam puasa Mekkah dan Madinah (waktu normal) pada saat durasi siang begitu panjang. Argumentasi fatwa ini adalah bahwa berpuasa dua puluh jam adalah pembebanan yang menyalahi syariat berbasis rahmat dan hikmah.[90]

Hal ini menunjukkan betapa pentingnya memahami realita masyarakat sebelum berijtiahad dan berfatwa. Realita seperti yang dikemukakan oleh Abd al-Ma>jid al-Najja>r adalah segala bentuk aktifitas kemanusiaan yang diinginkan menjadi objek aplikasi dan bimbingan hukum.[91] Realita juga berarti semua yang terjadi dalam

---

[89]Abd. Rauf Amin, *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam Kajian Hukum Islam* (Cet. I; Yogyakarta: Cakrawala Publishing, 2009), h. 112.

[90]Tim Penulis, *Fata>wa al-Isla>miyyah mi>n Da>r al-Ifta>*, juz VIII (Kairo: Wiz\a>rat al-Awqa>f, 1982), h. 2799.

[91]Abd al-Ma>jid al-Najja>r, *Khila>fa>t al-Insa>n baina al-Wah}y wa al-'Aql: Bah}s\ fi> Jada>liyya>t al-Nas} wa al-'Aql wa al-Wa>qi*' (Cet. II; Herndon: al-Ma'had al-'Alami> li al-Fikri al-Isla>mi>, 1993), h. 120, lihat juga,

kehidupan manusia dari semua dimensi, baik berupa cara, gaya hidup, uruf dan peristiwa-peristiwa baru.[92]

Realita berbeda dengan nas. Nas bersifat statis sedangkan realita dinamis. Kebanyakan tidak memahami dan tidak mampu mengkategorikan suatu kasus bagian dari nas (fikih nas) atau bagian realita (fikih realita). Perubahan realitas itu ibarat aliran sungai. Seseorang tidak pernah mandi di sebuah sungai dengan air yang sama, demikian pula realita.

Pada hakikatnya, wacana fikih realita pernah mengglobal dalam sejarah perkembangan awal pemikiran hukum Islam. Tapi ironisnya, tren metodologi ijtihad yang dimaksud, tenggelam oleh sejarah dan luput dari pantauan diskursus pemikiran hukum beberapa lama (masa ke*jumu>d*an), ketika kuatnya kecenderungan keilmuan yang melegitimasi produk-produk hukum yang sudah ada. Sampai pada level pengharaman, bahkan melakukan ijtihad baru, yang pada substansinya telah menumbangkan kekuasaan institusi realita dalam mengambil peran dalam prosesi produksi kebijakan hukum yang berimplikasi pada tereliminasinya hukum-hukum Allah dan selalu menuai antipati dari realita.[93]

Apabila dikaitkan dengan penelitian ini, maka teori perubahan hukum dengan berubahnya kondisi sangat memungkinkan, karena dalam aspek pekerjaan misalnya, sebagaimana pendapat Alyasa' Abubakar, pada masa modern saat ini, banyak orang yang melakukan pekerjaan yang pada dasarnya masuk dalam kategori *al-h{a>jiya>t,* tetapi di dalam masyarakat sudah bergeser menjadi kebutuhan *d}aru>riyat*. Pekerjaan mencari

---

Nurdin al-Khadami, *al-Ijtiha>d al-Maqa>sidi>: Hujjiyyatuh, D{awa>bituh, Maja>latuh* , juz II (t.t.: al-Ma'had al-'A<lami> li al-Fikri> al-Isla>mi>), h. 68.

[92]Abd al-Ma>jid al-Najja>r, *Fiqh al-Tada>yyun,* h.111.

[93]Abd. Rauf Amin, *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam Kajian Hukum Islam,* h. 133.

makanan pada masyarakat primitif, masih dapat dilakukan dengan masuk ke hutan mencari makanan, tetapi di era modern saat ini sulit melakukan hal seperti itu.[94]Begitupun dengan kebutuhan rumah tangga saat ini. Pada masa klasik, kebutuhan primer rumah tangga belum sekompleks saat ini, pekerjaan suami masih memadai untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Kebutuhan primer rumah tangga masih berkisar pada kebutuhan makanan, minuman dan pakaian. Saat ini, kebutuhan rumah tangga terutama di perkotaan meningkat menjadi kebutuhan primer yang dahulu mungkin kebutuhan sekunder bahkan kebutuhan tersier. Seperti kebutuhan biaya listrik, biaya *cleaning service*, biaya keamanan, biaya transportasi dan bahkan biaya telekomuniasi. Kondisi ini menuntut istri untuk ikut membantu mencukupi kebutuhan rumah tangga.

Mencermati penjelasan aplikasi teori ini, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini, setelah menjadikan uruf sebagai latar belakang perubahan hukum, penelitian ini akan menggunakan tiga metode perubahan hukum secara bersamaan. Yaitu metode *ta'li>liyyah*, metode *istis}la>h}iyyah* dan metode *lugawiyyah*.

Metode ta'liliyah adalah metode merumuskan dan menentukan *'illat* (*masa>lik al-'illah*). *Masa>lik al'illah* yang digunakan adalah melalui pendekatan *muna>sabah* (kesesuaian hukum) dan *al-sabru wa al-taqsi>m* (memilah *'illat* yang tidak sesuai dan menentukan yang sesuai).

Metode *istis{la>hiyah* adalah metode penalaran hukum dengan menjadikan kemaslahatan sebagai pertimbangan. Penelitian ini akan menggunakan metode ini dengan pendekatan perubahan tingkatan kemasalahatan karena perubahan uruf. Kemaslahatan

[94]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, h. 95.

*h}ajiya>*t meningkat menjadi kemaslahatan *d}aru>riya>t*, *tah}si>niya>t* menjadi *h}a>jiya>t.*

Metode *lugawiyyah* adalah metode menggunakan pendekatan linguistik dalam menginterpretasi teks-teks syari'ah. Dibutuhkan penafsiran baru pada lafal-lafal tertentu yang sesuai dengan uruf yang berlaku, minimal melakukan perluasan makna lafal terhadap makna-makna yang sudah ada (*ma'na al-h}aml*). Metode ini seirama dengan salah satu fungsi uruf yaitu menerjemahkan lafal nas.

I. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan salah satu faktor penting dan penentu keberhasilan sebuah penelitian, karena termasuk masalah pokok dalam pelaksanaan pengumpulan data yang sangat dibutuhkan dalam penelitian.

Menurut J.J.J.M. Wuisman, tidak salah pengetahuan diberi predikat 'ilmiah' apabila metode yang dipakai untuk menghasilkanya berdasarkan pengetahuan ilmiah, yaitu pengetahuan yang sistematis dan teruji melaui metode penelitian. Ini metode penelitian dalam pandangan konstruktivisme kritis adalah menunjukkan jalan untuk mencipta suatu 'kenyataan koseptual' yang dapat dipakai untuk mengadakan pengujian melalui interpretasi. Pada akhirnya menghasilkan dua ciri sifat keilmiahan yaitu: keluasan penjelasan (*comprehensiveness axlpanation*) dan kedalaman pemahaman (*deep understanding*).[95]

Secara sederhana, metode instrumen penelitian berkenaan dengan cara memperoleh data yang diperlukan. Metode lebih menekankan kepada strategi, proses dan pendekatan dalam memilih

[95]J.J.J.M. Wuisman, *Penelitian Ilmu-ilmu Sosial* (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1996) Vol I, h. 86.

jenis, karateristik, serta dimensi, ruang dan waktu dari data yang diperlukan. Pada dasarnya, hakekat metode penelitian adalah agar penelitian yang dilakukan dapat berurut, yaitu dengan alat apa dan prosedur bagaimana suatu penelitian dilakukan.[96]Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian hukum (penelitian normatif) yang memiliki suatu metode berbeda dengan penelitian lainnya. Metode penelitian hukum merupakan suatu cara yang sistematis dalam melakukan sebuah penelitian[97].Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif deskriptif. Penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang mengumpulkan data melalui pengamatan atau penelaahan dokumen. Penelitian deskriptif adalah penelitian yang memberikan data yang seteliti mungkin tentang manusia, keadaan atau gejala-gejala lain dengan maksud terutama untuk mempertegas hipotesa-hipotesa, memperkuat teori-teori lama, atau untuk menyusun teori-teori baru.[98]

Peneltian ini akan mendukung, memperkuat dan mengembangkan teori uruf sebagai teori perubahan hukum yang valid. Penelitian ini akan mendeskripsikan pandangan para fakih, baik pada masa klasik, pertengahan maupun modern yang diperoleh dari hasil pengolahan data secara kualitatif melalui pengumpulan data secara kepustakaan kemudian mengadaptasikannya dengan uruf masyarakat saat ini sehingga

[96]Moh. Nasir, *Metode Penelitian* (Cet. III; Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), h. 52.

[97]Abdul Kadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2004, hal. 57

[98]Lihat :Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda, Cet Ke 31, 2013), h. 9. Lihat juga: Soejono Sukanto, *Pengantar Peneltian Hukum* (Jakarta: UI-Press, 2012), h. 10.

pendapat-pendapat fikih klasik dapat berubah dengan perubahan uruf.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini adalah menggunakan pendekatan sosiologis, pendekatan teologis normatif dan pendekatan yuridis, yaitu yang memandang bahwa ajaran Islam yang bersumber dari kitab suci al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. menjadi sumber inspirasi dan motivasi dalam ajaran Islam dan tidak memarjinalkan kondisi uruf kapan dan di mana teks-teks syariah itu diartikulasikan. Penelitian ini sepenuhnya bersifat *library research* (kepustakaan) yaitu mengumpulkan data-data dari literatur kepustakaan berupa kitab-kitab, buku-buku, jurnal, artikel-artikel dan berbagai media online yang mempunyai korelasi dengan tema yang diteliti. Mengenai penelitian semacam ini lazimnya juga disebut *legal research* atau *legal research instruction*[99].

Data dikumpulkan sesuai dengan masalah penelitian ini melalui penelelusuran kepustakaan. Pengumpulan data dilakukan melalui buku-buku, kitab-kitab, majalah, artikel, dan sumber-sumber lain yang relevan dengan obyek kajian dan pembahasan ini. Pendekatan ini mencari sumber yang mengulas dasar hukum fikih yang berasaskan Al-Qur'an dan Sunnah Rasu>lulla>h dan menelaah faktor sosiologis yang melatarbelakanginya.

3. Sumber Data

Mengingat penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*), maka sumber data dalam penelitian ini dihimpun dari literatur-literatur dan bukan bersumber dari lapangan atau wawancara. Penelitian ini menelusuri sumber data tentang uruf dan nafkah. Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi tiga. *Pertama,* sumber data primer yaitu al-Qur'an dan Hadis, buku-

[99]Soerjono Sukanto & Sri Mamuji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), h. 23.

buku usul fikih yang berkaitan dengan uruf, buku-buku fikih yang berkaitan dengan nafkah, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan perundang-undangan di Indonesia. *Kedua,* sumber data sekunder adalah kaidah-kaidah fikih dan buku-buku lain yang berkaitan langsung maupun tidak langsung dengan teori uruf dan nafkah. *Ketiga*, sumber data tersier yaitu kamus, jurnal atau ensiklopedi yang dapat membantu untuk menelusuri dan memperoleh sumber data pertama dan kedua.

4. Pengolahan dan Analisis Data

Data yang terkumpul diolah dengan menggunakan metode kualitatif, kemudian data dianalisis dengan menggunakan analisis kritis. Analisis kritis diterapkan pada pengkajian terhadap data primer dan sekunder, dengan mendeskripsikan gagasan-gagasan dengan memberi penafsiran untuk mendapatkan informasi yang komprehensif tentang masalah yang dibahas. Penelitian ini sifatnya adalah penelitian kualitatif, teknik analisisnya dapat pula dilakukan dengan teknik analisis isi (*content analysis*).[100]

J. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini terdiri atas 5 bab. Bab pertama adalah bab pendahuluan yang memuat: latar belakang masalah; fokus penelitian; rumusan masalah; definisi operasional; tujuan

[100]*Content analysis* adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replecabel*). Lihat Klaus Krippendorf, *Content Analysis*, *Introduction to it'sTheory and Methodology*. Terj. Farid Wajdi dengan judul *Analisis Isi*, *Pengantar Teori dan Methodology*; (Jakarta: Rajawali Press, 1991), h. 15.*Content Analysis* juga dikenal dengan analisis dokumen, analisis aktifitas dokumen, dan analisis informasi. Penjelasan selanjutnya lihat Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), h. 92.

penelitian; manfaat penelitian; manfaat penelitian; kajian pustaka; kerangka teori; metode penelitian; dan sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas tentang landasan teori yang digunakan. Bab ini diberi judul 'Tinjauan Umum tentang Uruf sebagai Teori Perubahan Hukum'. Bab ini memuat: hakikat uruf; perbedaan uruf dengan *al-mas}lah}ah al-mursalah*, ijmak dan *'umu>m al-balwa>*; dinamika syarat-syarat pemberlakuan uruf; fungsi teori uruf dalam penalaran hukum (ijtihad); validitas uruf dalam penetapan dan perubahan hukum; dan uruf dan transformasi hukum Islam di Indonesia.

Bab ketiga membahas tentang keseimbangan hak dan kewajiban suami istri dan adaptasinya dengan uruf. Bab ini memuat: hakikat hak dan kewajiban; norma-norma hak dan kewajiban; klasifikasi nas hak dan kewajiban suami istri; prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri; dan hak dan kewajiban suami istri dan adaptasinya dengan uruf. Bab ini akan menunjukkan bagaimana hak dan kewajiban suami istri dapat disesuaikan dengan uruf yang berkembang. Khususnya hak kepemimpinan suami dan hak nafkah istri.

Bab keempat membahas tentang pengaruh uruf terhadap tanggung jawab nafkah istri yang berkarier. Bab ini memuat: kedudukan perempuan dalam uruf klasik dan pengaruhnya terhadap tafsir dan fikih; deskripsi uruf Indonesia tentang karier dan nafkah; istri karier dalam perspektif hukum Islam; merumuskan asas dan *'illat* kewajiban nafkah istri; analisis pengaruh uruf terhadap gugurnya nafkah istri yang berkarier; analisis pengaruh uruf terhadap keikutsertaan istri yang berkarier dalam nafkah rumah tangga; dan analisis prinsip kemitraan suami istri dalam rumah tangga. Bab kelima adalah bab penutup yang memuat; kesimpulan dan saran.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG URUF SEBAGAI TEORI PERUBAHAN HUKUM NAFKAH

A. Hakikat Uruf

1. Definisi dan Landasan Uruf

Secara etimologi uruf berasal dari bahasa Arab *al-'urf* yang memiliki beberapa makna, ada makna majazi dan ada makna hakiki. Di antara maknanya yang hakiki adalah abstrak (*al-z}uhu>r*), jelas (*al-wudu>h*), ketinggian (*al-irtifa>'*) seperti kebaikan, keistimewaan dan apa yang dikenal baik oleh jiwa sebagai sebuah kebaikan. Adapun maknanya yang majazi, seperti makna indikator datangnya angin (*a'ra>f al-ri>h*), indikator datangnya awan (*a'ra>f al-sih}a>b*), indikator datangnya gemuruh (*a'ra>f al-d}uba>b*), maksudnya adalah tanda-tanda kemunculannya. Kata uruf juga kerap dijadikan sebagai makna majaz dari gelombang lautan.[101]

Secara terminologi, ulama medefinisikan uruf dengan definisi-definisi berikut ini:

- Menurut Wahbah al-Z|uhaili>:

العرف هو ما اعتاده الناس و ساروا عليه من كل فعل شاع بينهم أولفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر غيره عند سماعه و هو بمعنى العادة الجماعية[١٠٢]

[101]Majduddin Muh}ammad Ibnu Ya'qu>b al-Fairu>za>ba>di>, *Al-Qa>mus al-Muh}it*}, Tahqi>q Muh}ammad Na'i>m al-Arqasu>si> (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. VIII 1426 H/2005 M.), h. 561.

[102]Wahbah al-Z|uh}aili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>* (Suriyah: Da>r al-Fikr, Cet. I, 1406 H/ 1986 M), Vol I, h. 828.

Maksudnya:

> Uruf adalah apa yang telah menjadi kebiasaan manusia dan mereka praktekkan dalam setiap perbuatan yang terealisasi di antara mereka atau dalam lafal (bahasa) yang mereka ungkapkan untuk memberi makna tertentu dan lafal itu tidak dipahami oleh mereka selain makna tersebut. Oleh karena itu, uruf juga bermakna kebiasaan kolektif.

- Menurut Must}a>fa> Ah}mad al-Z|arqa:

عادة جمهور قوم فى قول أو فعل[١٠٣]

Maksudnya:

> Uruf adalah kebiasaan mayoritas suatu komunitas dalam bertuturkata dan bertindak.

- Menurut al-Jurja>ni:

ما اسقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع باالقبول وهو حجة أيضا لكنه أسرع إلى الفهم, و ما استمرت الناس عليه على حكم العقول و عادو عليه مرة بعد أخرى[١٠٤]

Maksudnya:

> Uruf menurut al-Jurja>ni adalah apa yang jiwa menjadi tentram dengannya dengan berlandaskan akal yang sehat dan diterima oleh tabiat dan petunjuk yang mudah dipahami, telah berlangsung lama dan dilakukan berkali-kali.

Mencermati definisi-definisi ini dapat disimpulkan beberapa hal berikut:

---

[103]Must}a>fa> Ah}mad al-Z|arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m* (Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet. II, 2004 M, 1425 H/ 2004 M), Vol II, h. 872

[104]A<li Ibnu Muh}ammad Sayyid al-Syari>f al-Jurja>ni>, *Mu'jam al-Ta'ri>fa>t*, Tahqi>q wa al-Dira>sah Muh}ammad Siddi>q al-Minsya>wi (al-Qa>hirah: Da>r al-Fad}i>lah, t.cet., t.thn). Ta'ri>f No١١٨٤ , h. 125

Pertama: definisi ini menunjukkan bahwa uruf merupakan bagian dari *'a>dah* (kebiasaan), tetapi *'a>dah* belum tentu bagian dari uruf. Uruf adalah kebiasaan yang harus dilakukan oleh banyak orang, sedangkan *'a>dah* adalah kebiasaan yang mungkin saja dilakukan oleh satu orang tertentu.

Kedua: definisi ini mununjukkan bahwa uruf dapat terakui apabila telah menjadi akumulasi dari perbuatan atau perbuatan mayoritas suatu komunitas. Kesimpulan itu dapat terlihat dari lafal '*jumhur*' (mayoritas).

Ketiga: definisi ini menunjukkan bahwa uruf terbagi kepada uruf perbuatan dan uruf perkataan. Kesimpulan itu dapat terlihat dari lafal '*qauli>n*' dan '*fi'lin*'. Sebagaimana definisi ini juga menunjukkan pembagian uruf kepada uruf umum dan uruf khusus yang dapat terlihat dari lafal nakirah '*qaum*', karena lafal nakirah '*qaum*' berarti suatu komunitas yang belum ditentukan. Artinya, uruf mereka secara khusus. Apabila ada uruf secara khusus maka tentu ada uruf yang berlaku umum.

Keempat: definisi ini juga menunjukkan bahwa uruf adalah kebiasaan yang muncul dari hasil pemikiran dan pertimbangan yang matang. Seperti kebiasaan suatu komunitas masyarakat bermuamalah dengan menggunakan timbangan dan tidak menggunakan takaran, sementara di tempat yang lain menggunakan takaran; kebiasaan suatu komunitas masyarakat memberikan mahar kepada mempelai perempuan berupa perabot-perabot rumah yang diantarkan ke rumah yang akan ditempati bersama suaminya; kebiasaan suatu komunitas untuk tidak berbulan madu sebelum menyerahkan separuh atau semua mahar kepada mempelai perempuan; kebiasaan suatu komunitas masyarakat untuk membeli

barang dengan cara memesan barang (*purchasing by order* atau akad *istis}na>'*).[105]

Definisi ini mencakup segala apa yang jiwa menjadi tentram dengannya, baik itu berupa perbuatan maupun berupa perkataan. Definisi ini sekaligus juga mengeliminasi kesepakatan-kesepakatan segelintir orang yang belum menjadi kebiasaan, karena hal itu belum menentramkan jiwa. Sebagaimana halnya definisi ini mengeliminasi hal-hal yang sudah ditetapkan, tetapi tidak ditetapkan berdasarkan akal yang sehat, pemikiran yang jernih, seperti kesepakatan suatu komunitas mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan atau kemaksiatan yang lain yang dipicu oleh ambisi syahwat.[106]

Adapun landasan uruf adalah dalil-dalil berikut ini:

1. Dalil al-Qur'an

- QS. Al-A'ra>f/7 : 199

خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ

Terjemahnya:

> Jadilah pemaaf dan suruhlah orang-orang mengerjakan yang ma'ruf, serta jangan pedulikan orang-orang yang bodoh.[107]

---

[105]Akad *istis}na>'* merupakan kontrak penjualan antara pembeli dan pembuat barang. Dalam kontrak tersebut, pembuat barang menerima pesanan dari pembeli. Pembuat barang lalu berusaha melalui orang lain untuk membuat barang atau membeli barang menurut spesifikasi yang disepkati dan menjualnya kepada pembeli terkahir. Kedua belah pihak sepakat dengan harga serta sistem pembayaran: apakah pembayaran dilakukan di muka, melalui cicilan, atau ditangguhkan sampai suatu waktu yang akan datang. Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariat; dari Teori ke Praktik* (Cet, XIV; Jakarta: Tazkia Cendekia, 2009), h. 113-116.

[106]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 36.

[107]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 140.

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*):

Sebagian fuqaha menjadikan ayat ini sebagai dasar hukum konsep *al-'a>dah* dan *al-* uruf ini. Mereka menganggap bahwa ayat ini memerintahkan untuk menjadikan *al-'a>dah wa al-urf* sebagai sumber hukum, karena ayat ini memerintahkan untuk menyeru terhadap hal-hal yang menjadi tradisi di masyarakat, karena yang menjadi tradisi di masyarakat itulah yang disebut dengan istilah *ma'ru>f*.[108]

- QS. Al-Nisa>/4 : 115

وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا

Terjemahnya:

> Dan barang siapa menentang Rasul (Muh}ammad) setelah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan dia dalam kesesatan yang telah dilakukannya itu dan akan Kami masukkan dia ke dalam neraka Jahannam, dan itu seburuk-buruk tempat kembali.[109]

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*)

Kata *sabi>l* dalam ayat ini berarti jalan, maka maksud dari kata *sabi>l al-mu'mini>n* dalam ayat ini adalah jalan yang dianggap baik oleh ummat Muslim. Allah swt. dalam ayat ini mengancam dengan azab bagi orang-orang yang mengikuti selain jalan yang dianggap baik oleh ummat Muslim. Hal ini

[108]S{a>lih} Ibnu Ga>nim al-Sadla}n, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah al-Kubra> Wama> Tafarra'a Minha>* (Cet I; Riya>d}: Da>r al-Balnasiyah, 1996), h. 338.

[109]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 77.

menunjukkan bahwa mengikuti jalan ummat Muslim adalah wajib.[110]

- QS. al-Baqarah/2: 236:

لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٗ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلۡمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلۡمُقۡتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعَۢا بِٱلۡمَعۡرُوفِ... ﴿٢٣٦﴾

Terjemahnya:

> Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Hendaklah kamu berikan suatu *mut'ah*[111] (pemberian) kepada mereka bagi orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya(pula), yaitu pemberian menurut yang patut.[112]

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*)

Di dalam ayat ini Allah swt. mewajibkan pemberian *mut'ah* kepada perempuan yang ditalak kepada istri yang diceraikan dan belum disentuh. Dan porsi mut'ah ini diseuaikan dengan uruf yang berlaku di masyarakat dan syariat tidak menentukan takaran atau pun porsi tertentu. Hal ini menunjukkah kehujjahan uruf dalam menemukan hukum.

- QS. al-Nisa>/4 : 6:

---

[110]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*, h. 173

[111]*Mut'ah* adalah sesuatu yang diberikan kepada istri yang ditalak sebagai penghibur.

[112]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 30.

وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ...

Terjemahnya:

> Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut…[113]

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*)

Ayat ini menjelaskan bahwa wali anak yatim apabila termasuk orang kaya, maka tidak boleh memakan harta anak yatim, dan apabila dia miskin maka dia boleh memakan harta anak yatim yang berada dalam asuhannya dalam batas kepatutan. Ukuran kepatutan tidak dijelaskan lebih lanjut di dalam ayat ini. Hal ini menunjukkan bahwa ukuran kepatutan itu dikembalikan kepada uruf. Mengembalikan ukuran kepatutan itu kepada uruf sama halnya dengan mengakui eksistensi uruf sebagai baromoter hukum.

- QS. al-Nu>r/24: 58

[113]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 62.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَبۡلُغُواْ ٱلۡحُلُمَ مِنكُمۡ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖۚ مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ وَلَا عَلَيۡهِمۡ جُنَاحُۢ بَعۡدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٨

Terjemahnya:

> Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah hamba sahaya (laki-laki dan perempuan) yang kamu miliki dan orang-orang yang belum balig (dewasa) di antara kamu, meminta izin kepada kamu pada tiga kali (kesempatan), yaitu: sebelum salat Subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah salat Isya. (Itulah) tiga aurat (waktu) bagi kamu. Tidak ada dosa bagimu dan tidak (pula) bagi mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka keluar masuk melayani kamu, sebagian kamu atas sebagian yang lain. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.[114]

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*)

Teks ayat ini mengindikasikan bahwa Allah swt. memberikan keringanan kepada seorang budak untuk tidak meminta izin selain tiga waktu yang disebutkan dalam ayat tersebut. Biasanya pada tiga macam waktu itu, anggota badan banyak terbuka, tersingkap dan tidak menutup aurat. Oleh sebab itu, Allah melarang budak-budak dan anak-anak di bawah umur untuk masuk ke kamar tidur orang dewasa tanpa izin pada waktu-

[114]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 499.

waktu tersebut. Di dalam ayat ini dengan jelas Allah swt. menjadikan kebiasaan atau uruf manusia sebagai tolak ukur larangan kepada budak dan anak yang belum dewasa untuk masuk ke dalam kamar orang yang dewasa tanpa meminta izin. Hal ini menunjukkan bahwa uruf dapat dijadikan sebagai motif pembentukan hukum.

- QS. al-Ma>idah/5: 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ ...

Terjemahnya:

> Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka *kaffa>rat* (denda pelanggaran) sumpah itu ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu.[115]

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*)

Ayat ini menjelaskan tentang denda orang yang melanggar sumpah. Salah satu dendanya adalah memberikan makan kepada 10 fakir miskin. Allah swt. kemudian menjalaskan bahwa porsi dan jenis makanan yang diberikan kepada mereka disesuaikan dengan uruf (kebiasaan)nya ketika memberikan makanan kepada keluarga. Ayat ini menunjukkan validitas uruf sebagai motif penentuan hukum berapa kadar *kaffa>rat* (denda pelanggaran) sumpah.

2. Dalil Hadis

[115]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 97.

Adapun dalil Hadis yang sering dijadikan sebagai landasan teori uruf adalah Hadis berikut:

Hadis Pertama:

عن زِرِّ بن حُبَيْشٍ عن عبد اللَّهِ بن مَسْعُودٍ قال إِنَّ اللَّهَ نَظَر في قُلُوبِ الْعِبَاد فَوَجَد قَلْب مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَاد فَاصْطَفَاهُ لِنَفْسه فَابْتَعَثَهُ بِرِسَالَته ثُمَّ نَظَر في قُلُوبِ الْعِبَاد بَعْد قَلْب مُحَمَّد فَوَجَد قُلُوبَ أَصْحَابه خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَاد فَجَعَلَهُمْ وُزَرَاءَ نَبِيِّه يُقَاتِلُون على دِينه فما رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وما رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سيء[116]

Artinya:

> Diriwayatkan dari Zirri Ibnu H{ubaisy dari ‘Abdullah Ibnu Mas’u>d berkata: “sesungguhnya Allah swt. telah memperhatikan hati para hamba-Nya dan menemukan hati Muhammad saw. sebagai hati terbaik dari para hamba-Nya, sehingga dibersikan dan diutus mengemban risalah-Nya. Allah swt. kemudian memperhatikan lagi hati hamba-Nya setelah menemukan hati Muhammad saw. kemudian Allah swt. menemukan hati para sahabat Rasulullah saw. lantas dijadikan wakil Nabi-Nya berperang membela agama-Nya. Maka perkara yang dilihat baik oleh ummat Muslim, perkara itu baik juga di sisi Allah swt. dan perkara yang dilihat buruk oleh ummat Muslim, perkara itu buruk pula di sisi Allah swt.

Menurut Abu> Si>nah, menjadikan Hadis ini sebagai landasan teori uruf merupakan penggunaan dalil yang lemah, karena menurut mayoritas ulama, ini bukan Hadis yang disandarkan kepada Nabi saw. melainkan Hadis *mauqu>f* yang

[116]Muh}ammad al-H{a>kim al-Naisabu>ri>, *Mustadrak ‘Ala> al-S{ah}i>hain* (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, 1999), vol VI, No. Indeks. 3600, h. 84.

disandarkan kepada sahabat Nabi saw. yaitu ‘Abdullah> Ibnu Mas’u>d. Selain itu, dari aspek maknanya Hadis ini pun tidak tepat dijadikan landasan teori uruf, melainkan lebih tepat dijadikan landasan teori Ijmak, karena kata ‘*al-muslimu>n*’ dalam Hadis ini lebih tepat diartikan mujtahid. Abu> Si>nah mengemukakan alasan logis bahwa kata ‘*raa>*’ dalam perkataan ‘Abdulla>h Ibnu Mas’u>d itu berasal dari kata ‘*ra’yun*’ dan kata ‘*ra’yun*’ dalam pemahaman uruf para sahabat bermakna pendapat yang didasari dengan pengamatan yang mendalam melalui proses derivasi (*istinba>t*) seperti melalui metode kias, *al-mas}lah}ah al-mursalah* dan *saddu al-zari>’ah*.[117]

Menurut ‘Abd al-‘Azi>z Muh}ammad ‘Azza>m, kendati Hadis ini hanya ungkapan Ibnu Mas’u>d, Hadis ini tetap sah maknanya, sehingga dapat dijadikan sebagai landasan teori validitas uruf. Menurut ‘Azza>m, kata ‘*al-muslimu>n*’ dalam ungkapan itu pada masa Rasulullah adalah para sahabat Rasulullah saw. kemudian pada masa selanjutnya berkembang maknanya meliputi para fuqaha salaf dan khalaf dan mayoritas ummat Muslim yang lain. [118]

Hadis Kedua:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخلت هند بنت عتبة امرأة أبو سفيان رضي الله عنه على رسول الله صلى لله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى من النفقة ما يكفينى و يكفى بنى إلا ما أخذت من ماله

[117]Ah}mad Fahmi> Abu> Sinah, *al-‘Urfu wa al-A<dah fi> Ra’yi al-Fuqaha>: ‘Ard}u Naz}ariyyah fi> al-Tasyri> al-Isla>mi>* (al-Qa>hirah: Mat}ba’ah al-Azhar, 1941) h. 25

[118]‘Abdu al-Azi>z Muhammad ‘Azza>m, al-Qawa>’id al-Fiqhiyyah, h. 173.

من غير علمه فهل على فى ذلك من جناح؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : خذى من مله ما يكفيك و يكفى بنيك.[١١٩]

Artinya:

> Diriwayatkan dari ‘A<isyah beliau berkata:” Hindun putri ‘Utbah istri Abu> Sufyan masuk menghadap Rasulullah saw. seraya berkata : Ya Rasulullah sesungguhnya Abu> Sufya>n adalah seorang lelaki yang kikir. Dia tidak memberikan saya nafkah yang cukup untuk saya dan anak-anakku selain apa yang saya ambil dari sebagian hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah saya berdosa karena perbuatanku itu?, Rasulullah saw. bersabda: “Ambillah olehmu sebagian dari hartanya dengan cara yang baik secukupnya untukmu dan anak-anakmu.”

Aspek *Dila>lah* Ayat (*Wijhu al-Dila>lah*)

Hadis ini menunjukkan eksistensi uruf sebagai barometer dalam menentukan porsi nafkah atas istri. Porsi nafkah ditetapkan sesuai dengan uruf yang berlaku, karena dalam Hadis ini ukurannya disesuaikan dengan kecukupan. Standar kecukupan disesuaikan dengan uruf dan tidak ada nas yang menjelaskan tentang porsi nafkah.

3. Ijmak

Para ulama usul fikih sepakat bahwa *al-‘urf s}ah}i>h* yaitu *al-‘urf* yang tidak bertentangan dengan syariat, baik yang menyangkut *al-‘urf al-a>m* dan *al-‘urf al-kha>s},* maupun yang berkaitan dengan *al-‘urf al-lafz}i>* dan *al-‘urf al-amali>*, dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum syara’. Menurut Imam al-Qara>fi >sebagaimana yang dikutip oleh Nasrun Haroen,

[119]Imam Muhiddin al-Nawawi>, *S}ahi>h Muslim*, (Beirut: Da>rul Ma’rifah li al-T}iba>’ah wa al- Nasyar wa al-Tauzi>’, 1999), Vol 12. Hadis No. 1714, h. 234.

seorang mujtahid dalam menetapkan suatu hukum harus terlebih dahulu meneliti kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat setempat, supaya hukum yang ditetapkan itu tidak bertentangan atau menghilangkan kemaslahatan yang menyangkut masyarakat tersebut.[120]

Nasrun Haroen juga mengutip pendapat al-Sya>t}ibi> dan Ibn Qayyim al-Jauzi>, bahwa seluruh ulama mazhab menerima dan menjadikan *al-'urf* sebagai dalil syara' dalam menetapkan hukum apabila tidak ada *nas}* yang menjelaskan hukum suatu masalah yang dihadapi. Misalnya, seseorang yang menggunakan jasa pemandian umum dengan harga tertentu, padahal lamanya di dalam kamar mandi itu dan berapa jumlah air yang terpakai tidak jelas. Sesuai ketentuan umum syariat Islam, dalam suatu akad, kedua hal itu harus jelas. Perbuatan seperti ini telah berlaku luas di tengah masyarakat, sehingga seluruh ulama mazhab menganggap sah akad ini. Alasan mereka adalah *al-'urf al-amali>* yang berlaku.[121]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ulama sepakat tentang validitas uruf dalam diskursus hukum Islam. Mereka hanya berbeda pendapat, apakah uruf itu termasuk dalil ataukah termasuk metode penemuan dan perubahan hukum, ataukah hanya sebagai latar belakang atau motif hukum. Mereka juga berbeda pendapat apakah uruf dapat berfungsi dan bekerja secara mandiri atau harus berafiliasi dengan dalil, sumber atau metode penemuan dan perubahan hukum yang lain. Pendapat yang lebih tepat dengan realitas penemuan hukum, uruf sejatinya bukan dalil yang berdiri sendiri. Uruf memerlukan pendekatan lain dalam menemukan hukum. Kesimpulannya, Uruf adalah metode penemuan hukum yang menjadi latar belakang atau motif penemuan hukum.

---

[120]Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih.,* h. 142.
[121]Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih.,* h. 142.

4. Logika

Melalui metode penemuan prinsip, norma dan nilai syariat secara induktif ditemukan bahwa syariat sejatinya mengakui eksistensi uruf sebagai filsafat hukum Islam. Syariat telah mengukuhkan beberapa tradisi dan kebiasaan komunitas Arab pra Islam, sebagaimana syariat telah menghapus beberapa tradisi dan kebiasaan mereka karena tidak seirama dengan prinsip syariat.

Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n al-Bu>t}i mengungkapkan bahwa syariat telah mengakui beberapa tradisi yang ada pada Arab Jahiliyah era pra Islam, seperti tradisi *diyat* dalam kasus pembunuhan, tradisi *kafaah* dalam pernikahan, tradisi pinjam meminjam dalam *mu'a>malah*, tradisi membungkus ka'bah (*kiswatul ka'bah*) dalam ibadah, serta tradisi-tradisi lain yang dianggap terpuji pada zaman Jahiliyah.[122]Pengukuhan ini menunjukkan pengakuan syariat terhadap eksitensi uruf sebagai pertimbangan dalam penetapan dan perubahan uruf.

Menurut Sya>tibi seandainya syariat tidak mengakui eksistensi adat (kebiasaan), maka masalah pokok dan masalah cabang dalam agama ini tidak akan dikenal. Karena kenabian tidak akan dikenal kecuali melalui mukjizat. Mukjizat tidak lain adalah perbuatan di luar adat (kebiasaan) manusia. Kalau yang sesuai kebiasaaan tidak diakui maka tidak mungkin yang di luar kebiasaan diakui.[123]

---

[122]Muh}ammad Sa'i>d Ramad}an al-Bu>t}i, *D}awa>bit} al-Mas}lah}ah fi al-Syari>ah al-Isla>miyyah* (Cet. VIII; al-Qa>hirah: Da>r al-Fikri, 2010), h. 93.

[123]Abu> Ish}a>q al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>'ah,* Juz II (al-Qa>hirah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, 2003), h. 284.

Selain itu, tidak menjadikan uruf sebagai metode penemuan hukum akan berdampak pada pemberian beban di luar kemampuan (*al-takli>f bima> la> yuta>q*)[124] dan hal itu batal menurut hukum Islam, karena syariat menyampaikan risalahnya untuk dipahami dan dilaksanakan sesuai dengan kemampuan. Pemahaman dan kemampuan itu dapat terukur dengan kebiasaan kemampuan individual atau uruf kolektif.

Apabila uruf dan kebiasaan tidak dianggap, maka akan berimplikasi kepada memaksakan pemahaman atau memberikan beban mengerjakan sesuatu di luar kemampuan. Memberikan beban di luar kemampuan tidak sesuai dengan prinsip-prinsip umum syariat yang menghendaki kemudahan dan kemasalahatan.

2. Klasifikasi Uruf dalam Berbagai Aspek

Pertama: Klasifikasi uruf berdasarkan sebabanya.

Uruf berdasarkan sebab ini terbagi kepada dua macam, yaitu uruf *qauli>* dan uruf ‘amali, berikut penjelasannya:

1) Uruf *qauli>*

Uruf *qauli>* adalah meratanya penggunaan beberapa kata atau kalimat untuk menunjukkan makna tertentu, dan makna tertentu itulah yang dipahami secara simultan tanpa harus ada indikator atau relasi logis lain untuk diartikulasikan dengan makna

[124]*Al-takli>f bi ma> la> yut}a>q* adalah pemberian beban kepada apa yang tidak disanggupi. Berkaitan dengan sifat-sifat alami manusia seperti keinginan untuk makan dan minum yang tidak dituntut untuk menghilangkan. Seperti juga tidak dituntut untuk memperbaiki yang buruk dari ciptaan Allah swt. terhadap bentuk tubuhnya dan menyempurnakan kekurangannya karena hal tersebut di luar kemampuan manusia. Untuk lebih jelasnya lihat al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t*, Juz II, h. 92

itu.[125]Artinya, uruf *qauli>* adalah penggunaan lafal yang diakui oleh satu komunitas tentang makna yang terkandung dalam lafal itu, dan lafal tersebut menurut yang dipahami oleh komunitas tersebut tidak mengandung makna lain selain makna itu.

Mencermati definisi ini, maka uruf *qauli>* ada yang berbentuk kata dan ada yang berbentuk kalimat. Contoh uruf *qauli>* yang berbentuk kata, kata '*walad*' yang digunakan untuk makna laki-laki, meskipun dalam penggunaan bahasa sebetulnya bermakna laki-laki dan juga perempuan. Begitu pun pengunaan kata '*al-bait'* (rumah) pada sebagian Negara bermakna '*al-gurfah*' (kamar). Begitupun kata '*dirham*' yang berarti semua jenis mata uang yang beredar di masyarakat, meskipun uang yang beredar itu bukan dirham, melainkan *dinar* atau *qirsy*. Padahal makna asli kata '*dirham*' secara bahasa adalah mata uang yang terbuat dari perak. Adapun contoh uruf *qauli>* yang berbentuk kalimat, seperti perkataan orang yang bersumpah: "Saya tidak akan meletakkan kaki di rumah si fulan" yang bermakna tidak akan memasuki rumahnya. Atau perkataan orang yang bersumpah: "Saya akan berjalan menuju rumah Allas swt." yang berarti saya akan melaksanakan haji atau umrah.[126]

Artinya, lafal yang dipahami secara uruf dapat berbeda dengan lafal yang dipahami secara gramatikal bahasa yang sesungguhnya. Kata '*al-lams*' dan '*al-mas*' dalam bahasa Arab misalnya, secara bahasa dipahami sebagai sentuhan biasa, tetapi dalam bahasa uruf syariat (nas) kedua kalimat ini cenderung

[125]Muh}ammad Ami>n Afandi al-Syahi>r bi Ibni 'A<bidi<n, *Majmu>'ah Rasa>il Ibni 'A<bidin* dengan judul *Nasyru al-'Urfi fi> Bina> Ba'd}i al-Ah}ka>m 'ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp). h. 114

[126]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 36.

dipahami bermakna ‘melakukan hubungan intim’. Seperti firman Allah swt. dalam QS. al-Baqarah/2: 237 seperti berikut ini:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ...

Terjemahnya

> Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, Padahal Sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, Maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika istri-istrimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah...[127]

Maksud dari bersentuhan dalam ayat ini adalah bercampur atau melakukan hubungan intim. Begitupun dalam QS. al-Nisa>/4: 43, Allah swt. berfirman:

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

Terjemahnya:

> Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci), sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun.[128]

---

[127]Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya,* h. 30.
[128]Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya,* h. 67.

Berangkat dari beberapa definisi dan contoh di atas, maka dapat disimpulkan bahwa uruf *qauli>* adalah kebiasaan masyrakat dalam mempergunakan lafal/ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat. Misalnya, ungkapan *lah}m* (daging) yang berarti daging sapi; padahal kata daging mencakup seluruh daging yang ada. Apabila seseorang mendatangi penjual daging yang memiliki berbagai macam daging lalu pembeli mengatakan "saya mau beli daging satu kilogram" maka penjual langsung mengambil daging sapi, karena kebiasaan masyarakat setempat telah mengkhususkan penggunaan kata daging pada daging sapi.

Perlu ditambahkan, bahwa *al-* uruf *al-lafz{i>/qauli>* ini tidak menutup kemungkinan berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain, sama juga dapat berbeda atau berubah dengan pergeseran zaman. Kata 'kereta' di Makassar bermakna kereta api, sedangkan di Aceh kata 'kereta' adalah motor. Berbeda halnya di pulau Jawa, khususnya Jawa Timur, kata 'motor' jarang didengar, karena mereka menyebutnya Honda. Jadi, jika diaplikasikan dalam fikih, memberikan fatwa kepada orang Aceh dan orang Makasssar (mengenai kata kereta), tentu saja berbeda. Contoh; ketika orang Aceh bersumpah atas nama Allah swt.: "Hari ini saya tidak akan naik kereta", ternyata hari itu dia naik motor, maka orang Aceh ini sudah melanggar sumpahnya, sehingga wajib membayar *kaffa>rah* (denda sumpah). Sementara orang Makassar ketika bersumpah atas nama Allah swt. dengan kata yang sama: "Hari ini saya tidak akan naik kereta", kemudian dia naik motor, orang Makassar ini tidak dianggap melanggar sumpahnya.

Uruf *qauli>* dari aspek sumbernya, dapat diklasifikasi menjadi dua bagian, yaitu uruf produk syarait (*'urf syar'i>*) dan uruf produk pemakaian di masyarkat (*'urf isti'ma>li*). Uruf produk

syariat adalah lafal yang diungkapkan oleh Allah swt. selaku Sya>ri' yang dimaksudkan memiliki makna tertentu, baik makna itu belum diketahui oleh para ahli bahasa pada saat itu, atau pun sudah diketahui oleh mereka hanya saja lafal itu tidak dimaknai seperti apa yang dimaksudkan oleh syariat. Seperti kata '*al-s}ala>h*', secara bahasa Arab menurut para ahlinya kata '*al-s}ala>h*' bermakna 'doa', sedangkan menurut uruf syariat, kata '*al-s}alah'* adalah 'serangkaian kegiatan yang terdiri dari tindakan dan ucapan yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam'. Begitupun kata '*al-s}iya>m*' dalam terminologi bahasa berarti menahan diri (*al-imsa>k 'an*), sedangkan menurut uruf syari'at, puasa adalah 'menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa sebelum terbitnya fajar hingga terbenamnya matahari.[129]

Uruf produk pemakaian di masyarakat ('*urf isti'ma>li>*) adalah lafal yang digunakan secara umum menurut bahasa kemudian dikhususkan (di*takhs}i>s}*) penggunaannya oleh uruf pada hal-hal tertentu. Contoh: Ketika seseorang bersumpah tidak akan memakan 'kepala' (*ra'sun*), dia tidak dianggap melanggar sumpahnya ketika memakan selain kepala kambing di daerah tertentu di Jazirah Arab, karena kata 'kepala' menurut uruf mereka adalah kepala kambing. Begitupun ketika seseorang bersumpah tidak akan memakan 'telur' (*al-baid*}), dia tidak dianggap melanggar sumpah ketika memakan telur ikan atau telur belalang, karena dalam uruf penggunaan masyarakat, telur adalah telur ayam, telur itik dan telur unggas yang lain.[130]

2) Uruf *'Amali>*

---

[129]Asma> Bintu 'Abdullah al-Mu>sa>, *al-'Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah* (Riya>d}: al-Majallah al-'Arabiyyah li al-Dira>sa<>t al-'Amniyyah wa al-Tadri>b, 1427 H), Vol XXI, h. 16

[130]Asma> Bintu 'Abdullah al-Mu>sa>, *al-'Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 16

Uruf *'Amali>* adalah perbuatan yang menjadi kebiasaan seluruah manusia atau sebagiannya pada suatu komunitas tertentu.[131] Artinya, uruf adalah kebiasaan yang berlaku pada perbuatan dan tidak pada perkataan, seperti kebiasaan saling memakai sendal di antara sesama teman tanpa adanya ucapan meminta dan memberi, tidak dianggap mencuri. Begitupun dengan kebiasaan masyarakat dalam jual beli dengan cara mengambil barang dan mengambil uang, tanpa adanya akad secara jelas, seperti yang berlaku di pasar pasar swalayan. Jual beli seperti ini dalam fikih Islam disebut dengan bai' *al-mua>t}ah*.

Ya'qub> Ibnu Wahab al-Ba>hisi>n menyebutkan beberapa contoh uruf *'Amali>* ini yaitu, uruf suatu komunitas tertentu untuk memakan gandum dan daging domba; uruf jual beli tanpa akad secara lisan (*bai' al-mu'a>tah*); uruf mencicil sewa properti tahunan secara berkala; uruf jual beli masyarakat dengan sistem ongkos pengiriman ditanggung penjual (sistem FOB atau *Free On Board*); uruf memasuki perkantoran, perusahaan resmi, swalayan dan mall pada durasi waktu tanpa harus meminta izin, karena uruf yang berlaku tentang kebolehan masuk di waktu tertentu itu sama posisinya dengan izin secara lisan.[132]

Perlu ditambahkan bahwa uruf *'amali* ini pun dapat berbeda dari suatu komunitas dengan komunitas yang lain. Sebagai contoh, di Arab Saudi memengang jenggot orang lain dianggap sebagai penghormatan, sedangkan di Indonesia, khususnya di Makassar justru penghinaan. Memutar posisi topi orang lain di Makassar dianggap 'menantang' untuk duel adu jotos, sedangkan di tempat lain belum tentu diartikan seperti itu.

---

[131]Asma> Bintu 'Abdullah al-Mu>sa>, *al-'Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 17.

[132]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 39.

Uruf *'Amali>* ini pun dapat dikalsifikasi menjadi dua bagian. *Bagian pertama*, uruf perbuatan natural (tabiat) manusia dalam mengatur urusan kehidupan pribadinya yang tidak berefek pada pergeseran kemaslahatan dan tidak berimplikasi pada ketetapan hak orang lain *('urf a>di>*). Seperti kebiasan makan, minum, berpakaian, berjalan dan kebiasaan kebiasan natural yang lain. Bagian kedua, uruf perbuatan manusia yang berkaitan dengan interaksinya tehadap orang lain (*mu'amalah*) yang dapat berimplikasi terhadap ketetapan atau gugurnya hak orang lain. Baik itu uruf yang sifanya berbentuk transaksional maupun uruf yang sifatnya nontraksasional. Seperti uruf dalam pernikahan, jual beli dan pemenuhan hak orang lain.[133]

Uruf jenis ini dapat dicontohkan sebagai berikut:

Pertama: uruf masyarakat dunia menjadikan beberapa hari dalam sepekan menjadi hari libur. Meskipun pemilihan dan penentuan hari itu berbeda-beda antara satu Negara dengan Negara yang lain, karena pemilihan dan penentuan itu diserahkan kepada kebijakan pemerintah.

Kedua: uruf masyarakat dunia menganggap suatu transaksi dianggap legal secara hukum (memiliki kekuatan hukum) apabila disertai tanda tangan yang bermaterai.

Mencermati deskripsi uruf yang telah diuraikan, maka uruf bekerja dan berkarier bagi perempuan, khususnya istri dan keterlibatan mereka dalam nafkah rumah tangga yang beragam kadar persentasinya termasuk uruf bagian ini, yaitu uruf *'amali>* yang berkaitan dengan interaksi terhadap sesama. Uruf bekerja dan berkarier bagi istri, beimplikasi terhadap hak dan kewajiban suami, sebagaimana uruf lokal suatu masyarakat tidak memberikan nafkah

[133]Asma> Bintu 'Abdullah al-Mu>sa>, *al-'Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 17.

kepada istri yang bekerja akan berimplikasi pada hak dan kewajiban istri dalam membangun kehidupan rumah tangga.

Kedua: klasifikasi uruf berdasarkan aspek cakupannya:

1) Uruf umum (*al- uruf al-'a>m*)

Kata *al-'a>m* adalah kata sifat dari kata *'amma* (*fi'lun ma>d}i>), ya'ummu* (*fi'lun mud}a>ri'*) Secara etimologi kata *al-'a>m* berarti *al-t}u>l* (sesuatu yang panjang), *al-kas\rah* (sesuatu yang banyak), *al-'uluwwu* (sesuatu yang tinggi), *al-syumu>lu* (sesuatu yang mencakup).[134]

Ibnu 'Abidin dalam risalahnya mendefiniskan uruf umum dengan seperti berikut ini:

ما تعارفه عامة أهل البلاد قديما أو حديثا سواء كان فعليا أو قوليا. [135]

Maksudnya:

> Uruf umum adalah apa yang menjadi tradisi pada mayortiras penduduk dunia baik yang terjadi di masa lalu maupun yang terjadi di era kontemporer, baik yang berupa uruf perkataan maupun yang berupa uruf perbuatan.

Mencermati definisi Ibnu 'A<bidi>n ini, dapat disimpulkan bahwa uruf umum mencakup apa yang terjadi pada masa turunnya wahyu, fase sahabat, fase tabi'in, fase imam mazhab dan juga pada era perkembangan ilmu pengetahun dan teknologi (IPTEK) di era modern saat ini. Artinya, sangat mungkin uruf itu adalah sesuatu yang ada di masa sahabat, tetapi tidak ada pada masa Rasulullah saw. Terjadi pada masa imam mazhab, tetapi tidak pada masa sahabat. Terjadi sekarang, tetapi tidak pada masa imam mazhab.

---

[134]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab,* Vol. XV, h. 321.

[135]Ibnu 'A<bidi<n, *Majmu>'ah Rasa>il Ibni 'A<bidin* dengan judul *Nasyru al-'Urfi fi> Bina> Ba'd}i al-Ah}ka>m 'ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp). Vol II h. 107.

Definisi Ibnu ‘A<bidin ini sebetulnya memiliki subtansi yang sama dengan pendefinisian ulama yang lain, yaitu:

العرف العام هو ما تعارفه عليه أكثر الناس فى جميع البلدان على مختلف العصور[١٣٦]

Maksudnya:

> Uruf adalah apa yang menjadi kebiasaan oleh mayoritas manusia (publik) pada semua Negara sejak masa yang berbeda-beda.

Uruf umum dalah kebiasaan yang telah umum berlaku dimana-mana, hampir di seluruh penjuru dunia tanpa memandang Negara, bangsa dan agama, seperti menganggukkan kepala tanda menyetujui dan menggelengkan kepala tanda menolak atau menidakkan.[137]

2) Uruf khusus (*al- ‘urf al-kha>s}*)

Ulama mendefinisikan uruf khusus ini dengan definisi berikut:

العرف الخاص هو ما ساد فى بلد من البلدان أو لدى طائفة من الناس[١٣٨]

Maksudnya:

> Uruf khusus adalah uruf yang berlaku pada satu Negara atau satu komunitas manusia.

Dapat dikatakan bahwa uruf khusus adalah uruf lokal yang menjadi tradisi di masyarakat Muslim tertentu atau komunitas manusia tertentu yang berbeda dengan komunitas yang lain. Atau apa yang menjadi tradisi pada kelompok manusia tertentu,

---

[136]Asma> Bintu ‘Abdullah al-Mu>sa>, *al-‘Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 18.

[137]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol II, h. 367.

[138]Asma> Bintu ‘Abdullah al-Mu>sa>, *al-‘Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 19.

berdasarkan spesialisasi dan kecendrungannannya, seperti penggunaan kata '*rafa"* bagi para pakar nahwu; penggunaan kata '*naqd*' bagi para sastrawan; kata '*a>m, khas}, mut}laq, muqayyad, z}a>hir, nas}* bagi para pakar usul fikih. Uruf khas ini juga tidak hanya terjadi pada uruf perkataan, tetapi juga uruf perbuatan.[139] Seperti di kalangan para pedagang, apabila terdapat cacat tertentu pada barang yang dibeli dapat dikembalikan dan untuk cacat lainnya dalam barang tersebut, konsumen tidak dapat mengembalikan barang tersebut.[140]

Uruf lokal ini dapat dibagai menjadi dua kategori. *Pertama:*uruf yang berbentuk uruf lafal. *Kedua:* uruf yang berupa uruf perbuatan. Contoh uruf lafal atau perkataan adalah, ketika orang Kufah bersumpah dengan mengatakan: "saya tidak akan memakan daging (*al-lah{m*)", maka dia telah melanggar sumpahnya ketika di kemudian hari dia memakan hati (*al-kabid*). Hati dalam pandangan uruf penduduk Ku>fah termasuk dalam kategori daging. Apabila penduduk daerah lain yang bersumpah seperti itu tidak dianggap melanggar sumpahnya apabila memakan hati, karena dalam uruf mereka hati tidak termasuk dalam kategori daging.[141]

Uruf perkataan ini pun dapat berbeda dari satu komunitas tertentu dalam satu daerah yang sama. Seperti perbedaan uruf lafal antara komunitas pakar matematika dengan ahli fotografi. Ketika seseorang datang kepada pakar matematika kemudian bertanya: "3x4" sama dengan berapa?, dapat dipastikan mereka akan menjawab "dua belas (12). Berbeda halnya ketika orang ini datang

---

[139]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 42.

[140]Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* h. 140.

[141]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 47.

kepada tukang cuci foto, kemudian bertanya dengan pertanyaan yang sama, maka kemungkinan besar akan dijawab "seribu, dua ribu" dan seterusnya yang menerangkan harga, karena yang dimaksudkan dengan lafal '3x4' bagi tukang cuci foto adalah ukuran foto yang harganya seribu atau dua ribu rupiah.

Ketiga: dari segi keabsahannya, uruf terbagi atas:

1) Uruf yang sah (*al'urf al-s}ah}i>h}*)

Uruf sah adalah apa yang telah menjadi uruf manusia dan tidak bertentangan dengan dalil-dalil syariat, tidak bertentangan dengan ijmak, tidak merusak kemaslahatan dan tidak menyebabkan kemudaratan.[142] Uruf sah ini, adakalanya didukung oleh dalil khusus, seperti kewajiban nafkah dan pakaian atas ibu dari anak-anak suami (*al-wa>lidah*) sesuai dengan kemampuan ayah dari anak-anak tersebut (QS al-Baqarah/2: 233).[143]Seperti firman Allah swt. dalam QS. berikut ini:

وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ

Terjemahnya:

> Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi Makan dan pakaian kepada Para ibu dengan cara ma'ruf...[144]

[142]Sayyid S{a>lih 'Iwad}, *As\ar al-'Urfi fi> al-Tasyri>' al-Isla>mi>* (al-Qa>hirah: Da>r al-Kutub al-Ja>mi'i, t.th), h. 142

[143]Pembahasan ini akan dikaji secara mendalam pada bab berikutnya.

[144] Depag RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, h. 29

Selain itu, Uruf sahih adalah uruf yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum syariat kendati pun tidak ditemukan dalil-dalil khusus yang mendukungnya. Oleh karena itu, uruf jenis ini mencakup seluruh jenis kemaslahatan yang tidak ada dalil khusus yang menolak maupun yang mendukungnya atau yang kerap disebut dengan kemaslahatan mursal. Baik uruf itu berupa uruf yang muncul untuk mencapai kemasalahatan, maupun uruf yang muncul untuk menolak kemudaratan.[145]

Termasuk uruf ini juga adalah uruf yang muncul untuk mengatur stabilitas kehidupan sosial kemasyarakatan seperti aturan lalu lintas; penentuan fungsi, tugas dan tanggung jawab keNegaraan; pengaturan sistem pendidikan berjenjang beserta predikat dan akreditasinya; pendirian universitas dan sekolah negeri. Begitu pun uruf dalam bidang bisnis perdagangan dan ekonomi. Termasuk juga sistem administrasi Negara pemerintahan. Uruf jenis ini juga mencakup sistem transportasi modern. Dalam bidang perdata, jenis uruf ini seperti pemberian hadiah kepada mempelai perempuan di luar hak mahar; begitupun pembagian mahar yang dibayar tunai dan di bayar utang.[146]

Termasuk juga dalam kategori uruf ini adalah uruf yang dikenal pada masa jahiliyyah dan ditetapkan eksistensi dan kesahihannya oleh syariat. seperti tradisi *diyat* dalam kasus pembunuhan, tradisi *kafaah* dalam pernikahan, tradisi pinjam meminjam dalam *mu'a>malah*, tradisi membungkus ka'bah

[145]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 42.

[146]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 42.

(*kiswatul ka'bah*) dalam ibadah, serta tradisi-tradisi lain yang dianggap terpuji pada zaman Jahiliyah.[147]

2) Uruf yang tidak sah (*al-'urf al-fa>sid*)

Uruf yang tidak sah adalah kebiasaan yang bertentangan dengan dalil-dalil syara' dan kaidah-kaidah dasar yang ada dalam syara', seperti kebiasaan di kalangan pedagang yang menghalalkan riba untuk masalah pinjam meminjam; kebiasaan berjudi dengan berbagai jenisnya; membuka sarana pembelian minuman keras dan kebiasaan meminumnya; dan jenis-jenis muamalat yang terlarang seperti kebiasaan menggadaikan dengan syarat pemanfaatan jaminan; atau mudarabah yang disyaratkan pada akadnya keuntungan yang ditentukan dan tidak bersifat relatif .[148]Ya'qub Ibnu Waha>b al-Ba>h}isi>n juga mencontohkan jenis uruf ini, seperti uruf yang berlaku di suku-suku Magrib al-'Araby yang mengharamkan perempuan memiliki hak warisan dan menggugurkan hak menggugat mereka dalam kondisi apapun juga; tidak membimbingnya selama hidupnya; tidak memberikan hak maharnya; bahkan memberikan harta kepada bapaknya yang dapat ditarik kembali ketika terjadi perceraian dan tradisi-tradisi lainnya yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah.[149]

Ketiga aspek klasifikasi uruf di atas apabila ingin disederhanakan, maka sejatinya uruf terbagi kepada dua, yaitu uruf perkataan (*lafz}i>/qauli>>*) dan uruf perbuatan (*'Amali>/fi'li>*).

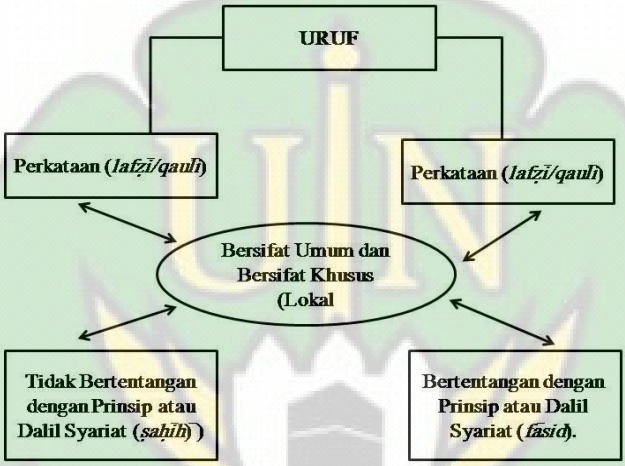
---

[147]Muh}ammad Sa'i>d Ramad}an al-Bu>t}i, *D}awa>bit} al-Mas}lah}ah fi al-Syari>ah al-Isla>miyyah* (Cet. VIII; al-Qa>hirah: Da>r al-Fikri, 2010), h. 93.

[148]Sidi Nazar Bakry, *Fiqih dan Ushul Fiqih* (Cet. IV; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), h. 237. Lihat juga: Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 42.

[149]Ya'qu>b Ibnu 'Abdu al-Wahha>b al-Bah}isi>n, *Qa>'idah al-A<dah Muh}akkamah, Dira>sah Naz}ariyyah Ta's}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* h. 45.

Masing-masing dari kedua klasifikasi itu memliki sifat umum dan sifat khusus (lokal), sebagaimana keduanya ada yang tidak bertentangan dengan prinsip syariat (*s}ah}i>h*) dan ada yang bertentangan (*fa>sid*). Apabila diilustrasikan, kurang lebih akan terlihat seperti gambar berikut ini:



Gamar 1. Klasifikasi Uruf

3. Sebab-sebab Terbentuknya Uruf

Uruf dapat terbentuk secara perlahan-lahan melalui beberapa sebab berikut:

Pertama: kebutuhan prinsipil masyarakat. Dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat, masyarakat akan terus melakukan upaya pemenuhan terhadap kebutuhan itu. Proses upaya itu ketika terjadi pengulangan selama beberapa durasi waktu, akan sangat mungkin menyebabkan terbentuknya uruf untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Standar kebutuhan masyarakat akan terus

bekembang dari masa ke masa, sehingga mengakibatkan uruf itu akan terus berkembang juga dari masa ke masa.

Ketiga: 'umu>m al-balwa>. Yaitu kondisi yang merata terhadap mukallaf pada waktu tertentu atau sering terjadi pada seseorang mukallaf dalam banyak waktu dan menyebabkan terjadinya kesulitan, sehingga menghendaki adanya keringanan dalam pentaklifan syariat.[150] Atau dengan kata lain, kondisi yang sulit dihindari oleh mukallaf, karena bersifat merata dan sering terjadi, sehingga mukallaf sangat membutuhkan untuk mengerjakan perintah *Sya>ri'* tidak dengan cara yang sempurna, atau meninggalkan larangan *Sya>ri'* tidak dengan cara yang sempurna. Mukallaf akan mendapatkan kesulitan ketika mengerjakan perintah atau meninggalkan larangan tersebut dengan cara yang sempurna.

Keempat: instruksi pemerintah atau penguasa (*amru s{ahib al-sult}a>n*), baik karena mempertimbangkan keadaan dan kecenderungan rakyatnya maupun karena kecenderungan pribadinya. Seperti yang pernah terjadi di Mesir yang menginstruksikan perayaan hari kelahiran Rasulullah saw. (maulid) yang telah melatarbelakangi tradisi perayaan maulid.

Kelima: warisan leluhur, baik yang masih dibutuhkan oleh masyarakat maupun yang tidak dibutuhkan lagi. Seperti tradisi-tradisi pernikahan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah yang lain; tradisi menyambut kelahiran bayi; tradisi melepas kepergian (melayat) kerabat. Di antara tekhnis pelaksanaan tradisi itu, ada yang bertentangan dengan syari'at ada yang tidak. Mempertahankan warisan leluhur inilah yang digambarkan dalam QS. al-Zukhruf/43: 22 berikut ini:

---

[150]S{a>lih Bin 'Abd Alla>h H{ami>d, *Raf'u al-H{araj fi> al-Syari>ah al-Isla>miyah D}awa>bit}uhu wa T{at}bi>qa>tuhu>* (Cet. I; Makkah al-Mukarramah, Markaz al-Bah}s al-'Ilmi>, t.t), h. 262.

بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ٢٢

Terjemahnya:

> Mereka bahkan berkata: "Sesungguhnya Kami mendapati bapak-bapak Kami menganut suatu agama, dan Sesungguhnya Kami orang-orang yang mendapat petunjuk dengan (mengikuti) jejak mereka".[151]

B. Perbedaan Uruf dengan *'al-Mas{lah}ah} al-Mursalah,* Ijmak dan *'Umu>m al-Balwa*

a. Perbedaan Uruf dengan *al-Mas{lah}ah} al-Mursalah*

Al-mas}lahah al-mursalah menurut bahasa terdiri dari dua kata, yaitu *mas}lah}ah* dan *mursalah. al-mas}lah}ah* yang berasal dari kata kerja *s}alah}a-yas}luh}u-sulh}an* berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan.[152] Kata *al-mas}lah}ah* kadang-kadang disebut juga dengan *al-istis}la>h}* yang artinya mencari yang baik (*t}alab al-is}la>h}*).[153]

Adapun kata *mursalah* adalah *isim maf'u>l* dari *fi'il ma>d}i>* dalam bentuk *s\ulas\i,* yaitu (*rasala*), dengan penambahan huruf "alif" dipangkalnya, sehingga menjadi (*arsala*). Secara etimologis artinya terlepas, atau dalam arti bebas. Kata 'terlepas' dan 'bebas' di sini apabila dihubungkan dengan kata *mas}lah}ah* maksudnya adalah 'terlepas atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya dilakukan'.[154]

---

[151]Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 392.

[152]Luwis Ma'lu>f, *al-Munjid fi> al-Lugah wa al-A'la>m* (Bairu>t: Da>r al-Syuru>q 1986), h. 432.

[153]Abdul Wāhab Khalāf, *Masādir al-Tasyrī' al-Islāmi Fī mā Lā Nassa Fīh* (Cet.III; Kuwait: Dār al-Qalām, 1972), h. 85.

[154]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, h. 332.

Al-mas}lah}ah al-mursalah adalah maslahat yang tidak ada nas yang mendukung ataupun yang menolaknya. Substansi dari *al-mas}lah}ah al-mursalah* ini adalah, sesuatu yang baik menurut akal dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan atau menghidarkan keburukan bagi manusia. Apa yang baik menurut akal itu selaras dan sejalan dengan tujuan Syariah dalam menetapkan hukum ketika tidak ada petunjuk Syariah secara khusus yang menolaknya ataupun yang mengakuinya.

Imam Ma>lik, sebagai ulama yang disebut-sebut sebagai ulama yang paling getol menjadikan *al-mas}lah}ah al-mursalah* sebagai piranti ijtihad, sebagaimana dinukilkan oleh Imam Syatibi dalam kitab *al-I'tishām* mendefinisikan *al-mas}lah}ah al-mursalah* dengan 'suatu maslahat yang sesuai dengan tujuan, prinsip, dan dalil-dalil Syariah, yang berfungsi untuk menghilangkan kesempitan, baik yang bersifat *d}aru>riyyah* (primer) maupun *h}a>jjiyah* (sekunder).[155]

Menurut al-Gaza>li>, *al-mas}lah}ah al-mursalah* adalah 'apa-apa (maslahat) yang tidak ada legitimasi dari Syariah dalam bentuk teks-teks keagamaan tertentu yang membatalkannya dan tidak ada pula yang menyebutkannya (*ma> lam yusyhadu lahu> min al-syar'i bi al-but}la>n wa la> bi al-i'tiba>r*).[156]Menurut al-Syauka>ni> , *al-mas}lah}ah al-mursalah* adalah 'hal-hal yang relevan (maslahat) yang tidak diketahui apakah *Sya>ri'* (Allah swt.) menolaknya atau mengakuinya (*almuna>sib al-lazi> la> yu'lamu anna al-sya>ri'a alga>hu aw i'tabaahu*).[157]

---

[155]Al-Syāt}ib>i, *al-I'tis}a>m* (Beirut; Dār al-Ma'rīfah, 1975), Vol II, h. 39.

[156]Al-Ghazāli, *Al-Mustas}fā min 'Ilm al-Us}ūl*, h. 311

[157]Al-Syauka>ni>, *Irsyād al-Fuh}ūl* (Beirut; Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 1994), h. 54

Senada dengan itu, Ibnu Qudda>mah dari pakar usul fikih kalangan H{anbali> mendefinisikan *al-mas}lah}ah al-mursalah* dengan 'maslahat yang tidak ada bukti atau petunjuk tertentu yang membatalkannya dan tidak pula yang mengakuinya' (*ma> lam yasyhad lahu> ibt}a>lun wala> i'tiba>run*).[158]

Ulama kontemporer, Muh}ammad Abu> Zahrah memberi rumusan yang lebih ideal dan lebih mempertimbangkan 'kebermaksudan' (*maqa>sid*) Syariah, di mana beliau mendefinisikannya dengan 'maslahat yang selaras dengan maksud-maksud pembuat Syariah, kendati tidak ada teks-teks keagamaan khusus yang menolak begitu pun menganggapnya' (*al-mas}a>lih} al-mula>imah li maqa>s}id al-sya>ri' wa la> yasyhadu laha> as}lun bi al-i'tiba>ri aw bi ilga>i*).[159]

Mencermati definisi-definisi di atas, maka dapat dismpulkan bahwa, definisi-definisi di atas, sejatinya hampir senada. Dapat disimpulkan bahwa *al-mas}lah}ah al-mursalah* adalah kemaslahatan baru yang muncul karena perkembangan zaman; ilmu pengetahuan dan teknologi; perubahan adat istiadat dan peradaban yang tidak ada nas yang menganggap maupun menolaknya sebagai kemaslahatan, tetapi kemaslahatan itu dapat diketahui melalui pemahaman terhadap teks-teks keagamaan secara universal.

Sebagai contoh, pada masa Khalifah 'Umar bin Khat}t}ab r.a adanya pencetakan uang, dan pada masa Us\ma>n bin 'Affa>n r.a adanya penyatuan cara baca (*qira>at*) al-Qur'an.[160]Begitupun adanya upaya kodifikasi al-Qur'an pada masa 'Umar bin

[158]Al-Syauka>ni>, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 54

[159]Muh}ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh* (al-Qa>hirah: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, 2006), h. 214.

[160]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, Vol II, h. 338.

Khat}t}a>b r.a, adanya upaya menutup ka'bah dengan *kiswah*, adanya upaya pelebaran masjid al-h}aram, dan kemaslahatan baru yang lain yang tidak ada dalil khusus yang melarang maupun yang memerintahkannya.

Melihat ontologi *al-mas}lah}ah al-mursalah* ini, terlihat ada hungungan kausalitas antara *al-mas}lah}ah al-mursalah* dan uruf. Uruf dapat berubah karena perubahan *al-mas}lah}ah al-mursalah*. Sebaliknya, *al-mas}lah}ah al-mursalah* dapat bermunculan karena perubahan dan perkembangan uruf.

Keduanya memiliki kemiripan karena keduanya adalah teori yang berbasis kepada kemaslahatan. Hanya saja, ada perbedaan mendasar antara keduanya dalam tataran praktis penggunaannya dalam penerapan hukum. *Al-mas}lah}ah al-mursalah* digunakan dalam hal-hal yang belum biasa atau belum pernah dilakukan oleh umumnya manusia, sedangkan uruf, harus telah biasa atau sering dilakukan oleh manusia pada umumnya.

b. Perbedaan Uruf dengan Ijmak

Secara etimologi, ijmak berarti "kesepakatan" atau konsensus. Pengertian ini dijumpai dalam QS. Yūsuf/12: 15, yaitu:

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ

Tejemahnya:

> Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur. ..[161]

Pengertian etimologi kedua dari ijmak adalah *al-'azmu 'ala> al-syai* (ketetapan hati untuk melakukan sesuatu). Pengertian kedua ini ditemukan dalam QS. Yūnus/10: 71 sebagai berikut:

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ

[161]Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 189.

Terjemahnya:

> Maka bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu.[162]

Perbedaan antara pengertian pertama dengan pengertian kedua terletak pada kuantitas (jumlah) orang yang berketetapan hati. Pengertian pertama mencukupkan satu tekad saja, sedangkan untuk pengertian kedua memerlukan tekad kelompok.[163]

Secara terminologi, ada beberapa rumusan ijmak yang dikemukakan para ulama Usul Fikih. Imām al-Gaza>li, merumuskan ijmak dengan 'kesepakatan umat Muhammad secara khusus tentang suatu masalah agama'.[164] Rumusan al-Gaza>li ini memberikan batasan bahwa ijmak harus dilakukan oleh umat Muhammad saw., yaitu umat Islam, tetapi harus dilakukan oleh seluruh umat Islam., termasuk orang awam. Al-Gaza>li pun tidak memasukkan dalam definisinya bahwa ijmak harus dilakukan setelah wafatnya Rasulullah saw. Alasannya, karena pada masa Rasulullah saw., ijmak tidak diperlukan, sebab keberadaan Rasulullah saw. sebagai syari' (penentu/pembuat hukum) tidak memerlukan ijmak.

Rumusan ini, menurut al-Āmidi, tokoh Usul Fikih Syafi'iyyah-sebagaimana yang dikutip oleh Nasrun Haroen mengikuti pandangan Imam Syāfi'i yang menyatakan bahwa ijmak harus dilakukan dan dihasilkan oleh umat Islam, karena suatu pendapat yang dapat terhindar dari suatu kesalahan hanyalah apabila disepakati oleh seluruh umat. Selanjutnya al-Āmidi merumuskan ijmak dengan "kesepakatan sekelompok *ahl al-Halli*

---

[162]Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 173.

[163]Nasrun Haroen, *Us}ūl Fiqh 1* (Cet. 2; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 51

[164]Abu> H{a>mid al-Gaza>li>, *al-Mustas}fa fi 'Ilm al-Us}ūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 110.

wa al-'aqdī dari umat Muhammad saw. pada suatu masa terhadap suatu hukum dari suatu peristiwa atau kasus".[165] Rumusan al-Āmidi ini menunjukkan bahwa yang terlibat dalam ijmak tidak semua orang, melainkan orang-orang tertentu yang disebut *ahl al-h}alli wa al-'aqdī* yang bertanggungjawab langsung terhadap umat. Oleh sebab itu, orang awam tidak diperhitungkan dalam proses ijmak.

Jumhur ulama' usul fikih, sebagaimana dikutip Wahbah al-Zuhaili, Muhammad Abu Zahra, dan Abdul Wahab Khallaf,[166] merumuskan ijmak dengan 'kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad saw. pada suatu masa, setelah wafatnya Rasulullah saw. terhadap suatu hukum syara'. Muhammad Abu Zahrah menambahkan diakhir definisi tersebut kalimat: "Yang bersifat '*amaliyah*". Hal tersebut mengandung pengertian bahwa ijmak hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan *furū'* ('amaliyah praktis). Definisi, menurut ketiga tokoh usul fikih ini, menyatakan bahwa ijmak tersebut hanya dilakukan dan disepakati oleh para mujtahid Muslim pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah saw. Jumhur ulama' usul fikih menganggap perlu menyatakan dalam rumusan definisi ijmak itu dengan kalimat "sesudah wafatnya Rasulullah saw.," karena selama Rasulullah saw. masih hidup seluruh permasalahan yang timbul bisa ditanyakan langsung kepada beliau, sehingga tidak diperlukan ijmak. Mujtahid yang melakukan ijmak, menurut rumusan definisi jumhur ulama' ini, tidak perlu seluruh mujtahid, tetapi cukup mujtahid yang hidup pada masa tertentu, sehingga para mujtahid pada setiap masa atau generasi boleh melakukan ijmak. Namun demikian, apabila pada suatu masa ketika dilakukan ijmak ada di antara para mujtahid yang

[165]Nasrun Haroen,h. 52.

[166]Wahbah al-Zuhailī, *Us}ūl al-Fiqh al-Islāmi*, Jil. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), h. 490.

tidak setuju dengan hukum yang ditetapkan tersebut, maka hukum yang dihasilkan itu tidak dinamakan ijmak.

Terlihat ada beberapa kemiripan uruf dengan ijmak, karena keduanya adalah bentuk kesepakatan dan lahir dari kesepakatan. Namun antara keduanya terdapat beberapa perbedaan, yaitu:

Pertama: berbeda dari segi ruang lingkup, ijmak harus diakui dan diterima semua pihak. Bila ada sejumlah kecil saja pihak yang tidak setuju, maka ijmaktidak tercapai, sedangkan uruf atau adat sudah dapat tercapai bila ia telah dilakukan dan dikenal oleh sebagian besar orang dan tidak mesti dilakukan oleh semua orang.[167]

Kedua: adat atau uruf itu meskipun telah terbiasa diamalkan oleh seluruh umat Islam, namun ia mengalami perubahan karena berubahnya orang-orang yang menjadi bagian dari umat itu, sedangkan ijmak (menurut pendapat kebanyakan ulama) tidak mengalami perubahan. Sekali ditetapkan ia tetap berlaku sampai ke generasi berikutnya.[168]

Ketiga: perlu ditambahkan bahwa ijmak adalah kesepakatan (penerimaan) di antara orang-orang tertentu, yaitu para mujtahid dan yang bukan mujtahid tidak diperhitungkan kesepakatan atau penolakannya. Berbeda halnya dengan uruf atau adat, terbentuk bila yang melakukannya secara berulang-ulang atau yang mengakui dan menerimanya adalah mayoritas manusia baik mujtahid atau bukan. Baik mayoritas manusia di seluruh Negara Islam, maupun pada suatu Negara atau komunitas tertentu.

Keempat: ijmak hanyalah sebatas kesepakatan *qauli>yah*, sedangkan *al-'urf* meliputi *qauli>yah* dan *fi'liyah (amaliyah).*

---

[167]Lihat: Wahbah al-Zuhaily, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>*, Vol I, h. 829

[168]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol II, h. 365.

c. Perbedaan Uruf dengan *‘Umu>m al-Balwa>*

Kata *‘umu>m al-balwa>* berasal dari dua kosa kata bahasa Arab, yaitu kata *al-‘umu>m* dan kata *al-balwa>*. Kata al-‘umu>m adalah bentuk *mas}dar* dari kata *‘amma* (*fi’lun ma>d}i>*), *ya’ummu* (*fi’lun mud}a>ri‘*) *‘umu>man* (*mas}dar*). Secara etimologi kata *al-‘umu>m* berarti *al-t}u>l* (sesuatu yang panjang), *al-kas\rah* (sesuatu yang banyak), *al-‘uluwwu* (sesuatu yang tinggi), *al-syumu>lu* (sesuatu yang mencakup).[169]

Kata *al-balwa>* adalah bentuk *mas}dar* dari kata *bala>* (*fi’lun ma>d}i*), *yablu>* (*fi’lun mud}a>ri’*), *al-balwa>* atau *al-bala>’* atau *al-baliyyah* atau *al-balwah* (*mas}dar*). Secara etimologi berarti ujian, cobaan atau bencana.[170]Makna ini sejalan dengan firman Allah swt. dalam beberapa ayat dalam al-Qur’an seperti QS al-Baqarah/2: 124; QS al-Anbiya>/21: 35; QS Muh}ammad/47: 4; QS A>li ‘Imra>n/3: 186 dan QS Muh}ammad/47: 31

Secara terminologi, pakar ushul fikih (*us}u>liyyu>n*) maupun pakar fikih (*fuqaha>*) cenderung mengistilahkan *‘umu>m al-balwa>* dengan ungkapan *fi>ma> ‘ammat baliyyatuhu>* atau *ma> ta’ummu bihi> al-balwa>*.[171]Definisi terminologi ulama ini, tidak terlalu jauh dari apa yang termaktub dalam definisi etimologinya. Substansi yang diinginkan dari pengistilahan ini adalah sesuatu kejadian yang berkaitan dengan pentaklifan mukallaf, tetapi sangat sulit dihindari, baik karena seringnya terjadi maupun karena berlaku umum di masyarakat.

---

[169]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-‘Arab,* Vol. XV, h. 321.

[170]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-‘Arab,* Vol. XV, h. 90.

[171]Ah}mad bin Muh}ammad al-Zarqa>, *Syarh}u al-Qawa>‘id al-Fiqhiyyah*, h.161. Lihat juga. Zainuddin ibnu ‘Abdul ‘Azi>z al-Mali>ba>ri>, *Fath}u al-Mu’i>n Bisyarh}i Qurratil ‘Ain*, h. 11.

Jadi menurut istilah, ‘*umu>m al-balwa>* adalah meratanya sebuah peristiwa atau keadaan terhadap masyarakat yang ada kaitannya dengan pentaklifan terhadap orang orang yang wajib menjalankan syariat (*mukallafu>n*), sementara sangat susah menghindari peristiwa atau kondisi tersebut.[172]

S{a>lih Bin ‘Abdulla>h H{ami>d dalam bukunya *Raf’u al-H{araj fi> al-Syari>ah al-Isla>miyah D}awa>bit}uhu wa T{at}bi>qa>tuhu>* mendefinisikan *‘umu>m al-balwa>* dengan dua poin penting berikut ini:

- مَسِـيْسُ الحَاجَةِ إِلَى عُمُـوْمِ ٱلأَحْوَالِ بِحَيْثُ يَعْسـرُ الإِسْتِـغْنَاءُ عَنْهُ إِلَّا بِـمَشَقَّةٍ زَائِدَةٍ
- شُيُوْعُ الوُقُوْعِ وَ التَّلَبُّسُ بِحَيْثُ يَعْسُرُ عَلَىٰ المُكَلَّفِ الإِحْتِرَازُ عَنْهُ أَوْ الإِنْفِكَاكُ عَنْهُ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ زَائِدَةٍ[١٧٣]

Maksudnya:

- Melekatnya kebutuhan pada kondisi umum, sehingga sulit tidak menggunakannya.
- Menyebarnya peristiwa, sehingga sulit menghindar darinya.

‘Abdul Maji>d S}ala>h}i>n mendefinisikan *‘umu>m al-balwa>* dengan definisi yang lebih terperinci dan mencakup bagian penting dari sebab *‘umu>m al-balwa>>*, seperti berikut ini:

[172]Abu> Muslim al-Dausiri>, *‘Umu>m al-Balwa> Dira>sah Naz}ariyyah Tat}bi>qiyyah* (Cet I; Riya>d}: Maktabah al-Rusyd, 2000), h. 61.

[173]S{a>lih Bin ‘Abd Alla>h H{ami>d, *Raf’u al-H{araj fi> al-Syari>ah al-Isla>miyah D}awa>bit}uhu wa T{at}bi>qa>tuhu>* (Cet. I; Makkah al-Mukarramah, Markaz al-Bah}s al-‘Ilmi>, t.t), h. 262.

عُمُوْمُ البَلْوَى هِيَ حَالَةٌ تَعُمُّ أَكْثَرَ المُكَلَّفِيْنَ فِيْ أَوْقَاتٍ وَظُرُوْفٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ تَكَرَّرَ مَعَ المُكَلَّفِ الوَاحِدِ فِيْ كَثِيْرٍ مِنَ الأَوْقَاتِ وَتُوْرِثُ مَشَقَّةً تَسُوْغُ التّخْفِيْفَ فِيْ التَّكَالِفِ الشَّرْعِيَّةِ[١٧٤]

Maksudnya:

> *'Umu>m al-balwa>* adalah kondisi yang merata terhadap mukallaf pada waktu tertentu atau sering terjadi pada seseorang mukallaf dalam banyak waktu dan menyebabkan terjadinya kesulitan, sehingga menghendaki adanya keringanan dalam pentaklifan syariat.

Melihat penjelasan ulama di atas, maka dapat dipahami bahwa *'umu>m al-balwa>* adalah kondisi yang sulit dihindari oleh mukallaf karena bersifat merata dan sering terjadi, sehingga mukallaf sangat membutuhkan untuk mengerjakan perintah *Sya>ri'* tidak dengan cara yang sempurna, atau meninggalkan larangan *Sya>ri'* tidak dengan cara yang sempurna, karena mukallaf akan mendapatkan kesulitan ketika mengerjakan perintah atau meninggalkan larangan tersebut dengan cara yang sempurna.

Oleh karena itu, ada kemiripan antara uruf dan *'umu>m al-balwa>*. Ketika diteliti contoh-contoh penerapan *'umu>m al-balwa>* dan uruf, ada kasus yang contoh keduanya sama. Terutama ketika membahas tentang salah satu sebab *'umu>m al-balwa* yaitu 'meratanya suatu peristiwa atau kondisi' di masyarakat, karena meratanya suatu peristiwa atau kondisi di masyarakat ini, sejatinya adalah substansi dari uruf itu sendiri. Contoh tersebut adalah:

a. Profesi-profesi dalam bentuk ketaatan kepada Allah swt. seperti menjadi pengajar al-Qur'an, muazzin atau imam, adalah profesi

[174]Mus}}ab Mah}mu>d Ah}mad Kawa>ri', *'Umu>m al-Balwa> wa As\aruha> 'ala> Khabar al-Wa>h}id* h. 18.

yang sudah menyebar di masyarakat. Pada dasarnya ketaatan kepada Allah adalah dilakukan tanpa digaji. Hanya saja, seandainya tidak digaji, kemungkinan besar tidak ada yang bisa menjalankan tugas-tugas itu. Oleh karena itu, mereka boleh digaji supaya tetap ada yang mejalankan tugas-tugas mulia itu.

b. Saat ini, telah menjadi peristiwa dan kondisi umum yang menyebar di masyarakat mesjid selalu ditutup selain pada waktu salat. Seandainya dilarang seperti pada zaman dahulu kala dengan dalih mesjid adalah tempat ibadah maka akan menyebabkan kesukaran di masyarakat dengan terjadinya pencurian perabot-perabot Mesjid. Maka dibolehkan menutup Mesjid dengan dasar itu.[175]

Kemiripan ini didasari oleh beberapa faktor. *Pertama:* basis dari kedua teori ini adalah kemaslahatan; *kedua:* latar belakang yang menyebabkan terbentuknya kedua teori ini adalah meratanya suatu peristiwa atau keadaan yang sulit dielakkan oleh masyarakat; *ketiga:* tujuan kedua teori ini adalah mengangkat kesulitan (*raf'u al-h{araj*) bagi mukallaf dengan memberikan keringanan kepada mereka untuk tetap berinteraksi sesuai dengan situasi dan kondisi yang telah merata di masyarakat.

Meski demikian halnya, ada perbedaan antara uruf dengan *'umu>m al-balwa>* yaitu uruf berlaku pada lafal dan perbuatan, sedangkan *'umu>m al-balwa'* biasanya hanya terjadi pada situasi dan kondisi. Uruf berfungsi dapat menjadi latar belakang penetapan dan perubahan hukum, sedangkan *'umu>m al-balwa'* hanya berfungsi memberikan disepensasi hukum kepada mukallaf dengan mengerjakan suatu perintah Sya>ri' tidak dengan cara yang sempurna atau tidak mengerjakannya sama sekali.

[175]Lihat: Al-Dausiri>, *'Umu>m al-Balwa> Dira>sah Naz}ariyyah Tat}bi>qiyyah*, h. 93

C. Dinamika Syarat-syarat Pemberlakuan Uruf

Ketika uruf adalah manifestasi dari nilai-nilai kehidupan yang berkembang di masyarakat, maka uruf sejatinya adalah hukum yang hidup di masyarakat (*living law*). *Living law* bersifat dinamis sesuai dengan sifat manusia yang cenderung berkembang. Konsekuensi logisnya, uruf sangat mungkin berbeda dengan berbedanya waktu dan tempat, karena realitas kehidupan masa lalu berbeda dengan realitas kehidupan kontemporer, realitas kehidupan suatu tempat atau komunitas dapat berbeda dengan tempat dan komunitas yang lain. Oleh karena itu, uruf dapat beragam dan dapat mengarah kepada hal-hal yang bersifat kemungkaran dan kemaksiatan. Oleh karena itu, diperlukan syarat standar yang menjadi tolak ukur pemberlakuan uruf sebagai metode penetapan dan perubahan hukum. Berdasarkan hasil penelusuran, dapat disimpulkan syarat-syarat pemberlakuan uruf sebagai berikut:

Syarat Pertama: Berlaku Umum di Seluruh Negara Islam di Dunia

Salah satu syarat uruf yang dapat menjadi motif perubahan hukum adalah jika uruf itu berlaku umum di seluruh Negara Islam di dunia. Syarat ini diperselisihkan oleh para pakar, karena erat kaitannya dengan pemberlakuan uruf *'a>mm* dan uruf *kha>s}* yang juga diperselisihkan. Kata lain dari syarat ini adalah uruf itu harus bersifat umum, uruf lokal tidak berlaku. Oleh karena itu, dapat dijelaskan perbedaan ulama tentang syarat ini seperti berikut:

Pendapat pertama: uruf yang dapat disandarkan hukum kepadanya adalah uruf umum dan bukan uruf lokal. Pendapat ini adalah pendapat sebagian pengikut mazhab H{anafi> dan Sya>fi'. Syarat ini yang disebutkan oleh Ibnu 'A<bidi>n sebagai syarat

kebolehkan men*takhs}i>s}* keumuman nas dengan uruf. Ibnu ‘A<bidi>n mengatakan dalam risalahnya:

وإن لم يخالفه – العرف النص – من كل وجه بأن ورد الدليل عاما فإن العرف العام يصلح مخصصا و يترك به القياس كما صرحوا به فى مسألة الإستصناع[176]

Maksudnya:

> Ketika uruf tidak bertentangan dengan nas pada semua lini, sedangkan dalil (nas) bersifat umum, maka uruf yang bersifat umum dapat menjadi *mukhas}s}is* (subjek *takhs}i>s}*) terhadap dalil umum itu dan qiyas dapat ditinggalkan karena *takhs}i>s}* tersebut. Sebagaimana yang ulama contohkan dalam kasus *istis}na>’*.

Selain itu, Ibnu ‘A<bidi>n juga mengungkapkan:

إن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص و إنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص و العرف الخاص لا يعتبر فى الموضعين و إنما يعتبر فى أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه[177]

Maksudnya:

> Uruf umum tidak berlaku jika pemberlakuannya sampai meninggalkan nas, uruf umum hanya berlaku sebagai pen*takhs}i>s}* nas, sedangkan uruf lokal tidak berlaku pada kedua tempat itu, uruf lokal hanya berlaku bagi penduduk lokal itu selama pemberlakuannya ketika tidak meninggalkan nas dan juga tidak men*takhs}i>s}* nas.

Setelah dianalisa, pendapat Ibnu ‘A<bidin yang mengharuskan uruf yang dapat mentaksis nas yang bersifat umum

---

[176]Ibnu ‘A<bidi<n, *Majmu>’ah Rasa>il Ibni ‘A<bidin* dengan judul *Nasyru al-‘Urfi fi> Bina> Ba’d}i al-Ah}ka>m ‘ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp). Vol II h. 116.

[177]Ibnu ‘A<bidi<n, *Majmu>’ah Rasa>il Ibni ‘A<bidin* dengan judul *Nasyru al-‘Urfi fi> Bina> Ba’d}i al-Ah}ka>m ‘ala> al-Urfi* Vol II h. 147-148.

dengan uruf yang bersifat umum juga, kembali kepada pengakuan terhadap eksistensi uruf lokal itu sendiri. Apakah uruf lokal dapat dijadikan sebagai latar belakang penentuan hukum atau perubahan hukum atau hanya uruf umum saja.

Pendapat Ibnu ‘Abidin yang tidak mengakui eksistensi uruf lokal sebagai motif perubahan hukum, sulit diterima oleh logika dan relaita. Secara logika, saat ini sulit lagi terjadi uruf umum atau uruf global, karena mayarakat dunia semakin luas dan peradaban semakin maju. Oleh karena itu, realita yang terjadi saat ini notabene uruf yang terjadi adalah uruf lokal. Seperti uruf Indonesia yang berbeda dengan uruf Negara lain, bahkan uruf Aceh misalnya berbeda dengan uruf provinsi lain di Indonesia. Oleh karena itu, semestinya uruf lokal sudah sepatutnya dapat diterima sebagai motif perubahan hukum yang dapat` men*takhs}i>s}* nas.

Pendapat kedua, mengakui eksitensi uruf lokal sebagai latar belakang penentuan dan perubahan hukum. Atau dengan kata lain tidak mengakui syarat uruf yang pertama ini. Jadi, uruf tidak disyaratkan harus bersifat umum, tetapi boleh bersifat lokal. Pendapat ini dianut oleh pengikut mazhab Ma>liki dan yang sependapat dengan mereka. Al-Qara>fi dalam kitabnya *Tanqi>h{ al-Fus}u>l* ketika mendefinisikan adat mengungkapkan:

العادة هى غلبة معنى من المعانى على الناس و قد تكون هذه الغلبة فى سائر الأقاليم كاالحاجة للغذاء و التنفس فى الهواء, وقد تكون خاصة ببعض البلاد كاالنقود والعيوب. وقد تكون خاصة ببعض الفرق كاالأذان للإسلام و الناقوس للنصارى, فهذه يقتضى بها عندنا.[١٧٨]

[178]Syiha>buddin> Ahmad Ibnu Idri>s al-S{anha>ji al-Qara>fi, *Syarh} Tanqi>h al-Fus}u>l* dikutip oleh Asma> Bintu ‘Abdullah al-Mu>sa>, *al-‘Urf-H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, h. 35.

Maksudnya:

> Adat adalah makna dominan yang dipahami oleh manusia. Dominasi makna ini adakalanya berlaku pada semua Negara seperti kebutuhan makan dan bernafas di udara, adakalanya khusus pada beberapa Negara saja, seperti mata uang dan cacat barang, adakalanya khusus pada komunitas tertentu saja, seperti azan bagi ummat Muslim dan bunyi lonceng bagi ummat Kristiani, dan itu semua termasuk adat bagi kami.

Melihat ungkapan ini, al-Qara>fi mengakui eksistensi adat lokal. Perlu digarisbawahi juga bahwa saat ini uruf lokal lebih mendominasi uruf yang bersifat umum atau universal, karena jumlah komunitas manusia semakin bertambah. Sangat sulit lagi didapati uruf global, karena perbedaan perkembangan zaman dan kemajuan teknologi, perbedaan kecenderungan, perbedaan tingkat ekonomi, perbedaan pendidikan dan perbedaan-perbedaan lain yang terjadi pada masing-masing Negara islam di dunia ini..

Apabila hanya mengakui ekstistensi uruf global, maka akan sulit dan jarang sekali dapat menggunakan uruf sebagai latar belakang penentuan dan perubahan hukum. Oleh karena itu, tentu lebih sangat bijak dan lebih logis apabila mengakui eksistensi uruf lokal sebagai latar belakang penentuan dan perubahan hukum, karena tidak menganggap uruf lokal sebagai uruf yang dapat merubah hukum di era modern saat ini, sama saja tidak mengakui validitas uruf sebagai motiv perubahan hukum.

Syarat Kedua: Mut}t}arid dan Ga>lib

Maksud dari *mut}t}arid* adalah, uruf itu berlaku pada mayoritas person, sedangkan *ga>lib* adalah berlaku pada mayoritas kasus. Tidak ada perbedaan antara kasus yang satu dengan kasus yang lain. Sebagai contoh: klasifikasi mahar kepada mahar yang dibayar tunai dengan mahar yang dibayar utang dalam pernikahan, hanya diakui sebagai uruf apabila diakui pada semua kasus

pernikahan. Maka maksud syarat ini adalah mayoritas dilakukan dalam tataran praktis (*al-aglabiyyah al-'amaliyyah*). Karena kebiasaan itu dianggap uruf apabila dipraktekkan oleh mayoritas penduduk suatu komunitas, kendati tidak dipraktekkan pada semua keadaan.[179]

Syarat ini berlaku pada uruf perkataan maupun perbuatan. Syarat ini tidak mengindikasikan keharusan uruf umum, karena uruf umum adalah uruf yang berlaku pada semua Negara, dan uruf khusus adalah uruf yang berlaku pada satu komunitas tertentu. Oleh karena itu, disyaratkan pada uruf umum dan uruf khusus bersifat menyeluruh pada mayoritas penduduk dan mayoritas kasus yang terjadi pada batas teritorialnya.

Syarat Ketiga: Tidak Berlaku Surut

Maksud dari tidak berlaku surut adalah uruf hanya dapat dijadikan hukum bagi perbuatan hukum yang muncul bersamaan atau pasca berlakunya uruf tersebut. Perbuatan hukum yang terjadi sebelum muncul dan berlakunya uruf tidak dapat dihukumi dengan uruf tersebut. Kaitannya dengan syarat ini, terdapat dua kaidah sebagaimana diungkap *Ibnu Nujaim* dan *al-Suyu>t}i:*

- العرف الذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر[180]

Maksudnya:

> Uruf yang dijadikan sebagai barometer adalah uruf yang mendahului lafal bukan yang datang kemudian.

- لا عبرة با العرف الطارئ[181]

---

[179]Must}a>fa> Ah}mad al-Zarqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m* (Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet. II, 2004 M, 1425 H/ 2004 M), Vol II, h. 898.

[180]Ibra>him Ibnu Nujaim, *al-Asyba>h wa al-Naz}a>ir* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), h. dan 'Abd al-Rah}ma>n al-Suyu>t}i (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 89.

Maksudnya:

> Uruf yang datang belakangan tidak dijadikan dasar penetapan hukum.

Must}a>fa> Ah}mad al-Zarqa memberikan contoh lafal dalam senif-senif zakat. Makna lafal '*fi> sabi>lilla>h* dalam ayat senif-senif zakat secara uruf pada masa itu adalah 'kemaslahatan jihad syar'i' atau 'jalan-jalan kebaikan secara mutlak' berdasarkan perbedaan pendapat ulama. Makna lafal '*ibnu al-sabi>l*' adalah 'orang yang kehabisan bekal' dalam perjalanannya. Apabila uruf berubah yang berimplikasi pada perubahan makna lafal '*fi> sabi>lilla>h*' dan '*ibnu al-sabi>l'*, sehingga makna '*fi> sabi>lilla>h*' menjadi 'menuntut ilmu' dan '*ibnu al-sabi>l*' menjadi 'anak sebatangkara yang ditemukan'. Makna lafal itu harus dibawa kepada makna uruf ketika turunnya ayat itu, karena itulah yang diinginkan oleh Sya>ri'. Adapun makna-makna uruf yang baru tidak dianggap.[182]Kecuali ada indikator (*qari>nah*) yang menghendaki perluasan makna lafal itu. Hal ini sesuai dengan pengamalan dari kaidah usuliyyah:

وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقى ما لم تكن قرينة على إرادة المجاز[١٨٣]

Maksudnya:

> Wajib menerjemahkan lafal sesuai maknanya yang sesungguhnya selama tidak ada indikator yang menghenaki penterjemahannya secara majaz.

Syarat keempat: tidak bertentangan dengan kesepakatan tertentu yang lain.

---

[181]Ibra>him Ibnu Nujaim, *al-Asyba>h wa al-Naz}a>ir*, h. 89.

[182]Must}a>fa> Ah}mad al-Zarqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m* (Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet. II, 2004 M, 1425 H/ 2004 M), Vol II, h. 899.

[183]Must}a>fa> Ah}mad al-Z{arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m*, h. ٩١٣.

Tidak ada kesepakatan dari pihak-pihak terkait yang berlainan dengan kehendak uruf tersebut, sebab jika kedua belah pihak yang berakad telah sepakat untuk tidak terikat dengan kebiasaan yang berlaku umun, maka yang dipegang adalah kesepakatan itu, bukan uruf. Misalnya, adat yang berlaku di masyarakat, istri belum boleh dibawa oleh suaminya pindah dari rumah orang tuanya sebelum melunasi maharnya, namun ketika berakad kedua belah pihak telah sepakat bahwa sang istri sudah boleh dibawa oleh suaminya tanpa ada persyaratan lebih dahulu melunasi maharnya. Masalah ini, yang dianggap berlaku adalah kesepakatan bukan adat yang berlaku.[184]

Syarat kelima: tidak kontraditif dengan dalil atau prinsip syariat.

Ulama sepakat mengenai syarat ini, hanya saja mereka mengklasifikasi kemungkinan-kemungkinan kontradiksi nas dengan uruf. Ibnu ‘Abidin dalam risalahnya mengatakan:

اذا خالف العرف الدليل الشرعى فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك فى رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا و شرب الخمر و لبس الحرير و الذهب و غير ذلك مما ورد تحريمه نصا[185]

Maksudnya:

> Ketika uruf bertentangan dengan dalil syariat. Apabila pertentangannya mengharuskan meninggalkan nas, tidak diragukan uruf itu harus ditolak. Seperti uruf mengkonsumsi hal-hal yang haram, seperti tuak, uruf kaum lelaki memakai sutera dan emas atau sejenisnya yang diharamkan oleh syariat.

---

[184]Satria Efendi M. Zein, *Ushul Fiqih.*, h. 157.

[185]Ibni ‘A<bidi<n, *Majmu>’ah Rasa>il Ibni ‘A<bidin* dengan judul *Nasyru al-‘Urfi fi> Bina> Ba’d}i al-Ah}ka>m ‘ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp). Vol II h. 116.

Mengenai syarat ini, Mustafa Ah}mad al-Zarqa> menjelaskan beberapa kemungkinan kontradiksi uruf dengan dalil atau prinsip syariat. Berikut penjelasannya:

Kemungkinan pertama, uruf bertentangan dengan nas yang bersifat khusus. Ketika uruf yang berlaku di masyarakat bertentangan dengan dalil syariat atau dengan kata lain, uruf melakukan perbuatan yang dilarang oleh syariat oleh dalil khusus. Seperti kebiasaan Arab jahiliyyah mengadopsi anak dan menganggap anak yang diadopsi itu sama posisinya dengan anak kandung. Al-Qur'an kemudian melarangnya dengan dalil khusus. Maka uruf semacam itu tidak dianggap, tertolak, wajib dirubah dan tidak boleh menetapkan hukum berdasarkan uruf itu. Sama saja apakah uruf itu adalah uruf khusus yang berlaku lokal pada suatu komunitas, atau berlaku umum pada semua tempat dan komunitas. Sama saja apakah uruf itu muncul setelah adaanya nas, atau sebelum adanya nas.

Ketika uruf dan keinginan *Sya>ri'* (Allah swt.) kontradiktif, ada dua kemungkinan yang dilakukan oleh mukallaf. *Pertama:* mukallaf mengikuti keinginan uruf, maka dalam kondisi ini mukallaf mengabaikan keinginan Sya>ri' secara utuh. Mengabaikan nas dalam diskursus hukum Islam tidak dapat dilakukan kecuali dalam kondisi darurat. *Kedua:* mukallaf mengikuti kehendak Sya>ri'. Sikap yang kedua inilah yang harus dilakukan, karena sifat syariat itu adalah keharusan, maka mukallaf tidak diperkenankan melakukan perkara yang bertentangan dengan syariat. Apabila diperkenankan, nas menjadi tidak berguna.[186]

Hanya saja, Must}a>fa> Ah}mad al-Zarqa mengecualikan kemungkinan pertama ini, apabila nas itu dibangun atas dasar uruf (*nas} 'urfi>*), berikut ungkapannya:

---

[186]Must}a>fa> Ah}mad al-Z{arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m* (Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet. II, 2004 M, 1425 H/ 2004 M), Vol II, h. 898.

اسثناء نص عرفى: على أنه يستثنى من ذلك حالة واحدة و هى ما إذا كان النص نفسه حين صدوره عن الشارع مبنى على عرف قائم و معللا به فإن النص عندئذ يكون عرفيا فيدور حكمه مع العرف ويتبدل بتبدله[١٨٧]

Maksudnya:

> *Nas} 'urfi* dikecualikan dalam satu kondisi, yaitu ketika nas itu dibangun atas dasar uruf dan uruf itu menjadi *'illat*nya. Nas pada saat itu dianggap nas yang berdasarkan uruf yang hukumnya dapat berubah dengan perubahan uruf dan berganti dengan pergantian uruf.

Menurutnya, di antara nas khusus syariat yang dibangun atas asas uruf dan adat-yang hukumya dapat berubah sebagai akibat perubahan uruf, adalah Hadis tentang izin gadis dewasa dalam pernikahan, yaitu Hadis Rasulullah bahwa izinnya adalah dengan diamnya. Diamnya gadis dewasa menunjukkan persetujuannya berdasarkan uruf saat itu. Keadaan seperti ini disebabkan oleh karena uruf yang berkembang di masyarakat, gadis-gadis masih pemalu. Hanya saja, pergeseran waktu dan modernitas yang diakibatkan oleh pendidikan dan ilmu pengetahuan, menyebabkan izin mereka dengan diamnya tidak memadai lagi, tetapi harus dengan penjelasan sebagaimana izinnya perempuan janda.[188]

Kemungkinan kedua: uruf bertentangan dengan nas yang bersifat umum. Apabila uruf itu adalah uruf perkataan atau uruf lafal, maka tidak ada perbedaan di antara ulama bahwa uruf tersebut berlaku, kendati aspek kehujjahan (*dila>lah* lafal) yang digunakan oleh Sya>ri' secara bahasa lebih luas daripada *dila>lah* lafal secara uruf. Uruf lafal yang bersifat umum pada prinsipnya

---

[187] Must}a>fa> Ah}mad al-Z{arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m,* h. 899.

[188]Must}a>fa> Ah}mad al-Z{arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m* (Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet. II, 2004 M, 1425 H/ 2004 M), Vol II, h. 909.

adalah bahasa yang digunakan pada saat turunnya nas. Lafal itu harus diartikan sesuai maknanya saat diturunkan, kecuali ada indikator (*qari>nah*) yang menghendaki perluasan makna lafal itu sebagai pengamalan dari kaidah *us}u>liyyah*:

وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقى ما لم تكن قرينة على إرادة المجاز[١٨٩]

Maksudnya:

> Wajib menerjemahkan lafal sesuai maknanya yang sesungguhnya selama tidak ada indikator yang menghenaki penterjemahannya secara majaz.

Adapun keberadaan uruf ketika adanya nas itu adalah uruf perbuatan, maka ijtihad ulama berbeda-beda, apakah uruf ini dapat men*takhs}i>s}* nas yang umum ini atau tidak. Bagi ulama yang berpendapat bahwa uruf tesebut dapat men*takhs}i>s}*nya. Mereka mengklasifikasi uruf yang menyertai nas itu apakah nas umum atau nas khusus.

Pertama: Apabila uruf yang menyertai nas adalah uruf perbuatan yang bersifat umum, maka dalam mazhab H{anafiyyah, uruf tersebut dapat men*takhs}i>s}* nas. Konsekuensinya, pada saat itu nas terbatas cakupannya pada persoalanya yang sedang tidak menjadi uruf di masyarkat. Uruf itu sendiri menjadi indikator bahwa syariat tidak menginginkan keumuman itu. Teori fikihnya pada saat itu adalah, apabila nas bersifat umum, maka sejatinya mengamalkan uruf sesuai porsinya tidak membatalkan nas, sebagaimana halnya ketika seandainya nas itu bersifat khusus.

Oleh karena itu, men*takhs}i>s}* nas yang bersifat umum tersebut dengan uruf tidak dapat dianggap membatalkan nas. Melainkan mengamalkan nas dan uruf secara bersamaan. Pemberlakuan uruf perbuatan menunjukkan adanya kebutuhan (*al-*

[189]Must}a>fa> Ah}mad al-Z{arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m*, h. ٩١٣.

h}a>jah) terhadap apa yang telah menjadi uruf mereka. Memaksa masyarakat meninggalkan apa yang sudah menjadi uruf mereka dapat menyebabkan kesulitan (*al-'usru wa al-h}araj)-*[190] yang tidak dikehendaki oleh prinsip umum syariat.

Contoh *takhs}i>s}* uruf ini adalah akad salam dan *istis}na>'*, di mana Rasulullah saw. telah melarang jual beli barang yang belum ada dan memberikan dispensasi pada akad salam dan *istis}na>'*.[191]

Nas Hadis ini belaku umum pada semua jenis transaksi jual beli yang komoditinya tidak ada pada penjual kecuali jual beli salam dan *istisna'*. Keduanya dikecualikan karena kemaslahatan dan karena telah menjadi uruf dan kebutuhan di seluruh

---

[190]Muh}ammad Ami>n Afandi al-Syahi>r bi Ibnu 'A<bidi<n, *Majmu>'ah Rasa>il Ibni 'A<bidin* dengan judul *Nasyru al-'Urfi fi> Bina> Ba'd}i al-Ah}ka>m 'ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp, t. thn), h. 115.

[191]Jual beli *salam* memiliki pengertian yang berbeda menurut fukaha. Hanafiyah mendefinisikan *salam* adalah menjual suatu barang yang penyerahannya ditunda atau menjual suatu barang yang ciri-cirinya jelas dengan pembayaran lebih awal, sedangkan barangnya diserahkan kemudian hari. Malikiyah mendefinisikannya sebagai jual beli yang modalnya dibayar terlebih dahulu, sedangkan barangnya diserahkan sesuai waktu yang disepakati. Sya>fi'iyah dan H{ana>bilah mendefinisikannya dengan akad yang disepakati untuk membuat sesuatu dengan ciri-ciri tertentu dengan membayar harganya terlebih dahulu, sedangkan barangnya diserahkan kepada pembeli di kemudian hari. Dari beberapa pengertian tersebut, dapat disederhanakan pengartian *salam* dengan membeli barang yang diserahkan di kemudian hari dan pembayarannya dilakukan di muka. Adapun akad *istis}na>'* merupakan kontrak penjualan antara pembeli dan pembuat barang. Dalam kontrak tersebut, pembuat barang menerima pesanan dari pembeli. Pembuat barang lalu berusaha melalui orang lain untuk membuat barang atau membeli barang menurut spesifikasi yang disepkati dan menjualnya kepada pembeli terkahir. Kedua belah pihak sepakat dengan harga serta sistem pembayaran: apakah pembayaran dilakukan di muka, melalui cicilan, atau ditangguhkan sampai suatu waktu yang akan datang. Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariat; dari Teori ke Praktik* (Cet, XIV; Jakarta: Tazkia Cendekia, 2009h. 113-116.Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariat; dari Teori ke Praktik* (Cet, XIV; Jakarta: Tazkia Cendekia, 2009), h. 113-116.

masyarakat. Oleh karena itu, akad *istis}na>'* mejadi uruf yang mentakhsis keumuman nas Hadis yang melarang menjual barang yang tidak dimiliki oleh penjual. Seolah-olah-olah nas telah mengecualikan *istis}na>'* secara eksplisit, sebagaimana telah mengecualikan salam secara implisit. Nas diamalkan pada semua jenis jual beli lainnya yang barangnya belum dimiliki oleh penjual. Para ulama pun telah sepakat (ijmak) tentang kebolehan *istis}na>'*.[192]

Kedua: Apabila uruf yang menyertai nas adalah uruf perbuatan yang bersifat khusus pada suatu komunitas atau uruf lokal pada suatu tempat seperti uruf para pedagang atau uruf para produsen, uruf suatu daerah, maka dalam mazhab H{anafiyyah terjadi perbedaan pendapat dan menurut pendapat yang kuat (*ra>jih*), uruf dalam kondisi ini tidak memiliki otoritas untuk men*takhs}i>s}* nas yang umum. Meskipun uruf itu telah ada saat adanya nas.[193] Pendapat Ibnu Abidi>n ini terefleksi dari pendapatnya yang cenderung tidak menerima validitas uruf lokal sebagai latar belakang penemuan hukum.

Wahbah al-Zuh}aili> mengungkapkan beberapa contoh penerapan uruf dalam fikih yang memenuhi syarat-syarat pemberlakuan uruf, seperti berikut ini:

1. Pentetapan uruf bahwa perabot-perabot rumah yang dibeli sebelum menikah adalah milik istri dan tidak dianggap milik suami sebelum ditunjukkan buktinya.
2. Kebolehan membeli produk dengan sistem pemesanan sebelum produk tersebut dibuat (akad *istis}na>'*), karena uruf

[192]Must}a>fa> Ah}mad al-Z{arqa>, *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m*, Vol II, h. 9١6.

[193]Muh}ammad Ami>n Afandi al-Syahi>r bi Ibnu 'A<bidi<n, *Majmu>'ah Rasa>il Ibni 'A<bidin* dengan judul *Nasyru al-'Urfî fî> Bina> Ba'd}i al-Ah}ka>m 'ala> al-Urfi* (t.cet, t.tp, t. thn), h. 116.

yang berlaku yang dipicu oleh kebutuhan (*al-h}a>jah*), kendati transaksi tersebut masuk dalam kategori jual beli komoditas yang tidak ada (*ba'i al-ma'du>m*).

3. Pengikut Mazhab Ma>liki> dan Syamsu al-Aimmah al-H{alwa>ni> dari kalangan H{anafi> membolehkan jual beli buah-buahan yang masih berada atau masih melekat pada pohon atau batangnya, karena uruf yang timbul yang dipicu oleh kebutuhan mendesak. Seperti jual beli semangka, terung, anggur dan semisalnya yang masih ada pada bada batang pohon atau batangnya.
4. Kebolehan membeli kebutuhan-kebutuhan seperti jam, mesin cuci, televise dan kulkas dengan sistem garansi barang dengan jaminan akan diperbaiki oleh perusahaan atau perwakilannya dalam durasi waktu tertentu.
5. Lafal kata wakaf yang beragam disesuaikan dengan uruf dan kondisi.
6. Muh}ammad Ibnu Hasan membolehkan wakaf benda bergerak apabila telah dikenal dan berlaku di masyarakat, meski pendapat ini bertentangan dengan pendapat dalam mazhab H{anafi.
7. Tradisi syarat kesetaraan derajat sosial (*al-kafa>ah*) dalam pernikahan kendati manusia sejatinya sama. Tradisi ini berlaku di tengah masyarakat demi kemasalahatan masa depan pernikahan.[194]

D. Fungsi Teori Uruf dalam Penalaran Hukum (Ijtihad)

Sejarah mencatat bahwa ijtihad yang dilakukan oleh para ulama sejak masa Sahabat selalu dipengaruhi bahkan didorong dan

[194]Wahbah al-Zuh}aili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>* (Suriyah: Da>r al-Fikr, Cet. I, 1406 H/ 1986 M), Vol I, h. 834.

terikat dengan adat dan lingkungan tempat mereka hidup.[195] Akibatnya, mungkin sekali menyebabkan kesenjangan antara ketentuan Fikih yang dilahirkan dalam suatu budaya dan kesadaran hukum (adat) dari masyarakat lain yang akan dimasukinya karena adanya perbedaan budaya.[196] Sangat boleh jadi akan ada aturan Fikih yang lahir dalam suatu budaya tertentu, sukar diterima oleh satu masyarakat dalam budaya yang berbeda, karena dianggap tidak sesuai dengan adat dan kebiasaan mereka.[197]

Menurut al-Qur'an, semua Rasul diturunkan Allah untuk membimbing serta mengembalikan manusia kepada fitrah kemanusiaannya, agar tidak dikuasai atau dikendalikan oleh nafsu dan tidak disesatkan oleh iblis. Dalam hal keimanan semua rasul menyampaikan hal yang sama, mengajak manusia mengakui dan mengimani keesaan Allah swt. (QS. A>lu 'Imra>n/3 ayat 64). Adapun dalam masalah ibadah dan muamalah (adat dan budaya) para rasul tersebut boleh jadi akan berbeda-beda (QS. al-Ma>idah/5 ayat 43, 37 dan 48), disesuaikan dengan lingkungan di mana mereka diutus. Al-Qur'an juga mengakui, bahwa isi dunia-dalam

---

[195]Bahkan teks-teks Syariat sendiri pada tahapannya mempertimbangkan adat dan kebiasaan masyarakat Jahiliyah. Al-Qur'an mengharamkan *khamr* secara bertahap karena khamr telah menjadi tradisi dan kebiasaan Jahiliyah sebelum datang Syariat Islam.

[196]Oleh karena itu ditemukan beberapa kasus fikih yang berubah dengan berubahnya zaman, sebagai contoh; dalam masalah pengingkaran seorang perempuan yang bercerai dengan suaminya setelah suaminya masuk ketempat tidurnya, apakah dia telah disetubuhi apa belum, sebelum masa Abu al-Laits, dalam Mazhab Hanafi, setiap pengingkaran perempuan bahwa dirinya telah disetubuhi debenarkan. Setelah kedatangan Abu al-Laits pengingkaran perempuan tentang hal ini tidak lagi diterima, karena mustahil secara Adat. Lihat; Muh{ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh* (al-Qa>hirah: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, 2006, h. 249

[197]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Cet. I, Jakarta; Prenadamedia Group, 2016), h. 167.

hal ini budaya dan peradaban, termasuk adat di dalamnya, yang ditemukan pada berbagai kalangan manusia, tidak ada yang tetap, semuanya dalam proses berubah dan berkembang secara terus menerus, karena demikianlah sifat dasar dari semua ciptaan Allah swt.[198]

Pada fase pertama, Rasulullah Saw. menyampaikan wahyu dan ajarannya di tengah-tengah masyarkat selama tiga belas tahun. Kemudian dilanjutkan fase kedua di tengah masyarakat Madinah selama sepuluh tahun. Artinya, adat atau budaya yang petama kali bersentuhan dengan nas{ adalah budaya Arab Mekkah dan budaya Arab Madinah. Fase berikutnya, fase sahabat bisa dikatakan bahwa ajaran Islam masih saja bersentuhan dengan budaya Arab. Ijtihad-ijtihad yang dilakukan oleh para Sahabat masih bersentuhan dengan budaya Arab, artinya sangat memungkinkan Ijtihad sahabat mempetimbangkan budaya Arab. Implikasinya, semestinya para fakih di era modern ini harus mempelajari budaya Arab. Untuk itu, perlu diklasifikasi antara fase hidupnya Rasulullah Saw. atau fase turunnya wahyu dengan fase ijtihad sahabat.

Menurut Al Yasa' Abubakar al-Qur'an pada dasarnya mempunyai kecenderungan untuk mengubah adat Arab. Menurutnya ditemukan dalam banyak ayat, al-Qur'an menyatakan diri ingin mengubah adat Arab kejahiliaan (kemusyrikan dan sukuisme) menjadi hidayah (persaudaraan dan tauhid). Pengubahan ini sangat mudah terlihat dalam masalah-masalah akidah. Al-Qur'an mengajarkan tauhid sebagai lawan dari kesyirikan. Al-Qur'an memperkenalkan hari kiamat sebagai tempat pembalasan atas amalan di dunia berupa surga dan neraka, sebagai lawan atas keyakinan yang berkembang dalam masyarakat Arab Mekkah

[198]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 191.

bahwa hidup hanyalah hidup di dunia dan apabila mati maka berhentilah semuanya, tidak ada kebangkitan apalagi pembalasan dan kehidupan yang abadi.

Pengubahan ini juga dapat terlihat secara relatif gamblang dalam masalah sosial kemasyarakatan yang berhubungan dengan akhlak yang luhur. Perintah berlaku adil, untuk mengubah masyarakat Arab yang cenderung semena-mena terhadap orang lain yang tidak dikenal atau tidak mempunyai kedudukan terhormat di tengah masyarakat. Contoh lain, al-Qur'an memerintahkan untuk tidak mubazzir dan tidak kikir, sebaliknya bersifat pemurah untuk membantu orang-orang yang tertindas, sebagai lawan atas adap para petinggi Arab yang cenderung suka berfoya-foya.

Menurut Al Yasa' Abubakar, ajaran Islam cenderung mengubah semua adat Arab jahiliah. Pendapatnya dalam hal ini berbeda dengan pendapat mayoritas ulama yang membagi hubungan antara Islam dan adat Arab jahiliah kepada tiga bentuk: (1) menerima secara penuh; (2) menolak secara penuh; dan (3) menerima sebagian serta menolak sebagiannya.[199]Senada dengan pemikiran beliau, Ibnu 'Asyu>r , sebagaimana yang dinukil oleh Jaser Auda, menganjurkan sebuah metode interpretasi Hadis-hadis melalui konteks kebudayaan bangsa Arab yang melandasinya.[200]

Oleh karena itu, teks-teks keagamaan, sejatinya selain diinterpretasikan dengan menyesuaikkannya dengan *asba>b al-nuzu>l* untuk ayat-ayat al-Qur'an dan *asba>b al-wuru>d* untuk Hadis, perlu juga dipertimbangkan adat Arab jahiliah yang melandasinya. Alasannya, *asba>b al-nuzu>l* dan *asba>b al-wuru>d* adalah kondisi atau kasus yang melandasi teks-teks

[199]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 181.

[200]Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalu Maqasid Syariah*, (Cet. I, Bandung; PT. Mizan Pustaka; 2015), h. 312

keagamaan secara parsial, sedangkan adat atau budaya Arab adalah kondisi yang melandasi teks-teks keagamaan secara universal.

Berangkat dari penjelasan tentang relasi uruf dan nas, maka fungsi uruf dalam ijtihad dapat dijelaskan sebagai berikut:

Fungsi Pertama: Sebagai dalil (minimal sebagai latar belakang) untuk kebolehan melakukan atau tidak melakukan sesuatu ketika dalil *nas}* tentang masalah tersebut tidak memadai atau bahkan tidak ada. Contoh untuk hal ini adalah beberapa transaksi dalam bab muamalat dan munakahat yang tidak diatur oleh al-Qur'an atau Hadis Nabi. Misalnya saja kebolehan melakukan akad *istis}na>'* (memesan atau menempah barang).Dalam Hadis-hadis, jual beli cenderung diarahkan kepada bentuk tunai, barang yang tidak ada atau belum ada tidak boleh diperjualbelikan, dan kalau tetap dilakukan maka akad jual beli akan dianggap tidak sah. Pemesanan barang dianggap boleh karena ada jaminan bahwa barang yang akan dibeli/dipesan tersebut sudah diketahui sepesifikasinya, sehigga walaupun belum ada, dapata dianggap sudah ada. Begitu juga kebolehan menyerahkan uang panjar sebagai sebagai tanda sudah ada transaksi, dan uang itu akan hilang sekiranya pembeli membatalkan akad secara sepihak.[201]

Fungsi Kedua: Sebagai dalil untuk menjelaskan makna lafal atau konsep yang digunakan al-Qur'an, yang tidak memadai sekiranya dijelaskan atau diberi arti secara lughawiah. Misalnya arti lafal atau konsep "keluarga (*ahli*)" dalam QS. al-Tah}ri>m (66) ayat 6:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ... ٦

Terjemahnya:

[201]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 154

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka ...[202]

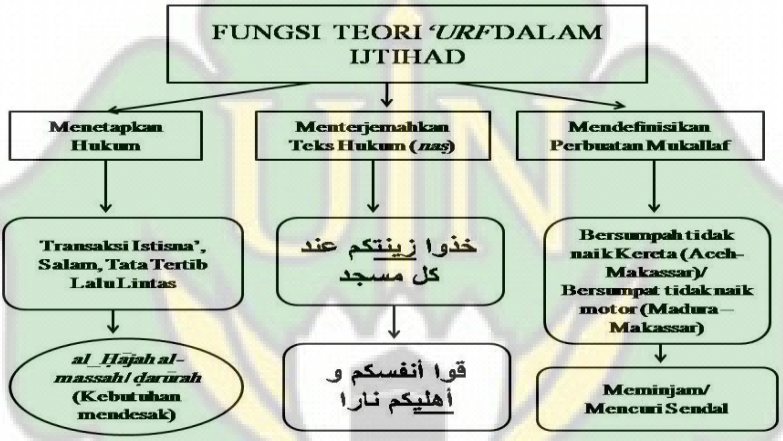
Para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan lafal (konsep) keluarga, karena lafal tersebut tidak akan jelas sekiranya diartikan hanya secara lugawiah (kebahasaan). Mungkin tidak terlalu berlebih-lebihan sekiranya dikatakan tidak dapat diartikan secara lugawiah, karena lafal keluarga selalu diartikan dengan uruf suatu masyarakat. Lafal (konsep) keluarga sangat bergantung kepada adat suatu masyarakat, sehingga isi (orang yang akan menjadi anggota) suatu keluarga akan berbeda antara satu masyarakat dengan yang lainnya. Budaya masyarakat Arab, panggilan seseorang kepada saudara ayahnya *(‘ammu, ammah*) berbeda dengan panggilan yang digunakan kepada saudara ibunya (*kha>l, kha>lah*). Berbeda halnya dengan sebagian masyarakat Indonesia, panggilan tersebut sama. Dengan demikian, mungkin akan dapat diterima sekiranya banyak lafal yang berhubungan dengan kekerabatan dalam al-Qur’an yang harus diartikan berdasarkan uruf, karena sangat berkaitan dengan uruf masyarakat.[203]

Fungsi ketiga: mendefinisikan perbuatan atau perkataan mukallaf. Contoh; ketika orang Aceh bersumpah atas nama Allah swt.: “hari ini saya tidak akan naik kereta”, ternyata hari itu dia naik motor, maka orang Aceh ini sudah melanggar sumpahnya, sehingga wajib membayar *kaffa>rah* (denda sumpah). Orang Makassar ketika bersumpah atas nama Allah swt. dengan kata yang sama: “hari ini saya tidak akan naik kereta”, kemudian dia naik motor, maka orang Makassar ini tidak dianggap melanggar sumpahnya, karena yang dimaksud dengan ‘kereta’ dalam uruf

[202]Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya,* h. 448.
[203]Al Yasa’ Abubakar, *Metode Istislahiah,* h. 158.

orang Aceh adalah motor. Kata ‘kereta’ dalam uruf orang Makassar adalah kereta api. Dalam konteks ini, terlihat dengan jelas bahwa fungi uruf di sini adalah untuk mendefinisikan perbuatan atau perkataan mukallaf. Apakah dia termasuk orang yang melanggar sumpah atau tidak.

Fungsi teori uruf dalam ijtihad, kurang lebih dapat diiliustrasikan sebagai berikut:



Gambar 2. Fungsi Uruf dalam Penalaran Hukum

E. Validitas Uruf dalam Penetapan dan Perubahan Hukum

Sebelum melakukan proses ijtihad, seorang fakih sepatutnya memahami uruf masyarakat terlebih dahulu, karena hukum dapat berubah mengikuti perkembangan zaman dan uruf masyarakat. Hukum berubah karena berubahnya tingkat kebutuhan masyarakat. Seandainya hukum klasik dipertahankan, hukum dapat mengakibatkan kesulitan, bahkan kemudaratan kepada manusia.

Kesulitan dan kemudaratan ini kontradiktif dengan maksud diturunkannya syariat (*maqa>sid al-syari>’ah*), kontradiktif dengan prinsip-prinsip umum yang diinginkan oleh syariat, karena syariat tidak menghendakaki kemudaratan dan kesulitan terhadap manusia. Ditemukan banyak teks al-Qur’an dan Hadis yang bahkan

menjelaskan bahwa meringankan dan memudahkan lebih disukai Allah swt. dan Rasulullah saw. daripada memberatkan dan menyulitkan. Demikian firman Allah swt. dalam QS al-Baqarah/2: 185; QS al-Ma>idah/5: 6; QS al-Baqarah/2: 286; QS al-A'ra>f/7: 157;QS al-Syarh}/94: 5-6

Hadis Rasulullah saw. juga memerintahkan untuk memberikan kemudahan dan tidak mempersulit ummat. Seperti Hadis-hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا ".[٢٠٤]

Artinya:

> Muh}ammad bin Basysya>r menceritakan kepada kami, kemudian berkata: Yah}ya bin Sa'i>d menceritakan kepada kami, kemudian berkata: Syu'bah menceritakan kepada kami, kemudian berkata: Abu> al-Tayya>h} menceritakan kepada kami dari Anas bahwa Nabi saw. bersabda: "Mudahkanlah dan jangan persulit, sampaikanlah kabar gembira dan jangan membuat lari".

حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " إِنَّ

[204]Abu> 'Abd Alla>h Muh}ammad bin Isma>'il al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi' al-S{ah}i>h}*, Jil. I, Hadis nomor 69 (Cet. I; al-Qa>hirah: Da>r al-Salafiyah, t.th), h. 44.

الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ[٢٠٥]

Artinya:

> ‘Abdul Sala>m bin Mut}ahhar menceritakan kepada kami, lalu berkata: ‘Umar bin ‘Ali> menceritakan kepada kami, dari Ma‘an bin Muh{ammad al-Gifa>ri> dari Sa’i>d bin Abu> Sa’i>d al-Maqburi> dari Abu> Hurairah dari Nabi saw. bersabda: “Sesungguhnya agama itu mudah dan tidak dikeraskan agama itu kepada seseorang kecuali ia mampu mengatasinya. Maka luruskanlah, mendekatlah, berita gembirakanlah, mintalah pertolongan pada waktu siang, sore dan waktu akhir malam.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا"[٢٠٦]

Artinya:

> Muh}ammad bin Basysya>r menceritakan kepada kami, kemudian berkata: Yah}ya bin Sa‘i>d menceritakan kepada kami, kemudian berkata: Syu‘bah menceritakan kepada kami, kemudian berkata: Abu> al-Tayya>h} menceritakan kepada kami dari Anas bahwa Nabi saw. bersabda: “Mudahkanlah dan jangan persulit, sampaikanlah kabar gembira dan jangan membuat lari”.

Ulama sepakat bahwa syariat tidak memberikan pembebanan *takli>f* untuk mempersulit. Menurut imam

---

[205]Abu> ‘Abd Alla>h Muh}ammad bin Isma>‘il al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi’ al-S{ah}i>h}*, Jil. I, Hadis nomor 39., h. 29.

[206]Abu> ‘Abd Alla>h Muh}ammad bin Isma>‘il al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi‘ al-S{ah}i>h}*, Jil. I, Hadis nomor 69 ., h. 44.

Sya>t}ibi>, kesepakatan ulama dalam hal ini menunjukkan bahwa mempersulit itu bukanlan tujuan syariat, maka apabila perihal kesulitan itu terjadi dalam melaksanakan syariat maka telah terjadi kontradiksi dalam syariat.

Imam Sya>tibi mengatakan:

"قَامَ الإِجْمَاعُ عَلَى عَدَمِ وُقُوْعِهِ وُجُوْدًا فِي التَّكْلِيْفِ, وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ قَصْدِ الشَّارِعِ إِلَيْهِ, وَلَوْ كَانَ وَاقِعًا لَحَصَلَ فِي الشَّرِيْعَةِ التَّنَاقُضُ".[٢٠٧]

Maksudnya:

> Ijma' ulama sepakat bahwa mempersulit mukallaf itu tidak terjadi dalam pentaklifan, hal itu mengindikasikan bahwa Allah (*Sya>ri'*) tidak menginginkannya, maka seandainya mempersulit itu terjadi, maka akan terjadi kontradiksi dalam Syariat.

Kontradiksi dalam syariat sama saja menganggap Allah swt. kontradiktif dalam mengatur syariat, dan sifat kontradiktif dalam mengatur syariat itu adalah sifat yang mustahil bagi Allah swt., sehingga mustahil Allah swt. mempersulit mukallaf, mustahil Allah swt. memaksakan perintahNya pada sesuatu yang bertentangan dengan apa yang sudah menjadi uruf di masyarakat ketika uruf itu terbentuk atas dasar kebutuhan yang mendesak (*al-h}ajah al-ma>sah*).

Menurut 'Abd al-Wahha>b al-Khalla>f, uruf bukan dalil syara' yang tersendiri. Pada umumnya uruf adalah termasuk memelihara *mas}lahah* sebagaimana dipelihara dalam pembentukan hukum. Dipelihara juga dalam menafsirkan beberapa *nas}*, maka dengan itu dikhususkanlah lafal yang *'a>m* (umum) dan

[207]Abu> Ish}a>q al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}ul al-Syari>'ah,* Juz II (al-Qa>hirah: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), h. 212.

dibatasi yang mutlak. Terkadang *qiya>s* itu ditinggalkan lantaran uruf.[208]

Syekh Muhammad Khudari Husain di dalam tulisannya yang berjudul Memelihara *al-'Urf,* sebagaimana yang dikutip oleh H.A. Djazuli dan Nurol Ain berkata: *al-'urf* harus dipertimbangkan di dalam memberi fatwa dan keputusan-keputusan, akan tetapi seorang ahli hukum Islam tidak boleh memberi fatwa atau memutuskan hukum yang bertentangan dengan pokok syariah kecuali atas dasar darurat, maka dalam hal ini hukum didasarkan kepada darurat termasuk ke dalam *rukhs}ah* yang ditetapkan oleh seorang ahli hukum Islam atas dasar ijtihad.[209]

Jasser Auda bahkan mengklaim bahwa semua mazhab fikih memasukkan adat istiadat atau uruf dalam teori mereka. Hanya saja, ada perbedaan mendasar antara para fakih yang menilai uruf sebagai dalil mandiri (dengan beberapa persyaratan yang mereka tetapkan) dan mereka yang menilai uruf sekedar sebagai konsiderasi yang hanya berlaku dalam penerapan hukum-hukum (yang diputuskan berdasarkan dalil-dalil selain uruf). Menurut penelusurannya, H{anafi> dan Ma>liki> mengesahkan kaidah pokok yang menganggap *al-'urf* sebagai dalil yang mirip dengan dalil nas (*al-s}a>bit bi al-'urfi ka al-s}a>biti bi al-nas*}). H{anafi> dan Ma>liki> menilai uruf itu valid ketika tidak bertentangan dengan dalil dari al-Qur'an atau Sunnah. Al-T{u>fi berbeda pendapat dengan mazhabnya, yaitu H{anbali> dalam isu ini, dan menilai uruf sebagai sebuah metode untuk menetapkan kemaslahatan (di samping menggunakan penalaran). Oleh karena

[208]'Abd al-Wahha>b al-Khalla>f , *'llmu Us}u>l al-Fiqhi*, h 91.
[209]H. A. Djazuli dan Nurol aen, *Ushul Fiqh*, h, 374.

itu, al-T{u>fi> secara praktis memberikan prioritas pada uruf di atas dalil-dalil khusus dari al-Qur'an dan Sunnah.[210]

Syariat Islam pada dasarnya dari awal banyak menampung dan mengakui adat atau tradisi yang baik dalam masyarakat selama tradisi itu tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan sunah Rasulullah Saw. Kedatangan Islam bukan menghapus sama sekali tradisi yang telah menyatu dengan masyarakat. Secara selektif ada yang diakui dan dilestarikan serta adapula yang dihapuskan. Seperti adat kebiasaan yang diakui, kerjasama dagang dengan cara berbagi untung (*mud}a>rabah*). Praktik seperti ini sudah berkembang di kalangan bangsa Arab sebelum Islam dan kemudian diakui oleh Islam, sehingga menjadi hukum Islam. Berdasarkan kenyataan ini, para ulama menyimpulkan bahwa adat istiadat yang baik secara sah dapat dijadikan landasan hukum bilamana memenuhi beberapa persyaratan seperti yang telah dibahas sebelumnya.[211]

Penerimaan uruf sebagai salah satu pertimbangan di dalam menentukan hukum, menunjukkan bahwa hukum Islam mampu menyerap dan menerima budaya lain yang bisa dibenarkan. Hal ini penting dan menjadi salah satu faktor dinamisasi dan revitalisasi hukum Islam itu sendiri di satu sisi dan di sisi lain menghargai dan menghormati nilai-nilai kemanusiaan dengan tidak perlu kehilangan nilai-nilai samawi yang menjadi identitasnya. Realitas di era modern saat ini menunjukkan bahwa teori uruf sangat penting, karena tujuan dari penggunaan uruf itu adalah kemasalahatan dan tujuan dari syari'at pun adalah kemaslahatan, jadi akan sangat memudahkan masyarakat apabila uruf dalam masyarakat tersebut sejalan dengan ketentuan fikih yang diijtihadkan oleh para ulama. Seperti yang dikutip sebelumnya

[210]Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalu Maqasid Syariah*, (Cet. I, Bandung; PT. Mizan Pustaka; 2015), h. 312.

[211]Satria Efendi M. Zein *Ushul Fiqih*, h. 156.

bahwa uruf tidak hanya berfungsi untuk meligitimasi perbuatan yang telah biasa mereka kerjakan, tetapi juga untuk mengartikulasi atau mengintrepretasi teks-teks keagamaan dengan dikondisikan kepada konteks mereka. Mungkin tidak terlalu berlebihan jika peneliti katakan, bahwa sepatutnya teks-teks keagamaan itu diterjemahkan seolah-olah teks-teks keagamaan itu turun di tempat mereka dan dalam kurun waktu mereka hidup dan berdinamika di masyarakat.

Argumen ini didasarkan pada realitas masyarakat, di samping memiliki aspek universal yang menjadikan semua manusia memiliki kesamaan (sehingga manusia pun selayaknya mendapat hak dan peluang yang sama), manusia juga memiliki perbedaan yang disebabkan oleh keadaan yang bersifat lokal dan kondisi yang bersifat temporal, termasuk di dalamnya perbedaan kecenderungan dan adat istiadat yang disepakati oleh komunitas tertentu. Adat dan kebiasaan masyarakat pun terus bergeser dan berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga sepatutnya fikih yang menjadi aturan di masyarakat harus berkembang mengikuti perkembangan dan modernitas masyarakat. Fikih adalah pemahaman terhadap teks-teks keagamaan, dan pemahaman itu dapat berubah dengan berubahnya ilmu pengetahuan dan sudut pandang.

Uruf dapat berubah dengan berubahnya zaman, sehingga hukum fikih yang terbangun di atas pondasi uruf tentu akan berubah dengan perubahan zaman. Oleh karena itu, para fakih mensyaratkan para mujathid untuk memahami budaya dan tradisi masyarakat, karena sejumlah hukum fikih berubah dengan berubahnya budaya, adat, dan tradisi masyarakat. Seandainya hukum fikih yang lama itu tetap dipertahankan, maka akan menyebabkan kesulitan dan kemudaratan bagi masyarakat. Sehinga ketika tetap mempertahankan fikih yang lama itu akan

menyebabkan terjadinya kontradiksi dengan kaidah-kaidah umum syari'at yang menghendaki kemudahan. Oleh karena itu, banyak ditemukan perubahan hukum yang terjadi akibat perubahan uruf di masyakat. Wahbah al-Zuhaili> dan Abu> Zahrah dari kalangan ulama kontemporer mecontohkan hal-hal berikut ini:

1. Para fakih kontemporer memfatwakan kebolehan mengambil upah bagi orang yang mengajarkan al-Qur'an, orang yang menjadi imam salat, muazzin, dan ketaatan-ketaatan yang lain, seperti salat, puasa dan haji. Fatwa ini berbeda dengan apa yang telah ditetapkan oleh para fakih klasik, seperti para fakih dari kalangan H{anafiyyah. Alasan perubahan fikih ini adalah perubahan zaman dan berhentinya pemberian kepada mereka dari baitulmal, sehingga ketika mereka disibukkan dengan urusan usaha pertanian, perdagangan atau industri, akan berimplikasi pada hilangnya semangat al-Qur'an dan syiar-syiar lain di masyarakat.
2. Adanya larangan perempuan-perempuan muda menghadiri mesjid yang berbeda dengan keadaan di masa Rasulullah di mana mereka tidak dilarang menghadiri mesjid, karena terjadinya krisis moral dan terjadinya kerusakan di dalam tatanan masyarakat.
3. Perlunya garansi yang dilakukan oleh buruh kolektif, karena sudah meratanya krisis moral, sehingga ditemukan penghianatan dan penipuan. Uruf yang berkembang menuntut perlunya garansi tersebut sebagai langkah antisipatif untuk menghindari pengakuan kerusakan barang. Hal ini bertentangan dengann kaidah umum yang dipahami, bahwa orang yang diberi amanah tidak perlu memberikan garansi sampai melakukan pelanggaran.

4. Uruf yang berkembang menuntut untuk tidak lagi mempercayai perempuan (istri) yang mengingkari bahwa dirinya belum disentuh oleh suaminya setelah berduaan dengannya, karena mustahil secara adat yang berkembang.
5. Abu> Yusuf dan Muhammad dari kalangan H{anafiyyah memfatwakan tidak memadainya lagi syarat keadilan saksi yang tampak saja (*z}a>hir al-'ada>lah*), tetapi perlu dibuktikan dengan rekomendasi (*tazkiyyah*) dari orang atau pihak yang terpercaya, demi menjaga hak-hak manusia yang berperkara. Fatwanya ini bertentangan dengan pendapat gurunya Abu> H{anifah yang mencukupkan dengan keadilan saksi yang tampak saja, tanpa harus ada rekomendasi. Menurut mereka berdua, kondisi zaman sudah berubah, fitnah dusta telah mewabah di masyarakat, sehingga perlu ada perubahan hukum.[212]

Mencermati, contoh-contoh perubahan hukum yang terjadi akibat perubahan uruf, dapat disimpulkan bahwa perubahan hukum yang terjadi karena perubahan uruf dibangun atas dasar kemaslahatan, kebutuhan, prinsip syariat yang tidak menghendaki adanya kesulitan bagi mukallaf (*raf'u al-h}araj wa al-masyaqqah*). Oleh karena itu, dapat disimpukan bahwa uruf bukanlah dalil hukum yang berdiri sendiri (bagi ulama yang mengkategorikan uruf sebagai bagian dari dalil hukum), bukan pula metode penemuan hukum yang berdiri sendiri (bagi ulama yang mengatakan uruf adalah metode penemuan hukum). Oleh karena itu, sejatinya uruf ini adalah latar belakang penemuan hukum, yang membutuhkan

[212]Wahbah al-Zuh}aili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>* (Suriyah: Da>r al-Fikr, Cet. I, 1406 H/ 1986 M), Vol I, h. 835. Lihat juga Muh}ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh* (al-Qa>hirah: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, 2006), h. 249.

pendekatan lain dalam merumuskan maupun merubah hukum yang sudah ada.

Implikasi Uruf dalam Ibadah

Implikasi uruf dalam ibadah hanya dapat terlihat pada sarana-sarana ibadah saja, karena ibadah bersifat *tauqi>fiyyah* (sesuai dengan petunjuk syariat), otoritas akal dan penalaran tidak dapat mengubah esensi ibadah. Oleh karena itu, harus mengikuti petunjuk Sya>ri' dengan penuh ketaatan.

Masalah bersuci (*t}aha>rah*) misalnya, syariat memberikan dispensasi (*rukhs}ah*) terhadap najis yang sedikit. Ukuran sedikit ini dikembalikan kepada uruf. Oleh karena itu, akan diberikan dispensasi hukum bagi orang yang menganggapnya sedikit dan tidak diberikan dispensasi hukum bagi yang menganggapnya banyak. Ima>m al-Suyuti, mengatakan:

إعلم أن إعتبار العرف و العادة رجع إليه فى الفقه فى مسائل لا تعد كثيرة, فمن ذلك النجاسات المعفو عن قليلها[٢١٣]

Maksudnya:

> Ketahuilah bahwa eksistensi uruf dan adat dalam ibadah ditemukan dalam kasus-kasus fikih yang tidak banyak, seperti kasus najis yang dimaafkan karena jumlahnya yang sedikit.

Begitupun dalam masalah penentuan batas haid dikembalikan kepada adat, ukuran mubazzir atau tidak dalam menggunakan air wudhu dikembalikan barometernya kepada uruf. Hal ini disebabkan oleh tidak adanya dalil khusus dari syariat yang menjelaskan ukuran-ukuran tersebut.

[213]Al-Suyu>t}i>, *al-Asybah> wa al-Naz}a>ir*, h. 99

Gerakan ringan dalam salat yang dianggap tidak membatalkan salat, sebagian ulama memberikan batas tiga kali gerakan, sementara ulama yang lain tidak menentukannya denggan jumlah gerakan, melainkan dikembalikan kepada uruf. Apabila menurut uruf hal itu dianggap banyak bergerak maka dapat mengurangi kualitas salat. Melakukan salat sunnat setelah Dzuhur yang dilakukan setelah salat Asar dibolehkan bagi orang yang terbiasa salat sunnat setelah Dzuhur dan hampir tidak pernah meninggalkannya.

Puasa pada hari yang diragukan (*yaum al-syak*) adalah puasa terlarang. Kecuali bagi satu komunitas yang memiliki kebiasaan berpuasa, maka tidak mengapa bagi mereka berpuasa pada hari itu sebagai puasa sunnah dan bukan sebagai puasa kehati-hatian dengan anggapan bahwa siapa tahu hari itu telah termasuk bulan Ramadan.

Masalah zakat, perempuan boleh memakai perhiasan sesuai dengan adat yang berlaku. Perempuan boleh memakai perhiasan emas, perak dan permata pada tempat yang lumrah menggunakan perhiasan menurut ukuran uruf. Ketika perempuan menggunakan pada bagian anggota tubuhnya yang tidak lumrah, atau melebihi dari kadar yang semestinya menurut ukuran uruf, maka perbuatan tersebut terlarang dan dia wajib mengelurakan zakatnya.[214]

Syarat kewajiban ibadah haji, yaitu memungkinkan untuk melakukan perjalanan haji. Standar memungkinkan melakukan perjalanan ke Baitullah dikembalikann kepada uruf yang berlaku. Ibnu Qudda>mah mengatakan:

[214]Asma> Bintu ‘Abdullah al-Mu>sa>, *al-‘Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 44.

وإمكان السفر معتبربما جرت به العادة, فلو أمكنه المسير بأن يحمل على نفسه و يسير سيرا يجاوز العادة أو يعجز عن تحصيل آلة السفر لم يلزمه السعي[٢١٥].

Maksudnya:

> Memungkinkan melakukan perjalanan dalam haji tolak ukurunya adalah adat (kebiasaan), apabila memungkinkan melakukan perjalanan dengan memberatkan diri dan melakukan perjalan yang melebihi batas kesulitan perjalanan yang lumrah, atau tidak mampu mendapatkan sarana perjalanan, maka tidak wajib baginya melaksanakan haji.

Implikasi Uruf dalam Muamalah

Uruf memiliki peranan penting dalam muamalah, karena uruf dan muamalah memiliki spirit yang sama. Uruf terbentuk karena merata dan berulangnya interaksi yang sama antara satu individu dengan individu yang lain. Sementara muamalah adalah substansi dari interaksi itu sendiri. Oleh karena itu, secara logika implikasi uruf paling dominan dapat terlihat pada aspek muamalah.

Contoh penerapan uruf dalam aspek muamalah dapat dilihat dalam tipikal transaksi jual beli yang dikembalikan kepada uruf yang berlaku di masyarakat. Sebagian ulama klasik mengharuskan adanya ucapan (*s}igah*) tertentu dalam transaksi jual beli, sedangkan sebagian yang lain mengembalikan kepada uruf yang lain. Apa yang dianggap jual beli oleh masyarakat berarti itulah jual beli.[216]

---

[215]Ibnu Qudda>mah Al- Maqdisi Al-Jumma>'ili Ash-S{a>lih}i al-H{anbali>, *al-Mugni*>, tah}qi>q 'Abdullah Ibnu Abdul al-Muh}sin al-Turki> dan 'Abd al-Fatta>h} Muh}ammad al-H{alwu, (Riya>d}: Da>r 'Ala>m al-Kutub li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>', Cet. III; 1997 M/ 1417 H), Vol III, h. 45.

[216]Asma> Bintu 'Abdullah al-Mu>sa>, *al-'Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi al-Fiqhiyyah*, Vol XXI, h. 46.

F. Uruf dan Transformasi Hukum Islam di Indonesia

Islam mengakui eksistensi perubahan sebagai suatu realitas yang tidak bisa diingkari. Islam juga memberi posisi yang paling tepat demi memudahkan semua hal untuk berubah secara aman. Agama berjalan beriringan dengan lajunya kehidupan. Tugas agama adalah mengawal perubahan secara benar untuk kemaslahatan hidup manusia.[217] Cendikiawan Muslim harus merumuskan pendekatan dan metodologi yang tepat sesuai dengan konteks yang melingkupinya agar agama menjadi fungsional dan bisa membumi. Perubahan sosial budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut mempengaruhi adanya perubahan hukum.

Salah satu bukti konkret betapa faktor lingkungan sosial budaya berpengaruh terhadap hukum Islam adalah munculnya dua pendapat Imam Syafi'i yang dikenal dengan *qaul qadi>m* dan *qaul jadi>d*. Pendapat lama (*qaul qadi>m*) adalah pendapat hukum Imam Syafi'i ketika berada di Iraq dan pendapat baru (*qaul jadi>d*) ketika berada di Mesir.[218] Perbedaan pendapat hukum dalam masalah yang sama dari seorang Mujtahid Imam Syafi'i jelas disebabkan faktor struktur sosial, budaya, letak geografis yang berbeda antara daerah Iraq dan Mesir.

Secara historis, pemikiran bidang hukum Islam sesungguhnya memperlihatkan kekuatan yang dinamis dan kreatif dalam mengantisipasi setiap perubahan dan persoalan-persoalan baru. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab hukum yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sisio-kultural dan politik di mana mazhab

---

[217]Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 221

[218]'Abd al-'Azi>z Muh}ammad 'Azza>m, *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*, h. 213.

itu tumbuh dan berkembang. Warisan monumental yang sampai sekarang masih memperlihatkan akurasi dan relevansinya adalah kerangka metodologi penggalian hukum yang mereka ciptakan. Dengan perangkat metodologi tersebut, segala permasalahan bisa didekati dan dicari legalitas hukumnya dengan metode qiyas, maslahah al-mursalah, istihsan, istishab, dan uruf.[219] Dalam posisi demikian, hukum Islam akan berfungsi sebagai rekayasa sosial (*social engineering*) untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.

Menempatkan hukum pada posisi yang betul-betul fungsional dalam menghadapi setiap perubahan sosial, diperlukan terobosan metodologis disertai kemampuan membaca fenomena zaman. Banyak perangkat ilmu bantu yang bisa menopang perumusan hukum menjadi aplikatif, seperti ilmu-ilmu tafsir, sejarah, dan tata bahasa Arab. Diharapkan melalui pendekatan konvergensi antara ilmu usul fikih dan ilmu-ilmu lainnya akan dapat mengurangi formalisme hukum Islam.

Pemaknaan hukum Islam tidak harus dilihat dari perspektif nilai saja, tetapi perlu dicari keterkaitan secara organik dan struktural dalam kehidupan sosial. Dibutuhkan transformasi pemikiran hukum Islam, tidak hanya dilihat sebagai fenomena keagamaan saja. Transformasi pemikiran hukum Islam di Indonesia merupakan suatu pergumulan kreatif antara Islam dengan masyarakat Indonesia, antara nilai-nilai Islam dengan kenyataan struktural masyarakat. Oleh karena itu, program pembaruan pemikiran hukum Islam adalah suatu bagian yang tidak terpisahkan dari proses kehidupan masyarakat yang selalu berubah.

Melakukan upaya pembaruan pemikiran hukum Islam

[219]Syamsul Arifin, dkk, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: Sipress, 1996), hal. 72-73.

(fikih) diperlukan beberapa syarat: *pertama*, adanya tingkat pendidikan yang tinggi dan keterbukaan dari masyarakat muslim; *kedua*, hukum Islam (fikih) harus dipandang sebagai variasi suatu keragaman yang bersifat partikular yang selalu dibatasi oleh dimensi ruang dan waktu; *ketiga*, memahami faktor sosio–kultural dan setting politik yang melatarbelakangi lahirnya suatu produk hukum agar dapat memahami partikularisme dari pemikiran hukum tersebut; *keempat*, mengorientasikan istinbat hukum dari aspek *qaulan* (materi hukum) kepada aspek *manhajan* (kerangka metodologis). Selain itu, perlu juga memahami pemikiran hukum yang tidak dibatasi sekat-sekat mazhab. Keterbatasan alternatif yang dibingkai dengan sekat mazhab akan menghasilkan produk pemikiran yang *rigid* (kaku) dan akan mempersulit upaya pembaruan hukum Islam itu sendiri.[220]

Ada beberapa contoh transformasi hukum Islam yang dilatarbelakangi oleh uruf dalam perkembangan fikih modern di Indonesia dalam pelbagai aspek fikih, di antaranya:

2. Aspek Ibadah: Praktik ibadah salat Jum'at di Indonesia telah banyak disesuaikan dengan keadaan budaya lokal. Penyesuaian yang paling terlihat adalah diberikannya izin kepada khatib untuk menyampaikan ceramah berbahasa bukan Arab sesudah azan, tetapi sebelum khutbah yang formal dimulai, bahkan ada yang menganggapnya sebagian dari khutbah. Penyesuian yang kedua, mengenai khatib dan imam yang menurut mazhab Syafi'i sebaiknya merupakan penduduk di sekitar mesjid dan dirangkap oleh satu orang saja. Tradisi yang berkembang di Tanah Air, khatib sering merupakan orang yang diundang dari luar desa (wilayah mesjid), bahkan ada yang berasal dari luar kota dan

[220]Ridwan, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Ibda': Jurnal Studi Islam dan Budaya, 2007), Vol V, h. 5.

umumnya silih berganti. Sebagian mereka bertugas sebagai khatib bertugas juga sebagai imam. Sebagian mesjid, tidak dirangkap oleh orang yang sama. Dengan demikian, ada khatib dan imam ketika menunaikan tugas ada yang berstatus sebagai musafir, yang tidak wajib melakukan salat Jum'at. Ketiga, karena bentuk mimbar di Nusantara yang relatif sangat beragam, maka keberadaan tongkat khutbah tidak terlalu diperlukan. Khatib tidak perlu berpegang kepada tongkat, tetapi cukup berpegang pada mimbar, dan itu sudah dianggap cukup menurut mazhab. Sebagian mesjid di Nusantara, penyerahan tongkat secara formal ini dianggap penting, menjadi salah satu ciri bahwa khutbah tersebut mengikuti mazhab Syafi'iyyah.[221]

3. Aspek Mu'amalah: transaksi jual beli yang terjadi tanpa adanya ijab kabul dengan ucapan (*ba'i almu'a>t}ah*), bahkan dengan perkembangan teknologi saat ini sudah banyak sekali sistem transaksi bisnis yang tidak terjadi pada masa fikih empat mazhab, apalagi pada masa Rasulullah Saw. Di Indonesia pun sudah beragam jenis transaksi yang tidak ada teks-teks Syariah yang dapat dijadikan sebagai rujukan kebolehannya selain merujuk kepada uruf dan kemaslahatan. Seperti transaksi jual beli dengan sistem *on line*, sistem Multi Level, sistem virtual, dan lain-lain.
4. Aspek Kewarisan: Penetapan wasiat *wa>jibah* untuk anak angkat yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)[222]termasuk ijtihad di Nusantara yang bersumber dari tradisi yang diterima oleh masyarakat, karena tidak ada dalil khusus tentang hal ini.

[221]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 214.

[222]Lihat Kompilasi Hukum Islam (KHI), Bab V Tentang Wasiat pada pasal 209.

5. Aspek Perdata: ijtihad mengenai harta gono-gini dalam perkawinan; kitab-kitab fikih klasik bermazhab Sunni tidak membahas tentang harta gono-gini, bahkan umum anggapan fikih Islam (mazhab empat) tidak mengenal harta bersama suami istri. Di Indonesia, dalam adat berbagai suku bangsa Nusantara, suami dan istri sama-sama bekerja. Dalam adat berbagai suku tersebut tidak dikenal adanya kewajiban suami untuk menyediakan pembantu guna mengurus tugas-tuga domestik. Namun begitu kebiasaan menyediakan pembantu secara relatif terbatas ditemukan dalam beberapa kalangan, khususnya hartawan dan bangsawan. Pekerjaan domestik kerumahtanggaan dalam adat berbagai suku di Nusantara, pada umumnya dianggap sebagai kewajiban istri. Adapun kewajiban suami adalah bekerja di luar rumah. Penghasilan menjadi milik bersama karena keduanya dianggap bekerja. Konsekuensinya, ketika terjadi perceraian, maka harta gono-gini harus dibagi bersama, dan sekiranya salah satu pihak meninggal, maka hanya harta bersama yang menjadi milik orang yang meninggal yang akan dibagi sebagai warisan.[223] Dan ketentuan ini sudah masuk menjadi rujukan dalam peradilan agama yang tersusun dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).

- Aspek *Muna>kah}a>t*; Keharusan pencatatan buku nikah, adalah salah satu dampak pertimbangan uruf di mana sudah menjadi tradisi publik saat ini, pengakuan hak termasuk hak seorang istri maupun suami harus dibuktikan secara tertulis dan tidak ditemukan dalil khusus tentang pencatatan buku nikah. Tidak ditemukannya dalil khusus tentang hal itu, menunjukkan bahwa alasan yang paling logis untuk menjustifikasi kemaslahatan yang ada dalam pencatanan buku nikah itu

[223]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah,* h. 199.

adalah teori uruf. Begitu pun akan menyulitkan bagi pasangan suami istri apabila harus membawa saksi nikah ke mana-mana demi mebuktikan bahwa orang yang ada bersamanya adalah pasangannya yang sah secara hukum.

- Aspek Nafkah: apabila uruf dapat menjadi latar belakang perubahan hukum dalam pelbagai aspek hukum Islam, sudah sepatutnya uruf lebih pantas menjadi latar belakang perubahan hukum nafkah. Ironisnya, perubahan hukum nafkah itu belum pernah dibahas secara tegas dan mendetail. Kompilasi Hukum Islam Indonesia, bahkan masih belum membedakan antara nafkah istri yang berkarier dengan yang tidak berkarier. Oleh karena itu, disertasi ini hadir untuk menjelaskan proses perubahan hukum nafkah itu. Proses perubahan hukum nafkah yang dilatarbelakangi oleh uruf itu dapat dilihat secara sistematis pada bab-bab berikutnya.

BAB III
KESEIMBANGAN HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI DAN PENYESUAIANNYA DENGAN URUF

A. Hakikat Hak dan Kewajiban

Secara etimologi, dalam bahasa Arab '*al-h}aq*' adalah antonim dari kata '*al-ba>til*', '*al-h}aq*' adalah bentuk *mas}dar* dari kata kerja '*haqqa*' seperti perkataan '*haqqa al-syaiu*' yang berarti telah menjadi wajib.[224]

Nas al-Qur'an secara bahasa menggunakan kata hak dalam beberapa makna, seperti makna 'sesuatu yang ditetapkan'; 'sesuatu yang telah pasti berlaku'; 'sesuatu yang harus berlaku', sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Qas}as}/28: 63:

قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغۡوَيۡنَآ أَغۡوَيۡنَٰهُمۡ كَمَا غَوَيۡنَا

Terjemahnya:

> Berkatalah orang-orang yang telah tetap hukuman atas mereka: "Ya Tuhan kami, mereka Inilah orang-orang yang Kami sesatkan itu; Kami telah menyesatkan mereka sebagaimana Kami (sendiri) sesat".[225]

QS. al-Zumar/39: 71:

وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٧١

Terjemahnya:

> Telah pasti berlaku ketetapan azab terhadap orang-orang yang kafir.[226]

---

[224]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab,* Vol. X (al-Qa>hirah: Da>r al-Ma'a>rif, t.th), h. 51.

[225]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 314.

[226]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 372.

QS. Ya>si>n/36: 7:

لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٧

Terjemahnya:

> Sungguh telah berlaku perkataan (hukuman) terhadap kebanyakan mereka, kerena mereka tidak beriman.[227]

QS. al-Sajdah/32: 13:

وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ١٣

Terjemahnya:

> Telah tetaplah perkataan dari pada-Ku: "Sesungguhnya akan Aku penuhi neraka jahannam itu dengan jin dan manusia bersama-sama.[228]

Mencermati penggunaan kata '*al-h}aq*' di dalam al-Qur'an, dapat disimpulkan bahwa makna '*al-h}aq*' di dalam al-Qur'an bermakna sesuatu yang telah ditetapkan atau sesuatu yang telah berlaku.

Adapun secara terminologi, al-Qara>fi mendefiniskan kata 'hak' dengan kalimat berikut:

حق الله هو أمره و نهيه و حق العبد هو مصالحه[٢٢٩]

Maksudnya:

[227]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 351.

[228]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 332.

[229]Syiha>b al-Di>n Abu> al-'Abba>s Ah}mad Ibnu Idri>s Ibnu 'Abdu al-Rah}ma>n al-S}anha>ji> al-Qara>fi, *Kita>b al-Furu>q: Anwa>r al-Buru>q fi> Anwa>i al-Furu>q.* Tahqi>q Muh}ammad Ah}mad Sarra>j wa 'Ali Jum'ah Muh}ammad (al-Qa>hirah: Da>r al-Sala>m, Cet. I, 1421 H/ 2001 M) h. 269.

> Hak Allah adalah segala perintah dan larangan Allah swt., sedangkan hak hamba adalah segala persoalan yang berkaitan dengan kemaslahatan hamba.

Adapun dari kalangan ulama kontemporer, ulama yang mencoba mendefinisikan hak adalah Muh}ammad Ra'fat 'Us\ma>n, salah seorang dosen senior di Universitasl al-Azhar dengan definisi berikut:

الحق هو مصلحة مستحقة شرعا[٢٣٠]

Maksudnya:

> Hak adalah kemaslahatan yang menjadi hak menurut syariat. Dengan kata lain, hak adalah apa yang ditetapkan kepada manusia berdasarkan keputusan syariat yang bertujuan untuk kemasalahtan manusia.[231]

Menurut K. Bartens, hak merupakan klaim yang dibuat oleh orang atau kelompok yang satu terhadap yang lain.[232]Adapun menurut Theo Huijbers, hak dalam arti luas adalah panggilan rasa kemurahan hati dan belas kasihan, seperti hak yang timbul atas dasar cinta. Hak dalam arti sempit menurutnya adalah berupa tuntutan mutlak yang tidak boleh diganggu gugat seperti ketika seseorang berada dalam kondisi berbahaya.[233]

---

[230]Muh}ammad Ra'fat Us\ma>n, *al-H{uqu>q wa al-Wa>jiba>t wa al-'Ala>qa>t al-Dauliyyah fi> al-Isla>m* (al-Qa>hirah: Da>r al-Diya>', Cet IV, 1991), h. 13.

[231]'A>tif Mus}ta>fa> al-Bara>wi, *H{uqu>q al-Zaujiyyah al-Ma>liyyah fi> al-Fiqhi al-Isla>mi>*, (Gazzah: al-Ja>mi'ah al-Isla>miyyah, 1427 H/ 2006 M), h. 5.

[232]K. Bartens, Etika, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2001), h. 179.

[233]Theo Huijbers, *Filsafat Hukum*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 93 dalam Muhammad Erwin, *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis terhadap Hukum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013), h. 240.

Hak dalam terminologi para pakar fikih adalah apa yang ditetapkan oleh Allah swt. (*sya>ri*) dan dituntut untuk menjaganya.[234]Adapun dalam terminologi para pakar usul fikih, mendefinisikan hak perlu dikembalikan kepada pendefinisian terhadap hukum. Hukum menurut mereka adalah firman (*khit}a>b*) Allah swt yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang yang cakap hukum (mukallaf) yang berbentuk tuntutan (*iqtida>*), pilihan (*takhyi>r*) maupun yang berbentuk ketentuan (*wad}'u*). Perbuatan mukallaf yang berhubungan dengan firman Allah adakalanya dimaksudkan untuk mencapai kemaslahatan umum, dan adakalanya dimaksudkan untuk mencapai kemaslahatan khusus. Apabila maksud dari perbuatan mukallaf ini berhubungan dengan perbuatan mukkalaf yang berhubungan dengan kemaslahatan umum maka hal itu disebut 'hak allah'. Apabila berhubungan dengan hak khusus, hal itu disebut dengan 'hak hamba'. Adakalanya dalam satu perbuatan, bergabung antara hak Allah swt. dengan hak hamba, meskipun hak Allah lebih mendominasi, atau sebaliknya hak hamba yang lebih mendominasi.[235]

'Abdul Razza>q al-Sanhu>ri> dalam kitabnya *Mas}adir al-H{aq fi> al-Fiqhi al-Isla>mi>* lebih memfokuskan kajiannya dalam masalah hak yang bersifat materil. Al-Sanhu>ri> dalam kajiannya tidak membahas masalah hak publik maupun hak yang berkaitan dengan hak sumai istri dalam rumah tangga (*ah}wa>l al-syakhs}iyyah*). Kajiannya terfokus pada hak perdata dalam aspek *mu'a>malah* saja (*h}aq al-syakhs}i> dan h{aq al'aini>*). Al-Sanhu>ri> mendefinisikan hak dengan:

---

[234]'Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah* (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet I, 1413 H/ 1993), Vol 4, h. 147.

[235]'Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah* Vol 4, h. 148.

الحق هو مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون[٢٣٦]

Maksudnya:

> Hak adalah kemaslahatan yang memiliki nilai materil yang dilindungi oleh undang-undang.

Kewajiban secara etimologi, berasal dari kata ‘wajib’ yang merupakan bahasa serapan dari bahasa Arab ‘*al-wa>jib*’. *Al-wa>jib* dalam bahasa Arab bermakna sesuatu yang harus dan sesuatu yang tetap (*al-la>zim wa al-s\a>bit*).[237]

Adapun secara terminologi, kewajiban yang merupakan konsekuensi dari hak kadangkala dinamakan dengan *al-iltiza>ma>t*, kadang kala disebut dengan *al-wa>jiba>t*. Dinamakan dengan al-*iltiza>ma>t* apabila merupakan konsekuensi dari hak-hak yang bersifat materil, dinamakan *al-wa>jiba>t* apabila merupakan konsekuensi hak-hak yang bersifat non materil.[238]

Menurut Ra’fat Us\ma>n, hak dapat diklasifikasi menjadi tiga bagian. *Pertama:* Hak Allah, yaitu segala hak yang seorang hamba tidak memiliki otoritas untuk menggugurkannya. Iman kepada Allah dan segala ibadah-ibadah *mahd}ah* termasuk dalam kategori hak Allah, seperti salat; puasa; zakat; haji; dan jihad yang tidak dapat digugurkan oleh siapapun sebagaimana seseorang tidak dapat mengklaim bahwa ibadah-ibadah tersebut gugur darinya. Begitupun dengan hal-hal yang diharamkan oleh Allah swt. Tidak

---

[236]‘Abdul Razza>q al-Sanhu>ri>, *Mas}a>dir al-H{aq fi> al-Fiqhi al-Isla>mi> Dira>sah Muqa>ranah bi al-Fiqhi al-Garbi>* (Bairu>t: Da>r Ih}ya> al-Tura>s\ al-‘Arabi>, Cet. 1, t.th), Vol I, h. 7.

[237]*Al-Mu’jam al-Wasi>t}* (Jumhuriyyah Misr al-‘Arabiyyah: Maktabah al-Syuru>q, 1425 H/2004 M), Vol. II, h. 1023.

[238]Lihat: ‘Abdul Razza>q al-Sanhu>ri>, *Mas}a>dir al-H{aq fi> al-Fiqhi al-Isla>mi> Dira>sah Muqa>ranah bi al-Fiqhi al-Garbi>*, h. 7. Lihat juga: Muh}ammad Ra’fat Us\ma>n, *al-H{uqu>q wa al-Wa>jiba>t wa al-‘Ala>qa>t al-Dauliyyah fi> al-Isla>m*, h. 13.

seorang pun memiliki otoritas membolehkankannya. Siapa pun tidak berhak membolehkan memakan hewan tanpa disembelih, membolehkan memakan riba, membolehkan zina dan sebagainya yang diharamkan oleh Allah swt.

Kedua: Hak manusia, yaitu segala hak yang dapat digugurkan oleh manusia. Ketika seseorang menjual rumahnya kepada orang lain dengan harga tertentu, maka harga rumah itu adalah haknya dan dia dapat menggurkan hak itu. Ketika seseorang meberikan pinjaman kepada orang lain, piutang itu adalah haknya, maka dia memiliki hak untuk memutihkan utang itu.

Ketiga: Hak yang di dalamnya terdapat hak Allah swt. dan juga hak manusia. Hanya saja, ulama berbeda pendapat tentang hak ketiga ini, apakah hak ini lebih didominasi oleh hak Allah swt. atau sebaliknya, justru didominasi oleh hak manusia. Ra'fat Us\ma>n memberikan contoh hak jenis ketiga ini, yaitu: hukuman bagi orang yang menuduh orang lain berzina (*h}ad al-qazaf*). Ketika seseroang menuduh orang lain berbuat zina, dia harus menunjukkan bukti atas tuduhannya, apabila tidak dapat menunjukkan bukti maka dia harus didera sebanyak delapan puluh kali. Orang yang dituduh memiliki hak pembelaan atas pencemaran nama baik, dia memiliki hak untuk memberikan hukuman kepada orang yang telah mencemarkan nama baiknya. Allah swt. juga memiliki hak untuk memberikan hukuman kepada orang yang menuduh berzina tanpa bukti. Alasan logisnya, Allah swt. menginginkan kemaslahatan kepada hambanya dan di antara kemaslahatan itu adalah menjaga nama baik hambanya.[239]

Setelah mencermati klasifikasi ketiga hak ini, maka hak suami istri cenderung berada pada hak kedua yaitu hak manusia

[239]Muh}ammad Ra'fat Us\ma>n, *al-H{uqu>q wa al-Wa>jiba>t wa al-'Ala>qa>t al-Dauliyyah fi> al-Isla>m* (al-Qa>hirah: Da>r al-Diya>', Cet IV, 1991), h. 20.

(*h}aq al-adami>*). Oleh karena itu, seorang istri boleh saja menggugurkan hak nafkah dari suami karena kondisi tertentu. Sebaliknya, seorang suami boleh memberikan sebagian atau seluruh hak kepemimpinan (*qawa>m*) kepada istrinya.

Menurut Amir Syarifuddin, pakar hukum Islam Indonesia, hak adalah apa-apa yang diterima oleh seseorang dari orang lain, sedangkan yang dimaksud dengan kewajiban adalah apa-apa yang harus dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain.[240]Definisi ini lebih menukik kepada hak manusia dan tidak kepada hak Allah swt. Uraian ini mempertegas bahwa hak manusia adalah segala hal yang wajib diterima oleh seseorang dari orang lain kecuali dia sendiri yang menggugurkan hak itu atau hak itu gugur dengan sendirinya karena pertimbangan kemaslahatan dan kebutuhan yang lebih mendesak. Adapun kewajiban adalah segala sesuatu yang harus dilaksanakan oleh seseorang terhadap orang lain selama tidak ada kondisi lain yang mengharuskan kewajiban itu menjadi gugur.

Mencermati uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa hak dan kewajiban sejatinya adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Suatu hak baru dapat terwujud dengan baik apabila kewajiban ditunaikan dengan baik pula. Hak dan kewajiban menjadi sasaran hukum dalam mewujudkan cita-citanya dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, hak dan kewajiban dipandang sebagai unsur fundamental dalam struktur bangunan hukum.

Telah didefinisikan bahwa hak adalah apa yang telah ditetapkan oleh syariat sebagai hak. Hal ini berarti hak adalah apa yang dijelaskan oleh nas al-Qur'an dan Hadis . Hal ini juga berarti Allah swt. yang menentukan apa yang menjadi hak seorang hamba

[240]Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet. III, 2009), h. 159.

dan apa yang menjadi kewajibannya. Sya>t}ibi menulis dalam Muwa>faqa>tnya:

ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا له لإثبات الشرع له[٢٤١]

Maksdunya:

> Apa yang menjadi hak seorang hamba adalah apa yang telah ditetapkan sebagai hak oleh syari'at kepadanya.

Demikian halnya dengan kewajiban, kewajiban adalah apa yang diperintahkan Allah sebagai kewajiban. Para pakar usul fikih mendefiniskan wajib dengan defenisi yang hampir senada, yaitu apa yang diperintahkan oleh syariat sebagai sebuah keharusan.[242]Oleh karena itu, tidak dibenarkan apabila seseorang mewajibkan apa yang tidak diwajibkan oleh Allah sebagaimana ketika sesorang mengharamkan apa yang tidak diharamkan oleh Allah.

Meskipun ada kewajiban yang diwajibkan oleh Allah secara eksplisit yang dapat dirumuskan melalui pemahaman mendalam tentang tujuan-tujuan umum syariat. Kewajiban ini dapat dirumuskan setelah melihat perubahan uruf masyarakat dan mempertimbangkan kemaslahatan. Seperti kewajiban mentaati aturan lalu lintas, kewajiban pencatatan buku nikah, kewajiban zakat profesi.

Berangkat dari alur pemikiran ini, maka dapat disimpulkan bahwa metode merumuskan hak dan kewajiban adalah dengan cara mendalami hukum-hukum yang berkaitan dengan hak dan kewajiban yang bersumber dari al-Qu'ran dan Hadis dengan menggunakan metode-metode yang telah teruji oleh para pakar usul fikih.

---

[241]Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t*, Vol II, h. 377.
[242]'Abdul Karim Zaida>n, *al-Waji>z fi> Usu>l al-Fiqhi*, h. 18.

Hak dan kewajiban itu dapat diketahui secara literal dari nas, dapat juga diderivasi dari nas dengan menggunakan pendekatan metode yang telah diusung oleh para pakar usul fikih. Jadi, metode yang digunakan ini sesunggunya tidaklah menjadi subjek yang memunculkan hak dan kewajiban baru, metode yang digunakan sejatinya hanya dijadikan sebagai sarana untuk menderivasi hukum sebelum dirumuskan. ‘Abdul Karim Zaidan menuliskan:

و هذه المصادر التبعية هى فى الحقيقة كاشفة لنا فى أحكام الله و ليست مثبتة لها ابتداء[٢٤٣]

Maksudnya:

> Sumber-sumber ini sejatinya hanyalah mengungkap hukum-hukum Allah dan tidak dalam posisi yang menetap hukum sejak awal.

Implikasinya, sangat mungkin ada hak dan kewajiban yang secara implisit tidak tertulis secara literal di dalam nas, tetapi termuat secara eksplisit. Hak dan kewajiban itu dapat diungkap dengan pendekatan metode yang diusung oleh para pakar usul fikih dengan melakukan adaptasi (penyesuaian) dengan perkembangan zaman, letak geografis dan kondisi masyarakat.

B. Norma-Norma Hak dan Kewajiban

Yusuf Qarad}a>wi dalam kitabnya *Fi> Fiqhi al-Aulawiya>t* menulis beberapa norma-norma yang berkaitan dengan hak dan kewajiban.[244] Norma-norma itu dikutipkan dalam

[243]‘Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>’ah al-Isla>miyyah* Vol 4, h. 154.

[244]Yusuf Qarad{a>wi, *Fi> Fiqhi al-Awlawiya>t: Dira>sah Jadi>dah fi> D{aui al-Qur’a>n wa al-Sunnah* (al-Qa>hirah: Maktabah Wahbah, Cet II, 1416 H/ 1996 M), h. 139.

penelitian ini dengan sedikit penyesuaian dengan apa yang ditulis oleh ‘Abdul Kari>m Zaidan dalam kitabnya *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>’ah al-Isla>miyyah*. Norma-norma itu adalah sebagai berikut:

Norma pertama: hak publik lebih diprioritaskan dari pada hak individu. Hak adakalanya untuk mencapai kemaslahatan personal dan hak itulah yang disebut dengan hak individu, adakalanya untuk mencapai kemaslahatan umum dan itulah yang disebut dengan hak publik. Para pakar usul fikih meletakkan satu norma yang mengharuskan mengutamakan hak umum daripada hak personal. Sya>t}ibi dalam Muwa>faqa>tnya menuliskan:

المصالح العامة مقدم على المصالح الخاصة[٢٤٥]

Maksudnya:

> kepentingan umum lebih didahulukan daripada kepentingan individu.

Penerapan norma ini dalam fikih diantaranya dilarang memonopoli komoditi perdagangan (*ihtika>r*), karena memonopoli perdagangan adalah perbuatan mendahulukan kepentingan individu di atas kepentingan umum. Tujuan memonopoli komoditi perdagangan adalah untuk meraup keuntungan yang melimpah dengan mengorbankan kebutuhan publik, karena menahan peredaran komoditi tersebut dalam waktu tertentu.

Norma kedua: kewajiban personal (*al-wa>jib al-aini>*) lebih didahulukan daripada kewajiban kolektif (*al-wa>jib al-kifa>i*). Salah satu penerapan norma ini adalah, ketika seseorang berniat ikut berjihad sementara kedua orang tuanya tidak mengizinkan, maka dia tidak boleh ikut berperang, karena dia harus lebih mendahulukan kewajibannya mengabdi kepada orang tuanya

[245]Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t*, Vol II, h. 357.

dari pada ikut berjihad. Alasan logisnya, mengabdi kepada kedua orang tua adalah kewajiban personal, sedangkan jihad adalah kewajiban kolektif. Hanya saja menurut Yusuf Qarad}awi, perlu diperhatikan apakah jihad itu menjadi *fardu' ain*, seperti perang melawan musuh-musuh Islam yang menyerbu salah satu negeri Islam, maka wajib bagi setiap individu yang mampu maju berperang untuk mempertahankan negerinya.

Jika sebagian orang tua, mungkin karena kasih sayang, melarang anaknya mengikuti perang yang *fardhu' ain* ini, maka sebenarnya sikap semacam ini tidak ada alasan secara syar'i. Memang benar bahwa berbakti dan taat kepada orang tua merupakan *fardhu 'ain*, sebagaimana jihad di sini juga *fard}u 'ain*, tetapi kewajiban jihad di sini adalah untuk menjaga keseluruhan ummat, termasuk di dalamnya kedua orang tua. Apabila negeri jatuh atau penduduk binasa, kedua orang tua juga akan ikut binasa.[246]

Oleh karena itu, ketika dua kewajiban personal (*fard}u 'ain*) bersamaan dalam satu waktu, maka kewajiban personal yang berhubungan dengan masyarakat banyak harus lebih diprioritaskan.

Kewajiban kolektif juga memiliki tingkatan sebagaimana kewajiban personal. Ada kewajiban kolektif yang sudah dilaksanakan oleh banyak orang, ada juga kewajiban kolektif yang baru dilaksanakan oleh segelintir orang, atau bahkan belum dilaksanakan oleh seorang pun. Pada masa Imam al-Gaza>li>, publik disibukkan dengan aktifitas menuntut ilmu fikih yang termasuk dalam kategori kewajiban kolektif. Pada saat yang sama, publik lalai dari kewajiban kolektif yang lain seperti menuntut ilmu kedokteran. Kewajiban kolektif yang belum dikerjakan oleh

[246]Yusuf Qarad{a>wi, *Fi> Fiqhi al-Awlawiya>t: Dira>sah Jadi>dah fi> D{aui al-Qur'a>n wa al-Sunnah* (al-Qa>hirah: Maktabah Wahbah, Cet II, 1416 H/ 1996 M), h. 139.

seorang pun harus lebih diprioritaskan daripada kewajiban kolektif yang sudah dikerjakan oleh segelintir orang. Kewajiban kolektif yang sudah dikerjakan oleh segelintir orang harus lebih diprioritaskan daripada kewajiban kolektif yang sudah dikerjakan oleh banyakk orang.[247]

Norma ketiga: Kewajiban lebih diprioritaskan daripada sesuatu yang sunnah. Wajib dan sunnah merupakan tuntutan, hanya saja wajib tuntutannya bersifat keharusan, sedangkan sunnah tuntutannya bersifat pilihan. Salah satu contoh penerapan norma ini adalah seorang suami harus lebih mengutamakan menafkahi istri dan keluarganya daripada bersedekah kepada fakir miskin, ketika dia dalam kondisi tidak memungkinkan melakukan kedua-duanya (menafkahi istri dan memberikan sedekah kepada fakir miskin). Menafkahi istri lebih didalulukan, karena menafkahi istri wajib, sedangkan bersedekah kepada fakir miskin adalah sunnah.[248]

Norma keempat: hak manusia lebih diprioritaskan daripada hak Allah swt. Menurut Yusuf Qarad}a>wi, kewajiban personal dan kewajiban kolektif bertingkat-tingkat, kewajiban yang berkaitan dengan hak manusia lebih diprioritaskan daripada kewajiban yang berkaitan dengan hak Allah swt. Oleh karena itu, kewajiban membayar hutang harus lebih diprioritaskan daripada kewajiban melaksakan haji. Maka seorang Muslim tidak boleh mendahulukan melaksanakan haji daripada membayar hutang, kecuali atas izin orang yang memberikan hutang atau hutang itu

[247]Yusuf Qarad{a>wi, *Fi> Fiqhi al-Awlawiya>t: Dira>sah Jadi>dah fi> D{aui al-Qur'a>n wa al-Sunnah* (al-Qa>hirah: Maktabah Wahbah, Cet II, 1416 H/ 1996 M), h. 140.

[248]'Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah* Vol 4, h. 167.

adalah hutang yang ditangguhkan dan orang berutang dipercaya mampu membayar hutangnya.[249]

C. Klasifikasi Nas Hak dan Kewajiban Suami Istri

Mengklasifikasi ayat-ayat yang berkaitan dengan hak dan kewajiban suami istri, terlebih dahulu dilakukan dengan cara menginventarisasi ayat-ayat yang dinilai mengandung kedua tema tersebut. Inventarisasi ini dilakukan dengan menggunakan kamus yang disusun berdasarkan lafal yaitu *Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'an al-Kari>m* karya Muh}ammad Fuad 'Abdu al-Ba>qi. Identifikasi ini dilakukan dengan menggunakan kata-kata kunci yang mengindikasikan adanya hubungan suami istri. Kata-kata kunci yang digunakan adalah '*al-rija>l, al-nisa>, al-jauz, al-t}ala>q, al-uju>r* dan *al-aula>d.*

Berdasarkan kitab Mu'jam diperoleh informasi bahwa kata '*al-rija>l*' dengan berbagai derivasinya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 28 kali.[250] Kata '*al-nisa>*' dengan berbagai ragamnya digunakan sebanyak 59 kali.[251] Kata '*al-t}ala>q*' dalam al-Qur'an digunakan dengan berbagai derivasinya sebanyak 14 kali- 10 kali digunakan dalam bentuk fi'il dan 4 kali digaunakan dalam bentuk isim.[252] Kata '*al-uju>r*' digunakan sebanyak 6 kali yang terdapat dalam 5 surah.[253] Adapun kata al-Aula>d dignakan sebanyak 63

---

[249]Yusuf Qarad{a>wi, *Fi> Fiqhi al-Awlawiya>t: Dira>sah Jadi>dah fi> D{aui al-Qur'a>n wa al-Sunnah* (al-Qa>hirah: Maktabah Wahbah, Cet II, 1416 H/ 1996 M), h. 142.

[250]Muh}ammad Fu'ad 'Abdu al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m* (Maktabah Dah}la>n, t.th), h. 385.

[251]Muh}ammad Fu'ad 'Abdu al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m,* h. 871.

[252] Muh}ammad Fu'ad 'Abdu al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m,* h. 543.

[253] Muh}ammad Fu'ad 'Abdu al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m,* h. 18.

kali- 7 kali digunakan dalam bentuk fi'il dan 56 kali menggunakan bentuk isim.[254]

Berangkat dari langkah awal di atas, maka ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak dan kewajiban suami istri dapat diklasikfikasi. Pengklasifikasian ini juga merujuk kepada penjelasan Wahbah al-Zuhaili> dan Sayyid Sa>biq di mana keduanya membagi hak suami istri menjadi tiga kategori yakni hak suami, hak istri dan hak bersama.[255]

Setelah pengklasifikasian di atas di elaborasikan dengan kata-kata kunci dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan hak dan kewajiban suami istri, ditemukan bahwa di dalam al-Qur'an, terdapat 23 ayat yang berbicara tentang hak dan kewajiban suami istri dan 10 ayat ayat di antaranya diiringi dengan kata *ma'ru>f* yang secara gramatikal merupakan bagian dari kata uruf. Al-Qur'an dengan kemukjizatan bahasanya menunjukkan bahwa hal ini bukanlah sesuatu yang kebetulan.

Fakta ini mengindikasikan bahwa hak dan kewajiban suami istri dijelaskan di dalam nas, tetapi dalam terapannya harus disesuaikan dengan perkembangan uruf yang berlaku. Ayat-ayat itu adalah sebagai berikut:

1) QS. al-Baqarah/2: 231:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ...

Terjemahnya:

---

[254]Muh}ammad Fu'ad 'Abdu al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m*, 930.

[255]Sayyid Sa>biq, *Fiqh al-Sunnah* (al-Qa>hirah: al-Fath} li al-I'la>m al-'Arabi>, t. th), h. 190. Lihat juga: Wahbah, al-Zuhaili>. *al-Fiqh al-Isla>mi> wa Adillatuhu>* (Suriah; Da>r al-Fikr, Cet. III, 1409 H/1989 M). Vol VII, h. 327

Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula)...[256]

2) QS. al-Baqarah/2: 232:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ....

Terjemahnya:

Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian... [257]

3) QS. al-Baqarah/2: 236:

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾

Terjemahnya:

Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya.

[256]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 29.
[257]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 29.

dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.[258]

4) Al-Baqarah/2: 229:

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن
تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـٔٗا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ

Terjemahnya:

Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah...[259]

5) Al-Baqarah/2: 228:

...وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ

Terjemahnya:

Para istri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[260]

6) Al-Baqarah/2: 241:

وَلِلۡمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ٢٤١

[258]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 30.
[259]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 228.
[260]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 28.

Terjemahnya:

Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) *mut'ah* (pemberian) menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.[261]

7) Al- T{ala>q/65: 6:

أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۖ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٖۖ وَإِن تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ

Terjemahnya:

Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.[262]

8) Al-Nisa>/4: 19

وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا ١٩

Terjemahnya:

[261]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 28
[262]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 446.

Dan bergaullah dengan mereka secara patut. kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, Padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.[263]

9) Al-Baqarah/2: 240:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan istri, hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). Apabila mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu membiarkan mereka berbuat hal-hal yang baik terhadap diri mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[264]

10) Al-Baqarah/2: 233:

۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ ..... ﴿٢٣٣﴾

Terjemahnya:

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan

[263]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 64.
[264]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 31.

penyusuan dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang patut....[265]

Kata' *ma'ru>f* yang merupakan pecahan kata dari kata *al-'urf* (uruf) sebanyak 10 kali mengikuti ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak dan kewajiban suami istri ini bukan sesuatu yang kebetulan. Penempatan kata *ma'ru>f* yang mengiringi ayat-ayat hak dan kewajiban suami-istri ini menunjukkan ada kolerasi yang kuat di antara hak dan kewajiban suami istri dengan uruf.

Keteriringan kata *ma'ru>f* dengan hak dan kewajiban suami istri menunjukkan bahwa hak dan kewajiban suami istri sangat perlu diadapatasikan dan disesuaikan dengan perkembangan uruf. Nas sejatinya tidak diturunkan pada ruang yang hampa budaya. Oleh sebab itu, sangat mungkin nas-nas tentang hak dan kewajiban itu diinterpretasikan ulang sesuai dengan perkembangan uruf yang berlaku. Bentuk-bentuk penyesuaian itu dapat dilihat dalam pembahasan berikutnya.

D. Prinsip Keseimbangan Hak dan Kewajiban Suami Istri

Al-Qur'an diturunkan mengangkat derajat perempuan yang sebelumnya dianggap hina dalam berbagai kultur. Hanya saja apakah al-Qur'an mengangkat derajat perempuan setara dengan laki-laki atau hanya setengah dari laki-laki. Pertanyaan yang lain adalah, apakah hukum asal perempuan sederajat dengan laki-laki kecuali dalam beberapa hal tertentu, atau apakah hukum asal laki-laki dan perempuan tidak sederajat kecuali dalam beberapa hal tertentu. 'Abdul Kari>m Z}aida>n dan Alyasa' Abubakar cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa perempuan

[265]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 29.

dan laki-laki pada dasarnya adalah setara dan sederajat kecuali dalam hal-hal tertentu yang sangat terbatas.[266]

Lebih lanjut ‘Abdul Kari>m Zaidan mengemukakan beberapa dalil yang menunjukkan bahwa hukum asal dalam syariat adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan kecuali dalam beberapa hal. Dalil dalil itu dapat diklasifikasi kepada dua bagian. Pertama: dalil-dalil yang menunjukkan bahwa al-Qur’an tidak membedakan objek lawan bicara dengan menyamakan semua orang yang cakap hukum (*mana>t} al-takli>f*). Kedua: keumuman syariat Islam.[267]

Dalil-dalil yang menunjukkan bahwa al-Qur’an tidak membedakan objek lawan bicara dengan menyamakan semua orang yang cakap hukum (*mana>t} al-takli>f*) dapat terlihat dalam syarat pentaklifan dengan akal dan balig, di mana tidak dibedakan antara laki-laki dan perempuan. Ketika sudah mencapai umur balig dan berakal maka dapat disebut sebagai mukallaf.

Oleh karena itu, syarat tersebut dapat ditemukan pada perempuan. Beberapa nas bahkan ditemukan penyebutan secara langsung perempuan sebagai objek pentaklifan. Nas-nas tersebut adalah sebagai berikut:

- QS. al-Ma>idah/5: 38:

---

[266]Menurut Al Yasa’ Abubakar, apabila ayat yang memberikan kedudukan berbeda ini diperhatikan, maka hanya ada tiga masalah yang betul-betul tidak dapat dipahami memberikan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ketiga masalah itu adalah: (1) izin poligami; (2) hak kewarisan di antara anak; dan (3) perkawinan Muslim dengan musyrik. Lihat: Al Yasa’ Abubakar, Al Yasa’ Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Cet. I, Jakarta; Prenadamedia Group, 2016), h. 123. Lihat juga: ‘Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>’ah al-Isla>miyyah* Vol 4, h. 148.

[267]‘Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar’ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>’ah al-Isla>miyyah* Vol 4, h. 149.

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Terjemahnya:

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[268]

- QS. al-Nu>r/24: 2:

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ

Terjemahnya:

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera.[269]

- QS. al-Nu>r 24/31:

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ

Terjemahnya:

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya".[270]

- QS. al-Ah}za>b/33: 36:

[268]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 90.
[269]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 279.
[270]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 282

وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ

Terjemahnya:

> Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka.[271]

Ketika perempuan juga menjadi objek pentaklifan dalam syariat sebagaimana laki-laki maka Allah swt. pun menjanjikan kepada mereka balasan pahala tanpa mengabaikan pekerjaan yang terpuji yang perempuan kerjakan. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama, kecuali pada masalah masalah tertentu yang sangat terbatas. Sebagaimana yang dijelaskan dalam nas-nas berikut:

- QS. al-Taubah/9: 72:

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةٗ فِي جَنَّٰتِ عَدۡنٖۚ وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ٧٢

Terjemahnya:

> Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn dan

[271]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 337.

keridhaan Allah adalah lebih besar, itu adalah keberuntungan yang besar.[272]

- QS. al-Nisa/4:124:

وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا ١٢٤

Terjemahnya:

Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.[273]

- QS. A<lu ‘Imra>n/3:195:

أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ

Terjemahnya:

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain.[274]

Maksudnya, sebagaimana laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, demikian pula halnya perempuan berasal dari laki-laki dan perempuan. Kedua-duanya sama-sama manusia, tak ada kelebihan yang satu dari yang lain tentang penilaian iman dan amalnya. Amal yang dilakukan oleh perempuan apabila melebihi laki-laki, perempuan tersebut dapat mendapatkan posisi yang melebihi laki-laki.

[272]Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 158.
[273]Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya,* h. 158.
[274]Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya,* h. 60.

Dalil yang kedua adalah keumuman syariat di mana syariat diturunkan untuk seluruh manusia tanpa pengecualian, lintas suku, lintas bangsa dan lintas batas teritorial geografis. Nas yang menunjukkan pemikiran ini adalah sebagai berikut:

QS. al-A'ra>f/7: 185:

أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥

Terjemahnya:

> Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka. Berita mana lagi setelah ini yang mereka percayai.[275]

Nas-nas ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama, kecuali dalam beberapa hal yang dikhususkan oleh syariat. Hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan harus setara dan seimbang. Kesimpulannya, prinsip hak dan kewajiban adalah adanya keseimbangan dan keadilan antara tanggung jawab yang harus ditunaikan dan hak yang didapatkan. Prinsip dasar ini, sejatinya sudah disinggung oleh nas dalam QS. al-Baqarah/2: 228 berikut ini:

وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ

Terjemahnya:

> Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"[276]

---

[275]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 138.
[276]Departemen Agama RI RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, h. 28.

Prinsip keseimbangan hak dan kewajiban dalam rumah tangga juga dapat terlihat dengan jelas dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 79 ayat (2) dengan: "Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat".

Prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri juga telah diakui oleh Undang-Undang Perkawinan (UUP) No. 1 Tahun 1974. UUP memandang bahwa kedudukan suami istri adalah seimbang, baik dalam kehidupan keluarga maupun dalam pergaulan masyakat sebagaimana yang termuat dalam pasal 31 ayat 1. Pasal ini mengandung pengertian bahwa kedudukan suami istri diposisikan sederajat dengan tidak ada yang lebih berkuasa atas yang lain. Lebih tegas dalam pasal 31 ayat (2) UUP dinyatakan bahwa suami istri memiliki hak yang sama dalam hal melakukan perbuatan hukum. Hal ini memberi pengertian bahwa dalam pandangan hukum., kedudukan suami adalah sama dengan kedudukan istri, tidak ada yang lebih salah satu atas yang lain. Jadi seorang istri dapat saja melakukan suatu perbuatan hukum dan dipandang sah tindakan itu.[277]

Hanya saja, perlu digarisbawahi bahwa prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri yang ditawarkan di sini bukanlah persamaan mutlak dalam artian tidak mempertimbangkan perbedaan dan keistimewaan masing-masing secara kodrati (fitrah). Islam memang telah memberikan keistimewaan kepada suami sebagai laki-laki, tetapi ada beberapa hal yang tidak dimilikinya secara kodrati yang justru dimiliki oleh perempuan. Begitupun sebaliknya, istri sebagai perempuan telah diberikan kekhususan, akan tetapi ada beberapa hal yang dia tidak mampu menyamai laki-laki secara kodrati.

[277]Khairuddin, *Kepemimpinan Perempuan Menurut Islam dalam Konteks Kekinian* (Aceh: Ar-Raniry Press, Cet 1, 2014), h. 11.

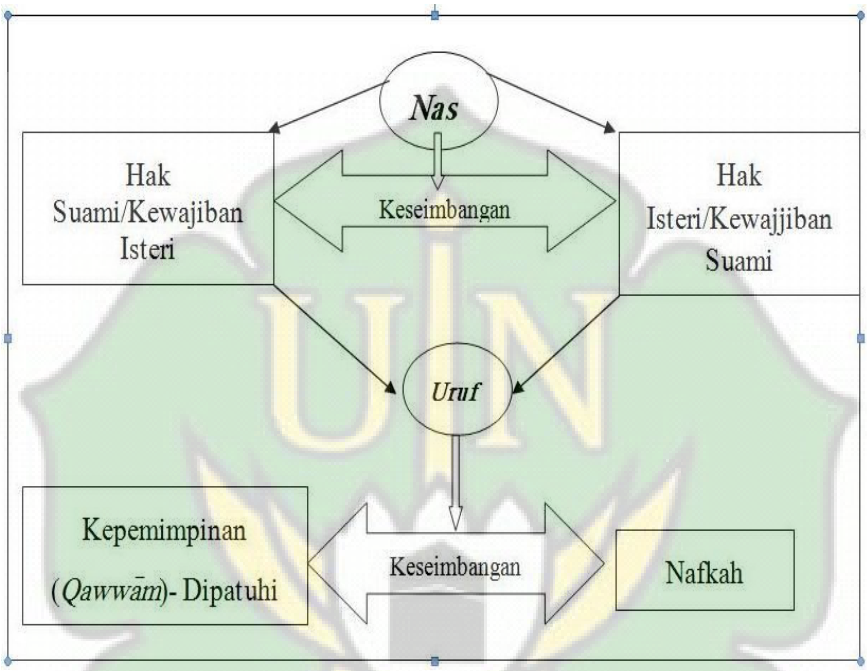
Oleh karena itu, keseimbangan yang dimaksudkan di sini adalalah keadilan yang tidak harus sama dalam menempatkan hak dan kewajibannya sesuai dengan proporsinya masing-masing dan disesuaikan dengan perkembangan uruf, ilmu pengetahuan dan teknologi.

Prinsip keseimbangan yang dimaksudkan di sini adalah, hak dan kewajiban suami istri yang diderivasi dari nas sejatinya memiliki bobot yang sama. Kewajiban suami tidak bisa diklaim secara apriori lebih berat daripada kewajiban istri. Demikian halnya istri tidak bisa dikatakan memiliki tanggung jawab yang lebih berat daripada suami. Keadilan Allah swt. telah menjawab prinsip keseimbangan itu. Oleh karena itu, dalam menjalankan hak dan kewajiban suami istri perlu menempuh jalan musyawarah dengan mengembalikan kepada uruf masyarakat yang berlaku.

Konsekuensi logis dari prinsip keseimbangan ini adalah, setiap kali ada hak salah satu pihak yang dikurangi, maka pada saat yang bersamaan ada kewajiban pihak lain yang harus ditolerir. Ketika hak suami menguasai (*ih}tiba>s*) istrinya menjadi tidak ada, maka kewajiban suami menafkahi istrinya pun menjadi tidak ada. Ketika istri digugurkan hak nafkahya karena karier dan kemampuannya menafkahi diri sendiri, maka pada saat yang bersamaan kewajiban istri mamatuhi suami sebagai atasan pun menjadi tidak ada.

Tidak menutup kemungkinan istri justru diberikan hak untuk memimpin rumah tangga mendampingi suami. Suami berposisi sebagai pemimpin utama dan istri berposisi sebagai wakil pemimpin. Ketika istri memiliki leadership yang melebihi suaminya karena skill dan kemampuannya, baik dari aspek kecerdasan, karakter, maupun dari aspek finansial, maka bisa saja istri yang mengambil alih *qawwa>mah* itu.

Apabila ingin diilustrasikan maka prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri ini dapat dilihat dalam gambar berikut ini:



Gambar 3.
Prinsip Keseimbangan Hak dan Kewajiban Suami Istri

E. Hak dan Kewajiban Suami Istri dan Penyesuaiannya dengan Uruf

Pernikahan adalah salah satu bentuk akad atau transaksi. Setiap transaksi akan mengakibatkan adanya hubungan hak dan kewajiban antara pihak yang terkait dalam transaksi. Pihak yang terlibat dalam akad pernikahan adalah suami dan istri. Oleh karena

itu, pernikahan akan berimplikasi kepada adanya hak dan kewajiban antara suami dan istri.

Berangkat dari prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri yang perlu disesuaikan dengan uruf yang berlaku maka subbab ini tidak akan membahas hak dan kewajiban suami istri secara keseluruhan. Subbab ini secara khusus akan membahas hak dan kewajiban suami istri yang perlu disesuaikan dengan uruf yang berlaku dengan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri. Hak dan kewajiban suami istri yang perlu disesuaikan dengan uruf dan perkembangan zaman yang berlaku adalah sebagai berikut:

1. Hak Kepemimpinan Suami (*Qawwamah*)

Dinamika tentang hak kepemimpinan suami tidak bisa dilepaskan dari tafsiran para ulama tentang kata '*qawwa>m*' dalam QS. al-Nisa/4: 34:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ ....

Terjemahnya:

> Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya...[278]

Menurut Quraisy Shihab seseorang yang melaksanakan tugas atau apa yang diharapkan darinya dinamai *qa>im*. Kalau dia

[278]Terjemahan Departemen Agama RI cenderung mengartikan kata '*qawa>m*' dengan pelingdung ketimbang mengartikannya dengan kata pemimpin. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 66

melaksanakan tugas itu sesempurna mungkin, berkesinambungan dan berulang-ulang dia dinamai *qawwa>m*. Menerjemahkan kata '*qawwa>m*' dengan pemimpin belum menggambarkan seluruh makna yang dikehendaki, meskipun harus diakui bahwa kepemimpinan merupakan satu aspek yang dikandungnya. Atau dengan kata lain, dalam pengertian 'kepemimpinan' tercakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan. Oleh karena itu, perlu digaris bawahi bahwa *qawwa>mah* (kepemimpinan) yang dianugerahkan oleh Allah swt. kepada suami tidak boleh mengantarkannya kepada kesewenang-wenangan. Al-Qur'an menganjurkan musyawarah dalam menyelesaikan setiap persoalan yang dihadapi keluarga.[279]

Pendapat Quraish Shihab sejalan dengan interpretasi Syeikh Muh}ammad 'Abduh. Menurutnya, kata '*qawwa>m*' di dalam ayat ini bermakna kepemimpinan yang mengarahkan, membimbing, mendampingi dan mengayomi tanpa unsur paksaan dan kesewenang-wenangan. Muh}ammad 'Abduh juga menambahkan bahwa kelebihan yang diberikan kepada laki-laki dan perempuan bukan kelebihan secara mutlak. Hal itu hanya menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan seperti satu tubuh yang utuh. Laki-laki berperan sebagai kepala dan perempuan sebagai badan, tetapi tidak bisa diklaim bahwa kepala lebih penting daripada badan, dan sebaliknya demikian. Kepala dan badan keduanya adalah organ yang vital dalm jasad manusia.[280]

Ketika al-Qur'an menetapkan tugas kepemimpinan itu, hal tersebut dinyatakan sebagai sebab dari dua hal pokok. *Pertama*:

---

[279]M. Quraish Shihab, *Perempuan- dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, Cet IV, 1428 H/ 2007 M), h. 334.

[280]Syeikh Muh}ammad 'Abduh , *Tafsi>r al-Mana>r* (al-Qa>hirah, Da>r al-Mana>r, Cet. II, 1366 H/ 1947 M), Vol II, h. 68.

karena adanya keistimewaan yang berbeda pada masing-masing jenis kelamin, tetapi dalam konteks *qawwa>mah*, keistimewaan yang dimiliki oleh laki-laki lebih sesuai untuk menjalankan tugas tersebut dibandingkan perempuan. *Kedua*: Kerena para suami telah menafkahkan sebagian harta mereka.

Hal ini berarti jika keduanya, yakni kemampuan *qawwa>mah* dan kemampuan memberi nafkah, tidak dimiliki oleh seorang suami, atau kemampuan istri melebihi kemampuan suami dalam hal keistimewaan-misalnya karena suami sakit-bisa saja kepemimpinan rumah tangga beralih kepada istri, tetapi ini dengan syarat kedua faktor di atas tidak dimiliki oleh suami. Jika suami tidak mampu memberi nafkah, tetapi tidak mengalami gangguan dari segi keistimewaan yang dibutuhkan dalam kepemimpinan, istri belum boleh mengambil alih kepemimpinan itu.[281]

Muh{ammad Syah{ru>r lebih cenderung mengartikan kata '*qawwa>m*' sebagai 'orang yang memperbaiki urusannya' sesuai dengan asal katanya secara gramatikal '*qa>ma 'ala al-amri ai ah{sanahu*'>. Muhammad Syah}ru>r juga mengkritisi tafsiran para mufassir yang menafsirkan potongan ayat '*bima> fad}d}alalla>hu ba'duhum 'ala ba'din*' dengan tafisran 'karena Allah telah melebihkan sebagian laki-laki terhadap sebagian sesuai dengan kodrat penciptaannya'. Menurutnya, kelebihan yang dimaksudkan dalam ayat ini bukan dikhususkan kepada lelaki saja, melainkan bisa saja juga diberikan kepada perempuan sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Seandainya kelebihan yang dimaksudkan di situ adalah kelebihan yang disebabkan oleh kodrat penciptaannya, maka Allah swt. akan menggunakan kalimat '*al-zuku>r qawwa>mu>na 'ala> al ina>s}*'. Oleh karena itu,

[281]M. Quraish Shihab, *Perempuan- dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru,* h. 334.

menurutnya kelebihan itu bukan karena kodrat penciptaannya, melainkan karena kemampuannya.[282]

Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n al-Bu>t}i memiliki pendapat yang lebih moderat. Menurutnya, makna kepemimpinan dalam ayat ini adalah kepemimpinan yang melindungi (*ri'a>yah*) dan bukan kepemimpinan yang menguasai. Pemimpin yang mengayomi itu tidak mesti harus dipilih dari orang yang lebih tinggi derajatnya, tetapi yang terpenting adalah orang yang mampu bertanggung jawab terhadap orang-orang yang dipimpinnya.[283]

Menggunakan alur berpikir ini, maka dapat disimpulkan bahwa kemampuan memimpin dan menafkahi dalam suatu rumah tangga tidak selamanya didominasi oleh suami, melainkan bisa saja didominasi oleh istri. Apabila hal itu terjadi, maka hak kepemimpinan itu bisa saja dimiliki oleh istri. Dengan demikian, sejatinya kepemimpinan itu bukanlah hak mutlak suami, melainkan dimiliki oleh suami dan istri secara besama-sama sebagai mitra.

Mengenai konsep kepemimpinan ada tiga dinamika yang perlu menjadi fokus masalah, yaitu ketaatan istri (*qa>nita>t*); definisi *nusyu>z*; dan izin memukul (*idribu>hunna*). Ketiga masalah ini ada dalam ayat yang sama dengan konsep kepemimpinan, yaitu QS. al-Nisa>/4: 34.

Pertama: Ketaatan Istri (*Qa>nit}a>t*)

Penafsiran ulama klasik cenderung berpandangan bahwa istri mempunyai kewajiban untuk taat kepada suami sebagai

---

[282]Muh}ammad Syah}ru>r, *Nah}wa Us}ulin Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>, Fiqh al-Mar'ah – al-Was}iyyah, al-Irs}, al-Qawwa>mah, al-Ta'addudiyyah, al-Liba>s* (Dimasyq: al-Aha>li li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>', cet. 1, 2000), h. 319.

[283]Muh}ammad Sa'i>d Ramad}an al-Bu>t}i>, *al-Mar'atu baina T{ugya>n al-Niz{am al-Garbi> wa Lat}a>if al-Tasyri>' al-Rabba>ni>* (Bairu>t: Da>r al-Fikr al-Mu'a>s}ir, t.cet., t. th), h. 99.

pemimimpin rumah tangga. Hal ini dipahami dari QS al-Nisa>/4: 34 berikut ini:

فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ

Terjemahnya:

> Maka wanita yang salehah, ialah yang taat (kepada Allah) lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka).[284]

Kata '*qa>nit}a>t*' dalam ayat ini menurut Ibnu Kas\i>r adalah istri-istri yang taat kepada suaminya secara mutlak dalam hal-hal yang patut dan tidak menjerumuskan kepada kemaksiatan.[285]Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu Kas\i>r masih cenderung memandang bahwa istri selehah adalah istri yang taat kepada suaminya.

Demikian halnya dengan al-Qurt}ubi>. Menurut al-Qurtubi>, ayat ini adalah kalimat informasi (*jumlah khabariyyah*), tetapi bermakna perintah (*al-amr*). Maksudnya adalah perintah kepada para istri untuk mentaati suaminya dalam menunaikan hak-hak suaminya.[286]

Al-Mara>gi> sebagai penafsir akhir abad ke 19 pun masih memilih penafsiran yang memandang bahwa istri salehah adalah istri yang taat kepada suaminya. Menurut al-Mara>gi>, kata '*al-qunu>t*' berarti ketentraman dan ketaatan kepada Allah dan kepada

---

[284]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 66.

[285]Al-H{afidz Ima>duddin Abu al-Fida> Isma>'il Ibnu Kas\i>r al-Dimasyqi, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Az}i>m*, tahqiq Must}a>fa> Sayyid Muh}ammad, Muh}ammad Sayyid Rasya>d (al-Qa>hirah, Muassasah Qurt}ubah, Cet. I, 1421 H/ 2000 M), Vol IV, h. 22.

[286]Abu> 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Abu> Bakr al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Tah{qi>q Duktu>r 'Abdullah Ibnu 'Abdu al-Muh{sin al-Turki> (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 2006 M/ 1427 H). Vol VI, h. 281.

suami (*al-qunu>t} huwa al-suku>nu wa al-ta'at lilla>hi wa lil az\wa>j*).[287]

Ibnu 'Asyu>r memiliki penafsiran yang lebih moderat. Menurut Ibnu 'Asyu>r, kata '*qa>nita>t*' bukan bermakna istri-istri yang taat kepada suami, melainkan istri-istri yang taat kepada Allah swt. karena kata '*qunu>t*' itu bermakna ibadah kepada Allah swt. Hal ini menunjukkan bahwa istri-istri yang taat itu adalah yang takut kepada Allah swt. Oleh karena itu, Allah swt menggandengkannya dengan lafal '*h}a>fiz}a>tun lilgaibi*' (memelihara diri ketika suaminya tidak ada). Istri yang memelihara dirinya ketika suaminya ada, memungkinkan dua hal, menjaga diri karena takut kepada suaminya atau menjaga diri karena takut kepada Allah swt. Tetapi ketika suaminya tidak ada, hanya ada satu kemungkinan, yaitu memelihara diri karena takut kepada Allah swt. Hal ini menunjukkan bahwa kata kata '*qa>nit}a>t*' di sini bermakna istri-istri yang taat kepada Allah swt.[288]

Muh}ammad Syah}ru>r sebagai penafsir modern memiliki penafsiran yang lebih berani dan lebih maju. Menurut Syah}ru>r kata '*s}a>lih}a>t*' atau istri salehah itu adalah istri yang memiliki *qawwa>mah*. Alasan logisnya, karena ayat ini berbicara pada konteks *qawwa>mah*, bukan pada konteks ibadah kepada Allah swt.[289] Hal ini menunjukkan bahwa menurut Syah}ru>r bahwa *qawwa>mah* itu, bukan hanya mampu dilakukan oleh suami, melainkan istri juga.

---

[287]Ah}mad Mus}t}a>fa> al-Mara>gi>, *Tafsi>r al-Mara>gi>* (Mis}r: Syarikah Maktabah wa Mat}ba'ah Mus}t}a>fa, Cet I, 1365 H/ 1946 M), h. 26

[288]Muh}ammad T{a>hir Ibnu 'A<syu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwi>r* (Tu>nis: al-Da>r al-Tu>nisiyah li al-Nasyr, 1984), Vol V, h. 40.

[289]Muh}ammad Syah}ru>r, *Nah}wa Us}ulin Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>, Fiqh al-Mar'ah – al-Was}iyyah, al-Irs}, al-Qawwa>mah, al-Ta'addudiyyah, al-Liba>s*, h. 322.

Penafsiran yang mengharuskan kepatuhan istri kepada suami sebagaimana kepatuhan bawahan kepada atasan adalah penafsiran yang sangat terpengaruh oleh budaya patriarki. Penafsiran-penafsiran ini tampak membatasi hak-hak pribadi perempuan sebagai seorang manusia. Hal ini seakan-akan hubungan antara suami dan istri adalah hubungan antara seorang hamba sahaya dan tuannya. Pemahaman ini cenderung dapat diterima di awal kedatangan Islam ketika perempuan baru dalam tahap mengalami pergeseran status dari masa Jahiliyyah. Ketika diterjemahkan pada konteks saat ini, maka penafsiran ini perlu ditinjau ulang dengan menyesuaikannya dengan uruf yang berlaku.

Kepatuhan istri kepada suami tidak diartikan sebagai kewenangan suami memerintah istri secara otoriter, diktator dan menjadikan istri sebagai bawahan suami. Kepatuhan istri lebih tepat diartikan sebagai ketaatan yang dilakukan karena Allah yang didasarkan atas cinta dan kasih sayang.

Kedua: Definisi *Nusyu>z*

Secara etimologi kata nusyu>z bermakna 'tinggi' (*al-taraffu'*) dan 'kebangkitan' (*al-nuhu>d}*). Oleh karena itu, dataran tinggi bumi disebut '*nasyaz\u al-ard}i*'. Maknanya secara bahasa berkisar antara 'kegoncangan' (*al-id}t}ira>b*) dan 'saling berjauhan' (*al-taba>'ud*).[290]

Adapun secara terminologi, definisi *Nusyu>z* yang umum dipahami selama ini adalah keluarnya istri dari ketaatan kepada suaminya mengenai hak-hak suaminya dan kewajibannya sebagai istri.[291]Hanya saja, definisi dan pemahaman ini masi perlu ditinjau ulang.

---

[290]Ibnu 'A<syu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwir*, Vol V, h. 41.

[291]Lajnah min Asa>tizah Qism al-Fiqhi bi Kulliyyah al-Syari>'ah wa al-Qa>nu>n bi al-Qa>hirah Ja>mi'ah al-Azhar, *Muh}a>d}ara>t fi al-Ah}ka>m al-*

Wahbah al-Zuhaili menyebutkan 6 hak terpenting suami, yaitu: hak dipatuhi; dijaga amanahnya; diperlakukan dengan baik; mendidik istri; menyuruh mandi junub; ditemani melakukan perjalanan.[292]

Menurut Ibnu ‘A<syu>r, *nusyu>z* adalah kebencian terhadap suami yang kadangkala disebabkan oleh buruknya akhlak istri. Kadangkala juga disebabkan oleh buruknya akhlak suami, atau mungkin juga karena istri menginginkan menikah dengan lelaki yang lain.[293]

Muh{ammad Syah}ru>r mendefinisikan ‘*nusyu>z*’ dengan keluarnya istri dari batas-batas *qawwa>mah* yang didasari atas cinta dan kasih sayang (*al-khuru>ju ‘an khat}t}i al-qawwa>mah bi al-mawaddati wa al-rah}mah*). Menurut Syah}ru>r, kata ‘*nusyu>z*’ itu adalah antonim dari kata ‘*qunu>t}*’. Syah}ru>r juga mengkritisi pendapat ulama yang memandang bahwa *nusyu>z* adalah pembangkangan dan kedurhakaan istri terhadap suaminya karena dua faktor. Pertama, karena ayat ini tidak berbicara tentang ketaatan istri kepada suaminya. Kedua, karena dalam bahasa Arab kata ‘*al-nusyu>z*’ bermakna ‘keluar’ dan ‘bercerai-berai’ secara umum (*al-khuru>j wa al-tafarruq ‘umu>man*).[294]

Definisi *nusyu>z* yang disebutkan oleh Ibnu ‘A<syu>r dan Muh}ammad Syah}ru>r lebih sesuai dengan konsep kemitraan dalam rumah tangga. Kesesuian itu terlihat dari definisi keduanya yang tidak menempatkan istri sebagai bawahan yang harus taat kepada suami. Tampak dalam definisi Ibnu ‘A<syu>r, *nusyu>z*

Muta’alliqah bi Fiqhi al-Usrah ‘ala> Mazhab al-Ima>m al-Sya>fi’i> (al-Qa>hirah: Ja>mi’ah al-Azhar, 1427 H/2007 M), h. 145.

[292]Wahbah al-Z\|uhaili>, *Fiqh al-Isla>m wa Adillatuhu>*, Vol V, h. 334.

[293] Ibnu ‘A<syu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwir,* Vol V, h. 41.

[294]Muh}ammad Syah}ru>r, *Nah}wa Us}ulin Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>, Fiqh al-Mar’ah – al-Was}iyyah, al-Irs}, al-Qawwa>mah, al-Ta’addudiyyah, al-Liba>s*, h. 323.

tidak disebabkan oleh ketidak taatan istri kepada suaminya, melainkan karena buruknya akhlaknya atau akhlak suaminya. Mungkin juga karena dia ada keinginan lain yang menyebabkan dia membenci suaminya.

Demikian halnya dengan definisi Syah}ru>r, karena defininsinya memandang bahwa istri memiliki kedudukan yang sama dengan suami dalam urusan *qawwa>mah*, sehingga istri dan suami sama-sama memungkinkan untuk keluar dari batas *qawwa>mah* dan itulah yang disebut *nusyu>z*.

Ketiga: Definisi Memukul Istri (*Idribu>hunna*)

Tafsir dan fikih klasik cenderung memberikan tiga tahapan solusi istri yang *nusyu>z*. Tahapan menasehati; pisah ranjang dan memukul. Tahapan ini diapahami dari QS. al-Nisa/4: 34:

وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ

Terjemahnya:

> Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nusyu>z*nya, maka nasehatilah mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat tidur mereka (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka.[295]

Ayat ini sering dijustifikasi sebagai ayat yang membolehkan memukul istri. Menurut al-Qurt}ubi>, pukulan yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah pukulan yang mendidik, pukulan yang tidak melukai, yaitu yang tidak mematahkan tulang dan yang tidak meningalkan bekas seperti lebam, bengkak dan semacamnya.[296]Pendapat yang sama dikemukakan oleh Ibnu

[295]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 66.
[296]Al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an,* Vol VI, h.285.

Kas\i>r.[297]Al-Zamakhsyari> menambahkan bahwa tidak boleh memukul di wajah.[298]Muh{ammad 'Abduh memberikan contoh memukul yang tidak menyakiti, yaitu seperti memukul dengan siwak atau benda kecil lainnya yang tidak menyakiti.[299]

Kesimpulannya, mereka masih cenderung mengartikan lafal '*d}araba*' dalam ayat ini dengan makna 'memukul'. Implikasinya, pemahaman fikih yang berkembangpun membolehkan suami memukul istrinya dengan syarat pukulan itu adalah pukulan yang mendidik dan tidak melukai.[300]

Pemahaman ini dibangun atas uruf yang cenderung mendomestikkan perempuan. Pergeseran uruf yang tidak lagi mendomestikkan perempuan, membutuhkan perluasan makna dari kata '*d}araba*'. Perintah '*idribu>hunna*' dalam ayat ini menurut Quraish Shihab dapat diartikan memukul ketika kedudukan suami sebagai pemimpin dan istri sebagai bawahan. Ketika zaman sudah berubah di mana istri tidak lagi ditempatkan sebagai bawahan, maka konsep '*d}araba*' tidak lagi dilaksanakan dengan cara memukul secara fisik, melainkan cukup dengan memberi isyarat. Menurut Quraish Shihab, untuk konteks masa kini, khususnya di kalangan terpelajar, pemukulan bukan lagi satu cara yang tepat.[301]

Pendapat Quraish Shihab ini diperkuat dengan penyataan Ibnu 'Asyur dalam tafsirnya:

---

[297]Ibnu Kas\i>r, Tafsi>r al-Qur'a>n al-Az}i>m, Vol IV, h. 24.

[298]Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d Ibnu 'Umar al-Zamakhsyari>, *al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq al-Gawa>mid al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-'Aqa>wil fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*, Tah}qi>q Syeikh 'A<dil Ah}mad al-Mauju>d wa 'A<li Muh}ammad Mu'awwid (Riya>d}: Maktabah al-Abi>ka>n, Cet I, 1418 H/1998 M), Vol II, h. 70.

[299]Syeikh Muh}ammad 'Abduh , *Tafsi>r al-Mana>r*, Vol V, h. 74.

[300]Lihat: Wahbah al-Z|uhaili>, *Fiqh al-Isla>m wa Adillatuhu>*, Vol VII, h. 339. Lihat Juga: Abu> Ish}a>q al-Syaira>zi>, *al-Muhazzab*, Vol II, 486

[301]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol II, h. 434.

يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها, و لا الوقوف عند حدودها أن يضربوا على أيديهم هذه العقوبة, و يعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب, كيلا يتفاقم امر الإضرار بين الأزواج, لاسيما عند ضعف الوازع.[٣٠٢]

Maksudnya:

> Jika pemerintah mengetahui bahwa suami tidak bisa menempatkan sanksi-sanksi syariat ini di tempatnya yang semestinya dan tidak mengetahui batas-batas yang wajar, maka dibenarkan bagi pemerintah untuk menghentikan sanksi ini dan mengumumkan bahwa barang siapa yang memukul istrinya, maka akan dijatuhi hukuman. Hal ini agar tidak berkembang luas tindakan-tindakan yang membahayakan istri, khususnya di kalangan mereka yang tidak bermoral.

Selain itu, Ibnu 'Asyu>r juga mengutip pena'wilan 'Atha tentang makna '*d{araba*' ini. Menurut 'Atha ta'wil '*id{ribu>hunna*' dalam ayat ini adalah 'marah kepada mereka'. Oleh karena itu, suami tidak boleh memukul istrinya, melainkan hanya boleh marah kepada mereka.[303]

Syah}ru>r membantah pendapat ulama yang mengartikan kata '*d{araba*' dengan memukul. Menurut Syah}ru>r, 'memukul' hanya salah satu makna dari kata '*d}araba*'. Makna yang lain adalah 'memberikan contoh' (*d}arbu al-ams\al*); 'berjalan di muka bumi' (*al-d}arbu fi> al-ard}i*) dan 'menghitung uang' (*al-d}arbu al-nuqu>d*). Menurut Syah}ru>r, ayat ini harus dipahami dengan melihat Hadis-hadis yang melarang memukul istri.[304]

---

[302]Ibnu 'A<syu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwir*, Vol V, h. 44.
[303]Ibnu 'A<syu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwir*, Vol V, h. 43.

[304]Muh}ammad Syah}ru>r, *Nah}wa Us}ulin Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>, Fiqh al-Mar'ah – al-Was}iyyah, al-Irs}, al-Qawwa>mah, al-Ta'addudiyyah, al-Liba>s*, h. 323.

Penafisran ini, seirama dengan salah satu fungsi uruf, yaitu menerjemahkan lafal. Dampak positifnya, penafsiran ini lebih sesuai dengan konteks uruf lokal di Indonesia di mana uruf di Indonesia mengatur undang-undang tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Yaitu Undang-Undang Republik Indonesia No. 23 Tahun 2004.

Status seorang istri sebagai makmum dapat mengalami pergeseran makna dengan pergeseran atau perubahan uruf di masyarakat. Mayoritas istri pada masa klasik murni sebagai penerima nafkah dan dianggap tidak memiliki peran yang berarti dalam nafkah rumah tangga. sementara pergeseran uruf dengan kemajuan modernitas menuntut perempuan untuk diberdayakan dan ikut serta dalam urusan publik yang beimplikasi kepada peran serta mereka dalam nafkah rumah tangga.

Peran perempuan dalam nafkah rumah tangga ini selayaknya juga memberikan peran dalam memimpin rumah tangga meski tidak sederajat dengan kepemimpinan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga. Apabila dalam dunia universitas dikenal istilah rektor dan pembantu rektor, dunia pemerintahan mengenal presiden dan wakil presiden, maka selayaknya perempuan dengan perannya dalam nafkah rumah tangga layak mendapatkan posisi sebagai pembantu pemimpin rumah tangga atau wakil pemimpin rumah tangga.

Berangkat dari alur berpikir seperti ini, maka dapat disimpulkan bahwa ketika dalam sebuah rumah tangga, istri ikut serta dalam nafkah rumah tangga-meskipun suami memliki keistimewaan kepemimpinan, maka hak kepemimipinan itu bisa saja menjadi milik bersama suami-istri, meskipun posisi istri masih belum setinggi hak kepemimpinan suami. Atau dengan kata lain, istri menjadi mitra atau wakil pemimpin rumah tangga.

Teori kepememimpinan dengan sistem yang ditawarkan ini lebih tepatnya apabila diistilah dengan teori kepemimpinan kemitraan. Artinya, istri bukan lagi sebagai bawahan yang harus mematuhi suami karena posisinya, melainkan istri adalah mitra. Meskipun posisinya tidak sampai sederajat dengan suami, tetapi dalam hal-hal yang prinsipil suami tetap harus meminta persetujuan istri dalam mengambil kebijakan. Hal ini bukan berarti istri tidak lagi mengikuti suami sebagai mitra dan berhak melakukan apa yang dia inginkan tanpa memperdulikan suaminya.

Meminjam teori level kepemimpinan yang diperkenalkan oleh Maxwell, maka sistem kepemimpinan dalam rumah tangga dengan prinsip kemitraan ini pantas disebut berada pada level kedua, yaitu level *permission*. Level kepemimpinan *permission* menurut Maxwell adalah level kepemimpinan yang tidak hanya didasari dengan pertimbangan hak atau kewenangan (*right*) saja, tetapi didasari dengan hubungan kerjasama yang baik antara pemimpin dan yang dipimpin. Ketika kualitas kepemimpinan kemitraan ini berhasil, maka sangat memungkinkan untuk naik ke level-level kepemimpina berikutnya.[305]

---

[305]John C. Maxwell memperkenalkan 5 level kepemimpinan. Pertama: *position level*. Tingkatan kepemimpinan ini adalah tingkatan paling rendah. Pimpinan pada tingkatan ini cenderung menjadi pemimpin hanya karena posisi atau jabatannya saja. Keahlian dan jasa tidak menjadi syarat pemimpin pada level ini. Kedua: *permission level*. Pemimpin pada level ini tidak hanya menggunakan hak atau kewenangannya (*right*) saja, tetapi menggunakan hubungan yang baik antara pemimpin dan yang dipimpin. Ketiga*: production level*. Kepemimpinan level ketiga ini, terpimpin mengikuti pemimpin karena melihat kualitas dan kuantitas hasil kerja pemimpin. Keempat: *people development level*. Pemimpin dalam level ini mampu menularkan energi positifnya kepada yang dipimpin, sehingga yang terpimpin termotivasi untuk melakukan hal yang sama dengan pimpinannya. Kelima: *pinnacle level*. Pemimpin dalam level ini mampu membuat yang terpimpin patuh kepadanya karena mampu memimpin dengan sempurna yang didukung dengan peronality yang membuat yang terpimpin kagum dan respek kepadanya. Lihat: John C.

2. Hak Nafkah Istri

a. Definisi Nafkah

Secara etimologi nafkah adalah bahasa serapan dari bahasa Arab '*nafaqah*'yang memiliki beberapa makna sesuai dengan konteks kalimat yang menggunakannya. Kata '*nafaqah*' adalah pecahan kata (*musytaq*) dari kata '*al-nufu>q*' yang berarti kepunahan (*al-hala>k*), sehingga dalam bahasa Arab dikatakan '*nafaqat al-da>bah*' yang berarti binatang melata itu telah punah atau telah binasa.[306]

Kata '*nafaqah*' juga merupakan bentuk pecahan dari kata '*al-infa>q'* yang berarti membelanjakan atau kefakiran atau kekurangan. Seperti dalam QS. al-Isra/17 : 100:

قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ ...

Terjemahnya:

> Katakanlah (Muhammad): "Kalau seandainya kamu menguasai perbendaharaan-perbendaharaan rahmat Tuhanku, niscaya perbendaharaan itu kamu tahan, karena takut membelanjakannya"...[307]

Kata '*nafaqah*' juga merupakan bentuk pecahan dari kata '*al-nafaq*' yang berarti sebuah lubang di bumi yang dapat menjadi jalan keluar ke tempat lain, sebagaimana dalam QS. al-An'a>m/6: 35:

Maxwell, *The 5 Levels of Leadership, Proven Steps to Maximize Your Potential-an Executive Book Summary by Shanon Dunnington* (USA: Maxwell's Book, t.cet. t. th), h. 3-5.

[306]Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab,* Vol. X (al-Qa>hirah: Da>r al-Ma'a>rif, t.th), h. 357.

[307]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 233.

وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكَ إِعۡرَاضُهُمۡ فَإِنِ ٱسۡتَطَعۡتَ أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ سُلَّمٗا فِي ٱلسَّمَآءِ ...

Terjemahnya:

> Dan jika perpalingan mereka (darimu) terasa Amat berat bagimu, Maka jika kamu dapat membuat lobang di bumi atau tangga ke langit.[308]

Mencermati asal kata '*nafaqah*' dan berbagai pengertiannya, dapat disimpulkan bahwa makna kata '*nafaqah*' tidak terlepas dari kata perpindahan atau memindahkan. Kata '*al-hala>q*' yang berarti binasa, punah atau mati berarti perpindahan dari kehidupan menuju kematian atau perpindahan dari satu alam menuju alam berikutnya. Kata '*al-infa>q*' berarti perpindahan harta dari satu tempat ke tempat yang lain. Kata 'al-nafaq' berati sarana perpindahan dari satu tempat menuju tempat yang lain.

Oleh karena itu, Bakri Sya>t}ah dalam *Ia>nah al-T{alibin>* mengungkapkan bahwa secara etimologis *nafaqah* dalam bentuk *muta'addi*nya yaitu '*anfaqa*' berarti perbuatan memindahkan dan mengalihkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain atau dari satu kepemilikan ke pemilikan yang lain. Maka nafkah sebagai kata dasar yang merupakan kata bendanya akan berarti sesuatu yang dipindahkan, dialihkan dan dikeluarkan untuk suatu hal dan tujuan tertentu. Kata 'nafaqah dan infa>q' hanya digunakan dalam pengertian yang bersifat positif.[309]

Dalam terminologi fuqaha, nafkah didefinisikan berbeda-beda. Sebagian ulama mendefinisikan nafkah sebagai sesuatu yang dibelanjakan oleh seseorang baik untuk kebutuhan dirinya sendiri

[308]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 105.

[309]Abu> Bakr Ibnu Sayyid Muh}ammad Syat>}a al-Dimy>at}i, *I'a>nah al-T{a>libi>n*, Vol IV (Beiru>t: Da>r al Fikr, t.thn.), h. 60

atau atau kebutuhan orang lain yang tediri atas makanan dan minuman atau selainnya. Ulama yang lain mendefinikan nafkah lebih khusus kepada kebutuhan orang lain dan bukan untuk kebutuhan dirinya. Ulama dari kalangan Hanfiyyah mendefinisikan nafkah dengan ungkapan 'makanan, pakaian dan tempat tinggal', ulama dari kalangan Hanabilah mendefinisikan nafkah dengan ungkapan 'kebutuhan yang mencukupi makanan, minuman, lauk pauk, pakaian, tempat tinggal dan pelengkap-pelengkapnya'. Oleh karena itu, secara keseluruhan nafkah adalah apa yang dibelanjakan oleh seseorang untuk istrinya, anak-anaknya dan kerabatnya untuk kebutuhan makanan, pakaian dan tempat tinggal mereka.[310]

Ulama dari kalangan Hanfiyyah mendefinisikan nafkah dengan ungkapan 'makanan, pakaian dan tempat tinggal', ulama dari kalangan Hanabilah mendefinisikan nafkah dengan ungkapan 'kebutuhan yang mencukupi makanan, minuman, lauk pauk, pakaian, tempat tinggal dan pelengkap-pelengkapnya.[311]

Setelah mencermati definisi-definisi yang diutarakan oleh para ulama maka dapat disimpulkan bahwa secara keseluruhan nafkah adalah apa yang dibelanjakan oleh seseorang untuk istrinya, anak-anaknya dan kerabatnya untuk kebutuhan makanan, pakaian dan tempat tinggal mereka. Jadi, yang dimaksudkan dengan nafkah adalah biaya hidup sehari-hari yang diberikan oleh orang yang wajib menafkahi. Biaya hidup yang dimaksudkan di sini mencakup biaya makanan dan minuman, biaya pakaian, biaya perawatan dan biaya tempat tinggal sesuai dengan yang ditempati suami.

Wahbah al-Zuhaili> menyebutkan ada tujuh jenis nafkah yang menjadi hak istri, yaitu nafkah makanan; lauk pauk; pakaian;

---

[310]Nuwairah Bila>l, Ah}ka>m al-Nafaqah fi> al-Tasyri>' al-Jaza>iri> (al-Jaza>ir, Ja>mi'ah Muh}ammad Haidar: 2015), h. 5

[311]Nuwairah Bila>l, *Ah}ka>m al-Nafaqah fi> al-Tasyri>' al-Jaza>iri>*, h. 5

alat-alat pembersih; hiasan rumah; tempat tinggal; dan pembantu apabila istri termasuk orang yang terbiasa menggunakan pembantu.[312]

b. Ukuran Nafkah

Mengenai ukuran nafkah makanan, dalam Mazhab Syafi'iyyah, imam al-Nawawi> dalam al-Majmu>' menuliskan:

إذا كان الزوج موسرا وهو الذى يقدر على النفقة بماله أو كسبه لزمه فى كل يوم مدان و إن كان معسرا وهو الذى لا يقدر على النفقة بمال ولا كسب لزمه فى كل يوم مد.[٣١٣]

Maksudnya:

> Suami yang mapan, yaitu yang mampu menafkahi dari hartanya atau dari usahanya, dia wajib menafkahi sebanyak 2 mud perhari. Suami yang tidak mapan, yaitu yang tidak mampu menafkahi dari dari harta dan usahanya, dia wajib menafkahi 1 mud perhari.

Menjelaskan ukuran mud dalam teks ini, Muh{ammad Naji>b al-Mut}i>'i mengatakan bahwa 1 mud sama dengan 1 1/3 ritel atau sama dengan kurang lebih 600 gram gandum.[314]

Al-Ba>ji> yang merupakan ulama Ma>likiyyah menukilkan ukuran nafkah yang tidak jauh berbeda dengan apa yang dijelaskan dalam mazhab Sya>fi'iyyah. Al-Ba>ji menuliskan:

---

[312]Wahbah al-Z\|uhaili>, *Fiqh al-Isla>m wa Adillatuhu>*, Vol V, h. 766.

[313]Abu> Z|akariyya> Mah}yu al-Di>n Ibnu Syaraf al-Nawawi>, *Kita>b al-Majmu>' Syarh}u al-Muhaz\z\ab li al-Syaira>zi*, Tahqi>q wa Ta'li>q Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>'i (Jaddah: Maktabah al-Irsya>d, t.cet, t.th), Vol XX, h. 145.

[314]al-Nawawi>, *Kita>b al-Majmu>' Syarh}u al-Muhaz\z\ab li al-Syaira>zi*, Tahqi>q wa Ta'li>q Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>'I, h. 147.

فأما قدر النفقة و صفتها, فقد روى إبن المواز وابن حبيب أن نفقة الزوجة بقدر العسر واليسر. وليست النفقة بمقدرة خلافا للشافعى فى قوله إنها مقدرة بحال الزوج خاصة, فعلى الموسر مدان وعلى المتوسط مد و نصف و على المعسر مد.[٣١٥]

Maksudnya:

> Mengenai ukuran nafkah dan sifatnya, diriwayatkan dari Ibnu al-Mawa>z dan Ibnu H{abi>b bahwa nafkah istri barometernya adalah mapan dan tidak mapan. Suami yang mapan menafkahi sebanyak 2 mud, suami yang pertengahan (pra sejahtera) menafkahi sebanyak 1 ½ mud dan suami yang tidak mapan menafkahi 1 mud.

Landasan mereka dengan ukuran nafkah makanan ini adalah menganalogikannya dengan denda *kaffa>rah* di mana denda terendah adalah 1 mud dan yang tertinggi 2 mud. Alasan logisnya, karena di dalam nas Allah swt. mensifati ukuran *kaffa>rah* dengan ungkapan '*min aws}at}i ma> tut}'imu>na ahli>kum*' (yaitu dari makananan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu).[316]

Mencermati ukuran nafkah yang ada dalam Mazhab Sya>fi'i> dan Ma>liki>, keduanya cenderung menjadikan keadaan atau kondisi suami sebagai barometer ukuran nafkah. Adapun dalam Mazhab H{anafi>, ditemukan ada diskusi mengenai apakah ukuran nafkah dikembalikan kepada keadaan suami atau keadaan istri. Al-Karkhi lebih cenderung menjadikan keadaan suami sebagai barometer ukuran nafkah, sedangkan al-Khas}s}a>f lebih memilih

---

[315]Al-Qa>d}i> Abu> al-Wali>d Sulaima>n Ibnu Khalaf Ibnu Sa'ad Ibnu Ayyu>b al-Ba>ji>, *al-Muntaqa> Syarh}u Muwat}t}a' Ma>lik* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I, 1420 H/ 1999 M), Vol V, h. 438.

[316]al-Nawawi>, *Kita>b al-Majmu>' Syarh}u al-Muhaz\z\ab li al-Syaira>zi*, Tahqi>q wa Ta'li>q Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>'I, h. 147.

pendapat Abu> H{ani>fah yang menjadikan keadaan istri sebagai barometer ukuran nafkah. Al-Karkhi berpedoman kepada nas '*liyunfiqa zu> sa'atin min sa'atihi*' (hendakalah orang yang mampu menafkahi sesuai kadar kemampuannya). Al-Khas}s}af berpedoman kepada Hadis Hindun '*Khuzi> min ma>li z\aujika ma> yukfi>ki wa waladaki*' (ambillah harta suamimu apa yang mencukupimu dan anakmu).[317]

Abu> Hanifah sebagaimana dikutip Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>' lebih cenderung menjadikan keadaan istri sebagai barometer ukuran nafkah. Abu H{anifah juga tidak menjadikan mud sebagai ukuran, tetapi menjadikan dirham sebagai ukuran. Jika istri adalah orang yang mapan, maka istri berhak mendapatkan 4-5 dirham perbulan. Apabila bukan orang yang mapan, maka berhak mendapatkan 7-8 dirham. Lebih lanjut, Muh}ammad Naji>b al-Mut}i> sebagai orang Mesir, mencoba mengkonversinya ke mata uang Mesir. 1 dirham pada masa itu, sama nilainya dengan 50 qirsy.[318]

Jika dikonversi ke mata uang Indonesia (IDR/Rp), maka satu dirham saat ini nilainya, Rp 78.610.[319] Berarti, apabila minimal nafkah makan itu 4 dirham perbulan, minimal nafkah makanan berdasarkan pendapat Abu Hanifah apabila diterapkan di Indonesia hari ini adalah, 4 x Rp 78.610 = Rp 314.440 (tiga ratus empat belas ribu empat ratus empat puluh rupiah).

Adapun nafkah pakaian, Imam al-Nawawi> menjelaskan bahwa nafkah pakaian juga diwajibakan sesuai dengan firman

---

[317]Abu> Muh}ammad Mah}mu>d Ibnu Ah}mad al-A'inani> al-Ranfu>ri>, al-*Bina>yah fi> Syarh}i al-Hida>yah* (Bairu>t: Da>r al-Fikr, Cet. II, 1411 H/ 1990 M), Vol V, h. 493

[318]al-Nawawi>, *Kita>b al-Majmu>' Syarh}u al-Muhaz\z\ab li al-Syaira>zi*, Tahqi>q wa Ta'li>q Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>'I, Vol.XX, h. 146.

[319]www.kurs.dollar.web.id, diakses pada hari Ahad, 19 April 2019.

Allah swt. '*wa 'ala> al-maulu>di lahu> rizquhunnah wa kiswatuhunna bi al-ma'ru>f*' (dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada mereka dengan cara ma'ruf). Al-Nawawi> kemudian menukilkan perkataan imam Syafi'i: '*wa farad}a laha> min al-kiswati ma> yuksa> mis\luha> bi baladiha>*' (wajib diberikan nafkah pakaian sesuai dengan pakaian yang biasa dipakai di daerahnya).[320]Hal ini menunjukkan bahwa nafkah pakaian dikembalikan kepada uruf setempat.

Al-Ba>ji dari Ma>likiyyah menjelaskan bahwa nafkah pakaian terbagi dua, ada pakaian yang selalu melekat dibadan dan ada yang tidak, seperti seprei dan karpet. Keduanya diharapkan adalah pakaian yang menutup auratnya dan menjaganya dari musim panas maupun musim dingin.[321]

Standar pakaian yang sama, yaitu yang sesuai dengan musim dingin dan musim panas juga disebutkan oleh Syeikh al-Ra>nfu>ri dari H{anafiyyah.[322]Hal ini menunjukkan bahwa pakaian selain disesuaikan dengan pakaian uruf setempat, juga disesuaikan dengan kondisi musim dan iklim saat itu.

Adapun nafkah tempat tinggal, wajib diberikan tempat tinggal sesuai dengan tempat tinggal suami. Hal ini dipahami dari QS. al- T{ala>q/ 65: 6. Artinya, nafkah tempat tinggal yang digunakan adalah hak manfaatnya saja, yaitu untuk ditempati. Sejauh penelusuran dalam literatur fikih, tidak ditemukan pembahasan tentang nafkah tempat tinggal yang menjadi hak milik istri. Al-Ranfu>ri justru menganggap istri yang keluar dari rumah suami (bukan rumah istri) dalam keadaan *nusyu>z*, tidak berhak

---

[320]Al-Nawawi>, *Kita>b al-Majmu>' Syarh}u al-Muhaz\z\ab li al-Syaira>zi*, Tahqi>q wa Ta'li>q Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>'I, Vol XX, h. 153.

[321]Al-Ba>ji>, *al-Muntaqa> Syarh}u Muwat}t}a' Ma>lik*, Vol V, h. 440.

[322]Al-Ranfu>ri>, al-*Bina>yah fi> Syarh}i al-Hida>yah*, Vol V, h. 495.

mendapatkan nafkah yang lain sampai dia kembali lagi kerumahnya.[323]

Memperhatikan ukuran nafkah dalam fikih, dapat disimpulkan bahwa, sejatinya ukuran nafkah barometer yang paling tepat adalah uruf. Ukuran nafkah disesuaikan dengan kebutuhan istri sesuai dengan uruf yang berlaku.

c. Dalil Kewajiban Nafkah Istri

1.) Al-Qur'an

- QS. Al- Baqarah/2: 233:

وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ

Terjemahnya:

> Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada mereka dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian.[324]

Al-Qurtubi menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan bahwa Allah swt. menyebutkan kata anak (*awla>d*) setelah menjelaskan nikah dan perceraian di ayat-ayat sebelumnya, karena suami-istri kadangkala bercerai dan pernikahan mereka memiliki anak. Jika demikian, maka ayat ini menjelaskan tentang perempuan-perempuan yang diceraikan dan mereka memiliki anak dari suami yang menceraikannya. Meski demikian menurut al-Qurt}ubi> ada juga ulama yang berpendapat bahwa ayat ini bersifat umum baik

[323]Al-Ranfu>ri>, al-*Bina>yah fi> Syarh}i al-Hida>yah*, Vol V, h. 495.
[324]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 29.

perempuan-perempuan yang telah diceraikan dan memiliki anak maupun yang belum diceraikan atau masih dalam status istri, karena hak nafkah dan pakaian adalah hak istri sebagai konpensasi dari peluang menikmati istri (*tamki>n*). Ada dugaan, ketika tidak ada *tamki>n* karena kesibukan istri menyusui, maka nafkahnya menjadi gugur. Akhirnya dugaan itu dijawab dengan ayat ini yang mengatakan bahwa mereka tetap wajib dinafkahi kendati mereka sibuk menyusui anaknya. Sebagaimana nafkah istri tidak gugur ketika istri melakukan perjalanan karena kebutuhan atas izin suami.[325]

Muh}ammad Rasyi>d Rid}a> mengomentari potongan ayat '*wa 'ala al-maulu>di lahu> rizquhunna wa kiswatuhunna bi al-ma'ru>f'* mengatakan, dalam ayat ini seolah-olah Allah Swt. mengatakan wahai para suami, mereka telah hamil dan melahirkan untuk kalian. Dan anak yang dilahirkan itu akan dinasabkan kepada kalian, maka kalian harus menafkahi mereka sesuai dengan kebutuhan hidup mereka.[326]

Al-Qurt}ubi> juga menjelaskan bahwa kata '*rizquhunna*' dalam ayat ini berarti makanan yang cukup, sehingga ayat ini adalah dalil yang menunjukan kewajiban ayah menafkahi anaknya, karena kondisinya yang masih tidak berdaya (masih dalam rahim. Allah swt. menyebut ibu anak ini dalam ayat, karena makanan sampai kepadanya dengan perantaraan ibu yang menyusuinya.[327]

---

[325]Abu> 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Abu> Bakr al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Tah{qi>q Duktu>r 'Abdullah Ibnu 'Abdu al-Muh{sin al-Turki> (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 2006 M/ 1427 H). Vol IV, h. 106.

[326]Muh}ammad Rasyi>d Rida>, *Tafsi>r al-Mana>r* (al-Qa>hirah, Da>r al-Mana>r, Cet. II, 1366 H/ 1947 M), Vol II, h. 411

[327]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Vol IV, h. 111.

Menurut al-Ma>wardi>, ayat tersebut menegaskan bahwa ayah diwajibkan menanggung segala kebutuhan makan dan pakaian ibu yang menyusi anaknya sekalipun telah diceraikan oleh ayah anaknya. Konsekuensinya, jika terhadap mantan istri yang masih menyusui anaknya seorang laki-laki diwajibkan menafkahinya, apalagi terhadap perempuan yang masih menjadi istrinya, sudah tentu lebih patut untuk diberi nafkah.[328]

Mengomentari ayat ini, Ibnu Katsir mengatakan bahwa wajib bagi seorang ayah menafkahi ibu-ibu dan memberikannya pakaian dengan cara yang *ma'ru>f* yaitu dengan standar budaya masyakat, tidak berlebihan dan tidak pula kekurangan sesuai dengan kemampuan dan keluesannya.[329]

- QS. al- T{ala>q/ 65: 6:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ

Terjemahnya:

> Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka.

---

[328]Abu> al-H{asan 'A Ibnu Muh}ammad Ibnu H{abi>b al-Ma>wardi> al-Bas}ri>, *al-H{a>wi al-Kabir fi Fiqhi al-Mazhab al-Imam al-Sya>fi'i*, Tahqiq Syeikh 'Ali Muhammad Mu'awwid{ dan Syeikh 'A<dil Ah}mad al-Mauju>d (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet ke I, 1994 M/ 1414 H), h. 477.

[329]Al-H{afidz Ima>duddin Abu al-Fida> Isma>'il Ibnu Kas\i>r al-Dimasyqi, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Az}i>m*, tahqiq Must}a>fa> Sayyid Muh}ammad, Muh}ammad Sayyid Rasya>d (al-Qa>hirah, Muassasah Qurt}ubah, Cet. I, 1421 H/ 2000 M), Vol II, h. 375.

> dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, Maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.[330]

Berlandaskan ayat ini, para fakih sepakat bahwa perempuan yang berada dalam masa iddah talak *raj'i* berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal, begitu juga halnya dengan perempuan yang masih hamil. Para fakih berbeda pendapat tentang nafkah iddah bagi istri yang ditalak *ba>'in* : Hanafiah berpendapat, wanita tersebut berhak atas nafkah baik dia hamil atau tidak dengan syarat dia tidak meninggalkan rumah yang disediakan oleh suami yang menceraikannya guna menjalani *'iddah*. Alasannya, dasar kewajiban suami terhadap nafkah tetap berlaku sampai terjadinya perceraian, secara *mafhu>m muwa>faqah* Allah swt. mewajibkan nafkah kepada perempuan yang hamil dan tidak menyebutkan bagaimana dengan perempuan yang tidak hamil, untuk itu Hanafiah menetapkan hukum wajibnya nafkah. Adapun Jumhur Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah berpendapat, kalau wanita tidak hamil tidak berhak atas nafkah mereka berdalil dengan *mafhu>m mukha>lafah* dari potongan ayat :*"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin)* ". Mereka menjadikan ayat tentang nafkah talak *ba>'in* sebagai syarat wajibnya nafkah bagi perempuan yang hamil dan menafikan nafkah bagi perempuan

[330]Departemen Agama RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, h. 446.

yang ditalak *ba>'in* dalam keadaan tidak hamil tapi bagi mereka disediakan tempat tinggal saja.[331]

Al-Qurt}ubi> menjelaskan bahwa berlandaskan ayat ini, sebagaian ulama meriwayatkan, seperti Asyhab Ibnu Ma>lik bahwa ketika seseorang menceraikan istrinya, maka suami harus keluar dari rumah yang ditempati bersama dan meninggalkan istrinya. Menurut ulama yang lain seperti Ma>lik, ayat ini berkenaan dengan perempuan-perempuan yang ditalak *ba>in* dan tidak dalam keadaan hamil. Perempuan yang ditalak *ba>in* dan tidak hamil hanya berhak atas nafkah papan dan tidak berhak dengan nafkah sandang dan pangan. Apabila dalam keadaan hamil, maka berhak atas nafkah sandang, pangan dan papan hingga selesai masa *'iddah*nya.[332]

- QS. al-T{ala>q/65 :7:

لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا ٧

Terjemahnya:

> Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. dan orang yang disempitkan rezkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan.[333]

---

[331]Mustafa Sa'i>d al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha,* (al-Qa>hirah : Muassasah ar-Risalah, 1994 M / 1418 H), h. 187-188.

[332]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Vol XXI, h. 52.

[333]Departemen Agama RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 446.

Mengomentari kata '*liyunfiqa*' dalam ayat ini, al-Qurt{ubi mengatakan bahwa hendaknya suami menafkahi istri dan anaknya yang belum dewasa sesuai dengan kemampuannya, untuk melapangkan keduanya apabila dia dalam keadaan lapang. Dan apabila dia dalam keadaan fakir maka dia menafkahi sesuai dengan kemampuannya. Maka takaran nafkah disesuaikan dengan kondisi ong yang menafkahi dan kebutuhan orang yang dinafkahi berdasarkan adat yang berlaku.[334]

- QS. al-Nisa>/4: 34:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ

Terjemahnya:

> Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.[335]

Sebagian mufassir menjadikan nas ini sebagai dalil kewajiban nafkah suami atas istrinya dengan argumentasi bahwa Allah swt. memposisikan laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan dalam rumah tangga, karena laki-laki telah memberikan mahar dan nafkah kepada perempuan (istri) mereka, maka ayat ini menunjukkan kewajiban seorang suami menafkahi istrinya.[336]

Ayat ini cenderung dapat diterima sebagai dalil kewajiban nafkah untuk seorang istri yang pasif di rumah. Ketika seorang istri

---

[334]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n*, Vol V, h. 152.

[335]Departemen Agama RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 66.

[336]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n*, Vol XXI, h. 57.

tidak memiliki peran yang signifikan selain urusan dalam kamar tidur. Segala keperluannya ditanggung oleh suami, bahkan urusan keperluannya pun disiapkan pembantu oleh suaminya. Berbeda halnya ketika seorang istri aktif di luar rumah dan memiliki peran signifikan di dalam rumah tangga, termasuk peran melengkapi kebutuhan finansial rumah tangga. Kondisi seperti ini yang berubah dengan berubahnya peradaban manusia, menyebabkan perlunya meninjau ulang ayat ini, apakah hanya berlaku umum untuk semua istri dalam setiap kondisi, atau boleh dikecualikan untuk seorang istri yang memiliki peran ganda dalam rumah tangga, atau bahkan mendominasi pemenuhan kebutuhan finansial rumah tangga.

2.) Hadis

Dalil dari Hadis yang sering menjadi landasan kewajiban nafkah atas istri adalah Hadis yang diriwayatkan dari ‘A<isyah ra. berikut ini:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخلت هند بنت عتبة امرأة أبو سفيان رضي الله عنه على رسول الله صلى لله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى من النفقة ما يكفينى و يكفى بنى إلا ما أخذت من ماله من غير علمه فهل على فى ذلك من جناح؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : خذى من ماله ما يكفيك و يكفى بنيك.[٣٣٧]

Artinya:

> Diriwayatkan dari ‘A<isyah beliau berkata:” Hindun putri ‘Utbah istri Abu> Sufyan masuk menghadap Rasulullah saw. seraya berkata : Ya Rasulullah sesungguhnya Abu Sufyan

[337]Imam Muhiddin al-Nawawi>, *S}ahi>h Muslim*, (Beirut: Da>rul Ma’rifah li al-T}iba>’ah wa al- Nasyar wa al-Tauzi>’, 1999), Vol 12. Hadis No. 1714, h. 234.

adalah seorang lelaki yang kikir. Dia tidak memberikan saya nafkah yang cukup untuk saya dan anak-anakku selain apa yang saya ambil dari sebagian hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah saya berdosa karena perbuatanku itu ? Rasulullah saw. bersabda: "Ambillah olehmu sebagian dari hartanya dengan cara yang baik secukupnya untukmu dan anak-anakmu."

أن رسول الله صلى الله عليه و سلم خطب الناس فقال: فااتقوا الله فى النساء فإنكم أخذتمومهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله و لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح و لهن عليكم رزقهن و كسوتهن با المعروف.[٣٣٨]

Artinya:

Rasulullah saw. berkhutbah kemudian bersabda: "Takutlah kalian kepada Allah dalam menjaga istri, karena kalian telah mengambil mereka sebagai amanah Allah dan kalian meminta kehalalan faraj mereka dengan kalimat Allah (akad nikah) dan kalian wajib menjaga kehormatan mereka. Apabila mereka membangkang, maka pukullah mereka dengan pukulan yang tidak melukai dan kalian wajib meberi makan dan pakaian kepada mereka dengan cara yang ma'ruf.

Dalil-dalil yang dijadikan sebagai rujukan kewajiban nafkah ini tidak tegas dan detail sebagaimana detailnya dalil-dalil pembagian warisan. Selain itu dalil-dalil ini bersifat umum tanpa ada perbedaan antara nafkah istri yang berkarier dengan yang tidak berkarier. Hal ini desebabkan oleh uruf Arab sebelum datangnya Islam adalah uruf di mana perempuan adalah penerima nafkah dan

[338]Imam Muhiddin al-Nawawi>, *S}ahi>h Muslim,* Vol IX. Hadis No. 1218, h. 115.

cenderung tidak bekerja. Perempuan relatif ekslusif dan cenderung menjadi objek.

Perempuan dalam budaya Arab klasik cenderung tidak pernah mandiri dan tidak pernah menafkahi dirinya sendiri. Ketika belum dewasa, perempuan dinafkahi oleh walinya. Setelah menikah, nafkahnya ditanggung oleh suaminya. Ketika terjadi perceraian, nafkahnya ditanggung oleh suaminya dalam masa iddah. Dan setelah berakhir masa iddah, nafkahnya kembali ditanggung oleh wali atau kerabatnya.

Keadaan ini didasari oleh budaya mayoritas Arab di mana kondisi istri cenderung tidak memiliki harta. Kalaupun istri mendapatkan harta dari pekerjaannya maka harta yang didapat itu tetap menjadi milik suami secara mutlak, ini sebagai akibat dari istri tidak mempunyai kewajiban dalam mencari harta maka ketika perempuan keluar dari rumah untuk mencari nafkah maka yang didapatkannya merupakan harta yang didapat berdasarkan keizinan dari suami atau kalau dia masih berada dalam tanggungjawab orang tua atau wali maka harta yang didapat juga menjadi milik suami atau wali. Apabila terjadi *fasakh* atau ditalak oleh suami istri tidak mendapatkan apapun dari harta yang menjadi milik suami untuk itu perempuan (sebagai mantan istri) tidak berhak mendapat atau membawa harta suami dan juga tidak berhak mendapatkan nafkah dan rumah sebagai tempat tinggal setelah perceraian.

Alasan kenapa istri tidak mendapatkan harta atau tempat tinggal dari bekas suami adalah, karena istri selama tinggal bersama suami tidak mempunyai kewajiban untuk mencari harta dan juga tidak mempunyai kewajiban untuk mencari nafkah. Berbeda dengan suami yang mempunyai kewajiban untuk mencari harta untuk memenuhi kewajibannya memberi nafkah kepada keluarga, terutama istri selama ada dalam ikatan perkawinan. Apabila terjadi perceraian, suami tidak lagi mempunyai kewajiban

menafkahinya. Ada indikasi kewajiban pemberian nafkah dan penyediaan tempat tinggal kepada istri setelah terjadi perceraian namun karena ada harapan istri *ruju*' kembali lagi kepada suaminya atau karena menunggu bukti apakah bekas istri sedang mengandung anak untuk suami atau tidak.

Keumuman dalil-dalil tentang nafkah ini juga dapat di*takhs}i>s}* oleh uruf yang datang kemudian (*takhs}i>s} al-'umu>m bi al-'urfi al-t}a>ri>*). Dalil-dalil ini hanya berlaku umum bagi uruf patriarki yang menempatkan perempuan pada urusan domestik. Dalil-dalil ini tidak berlaku bagi uruf yang memberikan posisi yang sama antara laki-laki dan perempuan.

3.) Ijmak

Mayoritas ulama sepakat tentang kewajiban menafkahi istri. Ibnu Rusyd dalam kitabnya *Bida>yah al-Mujtahid* mengungkapkan bahwa ulama telah sepakat tentang kewajiban suami atas nafkah makan dan nafkah pakaian istri.[339]Ibnu Quddamah juga dalam kitabnya al-Mugni mengatakan bahwa ulama telah sepakat tentang kewajiban suami menafkahi istri apabila istri telah balig dan tidak *nusyu>z*\.[340]Hanya saja, dalil tentang kehujjahan Ijmak sebagai dalil hukum masih diperdebatkan di kalangan ulama.[341]

4.) Logika

[339]Abu> al-Wali> Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Muh}ammad Ibnu Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id* (Bairu>t; Da>r al-Jail Cet. I, 1409 H/ 1989 M),Vol II, h. 54.

[340]Ibnu Quddamah Al- Maqdisi Al-Jumma'ili Ash-Shalihi Al-Hanbal, *al-Mugni*, tahqiq 'Abdullah Ibnu Abdul al-Muh{sin al-Turki dan Abdul Fattah Muhammad al-Halwu, (Riyad: Dar 'Alam al-Kutub li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Cet. III; 1997 M/ 1417 H) vol IX, h. 230.

[341]Lihat: Muh}ammad Mah}mu>d Fargali>, *Hujjiyatu al-Ijma>' wa Mauqif al-Ulama>u minha>* (al-Qa>hirah: Da>r al-Kita>b al-Ja>mi'i>, Cet. I, 1391 H/1971 M), h. 219.

Istri dalam uruf klasik cenderung tidak memiliki kesempatan bekerja untuk menghidupi dirinya. Istri relatif terbatas ruang geraknya di dalam rumah, ketika hendak keluar rumah pun harus minta izin kepada suami, sehingga istri terisolir (*mah}bu>sah*) di dalam rumah. terisolirnya istri di dalam rumah adalah untuk memenuhi hak-hak suami. Oleh karena itu, secara logika suami wajib menafkahi istri, karena kalau tidak menafkahi istri, sama saja menjerumuskan istri di dalam kebinasaan dan hal itu terlarang secara syariat. Hal ini menunjukkan bahwa kewajiban menafkahi istri seirama dengan pengamalan kaidah '*al-khara>ju bi al-d}ama>n*'.

Maksud kaidah ini adalah orang yang berhak mendapatkan keuntungan adalah orang yang mempunyai kewajiban menanggung kerugian. Menetapnya istri di dalam rumah dan tidak diizinkan bekerja adalah untuk memenuhi hak suami yang merupakan keuntungan atasnya, sekaligus sebagai kerugian bagi istri yang terbatas kesempatannya untuk mengaktualisasikan diri di masyarakat. Keuntungan atau manfaat yang diberikan kepada suami dan kerugian istri ini, harus dibayar dengan suatu jaminan pelayanan kebutuhan hidup yang bernama nafkah. Sebagaimana seorang hakim yang terikat dengan pekerjaannya demi kepentingan kaum Muslimin, sehingga kaum Muslimin wajib membiayai hidup mereka dari harta baitul mall atau semacamnya. Demikian juga dengan orang yang bertugas mengumpulkan zakat (*'a>mil*) tersita waktunya untuk mengumpulkan zakat, sehingga berhak mendapatkan zakat sebagai kompensasi dari waktu dan tenaga yang dia dedikasikan.

d. Syarat Kewajiban Nafkah

Mayoritas ulama dalam buku-buku fikih merumuskan syarat-syarat kewajiban nafkah sebagai berikut:

Syarat pertama: sahnya akad nikah, maka apabila akad nikah tidak sah atau *fa>sid,* maka suami tidak wajib menafkahi istri, karena ketika akadnya rusak maka pernikahan itu harus difasakh, sehingga tidak ada hak lagi untuk saling menikmati (*tamki>n*) dan istri menjadi tidak terikat (*mah}bu>sah*) oleh suami.

Syarat kedua: istri menyerahkan dirinya kepada suami secara totalitas. Ulama kalangan Ma>likiyyah memaknai penyerahan diri itu adalah pengakuan bahwa dirinya sudah siap disetubuhi, meskipun belum pindah secara resmi kepada tempat yang disediakan oleh suaminya. Jadi, meskipun perempuan masih menetap di rumah wali atau orang tuanya, suami telah wajib menafkahinya. Hanya saja, ketika belum ada pengakuan kesiapan disetubuhi, suami belum wajib menafkahinya. Mereka berdalil dengan perbuatan Nabi yang belum menafkahi Aisyah selama dua tahun hingga Nabi melakukan hubungan dengan ‘Aisyah. Kecuali apabila ada alasan logis lain yang menghalangi istri untuk menyerahkan dirinya, maka nafkah tetap wajib.[342]

Syarat ketiga: istri sudah bisa melakukan hubungan intim (*al-wat}’u*). Istri yang masih kecil (belum *ba>ligah*), tidak wajib dinafkahi. Hanya saja menurut ulama H{anafiah, meskipun istri belum bisa melakukan hubungan intim, tetapi sudah melayani suami dalam urusan yang lain, maka suami telah wajib menafkahinya, karena suami telah menggugurkan haknya berhubungan intim atas kerelaannya. Kerelaan suami itu tidak dapat menggugurkan hak istri mendapatkan nafkah.[343]

[342]Al-Syarbaini, *Mugni al-Muh}ta>j*. Vol. III, h. 435, al-Syaira>zi, *al-Muhazzab*, Vol. 3, h. 148.

[343]Al-Kasa>ni, *Bada>’i al-S{ana>’i*, Vol IV, h. 18.

Syarat keempat: hak suami menguasai istrinya (*ih}tiba>s*) tidak terabaikan tanpa alasan yang syar'i, maka istri dianggap durhaka dan tidak berhak mendapatkan nafkah.[344]

e. Sebab-Sebab Gugurnya Nafkah Istri

Nafkah pada dasarnya diwajibkan sebagai penunjang kehidupan suami istri. Apabila kehidupan suami istri berada dalam keadaan yang biasa, di mana suami maupun istri sama-sama melaksanakan kewajiban yang ditetapkan agama tidak ada masalah. Namun bila salah satu pihak tidak menjalankan kewajibannya, maka berhakkah dia menerima hak yang sudah ditentukan, seperti istri yang tidak menjalankan kewajiban, berhakkah dia menerima nafkah dari suaminya; sebaliknya, suami yang tidak menjalankan kewajibannya, berhakkah menerima pelayanan dari istrinya; menjadi pembicaraan di kalangan ulama.[345]

Fikih menguraikan beberapa sebab gugurnya nafkah. *Pertama*: Ketika istri tidak menjalankan kewajibannya yang disebut dengan *nusyu>z*, menurut mayoritas ulama suami tidak wajib memberi nafkah.[346]

Ababila ditemukan ciri-ciri *nusyu>z* pada istri, langkah pertama yang dilakukan oleh seorang suami adalah menasehatinya dengan cara yang lembut dan menjelaskan duduk persoalannya. Apabila masih diulang tindakan *nusyu>z*nya itu, maka suami boleh memisahkan ranjangnya dan apabila masih diulang lagi,

---

[344]Al-Ima>m 'Ala>uddin Abu> Bakr Ibnu Mas'u>d al-Kasa>ni al-H{anafi>, *Bada>'i al-S}ana>'i fi> Tarti>b al-Syara>'i* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Arabi>, Cet ke 2, 1974 M/1394 H), Vol IV, h. 18.

[345]Ima>m Abu> Zakariyya> Yah}ya> ibnu Syarfin al-Nawawi>, *Raud{ah al-T{a>libi>n*, Vol VI (al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Saudiyyah: Da>r A<lam al-Kutub, 2003 M/1423 H), h. 468.

[346]Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, h. 173.

maka suami boleh memukulnya dengan pukulan yang mendidik dan tidak melukainya. Langkah-langkah ini dijelaskan dalam QS. al-Nisa/4: 34. Meskipun memukul untuk konteks masa kini, tidak lagi relevan menjadi solusi. Oleh karena itu, konsep '*d}araba*' perlu diperluas maknanya dengan makna yang lebih sesuai dengan uruf yang berlaku, sebagaimana yang telah dibahas terdahulu.

Kompilasi Hukum Islam mengikuti pendapat mayoritas ulama, bahwa kewajiban nafkah menjadi gugur karena *nusyu>z*nya istri. Setelah menjelaskan tentang kewajiban istri, Kompilasi Hukum Islam kemudian mengatur pasal khusus tentang *nusyu>z* istri dalam yaitu dalam Pasal 84 berikut ini:

(1) Istri dapat dianggap *nusyu>z* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah
(2) Selama istri dalam *nusyu>z*, kewajiban suami terhadap istrinya tersebut pada pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya.
(3) Kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah istri *nusyu>z*
(4) Ketentuan tentang ada atau tidak adanya *nusyu>z* dari istri harus didasarkan atas bukti yang sah.

Alasan logis yang dikemukakan oleh jumhur adalah bahwa nafkah yang diterima oleh istri adalah konpensasi dari ketaatan yang diberikan kepada suami. Istri yang *nusyu>z* hilang ketatannya dalam masa itu. Oleh karena itu, dia tidak berhak atas nafkah selama masa *nusyu>z* itu dan kewajiban itu kembali dilakukan setelah *nusyu>z* itu berhenti.[347]

[347]Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, h. 174.

Kedua: ketika istri masih kecil dan belum bisa melakukan hubungan biologis dengan suami.[348]Mayoritas ulama berpendapat bahwa istri yang masih kecil dan belum bisa melayani suami tidak wajib dinafkahi. Menurut mayoritas ulama, Nabi saw. menikahi Aisyah ra. Ketika masih berumur enam tahun dan membangun rumah tangga dengannya ketika berusia sembilan tahun sementara tidak ada riwayat yang menunjukkan bahwa nabi saw. menafkahi Aisyah ra. kecuali setelah melakukan hubungan biologis dengannya. Hal ini menunjukkan bahwa nafkah tidak wajib terhadap istri yang masih kecil dan belum mampu melayani kebutuhan biologis suaminya.[349]

Ketiga: menurut mazhab Syafi'i>, salah satu penyebab gugurnya nafkah istri adalah, karena ibadah yang dilakukan oleh istri, seperti ketika istri melaksanakan ibadah haji atau umrah, semenra suami tidak haji dan umrah bersamanya.[350]

Keempat: Ketika habis masa *'iddah*.[351]Atau dengan kata lain penyebab gugurnya nafkah adalah putusnya hubungan suami istri. Adapun yang masih dalam masa *'iddah* bagi yang ditalak raj'i, maka tetap wajib dinafkahi.

Aturan nafkah dalam fikih dibangun atas uruf patriarki yang mendomestikkan perempuan. Berbeda dengan uruf saat ini, perempuan relatif berperan di ruang publik, mampu mandiri, bahkan relatif banyak yang memiliki penghasilan melebihi suami. Ketika uruf berubah dan berbeda dengan uruf ketika fikih ini disusun, aturan fikih nafkah yang dipahami dari nas yang berlaku umum dapat dikecualikan dengan uruf baru yang muncul kemudian

---

[348]Al-Nawawi>, *Raud{ah al-T{a>libi>n*, Vol VI, h. 471.

[349]Jasir Jaudah 'A<li, *Nafaqah al-Zaujah fi> al-Fiqhi al-Isla>mi*, h. 184.

[350]Al-Nawawi>, *Raud{ah al-T{a>libi>n*, Vol VI, h. 471.

[351] Al-Nawawi>, *Raud{ah al-T{a>libi>n*, Vol VI, h. 474.

(*takhs}is}> al-'umu>m bi al-'urfi al-t}a>ri>*). Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Merujuk kepada uraian-uraian sebelumnya, hak dan kewajiban suami istri, khususnya mengenai konsep nafkah dan kepemimpinan membutuhkan penyesuaian dengan uruf yang berkembang. Penyesuaian dilakukan dengan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri. Hak istri tidak boleh diklaim secara apriori lebih rendah dari hak suami. Demikian sebaliknya, kewajiban suami tidak boleh dianggap lebih berat atau lebih ringan dari suami. Artinya, setiap kali ada hak yang dikurangi pada salah satu pihak, maka pada saat itu pula ada hak yang dikurangi pada pihak lain. Beitupun sebaliknya.

Konsep nafkah, *nusyu>z* dan solusinya, konsep ketaatan dalam aturan fikih dan tafsir cenderung tidak sesuai dengan uruf Indonesia. Konsep tersebut ketika diterjemahkan sesuai dengan uruf saat ini, relatif lebih berpihak kepada suami ketimbang istri. Hal ini diakibatkan konsep-konsep tersebut muncul dari budaya patriarki yang cenderung mendomestikkan perempuan. Hubungan suami istri dianggap seperti antara hubungan bawahan dengan atasan. Padahal sejatinya, istri dan suami memiliki hak dan kewajiban yang seimbang.

Dengan demikian akan terlihat dengan jelas perbedaan kodifikasi fikih klasik dengan pembaharuan fikih nafkah yang sudah disesuaikan dengan uruf yang berkembang. Perbedaan dan kosekuensi logisnya adalah sebagai berikut:

1. Fikih klasik mewajibkan suami menafkahi istri. Setelah disesuaikan dengan uruf disertai dengan metode-metode penalaran yang akan diuraikan pada bab selanjutnya, maka suami tidak lagi berkewajiban menafkahi istri yang berkarier, melainkan suami adalah mitra istri dalam mencari nafkah rumah tangga (nafkah keluarga).

2. Konsekunsi dari interpretasi hak kepemimpinan suami (*Qawwa>mah*), maka fikih klasik cenderung mewajibkan istri mematuhi suami sebagai bawahan. Fikih klasik cenderung melarang istri keluar rumah tanpa izin suami, istri tidak boleh menolak keinginan suami, termasuk keinginan biolgogis suami. Setelah disesuaikan dengan uruf, istri tidak lagi wajib mematuhi suami sebagai bawahan, melainkan sebagai mitra dan teman diskusi (musyawarah). Suami tidak boleh sewenang-wenang kepada istri. Segala keinginan kedua belah pihak harus dimusyawarahkan besama.
3. Fikih klasik memberikan hak kepemimpinan (*qawwa>mah*) sepenuhnya kepada suami. Setelah disesuaikan dengan uruf yang bekembang, hak kepemimpinan boleh dimiliki secara bersama-sama oleh suami istri sebagai mitra. Apabila dalam pemerintahan ada presiden dan wakil presiden, dalam universitas ada rektor dan pembantu rektor, dalam perusahaan ada direktur dan wakil direktur, dalam organisasi ada ketua umum dan ketua I, maka dalam rumah tangga ada suami dan istri.
4. Fikih klasik relatif menjadikan perempuan hanya sebagai objek penerima nafkah. Setelah diadapatsikan dengan uruf yang bekembang, istri turut menjadi mitra pencari nafkah keluarga bersama suami. Pendidikan dan *skill* yang dimilikinya akibat dari perubahan uruf dan modernitas menuntutnya untuk berkerja di ruang publik, mendapatkan penghasilan dan menjadi mandiri, bahkan turut membantu nafkah rumah tangga.
5. Fikih klasik cenderung tidak memberikan hak kepada istri untuk menolak keinginan suami berhubungan intim. Istri dianggap durhaka ketika menolaknya. Hal ini seolah-olah

menjustifikasi sikap semena-mena suami terhadap istri. Ketika pemahaman ini di bawa ke uruf saat ini, dapat menjerumuskan suami ke pasal Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Oleh karena itu, setelah diadaptasikan dengan uruf saat ini, istri tidak lagi dianggap durhaka ketika menolak ajakan suami berhubungan intim, selama ada alasan-alasan logis yang bisa dipertanggung jawabkan. Oleh karena itu, suami juga semestinya harus memahami kondisi istri.

6. Konsekuensi logis dari konsep nafkah dan kepemimpinan yang dikenal di dalam fikih klasik, suami boleh bebas berpoligami meskipun tanpa izin istri. Sejauh penelusuran, tidak ditemukan dalil yang menunjukkan bahwa suami harus minta izin kepada istrinya ketika akan berpoligami. Setelah disesuaikan dengan uruf, konsekuensi logis dari konsep nafkah dan kepemimpinan yang diusung penelitian ini, suami tidak lagi bebas berpoligami tanpa izin istri. Mengingat istri adalah mitra, sementara salah satu konsekuensi dari seorang mitra adalah segala keinginan prinsipil kedua belah pihak harus didiskusikan dan mendapat persetujuan bersama. Oleh karena itu, poligami harus dengan persetujuan istri. Selain itu, poligami akan berakibat pada kesimpangsiuran harta bersama yang akan dimiliki kelak setelah poligami. Akibatnya, poligami tidak lagi bebas dilakukan oleh suami tanpa izin istri.[352]

[352]Tabel pembaharuan konsep nafkah dan kepemimpinan rumah tangga ini dapat dilihat lebih jelas di dalam lampiran disertasi ini.

BAB IV
PENGARUH URUF TERHADAP KEDUDUKAN NAFKAH ISTRI YANG BERKARIER

A. Kedudukan Perempuan dalam Uruf Klasik dan Pengaruhnya terhadap Tafsir dan Fikih

Sejarah menginformasikan bahwa sebelum turunnya al-Qur'an terdapat sekian banyak peradaban besar, seperti Yunani, Romawi, India dan Cina. Dunia juga mengenal agama-agama seperti Yahudi, Nasrani, Buddha dan Zoroaster. Masyarakat Yunani yang terkenal dengan pemikiran-pemikiran filsafatnya tidak banyak membicarakan tentang hak dan kewajiban wanita. Wanita-wanita ditempatkan (disekap) dalam istana-istana. Di Kalangan bawah, nasib wanita sangat menyedihkan. Mereka diperjualbelikan, sedangkan yang sudah berumah tangga sepenuhnya berada di bawah kekuasaan suaminya. Mereka tidak memiliki hak-hak sipil, bahkan hak waris pun tidak ada. Pada puncak peradaban Yunani, wanita diberi kebebasan sedemikian rupa untuk memenuhi kebutuhan dan selera laki-laki. Hubungan seksual yang bebas tidak dianggap melanggar kesopanan, tempat-tempat pelacuran menjadi pusat kegiatan politik dan seni. Patung-patung telanjang di negara-negara barat adalah bukti atau sisa pandangan itu. Dalam pandangan mereka, dewa-dewa melakukan hubungan gelap dengan rakyat bawahan, dari hubungan gelap itu lahirlah 'Dewi Cinta' yang terkenal dalam peradaban Yunani.[353]

Peradaban Romawi, wanita sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ayahnya. Setelah menikah, kekuasaan tersebut

[353]Must}afa> al-Siba>'i, *al-Mar'ah Baina al-Fiqhi wa al-Qa>nu>n* (Bairu>t: Da>r al-Warra>q, Cet VII, 1420 H/ 1999 M), h. 13. Lihat Juga: M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, Cet VIII, 1419 H.1998 M), h. 296.

berpindah ke tangan suaminya. Kekuasaan ini mencakup kewenangan menjual, mengusir, menganiaya, dan membunuh. Keadaan tersebut berlangsung sampai abad ke-6 Masehi. Segala hasil usaha wanita, menjadi hak milik keluarganya yang laki-laki. Pada rezim Kaisar Constantine terjadi sedikit perubahan yaitu dengan diundangkannya hak pemilikan terbatas bagi wanita. Dengan catatan bahwa setiap transaksi harus disetujui oleh keluarga (suami atau ayah).[354]

Menurut Quraish Shihab, kedudukan wanita dengan kondisi seperti itu berlangsung sampai menjelang bahkan sampai al-Qur'an sudah diturunkan. Akibatnya, keadaan sosio kultural seperti itu akan mempengaruhi pemahaman sementara terhadap redaksi petunjuk al-Qur'an. Quraish Shihab mengemukakan contoh penafsiraran yang terkontaminasi dengan sosio kultural ini, yaitu ketika para mufassir menafsirkan kata '*al nafs*' dalam QS. al-Nisa 4/1. Quraish Shihab mengemukakan bahwa banyak sekali pakar tafsir yang memahami kata '*al-nafs*' dengan Adam. Seperti Jalaluddin al-Suyu>t}i>, Ibnu Katsi>r, al-Qurt}ubi, al-Biqa>i, Abu> al-Su'u>d. Al-T{abarsi, salah seorang ulama Syiah (abad ke-6 H) mengemukakan dalam tafsirnya bahwa seluruh ulama tafsir sepakat mengartikan kata tersebut dengan Adam.[355]

Perempuan sebelum datangnya Islam dianggap tidak setara dengan laki-laki, mereka tidak lain dianggap sebagai sesuatu yang hina di mata laki-laki. Mereka dengan mudah diabaikan dan dianggap sesuatu yang memalukan sejak dilahirkan. Ketika kaum lelaki diberitakan bahwa istri mereka melahirkan anak perempuan, maka mereka mulai bermuka masam dan berpikir, haruskah dia

[354]M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 296.

[355]M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 299.

tetap membiarkannya tumbuh bersamanya dalam kehinaan ataukah dia cukup menguburkannya di dalam tanah. Kondisi seperti ini digambarkan dalam QS. al-Nahl 16/58:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Terjemahnya:

> Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Dia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup) ?. ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.[356]

Perempuan dalam pandangan sebagaian kabilah Arab Jahiliah adalah sosok yang lemah yang tidak mampu bekerja dan tidak produktif, sehingga keberadaanya dianggap aib dalam keluarga. Sebagian mereka juga menganggap anak perempuan sebagai pembawa sial kemiskinan. Mereka juga ada beranggapan bahwa anak perempuan adalah penggoda syahwat, sehingga harus ditutup rapat-rapat.[357]

Menurut Muhammad Ali al-Allawi, perempuan dalam uruf Jahiliah dijadikan sebagai harta rampasan perang yang patut dicari, baik dalam kapasitasnya sebagai perempuan atau sebagai tawanan perang. Perempuan tidak memiliki hak kecuali sebagai alat

[356]Departemen Agama RI RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 218.

[357]Mus}t}a>fa> al-Siba>'i, *al-Mar'atu baina al-Fiqhi wa al-Qa>nu>n* (Riya>d}: Da>r al-Warra>q, Cet VII, 1420 H/1999 M), h. 20.

perbudakan, pemuas nafsu dan lambang kehinaan. Perempuan dalam pandangan mereka tidak memiliki hak kemerdekaan dan kebebasan berpendapat.[358]

Kebiasaan Arab Jahiliyah yang lebih merendahkan perempuan adalah ketika mereka memposisikan perempuan sebagai warisan. Mereka disamakan dengan harta warisan atau binatang peliharaan yang diwariskan kepada yang lain. Ketika seorang laki-laki meninggal dan dia meninggalkan seorang istri, maka menurut adat mereka, istri yang ditinggal menjadi hak ahli waris. Selain itu, laki-laki boleh memilih perempuan dan menikahi mereka sesukanya tanpa batas.[359] Kondisi seperti ini yang kemudian menjadi latar belakang turunnya ayat QS. al-Nisa> 4/19:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ

Terjemahnya:

> Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa.[360]

Secara umum, fakta sejarah ini menunjukkan bahwa kedudukan perempuan pada masa Jahiliah dianggap sebagi pelayan laki-laki, diwariskan tidak mewarisi. Selain itu, perempuan berada di bawah kekuasaan dan perwalian laki-laki, mereka tidak memiliki kebebasan dan kehendak. Mereka cenderung hanya diberikan kewajiban tanpa diberikan hak kemanusiaan.

Mengenai hubungan laki-laki dan perempuan, masyarakat Arab Jahiliyah tidak mempunyai norma yang jelas. Tradisi (uruf)

---

[358]Muhammad Ali al-Allawi, *The Great Women*, Terj. El-Hadi Muhammad: *'Uluwwu al-Himmah 'Inda al-Nisa>* (Jakarta: Pena Pundi Aksara, Cet. II, 2006), h. 23.

[359]Ba>simah Kayya>l, *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh* (Bairu>t: Muassasah 'Izzu al-Di>n, 1401 H/ 1981 M), h. 55.

[360][360]Departemen Agama RI RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 64.

masyarakatnya banyak menunjukkan kekuasaan suami atas istri. Suami boleh menceraikan dan merujuk kembali istrinya tanpa batas. Lantaran ketidakteraturan hubungan yang terjadi di masyarakat Arab inilah yang menyebabkan kekacauan masyarakatnya.[361]

Uruf Arab di sisi lain memberikan porsi kepemimpinan seutuhnya kepada kaum laki-laki. Uruf Arab mengkultuskan kepemimpinan. Bagi mereka setiap suku harus memiliki kepala suku yang wajib dita'ati supaya dapat diarahkan untuk mencapai kepentingan sukunya. Setiap komunitas harus ada pemimpinnya. Setiap rumah harus ada tuannya dan tuan sebuah rumah adalah bapak. Setiap rumah tangga harus ada tuannya dan tuan rumah tangga adalah suami. Oleh karena itu, mereka memposisikan istri sebagai pelayan (*kha>dimah*) bagi suaminya.[362]

Perlu ditambahkan juga bahwa uruf Arab Jahiliyyah menjadikan praktek poligami sebagai simbol kebanggaan. Poligami dipraktekkan oleh mereka yang memiliki posisi penting dalam komunitasnya. Mereka bukan hanya menikahi empat perempuan, melainkan sepuluh bahkan ratusan perempuan. Akibatnya, perempuan-perempuan Arab yang dipoligami hingga puluhan bahkan ratusan tidak mendapatkan apa-apa dari suaminya selain kepemimpinan dan kekuasaannya.[363]

Menurut uruf sebagian suku Arab Jahiliah, mereka melarang beruhubungan suami istri ketika sedang hamil sampai selesai masa menyusui. Durasi waktu ini kurang lebih sampai tiga tahun, sehingga sebagian suami tidak lagi bisa menahan

---

[361]Sri Suhandjati, *Perempuan Menggugat; Kasus dalam al-Qur'a>n & Realitas Masa Kini* (Semarang: Pustaka Adnan, 2005), h. 1

[362]Ba>simah Kayya>l, *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh* (Bairu>t: Muassasah 'Izzu al-Di>n, 1401 H/ 1981 M), h. 54.

[363]Ba>simah Kayya>l, *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh* , h. 56.

kesabarannya apabila hanya menikah dengan satu istri. Oleh karena itu, uruf mereka memudahkan berpoligami sebagai solusi memenuhi kebutuhan biologis mereka.[364]

Uruf Arab Jahiliah menjadikan gadis-gadis sebagai diyat (denda kriminal pembunuhan). Jumlah gadis-gadis yang dijadikan diyat disesuaikan dengan status sosial orang yang terbunuh. Uruf yang paling aneh adalah, mereka mengenal dan mempraktekkan nikah *istibda>'*. Yaitu pernikahan dengan cara menitipkan istrinya kepada laki-laki lain. Apabila ternyata istrinya hamil, maka anak yang lahir itu dinasabkan kepada suaminya. Praktek nikah seperti ini notabene dipraktekkan ketika ada yang mandul di antara mereka.[365]Sebagian mereka juga memiliki beberapa budak perempuan yang dipaksa menuruti kemauan tuannya.[366]

Uruf sebagian suku Arab sebelum masa kenabian, kaum lelaki apabila membutuhkan finansial, mereka berutang dan menjadikan perempuan-perempuan mereka sebagai jaminan. Apabila mereka tidak mampu membayar hutang, maka mereka menjual perempuan-perempuan mereka untuk melunasi hutang-hutang mereka.[367]

Budaya agama lain pun masih cenderung menganut doktrin patriarki, perempuan diposisikan sebagai pelayan laki-laki. Perempuan bahkan dianggap sebagai penyebab kemalangan dan dosa kaum lelaki. Perempuan dalam budaya mereka tidak pernah dianggap sebagai manusia yang mandiri dan berdikari. Budaya masyarakat dunia seperti ini, dapat berpengaruh kepada penafsiran

---

[364]Ba>simah Kayya>l, *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh* , h. 57.

[365]Ba>simah Kayya>l, *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh* , h. 57.

[366]'A<li al-Ba>r, *'Amal al-Mar'ah fi> al-Mi>za>n*, h. 27

[367]Ba>simah Kayya>l, *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh* , h. 63.

terhadap nas. N.M Saikh menuliskan dalam bukunya Women in Muslim Society:

"The concept of Judaism about women is that she is frail and vicious. She is an image of deceit. In order to support this victum, the Jews relate the story of Hazrat Adam and Eve. According to them, the prophet Adam lived happily in the Heaven because he was obedient to Allah. But his wife, eve, incited him to eat the forbidden fruit and thus disobeyed Allah. Consequently Adam was deprived of all bounties of Allah and was expelled from the Heaven to soffer. The attitude of Christianity towards women has been still worse. According to father Tertulian a women opens the door to Satanic temptation, leads man to the forbidden tree, breaks the law of Allah and corrupts man the image of God. In Hindiusm also, women is a slave. A famous Indian legistlator, Manoo Raj has said: 'women in her childhood must remain under the custody of her husband and when widowed she must remain under the custody of her sons. She must never be independent'."[368]

Maksudnya:

> Konsep Yudaisme tentang wanita adalah bahwa dia lemah dan mengenaskan. Dia adalah gambar kebohongan. Untuk mendukung paradigma ini, orang Yahudi menceritakan kisah Hazrat Adam dan Hawa. Menurut mereka, Nabi Adam hidup bahagia di Surga karena ia taat kepada Allah. Istrinya malam itu, menghasutnya untuk memakan buah terlarang dan dengan demikian tidak menaati Allah. Akibatnya, Adam dirampas dari semua karunia Allah dan diusir dari Surga yang merupakan tempat yang nyaman. Sikap kaum Kristen terhadap perempuan masih lebih buruk. Menurut ayah Tertulian, seorang wanita membuka pintu godaan Setan, mengarahkan manusia ke pohon terlarang, melanggar hukum Allah dan merusak laki-laki dalam pandangan Allah. Perspektif kaum Hindu juga demikian, wanita dalam

[368]N.M Shaikh, *Women in Muslim Society* (New Delhi: Kitab Bhavan, Cet I, 1991), h. 9.

padangan mereka adalah kasta budak. Seorang legistlator India yang terkenal, Manoo Raj mengatakan: 'wanita di masa kecilnya harus tetap berada di bawah tahanan suaminya dan ketika menjanda dia harus tetap berada di bawah pengawasan putra-putranya. Dia tidak boleh mandiri.

Menurut Al Yasa' Abubakar ketika Nabi Muhammad diangkat menjadi Rasul, kedudukan perempuan dalam adat Arab khususnya Mekkah sangatlah rendah, dapat dianggap berada pada titik paling nadir. Seorang ayah boleh membunuh anak perempuan sejak ketika lahir, menjualnya sebagai budak atau menikahkannya dengan orang yang dia pilih, baik dengan kerelaan si anak maupun dengan paksaan. Perempuan tidak mempunyai hak waris bahkan kadang-kadang dianggap sebagai warisan; tidak mempunyai hak di ruang publik, tidak diberi hak untuk membela diri dan mempertahankan kepentingannya; dan lebih dari itu relatif tidak memiliki kewajiban dan tanggung jawab (misalnya nafkah), termasuk terhadap dirinya sendiri ataupun anak-anaknya. Ketengah masyarakat seperti inilah nabi Muhammad saw. diutus yang salah satu misinya adalah menghormati dan mengangkat derajat perempuan.[369]

Ditemukan dalam al-Qur'an ayat-ayat yang menyatakan adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Seperti QS. al-Baqarah (2)/228; QS. al-Isra> (17)/70; QS. al-Nisa> (4)/161; QS. A<lu-'Imra>n (3)/130. Hanya saja, ada juga beberapa ayat yang menyatakan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ayat yang menyatakan ketidaksetaraan tersebut yaitu diberikannya izin kepada laki-laki untuk berpoligami (QS. al-Nisa> (4)/3); hak kewarisan anak perempuan hanyalah setengah hak kewarisan anak laki-laki (QS. al-Nisa> (4)/11); kedudukan laki-laki lebih tinggi dari perempuan (QS. al-Baqarah (2)/228); laki-laki menjadi

[369]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 121.

pemimpin perempuan (QS. al-Nisa (4)/34); kesaksian perempuan setengah kesaksian laki-laki (QS. QS. al-Baqarah (2)/282); perempuan memiliki masa 'iddah (masa menunggu) ketika bercerai (QS. al-Baqarah (2)/228 dan 234); perempuan harus mengenakan pakaian yang hampir menutup seluruh tubuhnya (QS. al-Nu>r (24)/31).[370]

Al-Qur'an sebagai sumber tertinggi agama Islam tidak menyamakan laki-laki dan perempuan, akan tetapi menyetarakan antara keduanya. Oleh karena itu, pesan-pesan yang termaktub dalam al-Qur'a>n mestinya ditafsirkan dalam konteks historis yang sangat spesifik, tidak general. Dengan kata lain, situasi sosio-kultural ketika al-Qur'an diturunkan harus dicermati oleh seorang mufasir ketika hendak menafsirkan al-Qur'an dan juga oleh para Ima>m mujtahid, sehingga produk hukum yang dihasilkan akan sesuai dengan semangat al-Qur'an khususnya dalam penyetaraan derajat kaum laki-laki dan kaum perempuan.[371]

Al Yasa' Abubakar juga menambahkan bahwa para ulama masa lalu sepakat bahwa al-Qur'an datang antara lain untuk mengangkat derajat perempuan dari lembah kehinaan yang dipraktikkan oleh orang-orang Arab Jahiliah. Kelihatannya mereka cenderung berpendapat bahwa derajat yang diberikan kepada perempuan hanyalah sampai setengah laki-laki, kecuali dalam beberapa hal yang secara tegas dinyatakan oleh al-Qur'an dan Hadis bahwa perempuan sama dengan laki-laki. Kuat dugaan kesimpulan ini mereka ambil karena dua hal. *Pertama*: mereka tidak membedakan antara fitrah dan gender, sehingga perbedaan karena fitrah dijadikan landasan untuk adanya perbedaan gender. *Kedua*, adat arab Jahiliah yang relatif tidak memberikan hak apa

[370]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 122.

[371]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 35-36.

pun kepada perempuan masih sangat kuat memengaruhi mereka. Karena dalam adat Jahiliah perempuan tidak memiliki hak sama sekali, maka mungkin sekali mereka mengalami kesulitan untuk menerima perubahan yang dibawa oleh al-Qur'an, bahwa perempuan diberi hak dan kedudukan yang sama dengan laki-laki. Jadi, mereka yang menjadikan ayat-ayat yang mengangkat perempuan hanya sampai setengah derajat laki-laki sebagai ayat pokok, sedangkan ayat yang menyetarakannya dianggap sebagai pengecualian.[372]

Menurut Al Yasa' Abubakar, buku-buku tafsir dan fikih serta syarah Hadis yang dikarang pada masa lalu cenderung tidak membedakan fitrah dengan gender. Keadaan ini relatif mudah dimaklumi, karena masalah gender, tepatnya upaya untuk memperjuangkan kesetaraan gender baru muncul pada masa modern sekarang. Namun tidak semua ulama masa lalu menganggap adanya perbedaan fitrah menjadikan perempuan lebih rendah dari laki-laki. Dalam hal tertentu, paling kurang sebagian mereka, menganggap perempuan lebih tinggi dari laki-laki atau perempuan perlu mendapat perhatian dan perlindungan khusus untuk memuliakan dan menghormati mereka. Misalnya penghormatan anak pada orang tua, mereka menganggap perempuan (ibu) lebih tinggi dari laki-laki (ayah). Perhatian dan peraturan khusus bagi perempuan karena fitrahnya, seperti yang sedang haid, hamil, dan menyusui bukanlah tanda kerendahan derajat.[373]

Uruf Arab Jahiliah dan uruf bangsa-bangsa lain pra Islam akan mempengaruhi corak penafsiran ulama masa lalu.[374] Corak

[372]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 122.

[373]Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 123.

[374]Quraish Shihab mengemukakan contoh penafsiraran yang terkontaminasi dengan sosio kultural ini, yaitu ketika para mufassir menafsirkan

penafsiran inilah yang kemudian ditransmisikan kepada pemahaman Islam tradisional.[375]Istri masih diposikan sebagai pelayan laki-laki. Perannya dalam rumah tangga tidak dapat disetarakan dengan peran laki-laki. Istri masih berada dalam kerangkeng "ekslusifisme" yang memandang istri hanya bertugas di dapur, sumur dan kasur. Perkembangan zaman dan perubahan struktur sosial di masyarakat menuntut perombakan paradigma ini.

Kondisi sosio-kultural perempuan era pra Islam ini, mempengaruhi corak penafsiran teks-teks syariah. Akibatnya, kedudukan perempuan setelah Islam datang pun masih membutuhkan waktu yang cukup lama untuk mendapatkan posisi yang setara dan seimbang dengan laki-laki sesuai dengan fitrahnya. Sampai pada masa kekhalifahan pun perempuan masih

---

kata '*al nafs*' dalam QS. al-Nisa 4/1. Quraish Shihab mengemukakan bahwa banyak sekali pakar tafsir yang memahami kata '*al-nafs*' dengan Adam. Seperti Jalaluddin al-Suyu>t}i>, Ibnu Katsi>r, al-Qurt}ubi, al-Biqa>i, Abu> al-Su'u>d. Bahkan al-T{abari mengemukakan dalam tafsirnya, bahwa seluruh ulama tafsir sepakat mengartikan kata tersebut dengan Adam. Menurutnya, menafsirkan kata '*al-nafs*' dengan Adam akan memunculkan paradigma negatif terhadap perempuan. Perempuan hanya dianggap sebagai bahagian kecil dari kaum laki-laki. Lihat: M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 299.

[375]Istilah Tradisional biasanya dikontraskan dengan term Islam modern. Secara terminologis, istilah tradisi mengandung suatu pengertian tersembunyi tentang adanya kaitan antara masa lalu dengan masa kini. Oleh karena itulah, tradisi dalam pengertian yang paling elementer adalah sesuatu yang ditransmisikan atau diwariskan dari masa lalu ke masa kini. Pengertian tradisi yang bermakna lebih kreatif dikemukakan oleh Hobsbawn sebagaimana yang dikutip oleh Kamaruddin Hidayat. Ia menggunakan terminologi invented tradision untuk menunjukkan serangkaian tindakan yang ditunjukkan untuk menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan (*repetation*) yang secara otomatis mengacu pada masa lalu. Sementara itu Zamakhsyari Dhofier sebagaimana yang dikutip oleh Kamaruddin Hidayat mengartikan Islam tradisional sebagai Islam yang masih terikat kuat dengan pikiran-pikiran para ulama ahli fikih, Hadis, tafsir, tauhid (teologi Islam) dan tasawwuf yang hidup antara abad ke 7 sampai dengan abad ke 13. Lihat: Kamaruddin Hidayat et. all, *Islam dan Hegemoni Sosial* (Jakarta: Media Cita, Cet II, 2002), h. 4.

termarjinalkan. Dalam pemerintahan, mulai dari pemimpin (*khali>fah*) sampai pegawai pemerintahan, semuanya dipegang oleh laki-laki. Perempuan tidak pernah diberi jabatan dalam pemerintahan. Setiap *khali>fah* yang meninggal maka selalu digantikan dengan putranya laki-laki atau saudaranya laki-laki. Artinya, tidak ada satu *khali>fah* pun mulai dari as-Saffah (749 M - 754 M) sampai al-Mutawakkil (847 M - 861 M) yang dipilih dari kaum perempuan. Begitu juga, ketika khali>fah terpilih maka *khali>fah* tersebut juga memilih pegawai pemerintahan dari kaum laki-laki, misalnya pemilihan Kha>lid bin Barmak sebagai wazi>r oleh al-Mans}u>r.[376]

Kedudukan perempuan yang dinomor duakan berlangsung sampai masa kodifikasi fikih Mazhab. Keadaan itu dipastikan akan mempengaruhi corak pemikiran fikih, karena para mujtahid tidak berijtihad pada ruang yang hampa. Hasil ijtihad mereka adalah manifestasi dialog antara teks-teks syariah dengan realitas yang ada. Baik realitas sosio-kultural maupun realitas letak geografis di mana mereka berada.[377]

---

[376]Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Mazhab Ima>m Sya>fi'i>* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), h. 67

[377]Kodifikasi fikih yang berbeda antara Ima>m Abu Hanifah dan Ima>m Ma>lik. Ima>m Abu Hanifah dalam produk fikihnya cenderung bercorak rasional-kontekstual ketimbang produk hukum fikih Ima>m Ma>lik yang cenderung bersifat fundamental-tekstual. Perbedaan tersebut diakibatkan oleh latar belakang dan tempat tinggal yang berbeda, sehingga memunculkan kepentingan yang berbeda pula. Ima>m Abu Hanifah hidup di Kufah (Iraq) yang mempunyai lebih beragam kultur dibandingkan dengan Ima>m Malik yang tinggal di Hijaz. Demikian halnya dengan produk fikih antara al-Ma>wardi, Ibn Taimiyyah dan Ima>m al-Ghazali. Al-Mawardi, ketika mengontruksikan fikih politiknya (*fiqh as-siya>sah*) dalam bukunya yang terkenal, *al-Ah}ka>m as-Sult|a>niyyah*, akan berbeda dengan rumusan fikih politiknya Ibn Taimiyyah yang cenderung menganut garis keras maz|hab fiqh H}anbali, meskipun motivasi mereka sama, yaitu mengaktualkan nilai-nilai *siya>sah Isla>miyyah* dalam bentuk rumusan yang realistis dan empiris. Demikian juga, keduanya akan berbeda dengan al-Ghaza>li>, sebab ketiga tokoh ini selain dipengaruhi oleh motivasi *lillahi ta'a>la*, juga dibangkitkan oleh motivasi dan niai-nilai tertentu,

Imam Syafi'i misalnya, selama tinggal di Mesir (199 H – 204 H), keadaan mayoritas perempuannya secara akademis sangatlah memprihatinkan. Perempuan pada waktu itu hanyalah sebagai pendamping laki-laki yang tugasnya tidak lebih dari ibu rumah tangga. Perempuan hanya bertugas untuk berhias, menyiapkan makanan, mengurus anak dan melakukan pekerjaan rumah yang lain. Mereka tidak pernah ikut andil dalam kegiatan di luar rumah, sehingga mereka pun hanya menjadi teman setia laki-laki yang tinggal mengikuti intruksi dari apa yang menjadi perintah laki-laki.[378]

B. Deskripsi Uruf Indonesia tentang Karier dan Nafkah

Survei yang dilakukan oleh Grant Thornton[379] menunjukkan Indonesia menempati posisi ke enam tertinggi di dunia dari jumlah persentase wanita karier. Survei itu juga mengungkap bertambahnya posisi senior pada perusahaan di dunia yang diisi oleh perempuan. Secara global, Eropa Timur menjadi kawasan yang paling dominan memberikan kesempatan kepada perempuan memimpin dalam sebuah perusahaan, yaitu 35 persen. Secara mengejutkan, kawasan Asia Tenggara menempati posisi kedua di dunia yang memberikan posisi tinggi dalam sebuah perusahaan kepada perempuan, yaitu 34 persen. Berdasarkan hitungan negara,

---

baik ideologi, politik, ras, maupun budaya secara keseluruhan. Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Mazhab Ima>m Sya>fi'i>* , h. 83

[378]Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Mazhab Ima>m Sya>fi'i>* , h. 67

[379]Grant Thornton LLP adalah sebuah perusahaan jasa akuntansi yang berbasis di Chicago, Illinois, Amerika Serikat. Perusahaan ini didirikan tahun 1924 dan resmi dibentuk menjadi LLP (*limited liability partnership*) pada tahun 1986. Pada tahun 2007, Grant Thornton memiliki 31.000 karyawan dan 2.207 partner di lebih dari 100 negara. Sumber: https://. wikipedia. org/wiki/Grant_Thornton_LLP/.

Rusia menjadi negara dengan persentase tertinggi yang memberikan posisi tinggi di perusahaan kepada perempuan, yaitu 45 persen. Berikutnya disusul oleh Filipina dan Lithuania dengan 39 persen, Estonia dan Thailand dengan 37 persen. Untuk Indonesia sendiri, 36 persen posisi senior di perusahaan dipegang oleh perempuan. Survei tersebut menunjukkan sebesar 20 persen posisi General Manager atau Office Manager dikendalikan oleh perempuan. Namun, tidak sedikit perempuan yang memegang posisi lebih penting, seperti CEO dengan angka 17 persen, direktur sebesar 10 persen, Chief Financial Officer (CFO) sebanyak tujuh persen, dan Chief Operating Officer (COO) sebanyak 3 persen.[380]

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), pekerja perempuan di Indonesia mengalami peningkatan setiap tahun. Persentase jumlah pekerja perempuan mencapai lebih dari 50 persen. Pada sektor tertentu seperti jasa kemasyarakatan, jumlah pekerja perempuan hampir menyamai jumlah pekerja laki-laki.[381]Perempuan yang bekerja di atas 48 jam dalam sepekan (Employment in Excessive Working Time – EEWT) dari tahun 2011 hingga 2014, persentasenya hampir sama dengan laki-laki terutama di daerah perkotaan, sebagaimana yang disampaikan oleh Razali Ritonga – Direktur Statistik Kependudukan dan Ketenagakerjaan Badan Pusat Satitistik (BPS). Berikut diagram persentasenya:

Tabel 1.

Persentase pekerja yang bekerja lebih dari 48 jam dalam sepekan (*Employment in Excessive Working Time – EEWT*)

[380]https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20160308121332-277-116053/wanita-karier-indonesia-terbanyak-keenam-di-dunia/ (diakses tanggal

[381]http://independen.id/read/data/429/jumlah-tenaga-kerja-perempuan-di-indonesia/

Sumber: Badan Pusat Statistik, oleh oleh Razali Ritonga – Direktur Statistik Kependudukan dan Ketenagakerjaan Badan Pusat Satitistik (BPS)

Jenis Kelamin/ Daerah	2011	2012	2013	2014
Laki-laki	**30.00**	**29.59**	**24.46**	**28.57**
Perempuan	**21.78**	**21.29**	**18.67**	**21.68**
Perkotaan	**33.10**	**23.39**	**27.98**	**33.10**
Pedesaan	**21.26**	**21.00**	**16.98**	**21.13**
Rata-rata	**26.98**	**26,46**	**22.28**	**25.97**

Data di atas menunjukkan bahwa kebutuhan bekerja bagi setiap orang, termasuk perempuan, termasuk istri sudah menjadi kebutuhan dasar. Hal ini disebabkan karena adanya ketimpangan antara Kebutuhan Hidup Minimum/Layak (KHM/KHL) dengan Upah Minimum Regional/Provinsi (UMR/UMP). Rata-rata KHL di Indonesia sebagaimana yang dilansir oleh Badan Pusat Statistik, pada tahun 2015 misalnya sebanyak Rp 1.813.396.[382] Adapun rata-rata UMR di Indonesia pada tahun 2015 itu hanya sebanyak Rp 1.997.819.[383] Artinya, rata-rata upah yang di dapatkan oleh masyarakat Indonesia hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan minimum pribadinya yang layak, bukan untuk kebutuhan rumah tangga yang terdiri dari istri dan anak-anaknya. Konsekuensi

[382] https://www.bps.go.id/dynamictable/2016/06/30/1212/kebutuhan-hidup-minimum-layak-khm-khl-selama-sebulan-rupiah-menurut-provinsi-2005-2015.html, diakses pada hari Jum'at, tanggal 6 April 2018.

[383] https://www.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/917, diakses pada hari Jum'at, tanggal 6 April 2018.

logisnya, apabila istri-istri tidak bekerja, maka rata-rata keluarga itu tidak terpenuhi kebutuhannya secara layak. Kecuali bagi segelintir keluarga yang suami mendapatkan pendapatan di atas rata-rata. Ketimpangan itu dapat disimpulkan setelah mencermati data dari Badan Pusat Statistik (BPS) tentang Kebutuhan Hidup Minimal/Layak (KHM/KHL) selama sebulan dari tahun 2012 sampai tahun 2015.[384] Data tersebut kemudian dibandingkan dengan data Upah Minimal Regional/ Provinsi (UMR/UMP) di tahun yang sama.[385]

Sebagai contoh, masyarakat Bugis-Makassar, tidak lagi memposisikan suami sebagai satu-satunya pecari nafkah rumah tangga. Istri cenderung ikut bekerja bersama dalam mencari nafkah. Kelurahan Gunung Sari Makassar misalnya yang terdiri atas 26 RW dan 134 RT dengan jumlah penduduk perempuan 38.876 jiwa pada tahun 2014, mayoritas penduduk perempuannya, yaitu sebanyak 87,85 % adalah wanita karier.[386]

Uruf istri membantu nafkah rumah tangga di masyarkat Bugis-Makassar bahkan tidak hanya terjadi di daerah perkotaan, bahkan di pedesaan pun para istri cenderung ikut ke ladang atau sawah mendampingi suami menggarap sawah dan ladang. Mereka pun cenderung tidak mempermasalahkan nafkah rumah tangga, karena hasil kerjanya bersama suaminya, sudah dianggap sebagai bagian dari nafkah rumah tangga.

---

[384]https://www.bps.go.id/dynamictable/2016/06/30/1212/kebutuhan-hidup-minimum-layak-khm-khl-selama-sebulan-rupiah-menurut-provinsi-2005-2015.html, diakses pada hari Jum'at, tanggal 6 April 2018

[385]https://www.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/917, diakses pada hari Jum'at, tanggal 6 April 2018.

[386]Darmawati, Nafkah dalam Rumah Tangga Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus di Kelurahan Gunung Sari Makassar), Tesis Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2014.

Data di atas menunjukkan bahwa bekerja untuk wanita di Indonesia sudah menjadi uruf. Uruf bekerja itu diakibatkan kebutuhan hidup yang semakin kompleks. Implikasinya, dalam diskursus hukum Islam, paradigma pemisahan harta istri dan suami menjadi terkikis. Perbedaan uruf menuntut perubahan paradigma pemisahan harta istri dan suami menjadi paradigma penyatuan harta istri dan suami (gono-gini). Akhirnya, paradigma itu terbentuk dalam suatu Kompilasi Hukum Indonesia (KHI).[387] Sebagaimana yang termuat dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) Bab XIII, pasal 85, dan pasal 88 sampai pasal 97 yang mengakui eksistensi harta bersama. Melihat landasan penyatuan harta ini tidak ditemukan dalam nas khusus dan parsial, maka landasan yang paling logis adalah karena pertimbangan uruf.

Adapun harta bawaan, yaitu harta yang didapatkan dari masing-masing pihak sebelum terjadi ikatan pernikahan. Harta bawaan itu, bisa jadi didapatkan dari hadiah, warisan, ataupun dari hasil perkerjaan masing-masing pihak. Harta bawaan menurut uruf dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia tetap menjadi hak milik masing-masing pihak, kecuali terjadi sepanjang para pihak tidak menentukan lain dalam perjanjian perkawinan, sebagaimana yang dijelaskan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, pada bab XIII, pasal 87.

[387]Secara substansial Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah sebuah dokumen atau mungkin lebih tepat produk fikih yang disusun dalam bentuk perundang-undangan, sebagai hasil dari penelitian yang relatif panjang dan luas yang dilakukan oleh para ulama, hakim, dan akademisi Indonesia. Dokumen ini dibagai ke dalam tiga buku (bidang), buku pertama tentang hukum perkawinan (pasal 1-170), buku kedua tentang kewarisan (pasal 171-214), serta buku ketiga tentang hukum perwakafan (pasal 215-229). Dokumen ini disusun oleh suatu tim yang dibentuk dan bertanggung jawab kepada Mahkamah Agung Indonesia dan Kementerian Agama, pada tanggal 25 Maret 1985 (melalui Surat Keputusan Bersama). Lihat: lihat: Alyasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 2.

Kompilasi Hukum Islam merupakan hasil ijtihad fikih ulama Indonesia yang telah dikodifikasi dan disesuaikan dengan keadaan budaya lokal Indonesia. Selanjutnya disahkan dan diinstruksikan oleh Presiden kepada Menteri Agama untuk diberlakukan dalam ruang lingkup peradilan Agama. Oleh karena itu, wajar apabila Kompilasi Hukum Islam menjadi sorotan di antara para ahli karena Kompilasi Hukum Islam tidak termasuk dalam hierarki perundang-undangan di Indoesia sebagaimana yang termuat dalam Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011.

Pendekatan kompromi dengan hukum budaya lokal (uruf) dalam perumusan KHI terutama untuk mengantisipasi perumusan nilai-nilai hukum yang tidak ditemukan nas khusus. Sementara nilai-nilai hukum itu telah tumbuh subur dan berkembang sebagai norma adat dalam kebiasaan masyarakat Indonesia. Selain itu, dalam tataran praktis nilai-nilai budaya lokal tersebut membawa kemaslahatan, ketertiban, dan kerukunan dalam kehidupan masyarakat.[388]

Oleh karena itu. semestinya muatan KHI juga harus memiliki landasan sosiologis yang kuat, sebagaimana peraturan perundang-undangan yang baik adalah yang memiliki landasan sosiologis. Yaitu, harus menceriminkan kenyataan yang hidup dalam masyarakat. Kenyataan itu dapat berupa kebutuhan atau tuntutan atau masalah-masalah yang dihadapi.[389]

Ada beberapa produk fikih yang termuat dalam KHI tidak bersumber pada nas khusus, tetapi disimpulkan dengan

---

[388]Yahya Harahap, *Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, Cet. Ke 1, 1999), h. 47

[389]Bagir Manan, *Dasar-dasar Perundang-undangan Indonesia* (Jakarta: Ind-Hill-Co, Cet. I, 1992), h. 16

pertimbangan prinsip-prinsip umum Syariah, seperti pertimbangan kemaslahatan. Harta gono gini atau harta hasil pencaharian bersama suami istri dalam kitab-kitab fikih bermazhab Sunni, tidak ditemuan uraian tentang adanya harta bersama. Menurut ketentuan yang ada dalam fikih, harta suami terpisah dengan harta istri, masing-masing mereka memiliki hartanya dan bebas membelanjakannya. Istri tidak bergantung pada izin suami dalam membelanjakan hartanya, begitu pun sebaliknya. Menurut jumhur ulama, suami wajib menanggung nafkah (pangan, sandang, dan papan) istri dan anak-anak sepenuhnya, sedang istri relatif tidak mempunya kewajiban atas nafkah keluarga. Kewajiban suami menanggung nafkah meliputi semua pekerjaan, sampai kepada tersedianya rumah yang dapat ditempati, pakaian yang sudah siap digunakan, dan makanan yang siap untuk dihidangkan dan disantap. Selanjutnya, lantaran dianggap menjadi bagian dari tiga macam nafkah di atas, maka semua pekerjaan domestik dalam rumah-seperti mencuci pakaian, memasak dan membersihkan, ikut menjadi tanggung jawab suami. Ababila suami tidak mampu mengerjakannya sendiri, maka suami harus mengupah pembantu.[390]

Di Indonesia, dalam adat pelbagai suku bangsa Nusantara, suami dan istri sama-sama bekerja, keduanya saling membantu untuk mencukupi kebutuhan rumah tangga. Secara umum, dalam adat pelbagai suku tersebut tidak dikenal adanya kewajiban suami untuk menyediakan pembantu dalam mengurus pekerjaan-pekerjan domestik. Lantaran pekerjaan domestik menurut anggapan masyarakat Indonesia adalah pekerjaan istri, sedangkan suami bertugas bekerja di luar rumah, karena keduanya (suami-istri) bekerja, maka penghasilan atau kekayaan yang mereka peroleh pun menjadi milik bersama. Akibat lanjutnya, apabila terjadi perceraian

[390]Selengkapnya, lihat: Alyasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 196-197.

maka harta bersama harus dibagi antara mereka berdua dan ketika salah satu pihak meninggal dunia, maka hanya harta bersama yang menjadi bagian (milik) orang yang meninggal yang akan dibagikan sebagai warisan.[391] Melalui implikasi budaya lokal mayoritas masyarakat Indonesia inilah yang menyebabkan eksistensi harta gono-gini ini pun sudah diakui oleh Kompilasi Hukum Islam, sebagaimana yang termuat dalm Bab XIII, pasal 85-97.

Menutut Idris Ramulyo, setidaknya ada dua pendapat tentang eksistensi harta gono-gini dalam diskursus fikih. *Pendapat Pertama:* memandang bahwa tidak ada harta gono-gini dalam Islam kecuali dengan menggunakan konsep syirkah. Pandangan ini tidak mengenal percampuran harta kekayaan antara suami dan istri karena perkawinan. Harta kekayaan tetap menjadi milik iseri dan dikuasai sepenuhnya. Demikian pula, harta suami tetap menjadi milik suami dan dikuasai sepenuhnya. Menurut pendapat ini, istri tetap dianggap cakap bertindak meskipun tanpa bantuan suaminya dalam soal apa pun, termasuk dalam mengurus harta benda. *Pendapat kedua:* memandang bahwa harta gono-gini sesuai dengan kehendak dan aspirasi hukum Islam.[392]

Mencermati kedua pendapat ini, dapat disimpulkan bahwa keduanya sepakat bahwa tidak ada nas khusus yang menjelaskan tentang ketentuan harta gono-gini. Sejauh penelusuran terhadap literatur-literatur fikih, tidak ditemukan adanya pembahasan tentang harta gono gini. Oleh karena itu, harta gono-gini sejatinya adalah diderivasi dari spirit hukum Islam yang diadaptasikan dengan uruf di Indonesia. Di Indonesia, istri yang tinggal di rumah dan berstatus sebagai ibu rumah tangga pun dianggap bekerja. Oleh karena itu, suami dan istri dianggap bekerja sama dan sama-sama

[391]Alyasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, h. 200.

[392]Idris Ramulyo, Harta *Gono Gini Mencari Formula Yang Adil Untuk Perempuan* (Jakarta: Swara Rahima, Cet. I, 2006), h. 29-35.

bekerja sebagai *partner*. Pekerjaannya mengurus rumah tangga menurut uruf mayoritas masyarakat di Indonesia patut diapresiasi dengan memberikan hak harta yang diperoleh sejak terjadinya pernikahan. Oleh karena itu, wajar apabila ada pendapat yang menganalogikan konsep harta gono-gini dengan konsep *syirkah*.

Berangkat dari realitas di atas, maka dapat disimpulkan bahwa setidaknya ada tiga hal yang membedakan antara uruf klasik pra Islam -yang berlanjut hingga masa kodifikasi fikih Mazhab- dengan uruf modern (saat ini), khususnya di Indonesia, yaitu:

Pertama: mengenai kedudukan perempuan. Pada uruf klasik perempuan cenderung terisolir di dalam rumah, sehingga mereka tidak mendapat kesempatan untuk memberdayakan diri dan mendapatkan kesempatan berkarya di ruang publik. Konsekuensinya, mereka tidak bisa mandiri dan akan selalu bergantung terhadap nafkah suami. Kondisi ini berbeda dengan uruf modern, perempuan diberdayakan, dididik sampai memiliki *skill* yang dibutuhkan oleh publik. *Skill* dan pendidikan yang dimilikinya membuat mereka tampil di publik dan mendapatkan penghasilan. Dampak positinya, mereka menjadi mandiri dan tidak lagi bergantung dengan nafkah suami.

Kedua: mengenai realitas nafkah. Para istri pada masa klasik cenderung menjadi objek penerima nafkah saja. Berbeda dengan uruf modern, khususnya di Indonesia, banyak istri yang tidak lagi menerima nafkah, bahkan ikut serta dalam nafkah keluarga. Beberapa istri bahkan memiliki penghasilan melebihi pengahasilan suami. Khususnya mereka yang berkarier.

Ketiga: mengenai harta gono-gini. Uruf klasik, relatif tidak mengenal penyatuan harta suami dan harta istri. Berbeda dengan uruf di Indonesia, perempuan yang mengurus rumah tangga sekalipun, tetap dianggap bekerja dan memiliki andil dalam menghasilkan harta rumah tangga. Oleh karena itu, menurut uruf

lokal Indonesia, perempuan yang mengurus rumah tangga pun berhak mendapatkan dan memiliki separuh harta dari harta yang dihasilkan sejak pernikahan terjadi. Oleh karena itu, apabila terjadi perceraian, mereka memiliki hak untuk menuntut haknya.

Istilah uruf klasik dan uruf modern yang telah dijelaskan, dimaksudkan bukan hanya persoalan waktu, melainkan juga persoalan tempat. Oleh karena itu, yang dimaksud dengan uruf klasik dalam penelitian ini adalah setiap komunitas masyarkat yang menganut budaya patriarki yang mendomestikkan perempuan di dalam rumah. Sebaliknya, uruf modern adalah setiap komunitas masyarakat yang memberikan peran kepada perempuan untuk aktif di ruang publik. Oleh karena itu, tidak menutup kemungkinan masih ada masyarakat saat ini yang masih termasuk dalam kategori uruf klasik, karena masih mempertahankan budaya patriarki.

Sebagai contoh: sebagian negara Arab, masih mempertahankan budaya patriarki. Arab Saudi masih melarang perempuan bekerja di ruang publik. Dominasi laki-laki terhadap perempuan masih sangat kental. Perempuan di Arab Saudi, bahkan dilarang menyetir kendaraan hingga tahun 2018. Arab Saudi bahkan memberikan sanksi bagi perempuan yang menyetir kendaraan. Saat ini, Arab saudi pun sudah mulai mendobrak aturan yang rigid itu terhadap perempuan.

Oleh karena itu, perbedaan uruf di Indonesia dengan uruf di Arab Saudi, tidak menutup kemungkinan akan berbeda dalam aturan nafkah. Arab Saudi tidak mengenal harta gono-gini sebagaimana di Indonesia. Arab Saudi menganut budaya poligami sedangkan Indonesia menganut budaya monogami. Perbedaan itu akan berdampak pada perbedaan aturan-aturan fikih yang lain. Termasuk di dalamnya aturan fikih nafkah.

Apabila ingin diilustrasikan, tabel perebedaan uruf klasik dan uruf modern di Indonesia dapat terlihat melalui tabel berikut:

Tabel 2.
Perbedaan Uruf Klasik (Patriarki) dan Uruf Modern (Kesetaraan) mengenai Karier dan Nafkah

No	URUF	
	Klasik (Patriarki)	**Modern (Kesetaraan)**
1.	Istri terisolir di dalam rumah, sehingga tidak mampu mandiri.	Istri aktif di ruang publik, sehingga mampu mandiri.
2.	Istri menjadi objek penerima nafkah saja.	Istri ikut menafkahi keluarga.
3.	Rumah tangga tidak mengenal harta gono-gini	Rumah tangga mengenal harta gono-gini.

C. Istri Karier dalam Perpspektif Hukum Islam

Pembahasan menyangkut keberadaan perempuan di dalam atau di luar rumah dapat bermula dari QS. al-Ah}za>b 33/33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ

Terjemahnya:

> Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu.[393]

Ayat ini seringkali dijadikan dasar untuk menghalangi perempuan keluar rumah. Menurut al-Qurtubi ayat ini bermakna perintah kepada perempuan untuk menetap di dalam rumah. Meskipun ayat ini pada dasarnya ditujukan kepada istri-istri Nabi, tetapi sesunggunya berlaku kepada perempuan secara umum. Lebih lanjut al-Qurt}ubi menjelaskan bahwa agama dipenuhi oleh tuntunan agar wanita-wanita tinggal di dalam rumah dan tidak keluar rumah kecuali karena keadaan darurat. Menurutnya, perlakuan syariat seperti itu adalah penghoramatan bagi kaum perempuan.[394]

Pendapat yang sama dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabi dalam kitab tafsirnya *Ah}ka>m al-Qur’a>n*. Menurutnya, maksud ayat ini adalah ‘tinggallah di dalam rumah, jangan bergerak dan janganlah berdandan kemudian keluar rumah’.[395]

Sementara itu, penafsiran Ibnu Katsir lebih moderat. Menurutnya, ayat tersebut merupakan larangan bagi perempuan untuk keluar rumah jika tidak ada kebutuhan yang dibenarkan agama, seperti salat di Mesjid.[396]

---

[393]Departemen Agama RI RI, *al- Qur’an dan Terjemahnya*, h. 337.

[394]Abu> ‘Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Abu> Bakr al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi’ li Ah}ka>m al-Qur’an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n*, Tah{qi>q Duktu>r ‘Abdullah Ibnu ‘Abdu al-Muh{sin al-Turki> (Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 2006 M/ 1427 H), Vol. XVII , h. 141.

[395]Abu Bakar Muhammad ibnu ‘Abdulla>h al-Ma’ru>f bi Ibni ‘Arabi>, *Ah}ka>m al-Qur’a>n* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. III, 2003 M/2434 H), Vol III, awal surah Yu>nus-akhir surah al-Aza>b. h. 568

[396]Al-H{afidz Ima>duddin Abu al-Fida> Isma>’il Ibnu Kas\i>r al-Dimasyqi, *Tafsi>r al-Qur’a>n al-‘Az}i>m*, tahqiq Must}a>fa> Sayyid

Abu> A'la Al-Maududi, pemikir Muslim Pakistan kontemporer menganut paham yang sejalan dengan pendapat di atas dalam bukunya *al-Hija>b*. Menurutnya, para pakar qiraat berbeda dalam membaca ayat ini, mayoritas ahli qiraat dari Madinah dan sebagian ulama Kufah membaca ayat ini dengan '*waqarna*', apabila dibaca demikian maka hal ini berarti 'tinggallah di rumah dan tetaplah di sana'. Sementara ulama-ulama Basrah dan Kufah membacanya dengan '*waqirna*' yang berarti 'tinggallah di rumah kalian dengan tenang terhormat'. Menurutnya, tempat perempuan adalah di rumah, mereka tidak dibebaskan dari pekerjaan luar rumah kecuali agar mereka selalu berada di rumah dengan tenang dan hormat, sehingga mereka dapat melaksanakan kewajiban rumah tangga. Adapun ketika ada kebutuhan atau keperluan (*h}a>jah*), maka mereka boleh keluar dari rumah dengan syarat tetap menjaga kehormatan dan memelihara sifat malu. Menurutanya, perempuan juga boleh berbicara di depan publik dengan syarat tidak sengaja melembutkan suaranya untuk menggoda orang lain[397]

Al-Maudu>di dalam pendapatnya ini tidak menggunakan kata darurat dalam kebolehkan perempuan bekerja di luar rumah, tetapi menggunakan kata kebutuhan atau keperluan (*h}a>jah*). Mencermati hal ini, dapat dikatakan bahwa pendapatnya itu justru memberikan peluang kepada perempuan untuk bekerja di luar rumah. Hal ini disebabkan oleh keperluan atau kebutuhan sekunder (*h}a>jah*) pada kondisi tertentu dapat mengalami pergeseran makna menjadi kebutuhan primer (*daru>riya>t*). Sesuai dengan pengamalan kaidah:

Muh}ammad, Muh}ammad Sayyid Rasya>d (al-Qa>hirah, Muassasah Qurt}ubah, Cet. I, 1421 H/ 2000 M), Vol XI, h. 150.

[397]Abu> al-A'la> al-Maudu>di, *al-H{ija>b* (Dimasq: Da>r al-Fikr, Cet II, 1384 H/1964 M), h. 313.

الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة[٣٩٨]

Maksudnya:

> Kebutuhan *al-h}a>jiya>t* kadang-kadang dapat disetarakan dengan keperluan *daru>riya>t*.[399]

Kebutuhan bekerja bagi kaum perempuan mengalami pergeseran makna dari kebutuhan sekunder menjadi kebutuhan primer. Pergeseran makna ini dipicu oleh adanya pergeseran kebutuhan sehari-hari yang meningkat dengan tuntutan perubahan kondisi masyarakat. Demikian halnya dengan kebutuhan dalam rumah tangga. Sebagai contoh, dahulu kebutuhan rumah sebuah rumah tangga tidak seperti saat ini. Kebutuhan rumah sebuah rumah tangga cukup dengan membuat atap sederhana dan dinding sederhana. Sebagian keluarga yang masih tergolong primitif, cukup dengan tinggal di gua. Berbeda dengan kondisi saat ini, kebutuhan sebuah keluarga akan rumah meningkat dengan rumah yang lebih

---

[398]Syeikh Ah}mad ibnu al-Syeikh Muh}ammad al-Z|arqa>, *Syarh{u al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah* (Dimasq: Da>r al-Qalam, cet. II, 1409 H/1989 M), h. 209.

[399]Al Yasa' Abubakar memberikan salah satu contoh penerepan kaidah ini adalah kebutuhan akan listrik di tengah masyarakat modern. Menurutnya, kebutuhan akan listrik pada dasarnya masuk dalam kategori *h}a>jiya>t*, karena manusia tidak akan mati atau punah kalau tidak ada listrik. Masih ada masyarakat di dunia ini yang hidup normal meskipun belum ada listrik di lokasi tempat tinggal mereka. Bebeda keadaannya di suatu kota modern, ketergantungan kepada listrik relatif tinggi sekali. Pengaturan lalu lintas, penyulingan air, dan pengalirannya ke gedung-gedung tinggi, pengoperasian eskalator dan lift, menjalankan berbagai aktifitasi di rumah sakit, menjalankan pabrik, menjalankan berbagai alat rumah tangga dan aktifitas-aktifitas lainnya, semuanya bergantung pada listrik. Kalau listrik tidak ada, kota akan lumpuh dan penduduknya akan terjebak kedalam kesulitan yang amat besar, sampai ketingkat akan mengancam nyawa dan keselamatan manusia, seperti kecelakaan lalu lintas, ketiadaan air, terjebak di dalam lift bahkan kehilangan pekerjaan. Oleh karena itu, menurutnya kebutuhan akan listrik bagi masyarakat modern sudah bergeser dari kebutuhan *h}a>jiya>t* menjadi kebutuhan *daru>riya>t*. lihat: Al Yasa' Abubakar, Metode Istislahiah, h. 90-91.

ideal. Akibatnya, pergeseran makna kebutuhan ini menuntut istri untuk membantu suami bekerja di luar rumah. Oleh karena itu, keluarnya istri dari rumah untuk bekerja tidak lagi dalam batas kebutuhan *h}a>jiya>t,* melainkan meningkat menjadi kebutuhan *d}aru>riya>t.*

Apabila demi kebutuhan *h{a>jiya>t* saja perempuan boleh keluar dari rumah menurut pendapat Abu A'la al- Maudu>di , maka keluar rumah demi kebutuhan *daru>riyat* tentu menjadi suatu keniscayaan. Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa Abu A'la al-Maudu>di membolehkan perempuan keluar dari rumah untuk bekerja.

Adapun Sayyid Qutu}b, salah seorang pemikir populer Ikhwa>nul Muslimin berpendapat bahwa QS. al-Ah}za>b 33/33 itu bukan berarti bahwa perempuan tidak boleh bekerja, karena Islam tidak melarang perempuan bekerja. Hanya saja, Islam tidak senang memotivasi hal tersebut. Islam membenarkan mereka bekerja dalam kondisi darurat dan tidak menjadikannya sebagai hukum dasar. Menurutnya, pada awal kedatangan Islam, perempuan pun bekerja ketika kondisi menuntut mereka untuk bekerja. Masalahnya bukan terletak pada apakah mereka memiliki hak untuk bekerja atau tidak, melainkan Islam tidak cenderung memotivasi kaum perempuan untuk keluar rumah kecuali untuk pekerjaan-pekerjaan yang sangat perlu, yang dibutuhkan oleh masyarakat atau atas dasar kebutuhan wanita tertentu. Misalnya kebutuhan untuk bekerja karena tidak ada orang lain yang dapat menanggung biaya hidupnya, atau orang yang menanggung biaya hidupnya tidak mampu mencukupi kebutuhannya.[400]

Perlu digaris bawahi bahwa kebutuhan pada masa dahulu, berbeda dengan masa modern saat ini. Uruf masyarkat saat ini telah

[400]Sayyid Qut}ub, *Fi> Z{ila>l al-Qur'an*, Vol. VI (al-Qa>hirah: Da>r al-Syuru>q, Cet. 32, 1423 H/2003 M), h. 2860.

merubah tingakatan kebutuhan masyarkat. Pada masa modern saat ini, banyak orang yang melakukan pekerjaan yang pada dasarnya masuk dalam kategori *al-h{a>jiya>t*, tetapi di dalam masyarakat sudah bergeser menjadi kebutuhan *d}aru>riyat*. Pekerjaan mencari makanan pada masyarakat primitif, masih dapat dilakukan dengan masuk ke hutan mencari makanan, tetapi di era modern saat ini sulit melakukan hal seperti itu.[401]

Demikian halnya dengan kebutuhan rumah tangga saat ini. Pada masa klasik, kebutuhan primer rumah tangga belum sekompleks saat ini, sehingga pekerjaan suami masih memadai untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Kebutuhan primer rumah tangga masih berkisar pada kebutuhan makanan, minuman dan pakaian. Berbeda dengan saat ini, kebutuhan rumah tangga terutama di daerah perkotaan meningkat menjadi kebutuhan primer yang dahulu mungkin kebutuhan sekunder- bahkan kebutuhan tersier. Seperti kebutuhan biaya listrik, *cleaning service*, keamanan, transportasi dan telekomuniasi. Keadaan seperti ini menuntut istri untuk ikut membantu mencukupi kebutuhan rumah tangga. Oleh karena itu, perubahan uruf yang berlaku di masyarakat sudah sangat jelas berimplikasi kepada kebolehan istri untuk bekerja di luar rumah, selama pekerjaan itu membutuhkannya dan dia membutuhkan pekerjaan itu, dengan catatan tetap menjaga kehormatan dan prinsip-prinsip syariat.

Ulama yang berpendapat bahwa perempuan hanya dibolehkan bekerja di luar rumah ketika dalam kondisi darurat menganalogikannya dengan kisah Nabi Syuaib dan anaknya yang termuat di dalam QS. al-Qas}as 28/23-24:

[401]Alyasa' Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, h. 95.

وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ٢٣ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلۡتَ إِلَيَّ مِنۡ خَيۡرٖ فَقِيرٞ ٢٤

Terjemahnya:

> Dan ketika ia sampai di sumber air negeri Madyan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya). Musa berkata: "apakah maksudmu (dengan berbuat at begitu)?" kedua wanita itu menjawab: "kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya". Maka Musa memberi minum ternak itu untuk (menolong) keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa: "ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku".[402]

Menurut mereka, berdasarkan ayat ini seorang perempuan dibolehkan bekerja hanya dalam kondisi darurat sebagaimana kisah dalam ayat ini yang menggambarkan kondisi Nabi Syuaib yang sudah renta. Selain itu Nabi Syuaib tidak menemukan orang lain yang dapat disuruh untuk mengambil air sebagaimana yang dijelaskan pada ayat berikutnya ketika putrinya datang kepada Nabi Musa menyampaikan keinginan bapaknya untuk memberikan upah kepada Nabi Musa atas jasanya membantu kedua putrinya. Seandainya ada orang lain pada saat itu, maka Nabi Syuaib tidak

[402] Departemen Agama RI RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 310.

akan menyuruh putrinya untuk menyampaikan pesan itu kepadanya. Oleh karena itu, menurut mereka, hal ini menunjukkan bahwa kedua putri Nabi Syuaib bekerja mencari air di luar rumah karena kondisi darurat.[403]

Menurut Wahbah al-Zuhaili>, seorang pakar fikih kontemporer alumni al-Azhar, Allah swt. mensejajarkan wanita dan laki-laki dalam bidang Hak Asasi Manusia (HAM), peran dalam bidang keagamaan dan peradaban yang disesuaikan dengan kodrat kewanitaannya yang lemah lembut. Menurutnya, seorang wanita bukan merupakan keharusan untuk bekerja di rumah saja, perempuan boleh membagi pekerjaan itu dengan laki-laki dan hal itu merupakan citra kebajikan yang terpuji dan termasuk dalam katergori tolong menolong. Perempuan bahkan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam penguasaan bidang-bidang kehidupan, seperti melakukan aktifitas untuk pemberdayaan masyarkat, agama ilmu pengetahuan, politik, bimbingan kemaslahatan, kepegawaian, karier bisnis perdagangan dan aneka bentuk kerjasama yang lain. Perempuan bahkan dituntut berpartisipasi langsung bersama orang-orang yang berperang untuk mengobati dan merawat orang-orang yang sakit. Perempuan dituntut menyeru kebajikan, mencegah kemungkaran, melaksanakan salat jama'ah di mesjid, mendengarkan pengajian umum, dan membantah perselisihan dengan mengemukakan argumentasi yang benar, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh seorang perempuan pada masa 'Umar Ibnu Khat}t}a>b ketika 'Umar menetapkan suatu aturan yang memahalkan mas kawin.[404]

---

[403]'Abdu al-Kari>m al-Zaida>n, *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah* Vol 4, h. 269.

[404]Wahbah al-Zuhaili>, *al-Qur'a>n al-Kari>m: Buna>ituhu al-Tasyri>iyya>t wa Khas}a>is}uhu> al-Had}a>riyya>t*, terj. M. Thohir et. All, *al-Qur'an dan Paradigma Peradaban* (Yogyakarta: Dinamika, Cet I, 1416 H/ 1996 M). h. 25.

Memperkuat arumentisnya ini, Wahbah al-Zuhaili Mengutip QS. al-Taubah/9: 71:

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

Terjemahnya:

> Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[405]

Mencermati pendapat ulama tentang status perempuan, maka dapat disimpulkan bahwa ada dua tipologi pemikiran tentang status perempuan. *Pertama:* tipologi pemikiran modernis, yaitu kecenderungan penafsiran nas-nas tentang perempuan dengan penafiran yang fleksibel dan elastis. Mereka memandang bahwa norma-norma hukum tentang status kaum perempuan perlu diinterpretasi ulang dengan mempertimbangkan perubahan uruf. Harapan ini seirama dengan kecendrungan akomodatif modernisme dengan gagasan emansipasi wanita. Gagasan ini menginginkan adanya persamaan status antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai status sosial, termasuk dalam bidang politik dan ekonomi. *Kedua:* tipologi pemikiran fundamentalis yaitu kecenderungan penafsiran yang rigid, literalis zahiristik. Gagasan pemikiran mereka menganggap bahwa perempuan tidak setara dengan laki-

[405]Departemen Agama RI RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, h. 158.

laki. Implikasinya, paradigma ini membatasi ruang gerak perempuan, membatasi keterlibatan perempuan dalam bidang sosial maupun politik.

Tipologi pemikiran pertama lebih mudah diterima oleh logika dan realitas saat ini. Kompleksitas kebutuhan rumah tangga dewasa ini menuntut perempuan untuk bekerja dan berkarier. Perempuan dewasa ini bahkan terntuntut dengan sendirinya oleh kemajuan pendidikan dan teknologi untuk memiliki *skill* dan *multitasking*. Oleh karena itu, sudah sepatutnya dengan pendidikan dan *skill* perempuan, ketika menjadi istri diberikan kesempatan untuk bekerja dan berkarier sesuai dengan pendidikan dan *skill* yang dikuasainya.

Selain itu, setelah mencermati nas-nas yang berkaitan dengan hak bekerja, nas-nas tersebut tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Nas-nas yang ada bahkan memuji siapa pun yang bekerja tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Demikian halnya tidak dibedakan antara perempuan yang belum menikah dan yang sudah menikah. Artinya, perempuan secara keseluruhan diapresiasi untuk bekerja sebagaimana laki-laki. Sebagaimana mereka juga diapresiasi untuk mengembangkan pendidikan dan *skill* yang dapat menopang kepentingan pekerjaannya. Nas-nas tersebut adalah sebagai berikut:

- QS al-Mulk/ 67: 2:

ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ

Terjemahnya:

> Dialah yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.[406]

[406]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 449.

- QS. A<<<<lu Imra>n 3/195:

أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ

Terjemahnaya:

> Sesungguhnya aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain.[407]

Maka sebagaimana laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, maka demikian pula halnya perempuan berasal dari laki-laki dan perempuan. Kedua-duanya sama-sama manusia, tak ada kelebihan yang satu dari yang lain selain penilaian iman dan amalnya.

- QS. al-Nisa> 4/124:

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾

Terjemahnya:

> Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.[408]

Menurut Quraish Shihab, tidak ditemukan satu teks keagamaan yang jelas dan pasti, baik dalam al-Qur'an maupun Hadis yang mengarah kepada larangan bagi perempuan untuk bekerja walau di luar rumahnya. Oleh karena itu, pada pada prinsipnya, perempuan tidak dapat dilarang untuk bekerja, karena pada dasarnya, agama menetapkan kaidah yang berbunyi: "Dalam

[407]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 60.
[408]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 78.

hal kemasyarakatan, semuanya boleh selama tidak ada larangan, dan dalam hal ibadah murni, semuanya tidak boleh selama tidak ada tuntunan".[409]

Menurut Quraish Shihab, pekerjaan dan aktifitas yang dilakukan oleh perempuan pada masa Nabi cukup beraneka ragam, sampai-sampai mereka terlibat dalam peperangan-peperangan, bahu membahu dengan kaum lelaki. Nama-nama seperti Ummu Salamah (istri Nabi), Shafiyyah, Lailah al-Gafa>ryyah, Ummu Sinam al-Aslamiyyah dan lain-lain tercatat sebagai tokoh-tokoh yang terlibat dalam peperangan. Ahli Hadis, Imam Bukhari, membukukan bab-bab dalam kitab shahihnya yang menginformasikan kegiatan-kegiatan kaum wanita, seperti Bab Keterlibatan Perempuan dalam Jihad, Bab Peperangan Perempuan di Lautan, Bab Keterlibatan Perempuan Merawat Korban, dan lain-lain. Dalam bidang perdangan, nama Istri Nabi yang pertama, Khadijah binti Khuwailid ra., tercatat sebagai seorang yang sangat sukses. Demikian juga Qilat Ummi Bani Anmar yang tercatat sebagai seorang perempuan yang pernah datang kepada Nabi untuk meminta petunjuk-petunjuk dalam bidang jual beli.[410]

Selain itu, nas-nas al-Qur'an dan Hadis memerintahkan manusia untuk belajar tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Tujuan dari tugas belajar adalah untuk mendapatkan ilmu dan tugas bagi orang yang telah mendapatkan ilmu adalah untuk mengamalkan ilmunya atau minimal mentransferkan ilmunya kepada orang lain. Hal ini berarti, baik laki-laki maupun perempuaan memiliki hak untuk bekerja dalam rangka

[409]M. Quraish Shihab, *Perempuan- dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, Cet IV, 1428 H/ 2007 M), h. 361.

[410]M. Quraish Shihab, Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Bandung: Mizan, Cet XIX, 1419 H/199 M), h. 276.

mengamalkan ilmunya. Sama saja apakah dia yang dibutuhkan untuk bekerja karena ilmu yang dia miliki, atau dia yang membutuhkan pekerjaan itu karena tuntutan kebutuhan hidup. Hak perempuan untuk bekerja ini berlaku bagi yang sudah menikah maupun yang belum menikah, karena nas-nas tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam menuntut ilmu, keduanya diwajibkan menuntut ilmu. Nas-nas juga tidak membedakan antara perempuan-perempuan yang belum menikah dengan perempuan-perempuan yang sudah menikah.

Oleh karena itu, dapat ditarik sebuah prinsip umum bahwa perempuan- baik yang sudah menikah maupun yang belum- memiliki hak untuk bekerja sebagaimana laki-laki selama pekerjaan itu membutuhkannya atau dia sendiri membutuhkan pekerjaan itu dan pekerjaan itu dilakukan secara terhormat dan menjaga prinsip-prinsip dan tujuan agama. Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa uruf bekerja bukan merupakan uruf *fa>sid* yang tidak bisa menjadi latar belakang perubahan hukum.

D. Merumuskan Asas dan *'Illat* Kewajiban Nafkah

Sebelum menelesuri *'illat* kewajiban nafkah, perlu dijelaskan makna *Illat*. Secara etimologis kata *'illat* adalah bentuk masdar yang berasal dari akar kata *'alla-ya'ullu-'illah* atau *i'talla* yang berarti sakit atau penyakit.[411] Menurut Al-Jurja>ni> dalam kitab *al-Ta'ri>fa>t* menyebutkan bahwa *'illat* secara bahasa berarti sesuatu yang berada di suatu tempat kemudian keberadaannya mengubah kondisi tempat itu. Oleh karena itu, *'illat*

[411]Luis Ma>lu>f, *al-Munjid fi> al-Lughat wa al-Ada>b wa al-Ulu>m* (Beirut: al-Matba'at al-Katsu>liki>yah, 1956), h. 523.

itu dinamakan juga dengan penyakit, karena ia mengubah kondisi fisik seseorang dari kuat menjadi lemah.[412]

Secara terminologi, terdapat beberapa definisi *'illat* yang dikemukakan ulama usul fikih. Mayoritas ulama H{anafiyyah, sebagian ulama H{ana>bilah dan Imam Baid}a>wi (tokoh ushul fikih Sya>fi'i>), merumuskan definisi *'illat* dengan: Suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenal bagi suatu hukum.[413] Imam al-Gaza>li>, mengemukakan definisi *'illat* sebagai berikut: Sifat yang mempengaruhi hukum bukan karena zatnya, melainkan atas kehendak syar'i>.[414]

Menurut Mu'tazilah, *'illat* adalah sifat yang secara langsung mempengaruhi hukum, bukan atas kehendak atau perbuatan Allah". Menurut mereka, *'illat* itulah yang menyebabkan hukum itu disyariatkan dan *Sya>r'i>* dalam hal ini harus mengikuti *'illat* tersebut. Oleh sebab itu, suatu hukum tidak tergantung kepada *Sya>ri',* melainkan tergantung kepada *'illat*nya. Misalnya, pembunuhan sengaja, secara logika, menjadi penyebab wajibnya seseorang dikisas. Dalam hal ini tidak perlu campur tangan *Sya>ri'*, karena menurut mereka berdasarkan akal saja hal ini telah dapat diketahui. Lantaran adanya pembunuhan sengaja ini, maka Allah wajib menentukan hukuman kisas untuk menghindari orang melakukan kemafsadatan dan agar tercapai kemaslahatan. [415]

Imam Abu> Zahrah mengemukakan bahwa *'illat* adalah suatu sifat yang jelas, terang dan memiliki hubungan pada satu

---

[412]Muhammad al-Jurja>ni>, *Kita>b al-Ta'ri>fa>t*, (Singapore-Jeddah: tt), h. 154.

[413]Sya'ba>n Muh}ammad Isma>'i>l, *Tahz\i>b Syarh} al-Asna>wi> 'Ala Minha>j al-Wus}u>l Ila 'Ilm al-Us}u>l li al-Bayd}a>wi>* , juz III (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turas\, t.th.), h. 59.

[414]Al-Gaza>li>, *Mustas}fa> Min 'Ilm al-Wus}u>l*, juz II (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risa>lah, t.th.), h. 380.

[415]Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih*, juz I (Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 76-78.

hukum.[416] Definisi ini lebih cenderung menunjuk hakikat atas sebuah hukum secara jelas dan nyata.

Menurut Khudari Bik, *'illat* adalah hikmah yang muncul dari aturan-aturan *syar'i>*, yaitu suatu kemaslahatan yang dituntut untuk mendatangkan dan menyempurnakannya. Adapun kemudaratan dituntut untuk dijauhkan dan dikurangi.[417] Pengertian ini lebih mengarah kepada makna hikmah, ketika pengertiannya mengarah pada tujuan hukum dan tanpa memperhatikan suatu sifat yang jelas dan nyata.

Mencermati definisi-definisi terdahulu, dapat dipahami bahwa ada kelompok ulama mengartikan *'illat* suatu sifat yang jelas, nyata dan memiliki hubungan hukum. Kelompok lainnya mengemukakan dengan suatu sifat yang mempunyai hubungan hukum tersebut adalah merupakan hikmah hukum daripada suatu nas.

Merumuskan *illat* kewajiban nafkah dengan menggunakan metode penentuan 'illat yang telah dirumuskan oleh para ulama (*masa>lik al'illah*) dapat ditempuh dengan cara *muna>sabah* dan *al-sabru wa altaqsi>m*. Yang dimaksud dengan *muna>sabah* ialah menentukan atau menetapkan *'illat* dengan melihat atau mencari apa yang paling cocok dan sesuai dalam kaitannya dengan pensyari'atan suatu ketentuan hukum. Dalam hubungan ini, al-Subki> dalam kitab *Jam' al-Jawa>mi'* menyebutnya dengan istilah *al-muna>sabah wa al-ikha>lah.*[418]Adapun *al-sabr wa al-taqsi>m,* sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu al-Subki>[419] adalah menghimpun sejumlah sifat yang terdapat pada suatu ketentuan hukum dan

[416]Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh* (Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, 2006), h. 237.

[417]Khudari Bik, *Usul Fiqh* (Beirut: Da>r al-Fikri al-'Arabi>, 1998), h. 298.

[418]Ibnu al-Subki>, *Jam' al-Jawa>mi' fi> Us}u>l al-Fiqh*, h. 272-273.

[419]Ibnu al-Subki>, *Jam' al-Jawa>mi' fi> Us}u>l al-Fiqh*, h. 270-271.

kemudian memeriksa dan memilih mana yang paling tepat untuk dijadikan sebagai *'illat.*

Berangkat dari cara pertama yaitu *muna>sabah*, maka ada tiga kemungkinan yang dapat menjadi '*illat* kewajiban nafkah suami terhadap istrinya. Kemungkinan pertama adalah, akad pernikahan (*al-aqdu al-zaujiyyah*). Kemungkinan kedua adalah, penguasaan atau penahanan suami terhadap istri di dalam rumah (*al-ih}tiba>s*). Kemungkinan ketiga adalah, suami menikmati pelayanan biologis istri (*al-tamki>n*).[420]

Apabila akad pernikahan yang menjadi *'illat* kewajiban nafkah, maka nafkah wajib dalam kondisi apapun selama masih dalam ikatan akad pernikahan selama tidak terjadi hal-hal yang menggugurkan nafkah. Apabila penguasaan atau penahanan istri di dalam rumah yang menjadi *illat* kewajiban nafkah, maka istri yang bekerja di luar rumah tidak wajib dinafkahi. Apabila suami menikmati pelayanan biologis istri yang menjadi *illat* kewajiban nafkah, maka istri yang belum melayani kebutuhan suaminya belum wajib dinafkahi, meskipun istri tinggal di dalam rumah.

Menggunakan cara kedua penentuan *illat*, yaitu *al-sabru wa al taqsim*, maka '*illat* yang paling mendekati adalah adanya penguasaan atau penahanan suami di dalam rumah. Penguasaan dan penahanan suami di dalam rumah akan berimplikasi pada ketidakmampuan istri menghidupi dirinya sendiri (tidak mampu mandiri). Oleh karena itu, tindakan tidak menafkahi istri yang tertahan di dalam rumah adalah kezaliman. Istri yang tertahan di dalam rumah tidak mampu menghidupi dirinya sendiri, maka suami dituntut menafkahinya.

---

[420]Ketiga kemungkinan *'illat* ini diramu dari artikel yang ditulis oleh Sa'a>d bintu Muh}ammad 'Abd al-'Azi>z, *'Amal 'al-Zaujah wa As\aruhu> 'ala al-Nafaqah al-Z}aujiyyah* (Majallah Ja>mi'ah Tayyibah lil Ada>b wa al-Ulu>m al-Insa>niyyah, No. 10 1437 H). h. 265.

Adapun kemungkinan pertama, yaitu ‘akad pernikahan’. lebih dominan menjadi sebab wajib nafkah istri dari pada menjadi *‘illat*,[421]sebab akad pernikahan itulah yang menjadi motif awal adanya kewajiban nafkah. Kemungkinan ketiga, yaitu ‘suami menikmati hubungan biologis dengan istri’ juga lebih tepat menajadi sebab wajibnya mahar daripada menjadi *‘illat* kewajiban nafkah istri. Sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. al-Baqarah/2: 236:

لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ ...

Terjemahnya:

> Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka ....[422]

Selain itu, menjadikan ‘suami menikmati hubungan biologis dengan istri’ menjadi *‘illat* wajibnya nafkah atas istri akan menyebabkan istri yang sudah tidak bisa melayani menjadi tidak wajib dinafkahi, baik itu karena sakit, karena tua, karena masih

---

[421]Menurut al-Gaza>li, Sebab adalah apa yang disandarkan hukum-hukum kepadanya (al-Gaza>li>, *al-Mustas{fa> min ‘Ilmi al-Us}ul*, h. 175). Menurut Wahbah al-Z{uhaili>, Sebab adalah sifat yang konkret dan terukur yang dalil syariat menunjuknya sebagai penentu adanya suatu hukum syariat (Wahbah al-Zuhaili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>,* h. 94). Menurut Abu> Z{ahrah, Sebab adalah persoalan yang jelas lagi terukur yang dijadikan oleh Sya>ri’ penentu adanya sebuah hukum (Muh}ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh*, h. 54). Jadi, sebab adalah tanda penentu hukum yang tanpa keberadaannya hukum itu juga otomatis akan tidak ada. Adapun perbedaan sebab dengan *‘illat*, sebab menurut jumhur lebih umum dari *‘illat*, jadi semua *‘illat* adalah sebab, tetapi tidak semua sebab adalah illat. Seperti transaksi jual beli adalah *‘illat* pindahnya kepemilikan barang. Transaksi jual beli disebut *‘illat* dan juga sebab pindahnya kepemilikan barang. Tergelincirnya matahari adalah sebab masuknya waktu salat, tetapi bukan *‘illat* salat (Wahbah al-Zuhaili>, *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi*, h. 96).

[422]Departemen Agama RI RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 30.

kecil, atau karena sedang haid. Secara logika, justru mereka inilah yang lebih pantas untuk mendapatkan perlindungan dari suami, karena mereka dalam keadaan lemah dan tidak sanggup atau belum sanggup menghidupi diri sendiri. Oleh karena itu, kemungkinan *'illat* yang paling logis adalah kemungkinan kedua, yaitu adanya 'penguasaan suami dan penahanannya di dalam rumah' dalam kepemimpinannya.

Penentuan *'illat* ini dikuatkan dengan menganalogikannya dengan asas kewajiban nafkah kepada orang-orang lain selain istri (kerabat yang lain). Setelah mencermati objek yang diberikan nafkah dalam syariat, dapat disimpulkan bahwa asas pemberian nafkah adalah terhadap kerabat yang lain adalah 'ketidak mampuannya menafkahi diri sendiri'. Sebagaimana orang tua diwajibkan menafkahi anaknya yang belum mampu mencari nafkah untuk dirinya sendiri. Sebaliknya, anak dituntut menafkahi orang tuanya yang sudah tidak mampu menghidupi dirinya sendiri. Tuntutan itu berhenti ketika objek yang dinafkahi itu sudah mampu menafkahi dirinya sendiri. Oleh karena itu, ulama menuliskan salah satu syarat kewajiban nafkah kepada anak dan orang tua adalah anak dan orang tua tidak sanggup bekerja dan menafkahi dirinya sendiri. Begitu pun nafkah kepada kerabat yang lain.[423]

Penentuan *'illat* ini juga dikuatkan dengan mencermati firman Allah swt. dalam QS. al- T{ala>q/ 65: 6:

[423]Wahbah al-Zuhaili menyebutkan tiga syarat kewajiban nafkah kepada kerabat: *pertama*, kerabat yang dinafkahi adalah fakir dan tidak mampu berusaha untuk mencari nafkah. Ketidakmampuan itu mungkin desebabkan karena belum balig, karena sudah tua, karena gila atau karena sakit; *kedua*, orang yang menafkahi melebihi kemampuan dan kelebihan harta untuk kebutuhan pokok pribadinya, baik dari harta yang sudah dimilikinya maupun dari harta yang sementara sedang diupayakan; *ketiga*, orang yang dinafkahi haruslah memiliki hubungan darah dengan yang menafkahi. Lihat: Wahbah al-Zuhaili>, *Fiqh al-Isla>m wa Adillatuhu>*, Vol VII, h. 769.

أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ

Terjemahnya:

> Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka...[424]

Setelah Allah swt. memerintahkan untuk memberikan tempat tinggal kepada para istri sesuai dengan kemampuan, Allah kemudian mengiringinya dengan larangan mempersulit mereka. Hal ini menunjukkan bahwa salah satu tujuan perintah Allah swt. untuk memberikan mereka tempat tinggal adalah supaya tidak menyulitkan mereka. Menurut Muqa>til dan juga Abu> H{anifah sebagaimana yang dikutip oleh al-Qurt}ubi>, yang dimaksud ayat ini adalah janganlah mempesulit dalam memberi nafkah kepada mereka.[425]

Ketika tujuan dari nafkah itu dijelaskan oleh Allah swt. adalah supaya tidak mempersulit mereka. Dapat disimpulkan bahwa *'illat* yang tepat dari ketiga kemungkinan *'illat* di atas adalah 'adanya penguasaan suami dan penahanannya di dalam rumah', karena hal itulah yang akan membuat istri semakin terbelakang, semakin tidak mandiri dan semakin mendapatkan kesulitan. Hal ini berarti tidak menafkahi mereka dalam kondisi tertahan di dalam rumah adalah sebuah kezaliman, tidak menafkahi mereka yang tidak berpenghasilan adalah memberikan beban yang tidak disanggupi. Memberikan beban kepada mukallaf hal-hal yang tidak disanggupi bertentangan dengan prinsip syariah.

---

[424]Departemen Agama RI RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, h. 446.

[425]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n*, h. 54.

E. Analisis Pengaruh Uruf Terhadap Gugurnya Nafkah Istri yang Berkarier

Kemajuan ilmu pengetahuan dan modernitas menuntut istri untuk memiliki peran publik di masyarakat. Tuntutan kebutuhan rumah tangga modern membuat istri harus keluar rumah, bekerja dan berkarier. Prinsip umum kebolehan istri berkarier yang telah dijelaskan terdahulu adalah istri boleh bekerja selama pekerjaan itu membutuhkannya atau dia membutuhkan pekerjaan itu dan selama melakukan pekerjaannya tetap menjaga prinsip-prinsip syariat.

Uruf menjadi latar belakang gugurnya nafkah istri yang berkarier dengan pertimbangan-pertimbangan logis berikut ini:

Pertama: nafkah diwajibkan sebagai konpensasi penguasaan suami atas istri yang menyebabkan istri terisolir (*ih}tiba>s*) yang dapat menjadikannya tidak bisa mandiri. Ketika istri keluar rumah bekerja, istri tidak lagi terisolir di dalam rumah. Selain itu, suami dirugikan karena haknya untuk dilayani berkurang. Oleh kerena itu, istri yang berkarier tidak wajib dinafkahi.

Kedua: kemumuan dalil-dalil yang mewajibkan menafkahi istri ditakhsis oleh uruf baru yang datang kemudian (*takhs}i>s al-'umu>m bi al-'urfi al-t}t}a>ri*)>. Akibatnya, uruf yang baru itu dikecualikan oleh keumuman dalil yang mewajibakan nafkah istri. Oleh karena itu, uruf baru yang cenderung memberikan peran kepada istri untuk berkarier dan aktif di ruang publik dikecualikan oleh keumuman dalil kewajiban menafkahi istri yang dibangun atas uruf yang cenderung memposisikan istri sebagai orang yang terisolir di dalam rumah. Dengan demikian, istri yang berkarier tidak lagi wajib dinafkahi.

Ketiga: kewajiban suami menafkahi istri dibangun atas prinsip menjaga keseimbangan hak dan kewajiban suami istri dalam rumah tangga. Ketika istri keluar rumah bekerja, akan

bermplikasi kepada ketidak seimbangan hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Oleh karena itu, demi menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri ini, maka perlu digugurkan hak nafkah istri yang berkarier.

Keempat: kewajiban nafkah secara universal dibangun atas dasar ketidak mampuan orang yang dinafkahi. Ketika orang yang dinafkahi ini sudah mampu maka gugurlah kewajiban nafkahnya, seperti seorang anak wajib dinafkahi sampai dia berumur dewasa dan mampu mencari nafkah secara mandiri. Orang tua wajib dinafkahi ketika sudah uzur dan mulai melemah. Maka sudah semestinya, istri yang berkarier tidak lagi wajib dinafkahi sebagaimana mereka (anak-anak dan orang tua) tidak wajib dinafkahi ketika mampu menafkahi diri sendiri.

Kelima: nafkah diwajibkan atas suami ketika istri menyerahkan dirinya kepada suaminya di setiap waktu. Maka ketika istri hanya mampu menyerahkan dirinya kepada suaminya di sebagian waktu, nafkah menjadi tidak wajib.[426]

Keenam: analisis yang lebih spesifik adalah, aturan nafkah dalam fikih dibangun atas uruf yang tidak mengenal penyatuan harta suami istri (gono-gini). Oleh karena itu, tidak relevan apabila aturan nafkah itu diterapkan pada uruf yang mengaplikasikan uruf gono-gini. Semestinya aturan nafkah dalam fikih dibangun atas prinsip kemitraan suami istri yang mengedepankan etika musyawarah dalam rumah tangga.

F. Analisis Pengaruh Uruf Terhadap Keikutsertaan Istri dalam Nafkah Rumah Tangga

Menjadi kecenderungan dalam fikih bahwa *al-qawwa>mah* (kepemimpinan) adalah hak suami yang berkonsekuesni kepada

[426] Wahbah al-Zuhaili, Vol X. H. 7378.

empat hal. *Pertama:* kepatahuan istri kepadanya. *Kedua:* keharusan istri meminta izin kepadanya ketika hendak keluar rumah. *Ketiga:* Keharusan istri untuk melayaninya di rumah. *Keempat:* kewajiban suami untuk menanggung segala kebutuhan istri, karena istri terisolir di dalam rumah.[427]

Perubahan uruf perempuan yang dahulu tinggal di rumah menjadi istri karier yang secara otomatis akan mengurangi hak posibilitas suami (*tamki>n*) kepadanya. Dengan kata lain status istri karier akan berimplikasi terhadap ketidak seimbangan hak dan kewajiban suami istri. Oleh karena itu, perubahan uruf para istri saat ini dapat berimplikasi pada kedudukan nafkah istri yang berkarier.

Norma umum dalam nafkah rumah tangga, nafkah diwajibkan kepada suami, karena suami yang bertanggung jawab atas terisolirnya istri (*mah}bu>sah*) untuk beraktifitas yang dapat menghasilkan finansial. Oleh karena itu, tidak logis ketika istri yang terbatasi ruang geraknya kemudian diberikan beban kewajiban nafkah, sementara istri tidak memiliki kesempatan seperti suami untuk mencari nafkah. Membebankan kewajiban nafkah ketika mereka tidak diberi kesempatan mencari nafkah sama saja dengan memberikan beban kepada sesuatu yang tidak disanggupi (*al-takli>fu bima> la> yut}aq*). *Al-takli>f bima> la> yut}aq* ini adalah sesuatu yang bertentangan dengan prinsip syariah.[428]

---

[427]Wafa' bintu 'Abdu al-Azi>s al-Suwailam, *al-Qawwa>mah wa Ah}ka>muha> al-Fiqhiyyah, Dira>sah Fiqhiyyah Muqa>ranah* (Majallah al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Sau>diyyah, t.cet. t. thn), h. 402.

[428]*Al-takli>f bi ma> la> yut}a>q* adalah pemberian beban kepada apa yang tidak disanggupi. Berkaitan dengan sifat-sifat alami manusia seperti keinginan untuk makan dan minum yang tidak dituntut untuk menghilangkan. Seperti juga tidak dituntut untuk memperbaiki yang buruk dari ciptaan Allah swt. terhadap bentuk tubuhnya dan menyempurnakan kekurangannya karena hal

Perubahan uruf perempuan saat ini yang cenderung diberikan kesempatan untuk bekerja dan berkarier akan berimplikasi kepada ketidak seimbangan hak dan kewajiban istri- yang telah menjadi prinsip umum dalam rumah tangga- ketika tanggung jawab nafkah itu hanya dibebankan kepada suami. Oleh karena itu, perubahan uruf ini semestinya beimplikasi kepada kewajiban keikut sertaan istri dalam nafkah rumah tangga yang disertasi ini istilahkan dengan kewajiban atas dasar uruf. Untuk menjaga keseimbangan hak dan kewajiban suami istri, maka aturan kewajiban ini perlu dilegislasi dalam hukum postif, paling tidak dapat dijadikan sebagai salah satu muatan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)<. Tawaran kewajiban keikutsertaan istri dalam nafkah rumah tangga dapat diperkuat dengan beberapa alasan logis berikut ini:

1. Uruf yang berlaku di mayoritas masyarakat selama ini, istri yang bekerja ikut serta dalam nafkah rumah tangga. Istri yang bekerja apalagi berkarier relatif banyak yang ikut serta dalam nafkah rumah tangga. Beberapa istri justru keikutsertaannya dalam nafkah rumah tangga lebih mendominasi ketimbang suami. Oleh karena itu, peran istri yang bekerja dan ikut serta dalam nafkah rumah tangga, sudah sepatutnya diapresiasi dengan status hukum yang lebih konkret, yaitu kewajiban keikutsertaan mereka dalam nafkah rumah tangga.
2. Nas secara universal memerintahkan untuk saling tolong menolong, saling berbuat baik dan menjaga prinsip prinsip kemuliaan akhlak. Keikutsertaan istri yang berkarier dalam nafkah rumah tangga termasuk tolong menolong dalam kebaikan dan merupakan akhlak yang mulia.

---

tersebut di luar kemampuan manusia. Untuk lebih jelasnya lihat al-Sya>t}bi>, *al-Muwa>faqa>t*, Juz II, h. 92

3. Nas memerintahkan untuk meperlakukan pasangan dengan baik (*al-mu'a>syarah bi al-ma'ru>f*). Tidak disangsikan lagi bahwa keikutsertaan istri dalam nafkah rumah tangga merupakan salah satu cara memperlakukan pasangan dengan baik dengan membantu beban tanggung jawabnya.
4. Rasulullah saw. memuji keikutsertaan Khadijah ra. Dalam nafkah rumah tangga. Pujian Rasulullah saw. menunjukkan kemulian keikutsertaan istri dalam nafkah rumah tangga. Ketika uruf Arab pada saat itu belum sekompleks saat ini dalam kebutuhan rumah tangganya. Uruf bekerja masih didominasi oleh suami. Sedangakan Khadijah sudah mendapatkan pujian dari Rasulullah saw karena keikut sertaannya dalam nafkah rumah tangga, maka ketika uruf berkarier bagi perempuan dan kebutuhan yang semakin kompleks, semestinya sudah saatnya keikut sertaan dalam nafkah rumah tangga bagi istri yang berkarier diwajibkan dengan pertimbangan kemaslahatan. Hadis yang menunjukkan pujian itu adalah Hadis Nabi saw:

عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى صلى الله عليه و سلم إذا ذكر خديجة أحسن عليها الثناء, فقلت ما تذكر منها و قد أبدلك الله بها خيرا؟, قال: ما أبدلنى الله بها خيرا منها, صدقتنى إذ كذبنى الناس و وستنى بمالها إذ حرمنى الناس, ورزقنى الله منها الولد إذ لم يرزقنى من غيرها.[٤٢٩]

Terjemahnya:

> Diriwayatkan dari 'Aisyah ra. berkata: ketika Nabi saw mengingat Khadijah, nabi memujinya, sehingga saya pun berkata: apa yang membuatmu menyebut-

[429]Ima>m Ah{mad ibnu Muh{ammad ibnu H{anbal, *al-Musnad*, disyarah oleh Hamzah Ahmad al-Zain (al-Qa>hirah: Da>r al H{adi>ts, Cet. I, 1416 H/ 1995 M), Nomor Hadis 24908, Jilid VI, h. 117.

nyebutnya sementara Allah swt. telah menggantikannya dengan yang lebih baik? Nabi saw menjawab: Allah swt tidak menggantinya dengan yang lebih baik, Khadijah telah mempercayaiku ketika orang lain sedang mendustakanku, Khadijah telah menafkahkan hartanya untukku ketika orang lain mengharamkan hartanya untukku dan Allah swt telah merezkikan anak kepadaku melalui Khadijah ketika Allah belum merezkikanku melalui istri-istri yang lain.

5. Peran dan posisi istri dalam rumah tangga adalah sebagai mitra dan bukan sebagai bawahan yang berfungsi sebagai pelayan sebagaimana uruf yang dipahami dalam masyarakat patriarki. Sebagai mitra kerja, maka sudah menjadi tanggung jawabnya ikut serta dalam nafkah rumah tangga
6. Ketika istri tidak ikut serta dalam nafkah rumah tangga dalam kondisi modern saat ini, akan berdampak pada kesulitan kaum lelaki untuk menikah. Kesulitan ini disebabkan oleh kebutuhan rumah tangga modern saat ini yang sudah berbeda dengan kebutuhan rumah tangga dahulu. Pada masa klasik, kebutuhan primer rumah tangga belum sekompleks saat ini, sehingga pekerjaan suami masih memadai untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Kebutuhan primer rumah tangga masih berkisar pada kebutuhan makanan, minuman dan pakaian. Berbeda dengan saat ini, kebutuhan rumah tangga terutama di daerah perkotaan meningkat menjadi kebutuhan primer yang dahulu mungkin kebutuhan sekunder- bahkan kebutuhan tersier. Seperti kebutuhan biaya listrik, *cleaning service*, keamanan, transportasi dan telekomuniasi. Kondisi seperti ini menuntut istri untuk wajib secara uruf ikut membantu mencukupi kebutuhan rumah tangga.
7. Uruf lokal di Indonsia mengakui eksistensi gono-gini sebagai ketentuan yang telah menjadi hukum positif. Oleh karena itu,

keikutsertaan istri dalam nafkah rumah tangga cenderung lebih mudah diterima. Apabila terjadi perceraian, istri mendapat bagian yang sama dengan suami dari harta yang dikumpulkan bersama. Jadi, keikut sertaan istri dalam nafkah rumah tangga, sebenarnya turut membantu akselarasi harta gono gini yang terkumpulkan selama masa rumah tangga. Artinya, keikutsertaan istri dalam nafkah rumah tangga sebetulnya adalah untuk kemanfaatan dan kemaslahatan yang akan kembali kepada istri.

Sejauh penelusurun, Ibnu Hazm, sebagai tokoh penting dalam mazhab zahiristik berpendapat bahwa istri wajib ikut serta dalam nafkah rumah tangga. Ibnu Hazm menggunakan QS. al-Baqarah 2/233 sebagai dalil:

وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ

Terjemahnya:

> Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi Makan dan pakaian kepada Para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian.[430]

Menurut Ibnu Hazm, kata '*al-wa>ris*' dalam ayat ini berarti 'ahli waris' dan istri termasuk ahli waris, maka istri pun berkewajiban memberi nafkah sesuai dengan redaksi ayat

[430]Departemen Agama RI RI, al- Qur'an dan Terjemahnya, h. 29.

ini.[431]Sementara menurut mayoritas ulama maksud dari '*wa 'ala> al-wa>ris*\' dalam ayat ini adalah kewajiban nafkah diwajibkan kepada suami dan juga diwajibkan kepada ahli waris dari kalangan laki-laki yang wajib menafkahinya.[432]

G. Analisis Prinsip Kemitraan Suami Istri dalam Rumah Tangga

Konsekuensi dari prinsip keseimbangan dalam hak dan kewajiban suami istri dalam rumah tangga adalah adanya kemitraan antara suami dan istri dalam rumah tangga. Prinsip kemitraan ini dapat terwujud apabila ada keseimbangan antara hak dan kewajiban, ada kesetaraan antara suami dan istri dalam peranan dan kesempatan yang dilandasi dengan sikap saling menghormati dan saling tolong menolong dalam berbagai lini kehidupan. Pada dasarnya, nas secara universal menginginkan laki-laki dan perempuan saling menghormati dan saling tolong menolong sesuai dengan kodrat dan kapasitasnya. Allah swt. berfirman di dalam QS. al-Ma>idah/5: 2:

وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ ...

Terjemahnya:

> …Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran…[433]

[431]Ibnu H{azm, al-Muh}alla>, Vol IX. h. 254.

[432]al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Vol IV, h. 111.

[433]Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 85

Prinsip kemitraan yang dimaksudkan di sini, bukan menempatkan istri lebih mendominasi suami dalam urusan rumah tangga. Prinsip kemitraan yang dimaksudkan di sini justru akan menghilangkan dominasi itu. Sama saja apakah dominasi itu dari suami atau dominasi istri, karena dominasi dalam rumah tangga bertentangan dengan prinsip keseimbangan hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Dominasi akan akan berimplikasi pada pengingkaran kewajiban dan klaim atas hak.

Sejatinya, spirit teks-teks syariah menolak segala bentuk dominasi, eksploitasi dan penindasan. Risalah yang dibawa oleh Rasulullah saw. adalah untuk membebaskan ummat manusia dari segala bentuk ketimpangan dan ketidak adilan sosial. Al-Qur'an bahkan menyerukan ummat manusia untuk membela kaum lemah dan tertindas. Allah swt. berfirman dalam QS. al-Nisa>/4: 75:

وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ٧٥

Terjemahnya:

> Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: "Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekah) yang z}a>lim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu!".[434]

Nas yang kerap kali dijadikan sebagai piranti justifikasi atas superior suami di atas istri adalah QS. al-Nisa 4/34. Kata

[434]Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 75.

'qawwa>m' (pemimpin) yang termuat dalam ayat ini, seringkali dijustifikasi bahwa suami selalu mendominasi istri di dalam rumah tangga. Padahal menurut Quraish Shihab, seseorang yang melaksanakan tugas atau apa yang diharapkan darinya dinamai *qa>im*. Kalau dia melaksanakan tugas itu sesempurna mungkin, berkesinambungan dan berulang-ulang dia dinamai qawwa>m. Menerjemahkan kata '*qawwa>m*' dengan pemimpin belum menggambarkan seluruh makna yang dikehendaki, meskipun harus diakui bahwa kepemimpinan merupakan satu aspek yang dikandungnya. Atau dengan kata lain, dalam pengertian 'kepemimpinan' tercakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan. Oleh karena itu, perlu digaris bawahi bahwa *qawwa>mah* (kepemimpinan) yang dianugerahkan oleh Allah swt. kepada suami tidak boleh mengantarkannya kepada kesewenang-wenangan. Suami isteri harus membangun prinsip musyawarah dalam rumah tangga, karena al-Qur'an menganjurkan musyawarah dalam menyelesaikan setiap persoalan yang dihadapi keluarga.[435]

Ketika al-Qur'an menetapkan tugas kepemimpinan itu, hal tersebut dinyatakan sebagai sebagai sebab dari dua hal pokok. *Pertama*, karena adanya keistimewaan yang berbeda pada masing-masing jenis kelamin, tetapi dalam konteks *qawwa>mah* keistimewaan yang dimiliki oleh laki-laki lebih sesuai untuk menjalankan tugas tersebut dibandingkan perempuan. *Kedua:* Kerena para suami telah menafkahkan sebagian harta mereka. Hal ini berarti jika keduanya, yakni kemampuan *qawwa>mah* dan kemampuan member nafkah, tidak dimiliki oleh seorang suami, atau kemampuan istri melebihi kemampuan suami dalam hal

[435]M. Quraish Shihab, *Perempuan- dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, Cet IV, 1428 H/ 2007 M), h. 334.

keistimewaan-misalnya karena suami sakit-bisa saja kepemimpinan rumah tangga beralih kepada istri, tetapi ini dengan syarat kedua faktor di atas tidak dimiliki oleh suami. Jika suami tidak mempu memberi nafkah, tetapi tidak mengalami gangguan dari segi keistimewaan yang dibutuhkan dalam kepemimpinan, istri belum boleh mengambil alih kepemimpinan itu.[436]

Berangkat dari alur berpikir seperti ini, maka dapat disimpulkan bahwa ketika dalam sebuah rumah tangga, istri ikut serta dalam nafkah rumah tangga-meskipun suami memliki keistimewaan kepemimpinan-, maka hak kepemimipinan itu bisa saja menjadi milik bersama suami-istri, meskipun posisi istri masih belum setinggi hak kepemimpinan suami. Atau dengan kata lain, istri menjadi mitra bagi suami dalam menjalankan urusan rumah tangga. Apabila dalam dunia akademik dikenal rektor dan pembantu rektor sebagai mitra kerjanya, di dalam dunia pemerintahan dikenal presiden dan wakil presiden sebagai mitra kerjanya, maka di dalam rumah tangga semestinya suami sebagai pemimpin rumah tangga menjadikan istri sebagai wakil pemimpin rumah tangga atau pembantu pemimpin rumah tangga sebagai mitra kerjanya. Praktiknya, tugas-tugas rumah tangga adalah tugas bersama suami istri, meskipun suami tampil sebagai pemimpin utama, istri pun dengan cara dan kapasitasnya turut mengambil peran supaya tugas-tugas rumah tangga dapat terselesaikan dengan baik.

Menurut Nasaruddin Umar kekhususan-kekhususan yang diperuntukkan kepada para pria seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas istri (QS. al-Baqarah/2: 228), pria pelindung bagi perempuan (QS. al-Nisa>/4: 34), memperoleh warisan lebih banyak (QS. al-Nisa>/4:11), menjadi saksi yang efektif (QS. al-

[436]M. Quraish Shihab, *Perempuan- dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru,* h. 334.

Baqarah/2 : 282), dan diperbolehkan berpoligami bagi mereka yang memenuhi syarat (QS. al-Nisa/4: 3), semua itu tidak menyebabkan pria menjadi hamba yang utama. Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada pria dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan.[437]

Penafsiran yang menganggap perempuan sebagai subordinat dari kaum laki-laki disebabkan oleh beberapa faktor:

Pertama: dipertahankannya mitos partriarki yang bersumber dari tradisi lokal dan kesalah pahaman terhadap teks-teks agama. Sebagai konsekuensi dari adanya struktur masyarakat ini adalah adanya dominasi kaum laki-laki dalam bidang fikih dan tafsir. Dengan kata lain, teologi dan budaya yang diciptakan fikih dan tafsir yang dibaca adalah berdasarkan perspektif laki-laki, sementara perpektif perempuan tidak terwakili di dalamnya.

Kedua: sebagai akibat dari penggunaan pendekatan studi Islam yang menggunakan pendekatan parsial atau atomistis. Akibat dari penggunaan teori ini, Islam yang sebenarnya berprespektif gender, yakni Islam menempatkan laki-laki sejajar dengan wanita, menjadi bias gender, yakni menempatkan wanita inferior dan laki-laki superior. Maksud dari parsial atau atomistis adalah menyelesaikan satu masalah tertentu yang oleh para ahli hukum dituntaskan dengan cara memahami beberapa atau salah satu nas secara berdidri sendiri tanpa menghubungkan dengan nas lain yang relevan.

Ketiga: masuknya budaya-budaya dan tradisi-tradisi (uruf) Muslim tertentu. Meresapnya budaya dan tradisi-tradisi tersebut dapat ditolerir sebagai salah satu upaya adaptasi ajaran Islam terhadap uruf lokal. Pada aspek yang lain, masuknya budaya ini

[437]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Hukum Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, Cet II, 2010), h. 230.

akan menghilangkan nilai atau substansi ajaran Islam itu sendiri.[438]Lebih berbahaya lagi apabila budaya ini diyakini sebagai ajaran agama. Akibatnya, konsep fikih yang awalnya hanya adaptasi terhadap budaya masyarakat tertentu malah diyakini dan dipatuhi. Sebagai contoh dalam hak dan kewajiban suami dalam rumah tangga, bahwa istri harus melayani suami.

Keempat:kajian Islam yang terlalu menekan dan berdasarkan pada ilmu agama murni, sama sekali tidak mempertimbangkan atau menggunakan konsep atau teori ilmu-ilmu lain seperti teori yang lahir dari ilmu sosiologi, antropologi, sejarah dan sejenisnya.[439]

Bias gender yang melahirkan ketidak adilan dan kekerasan terhadap perempuan, sebenarnya merupakan konstruksi sosial dan budaya yang terbentuk melalui proses yang panjang. Namun karena konstruksi sosial budaya semacam itu telah menjadi kebiasaan dalam waktu yang sangat lama (sudah menjadi uruf), maka perbedaan gender tersebut telah menjadi keyakinan dan ideologi yang mengakar dalam kesadaran masing-masing individu, masyarakat, bahkan negara.

Oleh karena itu, semestinya nas dipahami dengan pemahaman yang dilandaskan atas pendekatan uruf. Uruf masyakat pada masa pra Islam, bahkan sampai pada masa setelah al-Qur'an diturunkan didominasi oleh budaya patriarki yang memposisikan

[438]Kehilangan subtansi dan ajaran Islam yang diakibatkan oleh budaya (uruf) yang dimaksudkan di sini adalah ketika budaya itu tetap dipertahankan sementara zaman sudah berubah, karena sejatinya pendekatan uruf itu adalah upaya adaptasi hukum Islam dengan masyarakat setempat pada jenjang waktu tertentu. Atau dengan kata lain bersifat dinamis dan fleksibel dengan perkembangan zaman dan perbedaan tempat.

[439]Khoiruddin Nasution, *Fazhlurrahman: Tentang Wanita* (Yogyakarta: Academia, 2001), h. 92.

laki-laki sebagi seperior dan perempuan sebagai inferior. Akibatnya, perempuan dipandang sebagai pelayan laki-laki.

Paradigma seperti ini dapat dimaklumi, karena paradigma ini muncul dengan dilatarbelakangi oleh uruf masa itu dan masa-masa sebelumnya yang cenderung menempatkan istri pada urutan nomor dua. Uruf masyarakat di era modern saat ini, sungguh berbeda dengan masa itu. Kemajuan ilmu pengetahuan dan pemberdayaan perempuan telah merubah konsturksi sosial yang menempatkan perempuan sebagai kaum eklusive yang hanya berdiam diri di dalam rumah mengurusi urusan domestik menjadi kaum yang memiliki peranan penting, tidak hanya dalam urusan domestik, melainkan juga dalam urusan publik.

Oleh karena itu, dalam hak dan kewajiban rumah tangga, perempuan tidak lagi ditempatkan sebagai 'pelayan' yang tidak memiliki peran dalam urusan memperbaiki finansial rumah tangga. Kebutuhan rumah tangga modern saat ini tidak lagi sama dengan kebutuhan rumah tangga di masa silam.

Pergeseran tingkat kebutuhan ini menuntut perempuan memiliki peran yang sama dengan suami dalam mencukupi kebutuhan rumah tangga, sehingga menuntut mereka untuk bekerja dan berkarier. Untuk menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban suami istri, maka yang diperlukan adalah prinsip kemitraan antara suami dan istri dalam rumah tangga. pemahaman seperti ini tidak bertentangan dengan nas secara universal, karena nas secara universal menghendaki prinsip tolong menolong dalam kebaikan, termasuk di dalam sebuah rumah tangga. Nas secara universal menghendaki adanya hak dan kewajiban yang seimbang yang disesuaikan dengan uruf yang berlaku. Allah swt. berfirman dalam QS. al-Baqarah/2: 228:

وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ

Terjemahnya:

> Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.[440]

Menempatkan dan mengharuskan perempuan dalam urusan pekerjaan domestik, akan mengakibatkan perempuan semakin termarjinalkan. Tidak menutup kemungkinan seorang istri memiliki *skill* yang melebihi laki-laki dalam urusan publik dan lebih dibutuhkan oleh publik. Pemberian peran semestinya tidak didasarkan pada jenis kelamin, tetapi didasarkan pada *skill*. Menempatkan mereka dalam urusan domestik akan membuat mereka ketinggalan informasi, mengakibatkan mereka menjadi lemah, karena urusan domestik cenderung tidak bisa menghasilkan finansial, menjadikan mereka tidak percaya diri karena merasa hanya ibu rumah tangga.

Oleh karena itu, dalam urusan rumah tangga, mereka harus ditempatkan sebagai mitra yang dapat diajak diskusi mengenai pembagian peran dan tanggung jawab dengan tetap menjaga prinsip-prinsip keseimbangan dalam hak dan kewajiban selain harus menjaga prinsip-prinsip agama dalam menjalankan tugas dan peranan masing-masing.

Paradigma kesetaraan dalam hak dan kewajiban antara suami dan istri sangat diperlukan dalam membangun prinsip kemitraan dalam rumah tangga. Lantaran perasaan setara ini akan memotivasi perempuan (istri) dalam mengambil peran sesuai dengan *skill* dan kapasitasnya. Menurut Fatimah Mernissi, pionir feminis terkemuka asal Maroko, perempuan akan mudah berkarya

[440]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* h. 28.

dan berperan ketika merasa terlepas dari belenggu. Fatimah Mernissi menulis dalam bukunya The Veil and The Male Elite:

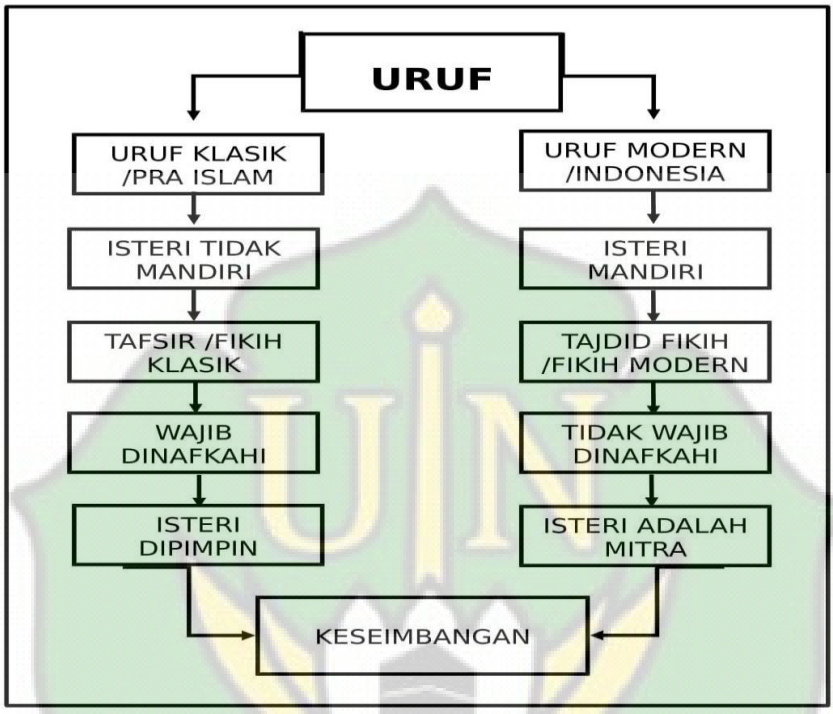
The Muslim looks at himself to foresee his future. The image of his women will change when he feels the pressing need to root his future an a liberating memory. Perhaps the women thereby bringing him into a fabolous present. And the present is always fabulous, because there everything is possible – even the end of always looking to the past and the begining of confidence, of anjoing in harmony the moment that we have.[441]

Maksudnya:

> Muslim melihat dirinya sendiri untuk melihat masa depannya. Citra wanitanya akan berubah ketika ia merasakan kebutuhan mendesak untuk mengakar masa depannya sebagai sesuatu yang memberikannya kebebasan berfikir. Kebebasan berpikir itu memungkinkan para wanita menjadi hadiah yang menarik bagi laki-laki. Saat ini selalu luar biasa, karena segala sesuatunya menjadi ada kemungkinan. Meskipun pada akhirnya, tetap selalu menoleh ke masa lalu untuk mulai percaya diri dan menikmati masa-masa indah yang pernah terlewatkan.

Apabila pengaruh uruf terhadap nafkah istri yang berkarier ingin diilustrasikan, maka pengaruhnya dapat terlihat seperti gambar berikut ini:

[441]Fatima Mernissi, *The Veil and The Mail Elite: A Feminist Interpretation of Womens Rights in Islam* (United States of America: Wesley Publishing, Cet. IV, 1998), h.195.



Gambar 4.
Pengaruh Uruf Terhadap Kedudukan Nafkah Istri yang Berkarier

Terlihat langkah pengaruh uruf dengan jelas bahwa uruf masa klasik (pra Islam) di mana istri tidak mandiri dan menggantungkan hidupnya dengan nafkah suami mempengaruhi corak tafsir dan produk fikih. Akibatnya, tafsir dan fikih klasik cenderung menempatkan istri hanya sebagai objek penerima nafkah, tidak memiliki harta selain yang telah diberikan oleh suaminya. Istri relatif tidak diberikan peran di dalam ruang publik. Istri hanya bertugas dalam urusan domestik. Konsekuensinya, sangat tepat di masa itu apabila interpretasi nas dan fikih mewajibkan nafkah atas istri, karena tidak menafkahi mereka

ketika uruf yang berkembang perempuan harus berada di dalam rumah menyebabkan terjadinya kezaliman suami terhadap istri. Tidak menafkahi mereka termasuk memberikan beban yang tidak sesuai kemampuan (*al-takli>fu bima> la> yut}a>q*). Lantaran mereka dinafkahi, maka konsekuensinya harus berposisi sebagai orang yang dipimpin yang harus taat kepada pemimpinnya.

Berbeda halnya dengan uruf istri di masyarakat modern saat ini yang notabene berkarier dan mandiri. Istri bependidikan dan memiliki *skill* yang kadang-kadang melebihi *skill* suami. Pendidikan dan talenta yang dimilikinya sangat dibutuhkan di ruang publik. Peran istri kadang-kadang lebih dibutuhkan dari pada suami. Uruf istri seperti ini membutuhkan pembaharuan dan transformasi hukum nafkah atas istri yang berkarier. Kemandirian istri yang berkarier menyebabkan mereka tidak lagi wajib dinafkahi. Demi menjaga prinsip keseimbangan dalam hak dan kewajiban, fikih nafkah semestinya tidak hanya berhenti sampai di situ. Alasan logisnya, setiap kali ada hak yang dikurangi maka ada kewajiban yang dapat ditolerir. Konsekuensinya, istri yang hanya berposisi sebagai orang yang dipimpin dapat meningkatkan derajatnya minimal menjadi mitra bagi suami dalam memimpin dan mencukupi kebutuhan nafkah rumah tangga.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Penelitian ini menyimpulkan bahwa uruf bukan dalil dan metode penemuan hukum yang berdiri sendiri. Uruf adalah latar belakang atau motif penemuan hukum yang membutuhkan pendekatan atau metode lain dalam merumuskan maupun mengubah hukum yang sudah ada. Oleh karena itu, setelah menjadikan uruf sebagai motif pembaharuan hukum, disertasi ini menggunakan tiga metode secara bersamaan dalam melakukan pembaharuan hukum.

   Metode pertama: metode *ta'li>liyyah,* yaitu metode merumuskan dan menentukan *'illat* (*masa>lik al-'illah*). *Masa>lik al'illah* yang digunakan adalah melalui pendekatan *muna>sabah* (kesesuaian hukum) dan *al-sabru wa al-taqsi>m* (memilah *'illat* yang tidak sesuai dan menentukan yang sesuai). Hasilnya, *'illat* kewajiban nafkah istri adalah adanya retensi atau penahanan terhadap istri yang membuatnya tidak bisa mandiri (*'ih{tibas*). Konsekuensinya, ketika uruf yang berlaku, istri tidak lagi dalam retensi atau penahanan suami yang membuatnya tidak bisa mandiri, istri tidak lagi wajib dinafkahi.

   Metode kedua: metode *istis{la>h}iyah,* yaitu metode penalaran hukum dengan menjadikan kemaslahatan sebagai pertimbangan. Melalui metode ini, penelitian ini menyimpulkan bahwa demi kemaslahatan, istri justru diharapkan untuk berkarier dan bekerja di ruang publik. Kebutuhan bekerja di ruang publik bagi perempuan menurut uruf yang berlaku mengalami pergeseran tingkatan kemaslahatan dari kebutuhan sekunder (*h}a>jiya>t*) menjadi kebutuhan primer (*d{aru>riyat*).

Pergeseran ini diawali oleh pergeseran standar kebutuhan rumah tangga dari kebutuhan sekunder (*h}a>jiya>t*) menjadi kebutuhan primer (*d{aru>riyat*). Kondisi ini membutuhkan pembaharuan fikih nafkah demi menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri.

Metode ketiga: metode *lugawiyyah*, yaitu pendekatan linguistik dalam menginterpretasi teks-teks syari'ah. Melalui metode ini, penelitian ini menyimpulkan bahwa corak penafsiran sangat dipengaruhi oleh uruf yang berlaku ketika nas itu ditafsirkan. Oleh karena itu, dibutuhkan penafsiran baru pada lafal-lafal tertentu yang sesuai dengan uruf yang berlaku, minimal melakukan perluasan makna lafal terhadap makna-makna yang sudah ada (*ma'na al-h}aml*). Metode ini seirama dengan salah satu fungsi uruf yaitu menerjemahkan lafal nas. Melalui metode ini, penelitian ini menyimpulkan bahwa makna lafal '*qawwa>m*' dalam QS. al-Nisa/4: 34 tidak hanya dapat diartikan sebagai pemimpin saja, tetapi juga dapat diartikan sebagai pendamping yang melindungi istri. Perluasan makna ini, akan memberikan peluang bagi istri untuk tidak lagi menjadi bawahan yang hanya menjadi objek penerima nafkah, melainkan bisa menjadi mitra suami dalam memimpin dan mencari nafkah rumah tangga.

2. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa dalam menjalankan hak dan kewajiban suami istri harus disesuaikan dengan uruf masyarakat dengan menempuh jalan musyawarah dan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri. Hak dan kewajiban suami istri yang diderivasi dari nas sejatinya memiliki bobot yang sama. Kewajiban suami tidak bisa diklaim secara apriori lebih berat daripada kewajiban istri. Demikian

halnya istri tidak bisa dikatakan memiliki tanggung jawab yang lebih berat daripada suami.

Hak dan kewajiban suami istri bukan sesuatu yang bersifat rigid dan tidak bisa berubah. Hak dan kewajiban suami istri dapat disesuaikan dengan kondisi suami-istri dan juga uruf yang berkembang dengan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri. Kesimpulan ini disasarkan pada 23 ayat al-Qur'an tentang hak dan kewajiban suami istri, 10 di antaranya diiringi dengan kata *ma'ru>f* yang merupakan pecahan kata dari kata *al'urf* (uruf). Fakta itu, bukan karena kebetulan, melainkan karena Sya>ri' diduga menghendaki hak dan kewajiban suami istri itu disesuaikan dengan uruf yang berlaku, dengan catatan tetap menjaga prinsip keseimbangan hak dan kewajiban suami istri. Ada dua hal pokok dalam hak dan kewajiban suami istri yang perlu disesuaikan dengan uruf dengan tetap menjaga prinsip keseimbangan, yaitu hak nafkah istri (kewajiban suami menafkahi) dan hak kepemimpinan atau *qawwa>mah* suami (kewajiban istri mematuhi).

Setelah disesuaikan dengan uruf, penelitian ini menunjukkan bahwa hak *qawwa>mah* tidak hanya dimiliki oleh suami, tetapi juga istri sebagai mitra; istri yang berkarier tidak wajib dinafkahi, mereka bahkan harus ikut serta dalam nafkah rumah tangga. Konsekuensi logisnya, suami tidak boleh memperlakukan istri sebagai bawahan, istri tidak serta merta dianggap *nusyu>z* ketika menolak hubungan biologis, suami tidak boleh memukul istri dan suami tidak boleh bebas berpoligami tanpa izin istri.

3. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa istri yang berkarier tidak wajib dinafkahi. Istri yang berkarier justru harus ikut serta dalam nafkah keluarga sebagai mitra bagi suami. Perubahan

hukum ini dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan uruf masyarakat pada masa klasik dan uruf masyarakat pada masa modern. Perbedaan uruf masyarakat di sebagian jazirah Arab hingga saat ini dengan uruf masyarakat di Indonesia. Setidaknya ada tiga hal yang membedakan antara uruf klasik dan uruf modern, termasuk di dalamnya perbedaan uruf di sebagian jazirah Arab dengan uruf di Indonesia, yaitu:

Pertama: mengenai kedudukan perempuan. Pada uruf klasik perempuan cenderung terisolir di dalam rumah, sehingga mereka tidak mendapat kesempatan untuk memberdayakan diri dan mendapatkan kesempatan berkarya di ruang publik. Konsekuensinya, mereka tidak bisa mandiri dan akan selalu bergantung terhadap nafkah suami. Berbeda kondisinya dengan uruf modern, perempuan diberdayakan, dididik, sehingga memiliki *skill* yang dibutuhkan oleh publik. *Skill* dan pendidikan yang dimilikinya membuat mereka tampil di publik dan mendapatkan penghasilan. Dampak positinya, mereka menjadi mandiri dan tidak lagi bergantung dengan nafkah suami.

Kedua: mengenai realitas nafkah. Para istri pada masa klasik cenderung menjadi objek penerima nafkah saja. Kondisi itu berbeda dengan uruf modern, khususnya di Indonesia, banyak istri yang tidak lagi menerima nafkah, bahkan ikut serta dalam nafkah keluarga. Beberapa istri justru memiliki penghasilan melebihi pengahasilan suami. Khususnya mereka yang berkarier.

Ketiga: mengenai harta gono-gini. Uruf klasik, relatif tidak mengenal penyatuan harta suami dan harta istri. Berbeda dengan uruf di Indonesia, perempuan yang mengurus rumah tangga sekalipun, tetap dianggap bekerja dan memiliki andil dalam menghasilkan harta rumah tangga. Oleh karena itu, menurut uruf lokal Indonesia, perempuan yang mengurus rumah

tangga pun berhak mendapatkan dan memiliki separuh harta dari harta yang dihasilkan sejak pernikahan terjadi. Akibatnya, apabila terjadi perceraian, mereka memiliki hak untuk menuntut haknya.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian di atas dan dalam rangka memberikan sumbangsih pemikiran, baik secara teoretis dalam dunia akademik; secara praktis dalam masyarakat; maupun secara yuridis bagi para penentu kebijakan, penelitian ini memberikan saran pada tiga aspek berikut ini:

1. Aspek Teoretis.
   a. Setelah penelitian ini menyimpulkan bahwa uruf bukan dalil maupun metode yang berdiri sendiri, disarankan bagi para peneliti supaya tidak gegabah mengambil kesimpulan hukum hanya karena pertimbangan uruf semata tanpa menggunakan pendekatan-pendekatan lain yang dapat mendukung.
   b. Setelah penelitian ini menyimpulkan bahwa istri yang berkarier tidak wajib dinafkahi, istri yang berkarier justru harus ikut serta dalam nafkah rumah tangga, maka disarankan kepada para peneliti, agar dapat melanjutkan kepada penelitian mengenai konsekuensi logis dari hasil penelitian ini. Seperti kajian tentang izin poligami; pembaharuan makna *nusyu>z* dan solusinya; status suami yang memaksa istri berhubungan intim dan penelitian-penelitian lain yang dapat berkembang mengikuti perkembangan uruf. Alasan logisnya adalah hasil penelitian ini sejatinya memiliki kerangka yang sama dengan penelitian-penelitian lanjutan tersebut. Hasil penelitian ini dilatar belakangi oleh perubahan uruf dari uruf patriarki menuju uruf kesetaraan. Penelitian-penelitian

lanjutan tersebut di atas pun merupakan implikasi lanjutan dari hasil penelitian ini.

2. Aspek Praktis.

Setelah penelitian ini menyimpulkan bahwa hak dan kewajiban suami istri bukan sesuatu yang rigid dan harus disesuaikan dengan kondisi suami-istri dan juga uruf yang berlaku, maka disarankan kepada masyarakat hal-hal berikut ini:

a. Menjalin komunikasi musyawarah yang baik dengan pasangan;
b. Suami istri saling menghargai;
c. Suami menjadi pengayom sekaligus mitra bagi istrinya;
d. Istri menjadi mitra dalam memimpin dan mencari nafkah rumah tangga;
e. Suami tidak boleh semena-mena terhadap istri;
f. Setiap pasangan meyakini bahwa hubungan suami-istri bukan hubungan antara atasan dan bawahan ;
g. Suami tidak boleh memukul istri;
h. Suami tidak boleh memaksa istri melakukan hubungan intim dan mengancam mereka *nusyu>z* apabila menolaknya;
i. Segala keputusan strategis dan prinsipil harus didahului dengan musyawarah-mufakat, termasuk dalam hal keputusan suami berpoligami.

3. Aspek Yuridis.

Setelah penelitian ini menyimpulkan bahwa istri yang berkarier tidak wajib dinafkahi, istri yang berkarier bahkan harus ikut serta dalam nafkah rumah tangga, maka disarankan kepada para penentu kebijakan hal-hal berikut:

a. Melakukan penyempurnaan legislasi hukum Islam di Indonesia, baik dalam UU no. 1 tahun 1974 maupun dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.
b. Diharapkan dalam Kompilasi Hukum Islam dan UU no. 1 tahun 1974 ada pasal khusus tentang wanita karier. Ada pembahasan khusus yang membedakan antara istri yang berkarier dengan yang tidak. Konsekuensinya, istri yang berkarier tidak lagi dapat mengajukan gugatan cerai karena persoalan nafkah.

Lampiran 1

PEMBAHARUAN KONSEP NAFKAH DAN KEPEMIMPINAN

Fikih Klasik:

	Suami	Istri
Kewajiban	Memberi nafkah	Mematuhi suami sebagaimana bawahan mematuhi atasan.
Hak	Kepemimpinan (*Qawwa>mah*)= dipatuhi	Diberikan nafkah
Konsekuensi Logis	1. Suami bebas melakukan poligami tanpa izin istri 2. Suami boleh memukul istri, ketika dianggap *nusyu>z* dan telah melalui dua tahapan 'nasehat' dan 'pisah ranjang' 3. Istri dianggap *nusyu>z* ketika menolak hubungan intim.	

⇩

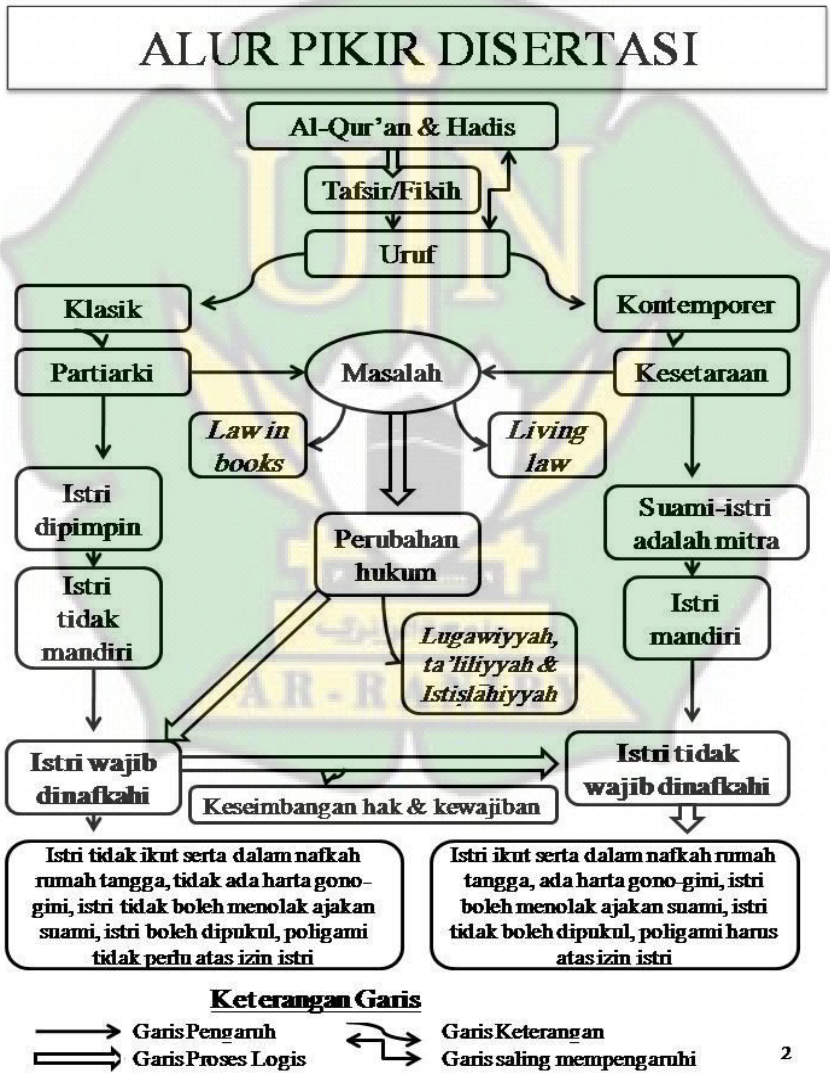
Fikih Modern (Setelah disesuaikan dengan Uruf):

	Suami	Istri Karier
Kewajiban	- Menjadi mitra bagi istri dalam mencari nafkah rumah tangga	- Menjadi mitra bagi suami dalam mencari nafkah rumah tangga

	- Menjadi mitra bagi istri dalam memimpin rumah tangga - Melindungi istri sebagai interpretasi dari makna *qawwa>m*	- Menjadi mitra bagi suami dalam memimpin rumah tangga - Menghormati suami sebagai mitra dan sebagai orang yang melindunginya.
Hak	- Dibantu mencari nafkah - Dibantu memimpin rumah tangga sebagai mitra - Dihormati sebagai pelindung dan sebagai mitra	- Diangkat statusnya dari istri yang terisolir menjadi istri yang boleh berkarier dan menjadi mandiri. - Diangkat statusnya dari bawahani menjadi mitra yang diminta pendapatnya dengan cara musyawarah (diskusi) - Mendapatkan perlindungan suami
Konsekuensi Logis	1. Suami tidak bebas melakukan poligami tanpa izin istri.	

	2. Suami tidak boleh memukul istri. 3. Istri tidak serta merta dianggap *nusyu>z* ketika menolak suami berhubungan intim.

Lampiran 2



DAFTAR PUSTAKA

Referensi Buku

‘Abdu al-Ba>qi>, Muh}ammad Fu’ad. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur’a>n al-Kari>m*, Maktabah Dah}la>n, t.th.

‘Abdul ‘Azi>z Muh}ammad ‘Azza>m. *Al-Qawa>id al-Fiqhiyyah*. al-Qa>hirah: Da>r al-H{adi>s|, 2005.

Abu> Sinah, Ah}mad Fahmi.> *al-‘Urfu wa al-A<dah fi> Ra’yi al-Fuqaha>: ‘Ard}u Naz}ariyyah fi> al-Tasyri> al-Isla>mi>*, al-Qa>hirah: Mat}ba’ah al-Azhar, 1941.

Abu> Zahrah, Muh{ammad. *Us}u>l al-Fiqh*, al-Qa>hirah: Da>r al-Fikr al-‘Arabi>, 2006.

Agus Santoso, *Hukum, Moral dan Keadilan; Sebuah Kajian Filsafat Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet II; 2014.

A. Hafiz Anshary A.Z., dan Huzaimah T. Yanggo (ed.) *Ihdad Wanita Karier dalam Problematika Hukum Islam Kontemporer (II)*, Cet. 3, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Allawi, Muhammad Ali *The Great Women*, Terj. El-Hadi Muhammad: *‘Uluwwu al-Himmah ‘Inda al-Nisa>*, Jakarta: Pena Pundi Aksara, Cet. II, 2006.

Alyasa’Abubakar. *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Cet. I, Jakarta; Prenadamedia Group, 2016.

Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet. III, 2009.

Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariat; dari Teori ke Praktik*, Cet, XIV; Jakarta: Tazkia Cendekia, 2009.

Azhar, Muh}ammad. *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neomodernisme Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Ba>h}isi>n, Ya'qu>b 'Ibnu 'Abd al-Wahha>b. *al-Mufas}s}al fi> al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*. Cet. II; Riya>d}: Da>r al-Tadmu>riyyah, 2011.

Bagir Manan, *Dasar-dasar Perundang-undangan Indonesia*, Jakarta: Ind-Hill-Co, Cet. I, 1992.

Ba>ji>, al-Qa>d}i> Abu> al-Wali>d Sulaima>n Ibnu Khalaf Ibnu Sa'ad Ibnu Ayyu>b. *al-Muntaqa> Syarh}u Muwat}t}a' Ma>lik*, Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I, 1420 H/ 1999 M.

Bakry, Sidi Nazar. *Fiqih dan Ushul Fiqih*, Cet. IV; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003.

Bara>wi, 'A>tif Mus}ta>fa>. *H{uqu>q al-Zaujiyyah al-Ma>liyyah fi> al-Fiqhi al-Isla>mi*>, Gazzah: al-Ja>mi'ah al-Isla>miyyah, 1427 H/ 2006 M.

Bu>t}i, Muhammad Sa'i>d Ramad}a>n. *D{awa>bit} al-Mas}lah}ah fi> al-Syari>ah al-Isla>miyyah*, Cet X; Dimasyq: Da>r al-Fikri, 2010.

----------. *al-Mar'atu baina T{ugya>n al-Niz{am al-Garbi> wa Lat}a>if al-Tasyri>' al-Rabba>ni>,* Bairu>t: Da>r al-Fikr al-Mu'a>s}ir, t.cet., t. th.

Bukha>ri>, Abu> 'Abd Alla>h Muh}ammad bin Isma>'il. *al-Ja>mi' al-S{ah}i>h},* Cet. I; al-Qa>hirah: Da>r al-Salafiyah, t.th.

Dausiri>, Abu> Muslim. *'Umu>m al-Balwa> Dira>sah Naz}ariyyah Tat}bi>qiyyah*, Cet I; Riya>d}: Maktabah al-Rusyd, 2000.

Departemen Agama RI, *al- Qur'an dan Terjemahnya*, PT. Karya Toha Putra Semarang, Semarang, 2002.

Erwin, Muhammad. *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis terhadap Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.

Fairu>za>ba>di>, Majduddin Muh}ammad Ibnu Ya'qu>b. *Al-Qa>mus al-Muh}it*}, Tahqi>q Muh}ammad Na'i>m al-Arqasu>si>, Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. VIII 1426 H/2005 M.

Fayya>d, T{a>ha Ja>bir. *Bah}s\ Us}u>liy fi> al-Ta'rif al-Us}u>l al-Fiqh* pada *Majallah Ad}wa> al-Syari>'ah*. Riyad: Ja>mi'ah al-Ima>m al-Su'u>d al-Isla>miyyah, 1399 H.

Gaza>li, Abu> H{a>mid bin Muh}ammad bin Muh}ammad. *al-Wasi}t fi> al-Mazhab* , al-Qa>hirah; Da>r al-Sala>m li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr, Cet. I; 1417H/1997 M.

----------. *al-Mustas{fa> min 'Ilmi al-Us}ul,* Bairu>t; Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 1417 H/1997 M.

H{ami>d, S{a>lih Bin ‘Abd Alla>h. *Raf’u al-H{araj fi> al-Syari>ah al-Isla>miyah D}awa>bit}uhu wa T{at}bi>qa>tuhu>*, Cet. I; Makkah al-Mukarramah, Markaz al-Bah}s al-‘Ilmi>, t.th.

Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Ibnu ‘Abdul Qa>dir ibn Muh}ammad Wa>liy Qu>tah, ‘A<dil. *al-‘Urf, H}ujjiyatuhu> wa As\aruhu> fi> Fiqhi al-M’a>mala>t al-Ma>liyah ‘Inda al-H}ana>bilah – Diraa>sah Naz\ariyyah Ta’s}i>liyyah Tat}bi>qiyyah,* al-Sa’u>diyyah: al-Maktabah al-Makkiyah, Cet. I, 1418 H/ 1997 M.

Ibnu ‘A<bidi<n, Muh}ammad Ami>n Afandi al-Syahi>r bi *Majmu>’ah Rasa>il Ibni ‘A<bidin* dengan judul *Nasyru al-‘Urfi fi> Bina> Ba’d}i al-Ah}ka>m ‘ala> al-Urfi* .t. cet., t. tp., t. th.

Ibnu ‘Arabi>, Abu Bakar Muhammad ibnu ‘Abdulla>h. *Ah}ka>m al-Qur’a>n,* Bairu>t: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. III, 2434 H/2003 M.

Ibnu ‘Asyu>r, Muh}ammad al-T}a>hir. *Maqa>s}id al-Syari>‘ah al-Isla>miyyah.* Cet. II; al-Qa>hirah: Da>r al-Nafa>’is, 2001.

----------. *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwi>r,* Tu>nis: al-Da>r al-Tu>nisiyah li al-Nasyr, 1984.

Ibnu H{anbal, Ima>m Ah}mad ibnu Muh}ammad. *al-Musnad*, disyarah oleh Hamzah Ahmad al-Zain, al-Qa>hirah: Da>r al H{adi>ts, Cet. I, 1416 H/ 1995 M.

Ibnu Hazm, A Ibnu Ah}mad Ibnu Sa'i>d. *al-Muh}alla,* Mis}r: Ida>rah al-T{iba>'ah al-Muni>rah, 1352 H.

Ibnu Kas\i>r al-Dimasyqi, al-H{afidz Ima>duddin Abu al-Fida> Isma>'il. *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Az}i>m,* tahqiq Must}a>fa> Sayyid Muh}ammad, Muh}ammad Sayyid Rasya>d, al-Qa>hirah, Muassasah Qurt}ubah, Cet. I, 1421 H/ 2000 M.

Ibnu Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab,* al-Qa>hirah: Da>r al-Ma'a>rif, t.th.

Ibnu Nujaim, Ibra>him *al-Asyba>h wa al-Naz}a>ir*, Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), h. dan 'Abd al-Rah}ma>n al-Suyu>t}i, Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Abu> 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Abu> Bakr Ibnu Ayyu>b. *'Ila>m al-Muwaqqi'i>n 'an Rabb al-A<lami>n*, Riya>d}: Da>r Ibnu al-Jauzi>, 1423 H.

Ibnu Qudda>mah Al- Maqdisi Al-Jumma>'ili Ash-S{a>lih}i al-H{anbali>, *al-Mugni*>, tah}qi>q 'Abdullah Ibnu Abdul al-Muh}sin al-Turki> dan 'Abd al-Fatta>h} Muh}ammad al-H{alwu, Riya>d}: Da>r 'Ala>m al-Kutub li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>', Cet. III; 1997 M/ 1417 H..

----------. *Raud}ah al-Na>z}ir wa Junnah al-Muna>z}ir*, Bairu>t; Muassasah al-Risa>lah Na>syiru>n, 2009.

Ibnu Radi<d al-Mas'u>di, Muh}ammad. *Al-Mu'tamad min Qadi>mi Qaul al-Sya>fi'i 'ala> al-Jadi>d,* Riya>d: Da>r 'A<lim al-Kutub, Cet. I, 1417 H/1996 M.

Ibnu Rusyd, Abu> al-Wali> Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Muh}ammad. *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id*, Bairu>t;Da>r al-Jail Cet. I; 1989 M.

Idris Ramulyo, Harta *Gono Gini Mencari Formula Yang Adil Untuk Perempuan*, Jakarta: Swara Rahima, Cet. I, 2006.

J.J.J.M. Wuisman, *Penelitian Ilmu-ilmu Sosial*, Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1996.

Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalu Maqasid Syariah*, Cet. I, Bandung; PT. Mizan Pustaka; 2015.

Jurja>ni>, 'A<li Ibnu Muh}ammad Sayyid al-Syari>f. *Mu'jam al-Ta'ri>fa>t*, Tahqi>q wa al-Dira>sah Muh}ammad Siddi>q al-Minsya>wi, al-Qa>hirah: Da>r al-Fad}i>lah, t.cet., t.thn.

K. Bartens, Etika, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Kamaruddin Hidayat et. all, *Islam dan Hegemoni Sosial*, Jakarta: Media Cita, Cet II, 2002.

Karen Lebacqs, *Teori-Teori Keadilan*, Bandung: Nusa Media, Cet. 5; 2015.

Kasa>ni al-H{anafi>, Al-Ima>m 'Ala>uddin Abu> Bakr Ibnu Mas'u>d. *Bada>'i al-S}ana>'i fi> Tarti>b al-Syara>'i*, Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Arabi>, Cet ke 2, 1974 M/1394 H.

Kayya>l, Ba>simah. *Tat{awwur al-Mar'ah 'Abra al-Ta>ri>kh*, Bairu>t: Muassasah 'Izzu al-Di>n, 1401 H/ 1981 M.

Khairuddin, *Kepemimpinan Perempuan Menurut Islam dalam Konteks Kekinian*, Aceh: Ar-Raniry Press, Cet 1, 2014.

Khalāf, Abdul Wāhab *Mas}ādir al-Tasyrī' al-Islāmi Fī mā Lā Nas}s}a Fīh*, Cet.III; Kuwait: Dār al-Qalām, 1972.

----------. *'llmu Us}u>l al-Fiqhi*. al-Qa>hirah; Da>r al-Hadi>s\, 2003.

Khoiruddin Nasution, *Fazhlurrahman: Tentang Wanita*, Yogyakarta: Academia, 2001.

Khudari Bik, *Usul Fiqh*, Beiru>t: Da>r al-Fikri al-'Arabi>, 1998.

Klaus Krippendorf. *Content Analysis, Introduction to it'sTheory and Methodology*. Terj. Farid Wajdi dengan judul *Analisis Isi, Pengantar Teori dan Methodology*; Jakarta: Rajawali Press, 1991.

Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Mazhab Ima>m Sya>fi'i>*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.

Lajnah min Asa>tizah Qism al-Fiqhi bi Kulliyyah al-Syari>'ah wa al-Qa>nu>n bi al-Qa>hirah Ja>mi'ah al-Azhar, *Muh}a>d}ara>t fi al-Ah}ka>m al-Muta'alliqah bi Fiqhi al-Usrah 'ala> Mazhab al-Ima>m al-Sya>fi'i>*, al-Qa>hirah: Ja>mi'ah al-Azhar, 1427 H/2007 M.

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda, Cet XXXI; 2013.

Ma>lu>f, Luis *al-Munjid fi> al-Lughat wa al-Ada>b wa al-Ulu>m*, Beiru>t: al-Matba'at al-Katsu>liki>yah, 1956.

Ma>wardi> al-Bas}ri>, Abu> al-H{asan ‘A Ibnu Muh}ammad Ibnu H{abi>b *al-H{a>wi al-Kabir fi Fiqhi al-Mazhab al-Imam al-Sya>fi’i*, Tahqiq Syeikh ‘Ali Muhammad Mu’awwid{ dan Syeikh ‘A<dil Ah}mad al-Mauju>d, Bairu>t: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet ke I, 1994 M/ 1414 H.

Mah}mu>d Fargali>, Muh}ammad *Hujjiyatu al-Ijma>’ wa Mauqif al-Ulama>u minha>*, al-Qa>hirah: Da>r al-Kita>b al-Ja>mi’i>, Cet. I, 1391 H/1971 M.

Mara>gi>, Ah}mad Mus}t}a>fa>. *Tafsi>r al-Mara>gi,* Mis}r: Syarikah Maktabah wa Mat}ba’ah Mus}t}a>fa, Cet I, 1365 H/ 1946 M.

Mat}i>ri, Ah}mad Ibnu Rifa>’ Ibnu H{a>mid al-‘Azi>zi> *al-‘Urfu fi al-Tasyri>’ al-Jina>i; Dira>sah Ta’si>liyyah Muqa>ranah*, Naif Arab University fo Security Sciences.

Maudu>di, Abu> al-A’la>. *al-H{ija>b*, Dimasq: Da>r al-Fikr, Cet II, 1384 H/1964 M.

Maxwell, John C. *The 5 Levels of Leadership, Proven Steps to Maximize Your Potential- an Executive Book Summary by Shanon Dunnington*, USA: Maxwell’s Book, t.cet. t. th.

Mernissi, Fatimah. *The Veil and The Mail Elite: A Feminist Interpretation of Womens Rights in Islam*, United States of America: Wesley Publishing, Cet. IV, 1998.

Moh. Nasir, *Metode Penelitian,* Jakarta: Ghalia Indonesia, Cet. III; 1988.

Mu>sa>, Asma> Bintu ‘Abdullah. *al-‘Urf- H{ujjiyatuhu> wa As\aruhu> al-Fiqhiyyah*, Riya>d}: al-Majallah al-‘Arabiyyah li al-Dira>sa<>t al-‘Amniyyah wa al-Tadri>b, 1427 H.

Muh}ammad ‘Abduh, Syeikh. *Tafsi>r al-Mana>r*. al-Qa>hirah, Da>r al-Mana>r, Cet. II, 1366 H/ 1947 M), Vol II.

Muh}ammad ‘Ati>li>, Laits ‘Afi>f *al-H{uqu>q al-Zaujiyyah fi> al-Sunnah al-Nabawiyyah, Jam’un wa Dira>sah*, Falest}i>n: Ja>miah al-Naja>h al-Wat}aniyyah, 2009 M.

Muh}ammad Isma>‘i>l, Sya‘ba>n. *Tahz\i>b Syarh} al-Asna>wi> ‘Ala Minha>j al-Wus}u>l Ila ‘Ilm al-Us}u>l li al-Bayd}a>wi>* , al-Qa>hirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turas\, t.th.

Muh}ammad Salam Madkur. *al-Madkhal li al-Fiqhi al-Isla>mi*, al-Qa>hirah: Da>r al-Qaumiyah, 1994.

Must}afa> al-Siba>’i, *al-Mar’ah Baina al-Fiqhi wa al-Qa>nu>n* (Bairu>t: Da>r al-Warra>q, Cet VII, 1420 H/ 1999 M

N.M Shaikh, *Women in Muslim Society*, New Delhi: Kitab Bhavan, Cet I, 1991.

Naisabu>ri>, Muh}ammad al-H{a>kim. *Mustadrak ‘Ala> al-S{ah}i>hain* Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, 1999.

Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Hukum Islam,* Jakarta: Dian Rakyat, Cet II, 2010.

Nasrun Haroen. *Us}ūl Fiqh 1*, Cet. 2; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Nawawi>, Abu> Zakariyya> Mah}yu al-Di>n Ibnu Syaraf. *Kita>b al-Majmu>' Syarh}u al-Muhaz\z\ab li al-Syaira>zi*, Tah}qi>q wa Ta'li>q Muh}ammad Naji>b al-Mut}i>'i, Jaddah: Maktabah al-Irsya>d, t.cet, t.th.

----------. *Raud{ah al-T{a>libi>n*, al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Saudiyyah: Da>r A<lam al-Kutub, 2003 M/1423 H.

----------. *S}ahi>h Muslim*, (Beirut: Da>rul Ma'rifah li al-T}iba>'ah wa al- Nasyar wa al-Tauzi>', 1999.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Qarad{a>wi, Yusuf. *Fi> Fiqhi al-Awlawiya>t: Dira>sah Jadi>dah fi> D{aui al-Qur'a>n wa al-Sunnah*, al-Qa>hirah: Maktabah Wahbah, Cet II, 1416 H/ 1996 M.

----------. *'Awa>mil al-Sa'ah wa al-Muru>nah fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah*. Terj. Agil Husain al-Munawwar. *Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam*. Cet. I; Semarang: Toha Putra, 1993.

Qara>fi, Syiha>b al-Di>n Abu> al-'Abba>s Ah}mad Ibnu Idri>s Ibnu 'Abdu al-Rah}ma>n al-S}anha>ji>. *Kita>b al-Furu>q: Anwa>r al-Buru>q fi> Anwa>i al-Furu>q*. Tahqi>q Muh}ammad Ah}mad Sarra>j wa 'Ali Jum'ah Muh}ammad, al-Qa>hirah: Da>r al-Sala>m, Cet. I, 1421 H/ 2001 M.

Quraish Shihab, M. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, Cet XIX, 1419 H/199 M.

----------. *Perempuan- dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, Cet IV, 1428 H/ 2007 M.

----------. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, Cet VIII, 1419 H.1998 M.

----------. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Qurt}ubi>, Abu> 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Ah}mad Ibnu Abu> Bakr. *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an wa al-Mubayin Lima> Tad}ammanahu> min al-Sunnah wa A<yi al-Furqa>n,* Tah{qi>q Duktu>r 'Abdullah Ibnu 'Abdu al-Muh{sin al-Turki>, Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet. I, 2006 M/ 1427 H.

Qut}ub, Sayyid. *Fi> Z{ila>l al-Qur'an*, al-Qa>hirah: Da>r al-Syuru>q, Cet. 32, 1423 H/2003 M.

Ra'fat Us\ma>n, Muh}ammad *al-H{uqu>q wa al-Wa>jiba>t wa al-'Ala>qa>t al-Dauliyyah fi> al-Isla>m*, al-Qa>hirah: Da>r al-Diya>', Cet IV, 1991.

Rasyi>d Rida>, Muh}ammad. *Tafsi>r al-Mana>r*, al-Qa>hirah, Da>r al-Mana>r, Cet. II, 1366 H/ 1947 M.

Ranfu>ri>, Abu> Muh}ammad Mah}mu>d Ibnu Ah}mad al-A'inani>. *Al-Bina>yah fi> Syarh}i al-Hida>yah*, Bairu>t: Da>r al-Fikr, Cet. II, 1411 H/ 1990 M.

S{a>lih 'Iwad}, Sayyid. *As\ar al-'Urfi fi> al-Tasyri>' al-Isla>mi>*, (al-Qa>hirah: Da>r al-Kutub al-Ja>mi'i, t.th.

S}ala>h}uddin al-Munajjid, *al-Mujtama' al-Isla>mi fi> Z{ili al-'Ada>lah*, Bairu>t: Da>r al-Kutub al-Jadi>d, Cet. II; 1976.

Sa'i>d al-Khin, Mustafa. *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, al-Qa>hirah : Muassasah ar-Risalah, 1994 M / 1418 H.

Sa>biq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, al-Qa>hirah: al-Fath} li al-I'la>m al-'Arabi>, t. th.

Sadla}n, S{a>lih} Ibnu Ga>nim. *Al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah al-Kubra> Wama> Tafarra'a Minha>*, Cet I; Riya>d}: Da>r al-Balnasiyah, 1996.

Sanhu>ri>, 'Abdul Razza>q. *Mas}a>dir al-H{aq fi> al-Fiqhi al-Isla>mi> Dira>sah Muqa>ranah bi al-Fiqhi al-Garbi>*, Bairu>t: Da>r Ih}ya> al-Tura>s\ al-'Arabi>, Cet. 1, t.th.

Sarinah Aini, *Infa>q al-Mar'ah 'ala> Gairiha> fi al-Fiqhi al-Isla>mi> wa al-Qa>nun al-Induni>si wa al-Su>da>ni*, Su>dan: Wiza>rah al-Ta'li>m al-A wa al-Bah{s\i al-'Ilmi> Ja>mi'ah Ummu Durman al-Isla>miyyah, Kulliyah al-Dira>sa>t al-'Ulya> Kulliyah al-Syari>ah wa al-Qa>nun, Qism Fiqh al-Muqa>ran, 2017.

Satjipto Rahajo, *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.

Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawal Pers, Cet. Ke 13, 2013.

---------- dan Sri Mamuji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: Rajawali Press, 2010.

----------. *Pengantar Peneltian Hukum*, Jakarta: UI-Press, 2012.

----------. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.

Soesanto, Astrid S. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Binacipta, 1985.

Sri Suhandjati, *Perempuan Menggugat; Kasus dalam al-Qur'a>n & Realitas Masa Kini*, Semarang: Pustaka Adnan, 2005.

Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998

Suki Ali. *Global Feminist Politics: Identities in Changing World*, New York: Routledge, 2000.

Sukmadinata, Nana Syaudih. *Metode Penelitian Pendidikan*. Cet: III; Bandung: Remaja Rosda karya, 2007.

Sulaima>n Mah}mu>d Qa>sim 'Udwa>n. *Mu'a>radah al-'Urfi li Khabar al-Wa>hid*, Gazzah: al-Ja>mi'ah al-Isla>miyyah Gazzah, al-Dira>sa>t al-'Ulya> Kulliyah al-Syari>ah wa al-Qa>nun, 2007.

Suyu>t}i, Jala>luddi<n ‘Abd al- Rah}ma>n. *al-Asyba>h wa al-Naz}a>ir fi> Qawa>‘id wa Furu>’ Fiqhi al-Sya>fi’iyyah*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Naza>r Must}a>fa al-Ba>z, Cet II; 1999.

Sya’ba>n Muh}ammad Isma>’i>l. *Us}u>l al-Fiqhi Ta>rikhuhu> wa Rija>luhu>* , Riya>d}: Da>r al-Mari>kh li al-Nasyr, Cet I; 1981.

Syah}ru>r, Muh}ammad. *Nah}wa Us}ulin Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>, Fiqh al-Mar’ah – al-Was}iyyah, al-Irs\, al-Qawwa>mah, al-Ta’addudiyyah, al-Liba>s*, Dimasyq: al-Aha>li li al-T{iba>’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi>’, cet. 1, 2000.

Sya>fi’i, Abu> ‘Abdulla>h Muh}ammad bin Idri>s. *al-Umm*, ditahkik oleh Mah}mu> Mut}arji, Bairu>t; Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyah, Jil. I, 1413 H/ 1993 M.

Sya>ti}bi>, Abu> Ish}a>q. *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Syari>‘ah.* al-Qa>hirah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, 2003.

----------. *al-I’tis}a>m,* Beiru>t: Dār al-Ma’rīfah, 1975.

Syamsul Arifin, dkk, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta: Sipress, 1996.

Syat>}a al- Dimy>at}i, Abu> Bakr Ibnu Sayyid Muh}ammad *I’a>nah al-T{a>libi>n*, Beiru>t: Da>r al Fikr, t.thn.

Syauka>ni>, *Irsyād al-Fuh}ūl*. Beiru>t; Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1994.

Syuwai'ar, Abdu al-Salam Ibnu Muhammad al-Syuwai'ar *As\aru 'Amal al-Mar'ah fi> al-Nafaqah al-Zaujiyyah*, karya 'Abdu al-Salam Ibnu Muhammad Riya>d}: Markaz al-Tamayyuz al-Bahs\i> al-'Ilmi>, 1432 H/2011 M.

T}u>fi>, Najmuddin Abi> al-Rabi>' Sulaima>n Ibnu 'Abdu al-Qawiy Ibnu 'Abdu al-Kari>m Ibnu Sa'i>d. *Syarh}u Mukhtas}ar al-Raudah* ed. 'Abdullah Ibnu 'Abdul Muh}sin al-Turki, jil. II. Cet II; al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Saudiyyah; Wiza>rah al-Syuu>n al-Isla>miyyah, 1998.

Uways, Abdul Halim. *Fiqh Statis Dinamis,* Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

W. Poespoprodjo. *Filsafat Moral - Kesusilaan dalam Teori dan Praktek*, Bandung: Pustaka Grafika, 1999.

Yahya Harahap, *Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, Cet. Ke 1, 1999.

Zaida>n, Abd al- Kari>m. *al-Waji>z fi> Syarh}i al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah fi al-Syari>'ah al-Isla>miyyah,* Beiru>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet I; 2001.

----------. *al-Mufas}s}al fi> Ah}ka>m al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim fi> al-Syari>'ah al-Isla>miyyah*, Bairu>t: Muassasah al-Risa>lah, Cet I, 1413 H/ 1993.

Zamakhsyari>, Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d Ibnu 'Umar. *al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq al-Gawa>mid al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-'Aqa>wil fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*, Tah}qi>q Syeikh 'A<dil Ah}mad al-Mauju>d wa 'A<li Muh}ammad

Mu'awwid, Riya>d}: Maktabah al-Abi>ka>n, Cet I, 1418 H/1998 M.

Zarqa>, Ah}mad bin Muh}ammad. *Syarh}u al-Qawa>'id al-Fiqhiyyah*, Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet X; 2012.

----------. *al-Madkhal al-Fiqhi> al-A<m*, Dimasyq: Da>r al-Qalam, Cet. II, 2004 M, 1425 H/ 2004 M.

Zuh}aili>, Wahbah. *al-Fiqhu al-Isla>mi wa Adillatuhu>; al-Sya>mil li al-Adillah al-Syar'iyyah wa al-Ara> al-Mazhabiyyah wa Ahammu al-Naz}ariyya>t al-Fiqhiyyah wa Tah}qi>qu al-Ah}adis\ al-Nabawiyyah wa Takhri>juha>*, Su>riyyah: Da>r al-Fikr, Cet III, 1405 H/ 1985 M.

----------. *Us}u>l al-Fiqhi al-Isla>mi>*, Suriyah; Da>r al-Fikr, Cet. I; 1406 H/ 1986 M.

----------. *al-Qur'a>n al-Kari>m: Buna>ituhu al-Tasyri>iyya>t wa Khas}a>is}uhu> al-Had}a>riyya>t*, terj. M. Thohir et. All, *al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, Yogyakarta: Dinamika, Cet I, 1416 H/ 1996 M.

----------. *al-Waji>z fi> Us}u>l al-Fiqhi*, Dimasyq: Da>r al-Fikr, Cet I, 1419 H/ 1999 M.

Refernsi Jurnal

Azzuhri, Muhandis. *Khadijah bintu Khuwailid ra. Sosok Perempuan Karier*, Jurnal Muwazah, Vol I, No. 2, Juli-Desember 2009.

Hamzah. *Riqa>bah al-Qada' a'la al-'Urfi, Dira>sah Muqa>ranah baina al-Syari'ah wa al-Qa>nu>n*, Dimasyq: Majallah Ja>mi'ah Dimasyq li al'Ulu>m al-Iqtis}a>diyyah wa al-Qa>nu>niyyah, 2008

Lara, Lailiya Buang. Metode Istinbath Hukum Imam Sya>fi'i: Telaah atas Konsep Kadar Nafkah Isteri, Jurnal Inright, Vol VI, No. 5. Mei 2017.

Nuwairah Bila>ls. *Ah}ka>m al-Nafaqah fi> al-Tasyri>' al-Jaza>iri>*, al-Jaza>ir, Ja>mi'ah Muh}ammad Haidar: 2015.

Ridwan. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Ibda': Jurnal Studi Islam dan Budaya, 2007.

Sa'a>d bintu Muh}ammad 'Abd al-'Azi>z, *'Amal 'al-Zaujah wa As\aruhu> 'ala al-Nafaqah al-Z}aujiyyah*, Majallah Ja>mi'ah Tayyibah lil Ada>b wa al-Ulu>m al-Insa>niyyah, No. 10, 1437 H.

Sa'adah, Sri Lum'atus. *Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer (Sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melaluit Metode Double Movement)*, Jurnal Falasifa. Vol III, No. 1, Maret 2016.

Suwailam, Wafa' bintu 'Abdu al-Azi>s. *al-Qawwa>mah wa Ah}ka>muha> al-Fiqhiyyah, Dira>sah Fiqhiyyah Muqa>ranah*, Majallah al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Sau>diyyah, t.cet. t. thn.

Syafuri, B. *Nafkah Wanita Karier Perspektif Fikih Klasik*, Jurnal Ahkam, Vol. XIII, No. 2, Juli 2013.

Zionis, Rijal Mumazziq. *Posisi Uruf dalam Struktur Bangunan Hukum Islam*, Jurnal Falasifa, Vol II, No 2, September 2011.

Referensi Internet

www.draligomaa.com.

http://independen.id/read/data/429/jumlah-tenaga-kerja-perempuan-di-indonesia/

http://sumutpos.co/2017/01/04/suami-tak-beri-nafkah-2-003-isteri-gugat-cerai/

http://wartakota.tribunnews.com/2017/07/13/kirana-larasati-gugat-cerai-karena-nafkah-tama-tidak-mencukupi

https://news.detik.com/berita/d-3348877/gaji-isteri-lebih-besar-dari-suami-juga-picu-ribuan-perceraian-di-jakarta

https://www.bps.go.id/dynamictable/2016/06/30/1212/kebutuhan-hidup-minimum-layak-khm-khl-selama-sebulan-rupiah-menurut-provinsi-2005-2015.html

https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20160308121332-277-116053/wanita-karier-indonesia-terbanyak-keenam-di-dunia/

www.kurs.dollar.web.id.

www. wikipedia.org/wiki/