FIQIH PEMBERDAYAAN PEREMPUAN

Paradigma Maqashid Syariah bagi Perempuan Nusantara



Dr. E. Mulya Syamsul, M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

FIQIH PEMBERDAYAAN PEREMPUAN: PARADIGMA *MAQASHID* SYARIAH BAGI PEREMPUAN NUSANTARA

Penulis:
Dr. E. Mulya Syamsul, M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

KARYA BUKU
DAN JURNAL INDONESIA

KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi se-bagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaima- na dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/ atau huruf g un- tuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana pen- jara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Fiqih Pemberdayaan Perempuan: Paradigma *Maqashid* Syariah bagi Perempuan Nusantara

Penulis:
Dr. E. Mulya Syamsul, M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

Hak cipta dilindungi undang-undang
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Karya Buku dan Jurnal Indonesia
Anggota IKAPI No. 075/SBA/2025

ISBN: 978-634-7555-33-5
Tim Editor: Eka Yeyen Nuraini dan Mifta Adira
Desain Sampul dan Tata Letak: Khairul Wahidi

Diterbitkan Oleh: Karya Buku dan Jurnal Indonesia
Alamat: JL. PEPAYA II NO. 121, Desa/Kelurahan Kuranji, Kec. Kuranji, Kota Padang, Provinsi Sumatera Barat, Kode Pos: 25157
Website: www.karyabukudanjurnalindonesia.com
Email: cvkaryabukudanjurnalindonesia@gmail.com

Cetakan Pertama, Maret 2026
Dilarang keras mengutip sebagian atau seluruh karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin sah dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.

Segala puji hanya bagi Allah *Subhanahu wa Ta'ala*, Rabb semesta alam, yang telah menurunkan petunjuk-Nya sebagai cahaya pembeda antara yang *haq* dan yang bathil. Salawat dan salam tercurahkan kepada Rasulullah Muhammad ﷺ, sang pembawa risalah rahmat, yang telah mengangkat derajat manusia dan memuliakan perempuan dalam risalah peradaban.

Hadirnya buku **"Fiqih Pemberdayaan Perempuan: Paradigma *Maqashid* Syariah bagi Perempuan Nusantara"** di hadapan pembaca adalah sebuah ikhtiar untuk menjawab bisikan zaman. Ia lahir dari kegelisahan intelektual sekaligus harapan spiritual, bahwa bangunan fiqih yang kita warisi, dengan segala keagungannya, perlu disapa kembali dengan bahasa yang lebih ramah kepada separuh dari umat ini: para perempuan Nusantara.

Buku ini, bukanlah sebuah buku biasa. Ia adalah sebuah perjalanan; dari lorong-lorong sempit penafsiran yang telah berdebu menuju lapangan luas *Maqashid* syariah yang penuh makna. Di sini, kami tidak hendak membongkar fondasi, tetapi membersihkan kaca-kaca jendela yang keruh, agar cahaya tujuan utama syariah (*Maqashid al-syari'ah*) dapat memasuki ruang-ruang kehidupan dengan lebih terang dan hangat.

Nusantara, dengan dentang gamelannya, gemercik air sawahnya, dan samudera luasnya, telah lama menjadi tanah tempat Islam bertemu dengan kearifan lokal dalam sebuah tarian harmoni yang unik. Namun, dalam tarian itu, seringkali suara dan langkah perempuan masih terdengar dan terlihat samar. Buku ini ingin memperdengarkan suara itu dengan lebih lantang, dan memperjelas langkah itu dengan lebih pasti, melalui bahasa hukum Islam yang substantif.

Kami percaya, *Maqashid* syariah bukan sekadar teori ushul fiqh yang berada di menara gading. Ia adalah jiwa yang berdenyut, nafas yang hidup, dan kompas moral yang dapat menuntun kita keluar dari labirin teknis hukum menuju samudera kemaslahatan (*maslahah*) yang luas. Melalui paradigma ini, penjagaan agama (*hifzh al-din*) menjadi seruan untuk memberikan akses otoritas keagamaan. Penjagaan jiwa (*hifzh al-nafs*) adalah mandat untuk melindungi dari segala bentuk kekerasan. Penjagaan akal (*hifzh al-'aql*) adalah panggilan untuk memenuhi hak pendidikan. Penjagaan keturunan (*hifdz al-nasl*) adalah prinsip keadilan dalam keluarga. Dan penjagaan harta (*hifdz al-mal*) adalah jaminan atas akses ekonomi yang berkeadilan.

Buku ini adalah buah dari dialog panjang dengan teks-teks klasik, dengan realitas sosial yang pahit, dengan para pejuang keadilan gender dari berbagai penjuru, dan terutama, dengan para perempuan Nusantara yang menjadi sumber inspirasi sekaligus subjek utama dari "fiqih pemberdayaan" ini.

Akhirnya, kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, doa, dan ruang bagi lahirnya karya ini, kami ucapkan terima kasih yang tulus. Semoga Allah ﷻ menjadikan lembaran-lembaran ini sebagai amal shaleh yang bermanfaat, sebagai pembuka jalan menuju peradaban Islam Indonesia yang lebih adil, lebih makmur, dan lebih mencerminkan pesan universal Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* rahmat bagi seluruh alam, tak terkecuali perempuan di tanah air tercinta ini.

Ciamis, Februari 2026

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **i**

DAFTAR ISI ..... **iii**

DAFTAR GAMBAR ..... **xix**

DAFTAR TABEL ..... **xxi**

BAGIAN 1 LANDASAN EPISTEMOLOGIS DAN METODOLOGIS **1**

BAB 1 PENDAHULUAN: KENISCAYAAN FIQIH PEMBERDAYAAN **3**

A. Realitas Sosial Perempuan Nusantara dalam Data dan Fakta 3

B. Problem Interpretasi Fiqih Klasik yang Diskriminatif 4

C. Kesenjangan antara Teori Hukum Islam dan Praktik Sosial 5

D. Tujuan dan Ruang Lingkup Pembahasan Buku 6

E. Sistematika Penulisan dan Metode Penyusunan 6

BAB 2 PARADIGMA *MAQASHID* SYARIAH SEBAGAI LANDASAN TEORITIS **9**

A. Konsep *Maqashid Syariah* dalam Pemikiran Klasik dan Kontemporer 9

B. Lima *Maqashid* Dasar (*Al-Dharuriyat Al-Khams*) dan Implikasinya bagi Perempuan 11

C. *Maqashid Tahdiriyah* dan *Takmiliyah* dalam Konteks Pemberdayaan 13

D. *Maqashid* Syariah sebagai Alat Analisis Keadilan Gender 15

E. Aplikasi Metode *Maqashid* dalam Studi Kasus Kontemporer 17

BAB 3 REKONSTRUKSI HERMENEUTIKA BERKEADILAN GENDER 21

A. Kritik terhadap Hermeneutika Patriarkal dalam Penafsiran 22

B. Prinsip-Prinsip Penafsiran Teks yang Berkeadilan Gender 23

C. Peran Perempuan dalam Transmisi dan Interpretasi Teks Keagamaan 25

D. Metode Tafsir Kontekstual untuk Isu-Isu Perempuan Kontemporer 27

E. Integrasi Pendekatan Lintas Disiplin dalam Interpretasi Hukum 29

F. Problematika Penerapan Hermeneutika Berkeadilan Gender di Indonesia 32

G. Model Pendidikan Hermeneutika Berkeadilan Gender untuk Pesantren dan Madrasah 34

BAB 4 SEJARAH PEREMPUAN DALAM TRADISI ISLAM NUSANTARA 35

A. Narasi Perempuan dalam Sejarah Awal Islam Indonesia 35

B. Tokoh Perempuan Ulama Nusantara dari Abad Ke-17 sampai ke-19 36

C. Peran Multipolar: Dakwah, Pendidikan, dan Ekonomi 38

D. Rekonstruksi Sejarah yang Terlupakan dan Terabaikan 38

E. Relevansi Kontemporer: Sejarah sebagai Senjata Legitimasi dan Peta Jalan 39

F. Resistensi dan Kontestasi: Ketika Perempuan Menantang Status *Quo* 40

G. Metodologi: Bagaimana Menggali Kembali Narasi yang Terpendam? 41

H. Mata Rantai yang Terputus: Dampak Kolonialisme dan Modernisasi Terhadap Otoritas Perempuan 42

BAB 5 FILSAFAT HUKUM ISLAM DAN TEORI KEADILAN GENDER REKONSTRUKSI PARADIGMATIK 45

A. Konsep *'Adalah* dalam Filsafat Hukum Islam Klasik dan Modern 45

B. Trilema Konseptual: Keadilan (*'Adalah*), Kesetaraan (*Musāwāh*), dan Kemaslahatan (*Maṣlaḥah*) 46

C. Teori *Maṣlaḥah*: Dari Perlindungan Dasar (*Ḍarūriyyāt*) ke Pemberdayaan (*Tahṣīniyyāt-Ta'zīziyyāt*) 48

D. Fiqih sebagai Etika Sosial: Mendekonstruksi Otoritas dan Mengembalikan Fungsinya 49

E. Dasar Filosofis untuk Fiqih yang Berkeadilan Gender 50

F. Epistemologi Kritis: Membongkar Bias Gender dalam Metodologi Ushul Fiqh Klasik 51

G. Dari Filosofi ke Praksis: Kerangka Operasional untuk Ijtihad Berkeadilan Gender 52

BAGIAN II FIQIH PERSONAL DAN KELUARGA 55

BAB 6 FIQIH PENDIDIKAN ANAK DAN PENGASUHAN YANG SETARA 57

A. Tanggung Jawab Pendidikan Anak dalam Perspektif *Maqashid* Syariah 57

B. Dekonstruksi Konsep "Kepala Keluarga" yang Patriarkal 59

C. Model Pengasuhan yang Setara dan Partisipatif 61

D. Pendidikan Anti Bias Gender Sejak Usia Dini 62
E. Keseimbangan Karir dan Keluarga dalam Bingkai Syariah 63
F. Ijtihad Kontemporer pada Kasus-Kasus Kompleks 64
G. Pendidikan Orang Tua (*Tarbiyatul-Wālidayn*) sebagai Prasyarat 65
H. Tantangan dan Resistensi: Membaca Oposisi terhadap Pengasuhan Setara dalam Masyarakat Muslim 65
I. Instrumentasi Fiqih: Kontrak Pernikahan *(ʻAqd al-Nikāḥ)* sebagai Instrumen Perlindungan dan Pemberdayaan 67

BAB 7 FIQIH PERNIKAHAN BERBASIS KEMITRAAN DAN KEADILAN 69

A. Reinterpretasi Hak dan Kewajiban Suami-Istri yang Setara 69
B. Konsep *Wilāyah* dalam Pernikahan yang Demokratis 71
C. Makna Mahar dan Ijab-Qabul yang Memberdayakan Perempuan 72
D. Kriteria Pasangan Ideal dalam Perspektif Kontemporer 74
E. Pernikahan sebagai *Mīthāqan Ghalīẓhan* yang Setara 75
F. Pernikahan sebagai *Mashraf al-Raḥmah* (Saluran Rahmat) dan *Madrasat al-ʻAdl* (Sekolah Keadilan) 76
G. Mekanisme Penyelesaian Konflik dan Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga: Dari *Dharb* (Pemukulan) ke *Shulḥ* (Rekonsiliasi) yang Adil 77
H. Fiqih Seksualitas Perkawinan: Dari Kerangka *Istimtāʻ* (Pemenuhan Nafsu) ke Etika *Musāhah* (Saling Menyenangkan) dan *Riḍā* (Kerelaan) 79

BAB 8 FIQIH EKONOMI KELUARGA YANG BERKEADILAN 83

A. Rekonseptualisasi Kewajiban Nafkah dalam Konteks Modern 83

B. Model (Arsitektur) Pengelolaan Keuangan Keluarga yang Partisipatif 85

C. Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Pernikahan 86

D. Perempuan sebagai Kontributor Ekonomi Keluarga 87

E. Mekanisme Penyelesaian Sengketa Ekonomi Keluarga 88

F. Ijtihad Kontemporer pada Kasus-Kasus Spesifik dan Kompleks 89

G. Ekonomi Keluarga sebagai *'Ibādah Ijtimā'iyyah* (Ibadah Sosial) dan Jihad Kontemporer 90

H. Fiqih Investasi dan Pengembangan Aset Keluarga yang Inklusif Gender 91

I. Fiqih Ekonomi Digital Keluarga 91

J. Pendidikan Literasi Ekonomi Keluarga Berperspektif Gender 92

BAB 9 FIQIH PERCERAIAN YANG MELINDUNGI DAN MEMULIHKAN 93

A. Mekanisme Perceraian yang Adil Bagi Perempuan 93

B. Perlindungan Ekonomi Pasca Perceraian 97

C. Hak Asuh Anak (*Hadhanah*) yang Berperspektif Anak 99

D. Masa *'Iddah*: Studi Kasus antara Pemulihan dan Penderitaan 101

E. Rekonsiliasi dan Mediasi: Studi Kasus antara Paksaan dan Otonomi 103

F. Antisipasi Kebijakan & Implementasi 105

BAB 10 POLIGAMI DALAM ANALISIS *MAQASHID* SYARIAH.....107

A. Konteks Historis Turunnya Ayat Poligami..... 107

B. Syarat Keadilan yang Substantif, Bukan Formal..... 110

C. Dampak Poligami terhadap Kesejahteraan Keluarga..... 112

D. Regulasi Poligami dalam Sistem Hukum Indonesia..... 114

E. Alternatif Solusi untuk Masalah yang Dijawab Poligami..... 116

F. Poligami dan Hak Perempuan: Analisis Hak-Hak Istri Pertama dalam Bingkai Kontrak Pernikahan..... 118

G. Poligami dalam Perspektif Hak Anak: Dampak Psikologis dan Kebutuhan Hukum Khusus..... 120

H. Perbandingan dengan Tradisi Hukum Lain: Kontras dengan Monogami dalam Hukum Positif dan Konvensi Internasional..... 121

I. Mekanisme Penyelesaian Konflik dalam Keluarga Poligami: Model Mediasi dan Arbitrase Khusus..... 122

J. Poligami sebagai Isu Kekuasaan dan Kontrol: Analisis Kritis terhadap Motivasi dan Praktik Sosial..... 123

K. Rekomendasi Kebijakan Komprehensif: Roadmap Menuju Penguatan Monogami dan Perlindungan Sosial..... 124

BAB 11 FIQIH PENANGANAN KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA.....127

A. KDRT sebagai Pelanggaran Hak Asasi Manusia dalam Islam..... 127

B. Konsep *Darar* (Bahaya) dalam Fiqih dan Implikasinya..... 130

C. Mekanisme Perlindungan Korban Kekerasan..... 134

D. Rehabilitasi Pelaku dan Pencegahan Berulang..... 136

E. Peran Masyarakat dan Negara dalam Pencegahan KDRT..... 138

F. Fiqih Teknologi dan Kekerasan Digital dalam Rumah Tangga: Mengatasi *Al-Unf al-Sibriyy* di Era Digital 140

G. Model-Model Intervensi Berbasis Komunitas dan Kearifan Lokal 142

H. Pendidikan dan Literasi: Membangun Budaya Anti-Kekerasan dari Usia Dini 144

I. KDRT pada Kelompok Rentan: Disabilitas, Lansia, dan Pekerja Migran 145

J. Integrasi Layanan: Model *One-Stop Service* Berbasis Masjid/Pesantren 147

K. Pendekatan Pengumpulan dan Pengembangan Data Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) dari Perspektif Islam 149

L. Evaluasi Kebijakan dan Indikator Keberhasilan Penanganan KDRT 150

BAB 12 FIQIH KESEHATAN REPRODUKSI PEREMPUAN 153

A. Hak Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Islam 153

B. Fiqih Haid, Nifas, dan Istihadah yang Kontekstual 155

C. Aborsi dalam Situasi Darurat: Perspektif *Maqashid* 157

D. Kesehatan Ibu dan Anak dalam Bingkai Syariah 160

E. Pendidikan Seksualitas Islami bagi Remaja 162

F. Teknologi Reproduksi Berbantu (TRB) dan Ijtihad Bioetika Islam: IVF, Donor, dan *Maternal Surrogacy* 164

G. Menopause dan Kesehatan Reproduksi Lanjut Usia: Fiqih Perawatan Hormonal dan Kualitas Hidup 167

H. Penyakit dan Gangguan Reproduksi Perempuan: Endometriosis, PCOS, Infertilitas dalam Perspektif Holistik 168

I. Kesehatan Reproduksi dalam Kondisi Krisis dan Bencana: Panduan Darurat dan Tanggap Cepat 170
J. Ekonomi Kesehatan Reproduksi: Skema Pembiayaan, Asuransi Syariah, dan Kewajiban Negara 171
K. Psikologi dan Spiritualitas Kesehatan Reproduksi: Trauma, Dukungan Komunitas, dan Healing Islami 172
L. Advokasi dan Pemberdayaan Perempuan dalam Kebijakan Kesehatan Reproduksi: Model Muslimah *Health Advocacy* 174

BAGIAN III FIQIH SOSIAL DAN POLITIK 177

BAB 13 FIQIH KEPEMIMPINAN DAN JABATAN PUBLIK PEREMPUAN 179

A. Reinterpretasi Hadis tentang Kepemimpinan Perempuan 179
B. Pengalaman Historis Perempuan Memimpin dalam Islam 182
C. Syarat-Syarat Kepemimpinan yang Gender Netral 184
D. Perempuan dalam Struktur Birokrasi dan Pemerintahan 187
E. Model Kepemimpinan Perempuan yang Berkarakter Islami 189

BAB 14 FIQIH PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN 193

A. Hak Pilih dan Dipilih dalam Sistem Politik Modern 193
B. Sistem Kuota Perempuan: Analisis Fiqih 194
C. Perempuan dalam Legislatif: Hak dan Kewajiban 195
D. Partai Politik Islam dan Keterwakilan Perempuan 196
E. Strategi Peningkatan Partisipasi Politik Perempuan 197

F. Fatwa Ulama Kontemporer tentang Partisipasi Politik Perempuan 198
G. Media Digital dan Partisipasi Politik Perempuan Muslimah 199
H. Studi Kasus: Partisipasi Politik Perempuan di Indonesia 200
BAB 15 FIQIH KESAKSIAN DAN PROSES PERADILAN 203
A. Kontekstualisasi Ayat Kesaksian Perempuan 203
B. Perempuan sebagai Saksi Ahli di Pengadilan 206
C. Hakim, Jaksa, dan Advokat Perempuan dalam Sistem Hukum 208
D. Proses Peradilan yang Sensitif Gender 210
E. Reformasi Hukum Acara yang Berkeadilan Gender 211
F. Peran *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi 212
BAB 16 FIQIH KESAKSIAN DAN PROSES PERADILAN 213
A. Kontekstualisasi Ayat Kesaksian Perempuan 213
B. Perempuan sebagai Saksi Ahli di Pengadilan 216
C. Hakim, Jaksa, dan Advokat Perempuan dalam Sistem Hukum 218
D. Proses Peradilan yang Sensitif Gender 220
E. Reformasi Hukum Acara yang Berkeadilan Gender 221
F. Peran *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi 222
BAB 17 FIQIH PEMBERDAYAAN PEREMPUAN 223
A. Konsep *Tamkin* dalam Diskursus Al-Qur'an: Analisis Linguistik-Teologis 223
B. Rekonstruksi Fiqih Waris: Model Inovatif Berbasis Konteks dan Kebutuhan 227

C. Pendidikan Transformatif: Dari Literasi Dasar ke Kritisisme Radikal 232
D. Sistem Kesehatan Holistik: Integrasi Medis, Psikososial, dan Spiritual 235
E. Kepemimpinan Transformatif: Model dan Strategi Penguatan 238
F. Model Implementasi: Studi Kasus dan Best Practices 241
G. Indikator dan Monitoring Pemberdayaan 243
H. Agenda Transformasi: Roadmap Pemberdayaan Perempuan 2024-2034 244

BAB 18 FIQIH WARIS DAN SISTEM DISTRIBUSI KEKAYAAN 247

A. Prinsip-Prinsip Dasar Sistem Waris Islam: Rekonstruksi Paradigmatik 247
B. Mekanisme Wasiat Wajibah dan Hibah: Instrumen Keadilan Kompensatoris 254
C. Sistem Waris Adat Nusantara: Dialektika Antara Fikih dan Kearifan Lokal 262
D. Praktik Waris Kontemporer: Inovasi Hukum dan Ekonomi Syariah 272
E. Pendidikan Masyarakat: Literasi Hukum dan Ekonomi Keluarga 285

BAB 19 FIQIH EKONOMI DAN KEWIRAUSAHAAN PEREMPUAN 307

A. Hak Kepemilikan dan Pengelolaan Harta Perempuan 307
B. Etika Bisnis Islami Bagi Wirausahawan Perempuan 314
C. Akses Permodalan Dan Lembaga Keuangan Syariah 321
D. Koperasi dan Badan Usaha Bersama Perempuan 329

E. Strategi Pemberdayaan Ekonomi Perempuan Berbasis Syariah 337
F. Landasan Fikih Digital dan Teknologi dalam Islam 350
G. Platform Digital Islami untuk Perempuan 352
H. *E-commerce* dan Ekonomi Digital Syariah untuk Perempuan 353
I. Teknologi untuk Kesehatan dan Kesejahteraan Perempuan 355
J. Kepemimpinan Perempuan dalam Teknologi Islami 357
K. Masa Depan dan Tantangan Teknologi untuk Pemberdayaan Perempuan 358

BAGIAN IV FIQIH BUDAYA DAN IDENTITAS 361

BAB 20 FIQIH ADAT DAN TRADISI NUSANTARA 363

A. Interaksi Hukum Islam dengan Hukum Adat di Indonesia 363
B. Sistem Kekerabatan Matrilineal dan Bilineal di Nusantara 373
C. Revitalisasi Tradisi Lokal yang Memberdayakan Perempuan 382

BAB 21 FIQIH PENDIDIKAN DAN KEILMUAN PEREMPUAN 395

A. Kewajiban Menuntut Ilmu Bagi Perempuan Dalam Islam 395
B. Akses Pendidikan Tinggi Dan Karir Akademik 406

BAB 22 FIQIH MEDIA DAN REPRESENTASI PEREMPUAN 417

A. Etika Pemberitaan tentang Perempuan dalam Islam 417
B. Perempuan sebagai Produsen Konten Media 419
C. Dekonstruksi Stereotip Gender dalam Media Massa 420

D. Media Sosial dan Tantangan Baru bagi Perempuan Muslimah 421
E. Literasi Media Islami untuk Perempuan 423
F. Otonomi Tubuh, Konsumsi Visual, dan Etika Pengawasan (Hisbah) Digital 424
G. Ekonomi Kreatif Digital: antara Pemberdayaan dan Eksploitasi 425
H. Narasi Kontra-Ekstremisme dan Peran Perempuan dalam Media 426
I. Metodologi dan Sumber Otoritatif Fiqih Media Perempuan 427

BAB 23 FIQIH BUSANA DAN IDENTITAS PEREMPUAN MUSLIMAH 429

A. Memahami Makna Hijab Secara Kontekstual 429
B. Busana sebagai Ekspresi Identitas dan Otonomi 431
C. Etika Fashion dalam Islam yang Memberdayakan 433
D. Industri Fashion Muslimah dan Pemberdayaan Ekonomi 435
E. Dialog Antara Tradisi dan Modernitas dalam Berbusana 437
F. Psikologi Busana Muslimah: Antara Kepatuhan, Perlawanan, dan Kesejahteraan Mental 438
G. Politik Tubuh, Negara, dan Regulasi Busana 440
H. Filsafat Estetika Islam dan Etika Memandang (*Adab al-Nadhar*) 441
I. Dekolonisasi Gaya: Membongkar Hegemoni dan Membangun Kemandirian Estetika 442

BAB 24 FIQIH KESENIAN DAN EKSPRESI BUDAYA PEREMPUAN 445

A. Seni Sebagai Media Dakwah dan Pemberdayaan 446

B. Perempuan dalam Seni Suara, Tari, dan Teater Islami 448

C. Batas-Batas Seni dalam Perspektif Fiqih yang Kontekstual 450

D. Pelestarian Seni Tradisional oleh Perempuan Nusantara 454

E. Pengembangan Seni Kontemporer yang Islami 455

F. Seni Sebagai Ruang Penyembuhan dan Resiliensi Perempuan 457

G. Ekonomi Politik Seni: Kuasa, Modal, dan Representasi 458

H. Seni dan Teknologi Masa Depan: Peluang dan Tantangan Etis 460

I. Pendidikan Seni Transformatif: Membangun Generasi Seniman Muslimah 461

J. Seni Sebagai Medium Dialog Antariman dan Perdamaian 462

K. Agenda untuk Fiqih Seni yang Memberdayakan Perempuan 463

BAB 25 FIQIH MINORITAS DAN KELOMPOK MARJINAL PEREMPUAN 465

A. Perlindungan terhadap Perempuan dari Kelompok Minoritas 465

B. Perempuan Difabel dalam Perspektif Fiqih 468

C. Hak-Hak Perempuan dalam Keluarga Beda Agama 471

D. Perempuan Miskin Perkotaan dan Pedesaan 473

E. Strategi Pemberdayaan Kelompok Marjinal Berbasis Syariah 475

F. Fiqih Akses Digital dan Keamanan Siber bagi Perempuan Marjinal 477
G. Fiqih Pendidikan untuk Perempuan dalam Minoritas 477
H. Prinsip Fikih Minoritas (*Fiqh al-Aqalliyyat*) untuk Pemberdayaan Perempuan di Negara Mayoritas Muslim 478
I. Perempuan, Lingkungan, dan Kerentanan Iklim: Perspektif Fiqih Ekologi 479

BAGIAN V STRATEGI, ADVOKASI, DAN MASA DEPAN 483

BAB 26 FIQIH ADVOKASI DAN PERLINDUNGAN HUKUM BAGI PEREMPUAN 485

A. Mekanisme Hukum bagi Korban Kekerasan Dan Diskriminasi 485
B. Peran Baitul Mal dan Lembaga Sosial Islam 487
C. Sistem Rujukan Terpadu Berbasis Komunitas 489
D. Advokasi Kebijakan yang Pro-Perempuan 490
E. Pendidikan Hukum bagi Perempuan 493
F. Pengembangan Riset dan Formulasi Fikih Advokasi: Membangun Landasan Akademik yang Kokoh 494

BAB 27 PENDIDIKAN FIQIH BERPERSPEKTIF GENDER 497

A. Kurikulum Pendidikan Islam yang Responsif Gender 497
B. Pelatihan Bagi Tokoh Agama dan Pendidik 500
C. Bahan Ajar untuk Pesantren dan Madrasah 502
D. Pendidikan Keluarga tentang Fiqih Berkeadilan 504
E. Evaluasi dan Pengembangan Kurikulum Berkelanjutan 505

BAB 28 TEKNOLOGI DIGITAL DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI PEREMPUAN 507

A. Fiqih Transaksi Digital bagi Perempuan 507

B. Peluang dan Tantangan Revolusi Industri 4.0 509

C. Literasi Digital untuk Pemberdayaan Ekonomi 512

D. Keamanan Digital bagi Perempuan Muslimah 514

E. Strategi Menghadapi Kesenjangan Digital Gender 515

BAB 29 KERJA SAMA LINTAS SEKTOR DAN JEJARING NASIONAL 519

A. Sinergi Ormas Islam, Pemerintah, dan Masyarakat Sipil 519

B. Model Kemitraan dalam Program Pemberdayaan 520

C. Monitoring dan Evaluasi Berbasis Indikator Islami 521

D. Penggalangan Dana Syariah untuk Pemberdayaan 521

E. Membangun Jejaring Nasional dan Internasional 522

F. Inovasi Digital dan Teknologi Finansial (*Fintech*) Syariah untuk Efisiensi dan Skalabilitas 523

G. Kapasitas Sumber Daya Manusia dan Penguatan Kelembagaan 524

H. Kapasitas Sumber Daya Manusia dan Penguatan Kelembagaan Pondasi Keberlanjutan 524

BAB 30 TANTANGAN STRATEGIS DAN SOLUSI KE DEPAN 529

A. Pemetaan Aktor dan Wacana Kontra Perubahan 529

B. Strategi Dialog dan Pendampingan 531

C. Membangun Koalisi Progresif Lintas Sektor 532

D. Penguatan Basis Data dan Riset Aksionis 533

E. Strategi Komunikasi yang Efektif 534

BAB 31 MENUJU PERADABAN ISLAM YANG BERKEADILAN GENDER 537

A. Visi Islam Indonesia yang *Rahmatan Lil 'Alamin* 537

B. Pemberdayaan Perempuan Sebagai Indikator Kemajuan Peradaban 539

C. Seruan Aksi untuk Semua Pihak 540

D. Penutup: Doa dan Harapan untuk Indonesia 542

DAFTAR PUSTAKA 543

BIOGRAFI PENULIS 557

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2. 1 Model Hierarki Dinamis Berputar (*Al-Hamlah al-Dawwāriyyah*) 14

Gambar 2. 2 Analisis *Maqāṣidī* dengan Pendekatan Sistem 18

Gambar 9. 1 Protokol Iddah untuk Korban KDRT 102

Gambar 10. 1 Model *Al-Himāyah al-Shāmilah* (Perlindungan Menyeluruh) 121

Gambar 12. 1 Protokol Pengambilan Keputusan 159

Gambar 12. 2 Diagnosis Penyakit Reproduksi 168

Gambar 13. 1 Sistem Penilaian (*Niẓām al-Taqwīm*) yang Objektif 186

Gambar 18. 1 Interaksi Tiga Sumbu 269

Gambar 18. 2 Model Pengelolaan 273

Gambar 18. 3 Arsitektur Teknis 277

Gambar 18. 4 Sistem Rujukan 294

Gambar 18. 5 Rantai Nilai Terintegrasi 296

Gambar 18. 6 Sistem Pendampingan Berjenjang 298

Gambar 19. 1 Halal *Value Chain* untuk Produk Perempuan 319

Gambar 19. 2 Struktur Organisasi 324

Gambar 19. 3 *Model Public Private People Partnership* (PPPP) 329

Gambar 19. 4 Koperasi Simpan Pinjam (KSP) Syariah Perempuan 331

Gambar 19. 5 Jaringan Nasional Koperasi Perempuan Syariah 335

Gambar 19. 6 *Theory of Change* 343

Gambar 19. 7 Model Pembiayaan Berkelanjutan 346
Gambar 23. 1 Ekosistem Fashion Muslimah Indonesia 435
Gambar 24. 1 Alur Penilaian Karya Seni dalam Perspektif Islam 452
Gambar 24. 2 Ekosistem Seni Tradisional Perempuan Nusantara 454
Gambar 25. 1 Pilar Ekonomi Syariah Pemberdayaan Perempuan Miskin 474
Gambar 26. 1 Struktur dan Program Baitul Mal Transformatif 488
Gambar 26. 2 Model Evaluasi Kebijakan: Teks, Konteks, dan Dampak terhadap Perempuan" 491

DAFTAR TABEL

Tabel 9. 1 Matriks Kontribusi Mitra Usaha.....99
Tabel 9. 2 Indikator Kuantitatif yang Diukur..... 100

BAGIAN 1
LANDASAN EPISTEMOLOGIS DAN METODOLOGIS

BAB 1
PENDAHULUAN: KENISCAYAAN FIQIH PEMBERDAYAAN

Perempuan Nusantara adalah pilar peradaban. Dari tepian sungai Musi hingga pesisir Raja Ampat, dari sawah-sawah terasering di Bali hingga kantor-kantor startup di Jakarta, denyut nadi kemajuan bangsa ini tak terlepas dari tangan, pikiran, dan hati mereka. Namun, di balik kontribusi yang sedemikian besar, tersembunyi sebuah paradoks: dalam banyak aspek kehidupan, potensi mereka masih terbelenggu oleh tembok-tempoK tebal interpretasi keagamaan yang telah usang, dan kesenjangan antara cita-cita luhur ajaran Islam dengan praktik sosial yang timpang. Buku ini lahir dari keyakinan bahwa Islam, dengan paradigma *Maqāṣid Syariah* (tujuan-tujuan universal syariah), bukanlah bagian dari masalah, melainkan justru solusi yang paling mendasar untuk membebaskan, memuliakan, dan memberdayakan perempuan Nusantara.

A. Realitas Sosial Perempuan Nusantara dalam Data dan Fakta

1. Potret Demografis dan Statistik Gender: Secara jumlah, perempuan Indonesia hampir setara dengan laki-laki. Namun, angka partisipasi angkatan kerja perempuan masih tertinggal sekitar 20-30% dibanding laki-laki (Data BPS, 2023). Di bidang politik, meski kuota 30% kursi legislatif telah diamanatkan, representasi riil seringkali tidak mencapai target, dan keterlibatan dalam posisi pengambil keputusan eksekutif masih minim.

2. Ketimpangan Akses Pendidikan, Kesehatan, dan Ekonomi: Angka putus sekolah untuk perempuan di daerah tertinggal masih tinggi, seringkali terkait dengan perkawinan anak. Akses terhadap layanan kesehatan reproduksi yang komprehensif belum merata. Dalam ekonomi, perempuan mendominasi sektor informal dengan upah rendah dan perlindungan sosial yang lemah. Proporsi kepemilikan aset (tanah, properti) juga jauh lebih rendah dibanding laki-laki.
3. Kontribusi Perempuan dalam Sejarah dan Budaya Nusantara: Sejarah kita diwarnai oleh tokoh-tokoh besar seperti R.A. Kartini, Cut Nyak Dien, Dewi Sartika, hingga Sultanah Seri Ratu Tajul Alam Safiatuddin Syah dari Aceh yang memerintah dengan adil dan memajukan ilmu pengetahuan. Dalam budaya, perempuan adalah penjaga kearifan lokal, perajin, dan penggerak ekonomi keluarga. Kontribusi ini sering invisible dan tidak terhitung dalam statistik ekonomi nasional.
4. Tantangan Kontemporer: Kekerasan, Marginalisasi, dan Representasi: Komnas Perempuan mencatat puluhan ribu kasus kekerasan terhadap perempuan setiap tahunnya, dengan KDRT sebagai bentuk terbesar. Marginalisasi juga terjadi dalam ruang publik, seperti stigmatisasi terhadap perempuan bercadar atau perempuan karier. Representasi perempuan di media masih sering terperangkap dalam stereotip.

B. Problem Interpretasi Fiqih Klasik yang Diskriminatif

1. Bias Patriarki dalam Kitab-Kitab Fiqih Tradisional: Banyak kitab fiqih klasik ditulis dalam konteks masyarakat agraris-patriarkal yang sangat berbeda dengan Nusantara. Konsep seperti *Qiwāmah* (kepemimpinan suami) sering ditafsirkan secara mutlak sebagai dominasi, bukan tanggung jawab berkeadilan. Begitu pula dengan pembahasan tentang kepatuhan istri, pembagian waris, dan

kesaksian yang dibaca secara harfiah tanpa mempertimbangkan *'illah* (sebab hukum) dan konteks sosio-historisnya.

2. Konteks Sosio-Historis Hukum Islam Klasik: Hukum-hukum yang dibahas ulama klasik seringkali merupakan respons terhadap realitas masyarakat Arab abad pertengahan. Mengadopsinya secara *blind copy-paste* untuk masyarakat Nusantara yang majemuk, matrilineal (seperti di Minangkabau), dan telah memiliki tata nilai sendiri adalah sebuah kekeliruan metodologis.
3. Dampak Interpretasi Tekstual terhadap Praktik Hukum Keluarga dan Publik: Interpretasi yang bias ini terlembagakan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan praktik peradilan agama. Contohnya, persyaratan izin wali nikah yang kaku, kesulitan perempuan untuk menjadi wali bagi anaknya sendiri, atau hambatan untuk menjadi hakim agama. Ini menciptakan ketidakadilan sistematis yang dilegitimasi atas nama agama.

C. Kesenjangan antara Teori Hukum Islam dan Praktik Sosial

1. Ideal Normatif vs. Realitas Empiris: Teori hukum Islam berbicara tentang keadilan (*'adl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan penghormatan kepada manusia (*karāmah insāniyyah*). Namun, dalam praktiknya, banyak perempuan mengalami ketidakadilan dalam rumah tangga, kesulitan mengakses keadilan di pengadilan, dan dirugikan oleh adat yang diklaim bernuansa Islam.
2. Hukum Islam dalam Dinamika Masyarakat Nusantara: Islam datang ke Nusantara melalui proses akulturasi yang damai. Namun, dalam beberapa hal, hukum Islam justru digunakan untuk menyeragamkan dan menegaskan struktur patriarki yang sebelumnya mungkin tidak seekstrem itu. Di sisi lain, ada juga resistensi kreatif, seperti praktik harta sepencarian dalam masyarakat adat yang melindungi hak ekonomi perempuan.

3. Resistensi dan Adaptasi dalam Penerapan Hukum Islam: Perempuan Nusantara bukanlah objek pasif. Mereka telah melakukan resistensi dan adaptasi, baik melalui jalur kultural (seni, sastra), pendidikan (mendirikan pesantren perempuan), maupun gerakan sosial. Mereka mencari celah dalam sistem untuk memastikan kelangsungan hidup dan kemajuan mereka.

D. Tujuan dan Ruang Lingkup Pembahasan Buku

1. Tujuan Penulisan: Buku ini bertujuan untuk: (a) Mengkritik interpretasi fiqih klasik yang bias gender; (b) Menawarkan paradigma alternatif berbasis *Maqāṣid Syariah* yang berorientasi pada kemaslahatan dan pemberdayaan; (c) Memberikan kerangka metodologis untuk membaca ulang teks-teks keagamaan secara kontekstual; dan (d) Menyajikan rekomendasi konkret bagi pembuat kebijakan, pendidik, dan aktivis.
2. Sasaran Pembaca: Buku ini ditujukan untuk akademisi, mahasiswa, aktivis gender dan HAM, praktisi hukum (hakim, pengacara), penyuluh agama, serta masyarakat umum yang peduli pada keadilan dan pemberdayaan perempuan dalam bingkai Islam.
3. Ruang Lingkup: Pembahasan meliputi analisis teoretis *Maqāṣid Syariah* (dari al-Ghazali, asy-Syatibi hingga kontemporer), pembacaan kritis terhadap fiqih keluarga, fiqih ekonomi, fiqih politik, serta studi kasus dari praktik pemberdayaan perempuan di komunitas berbasis pesantren dan adat di Nusantara.

E. Sistematika Penulisan dan Metode Penyusunan

1. Sistematika Buku
   Buku ini disusun dalam tiga bagian utama. Bagian pertama membahas landasan pemikiran serta kerangka pendekatan yang digunakan dalam memahami persoalan. Bagian kedua berisi pembahasan kritis terhadap berbagai bidang hukum Islam dengan menggunakan perspektif *Maqāṣid Syariah* sebagai sudut pandang utama. Bagian ketiga mengarahkan pembahasan pada penerapan

praktis, dengan menawarkan model pemberdayaan serta rekomendasi langkah yang dapat dilakukan dalam kehidupan nyata.

2. Metode Penyusunan
   Pembahasan dalam buku ini menggunakan pendekatan yang memadukan berbagai sudut pandang. Penulis menelaah literatur klasik dan kontemporer dalam bidang fiqih serta karya-karya yang membahas *Maqāṣid Syariah*. Selain itu, pembahasan juga mempertimbangkan latar belakang sosial dan sejarah lahirnya suatu ketentuan hukum agar dapat dipahami secara lebih utuh. Untuk memperkaya perspektif, buku ini juga menghadirkan pengalaman nyata melalui dialog dan pengamatan langsung terhadap kehidupan perempuan di berbagai komunitas.

3. Sumber Data
   Informasi yang digunakan dalam buku ini berasal dari berbagai sumber, baik teks-teks keagamaan klasik, percakapan langsung dengan narasumber, maupun literatur pendukung seperti buku, jurnal, dan laporan resmi lembaga terkait. Selain itu, penulis juga melakukan pengamatan di sejumlah wilayah di Indonesia guna memperoleh gambaran yang lebih kontekstual dan beragam.

BAB 2
PARADIGMA *MAQASHID* SYARIAH SEBAGAI LANDASAN TEORITIS

Bab ini membangun arsitektur epistemologis baru yang menempatkan *Maqashid Syariah* sebagai poros revolusi metodologis dalam fiqih. Berargumen bahwa proyek keadilan gender dalam Islam hanya mungkin tercapai melalui rekonstruksi total cara kita memahami, mengoperasionalisasikan, dan menginstitusionalisasikan *Maqashid* sebagai sistem nilai yang hidup dan transformatif.

A. Konsep *Maqashid Syariah* dalam Pemikiran Klasik dan Kontemporer

1. Genealogi Kritis Pemikiran *Maqashid*: Empat Gelombang Revolusi Gelombang Periode Tokoh Kunci Kontribusi Utama Keterbatasan

   a. Primal-Intuitif Abad 3-5 H Al-Juwaini, Al-Ghazali Mengidentifikasi *al-ḍarūriyyāt al-khams* sebagai tujuan hukum. Masih terikat pada pembacaan tekstual-hierarkis; belum sistematis.

   b. Sistematisasi Sistematis Abad 8 H Abu Ishaq Asy-Syathibi Al-Muwāfaqāt: Sistematisasi lengkap; *Maqāṣid* sebagai ilmu mandiri; teori al-istiṣlāḥ. Fokus pada stabilisasi masyarakat (*istiqrār*), kurang pada transformasi; bias konteks Andalusia.

   c. Modernisasi Formal Abad 14-15 H Muhammad at-Thahir ibn 'Asyur, 'Allal al-Fasi Memperluas cakupan *Maqāṣid* (kebebasan,

martabat, keadilan); menghubungkan dengan realitas modern. Masih dalam kerangka *nation-state* dan modernitas Barat; belum kritis terhadap bias gender.

d. Kritis-Transformatif Abad 15 H-sekarang Jasser Auda, Muhammad 'Abid al-Jabiri, Amina Wadud Pendekatan Sistem (*system approach*); Dekonstruksi; Interseksionalitas; *Maqāṣid* sebagai alat pembebasan. Menghadapi resistensi dari establishment keagamaan; memerlukan operasionalisasi yang konkret.

2. Tiga Aras Operasional *Maqashid* Kontemporer

   a. Aras 1: Filosofis-Normatif (*Al-Mustawa al-Naẓari*) – Menjawab "Apa itu *Maqāṣid*?" Prinsip universal: keadilan (*'adl*), rahmat (*raḥmah*), kebijaksanaan (*ḥikmah*).

   b. Aras 2: Metodologis-Analitis (*Al-Mustawa al-Manhajī*) – Menjawab "Bagaimana menggunakan *Maqāṣid*?" Melalui audit *Maqāṣidī* (*murāja'ah Maqāṣidiyyah*), analisis dampak (*taḥlīl al-āthār*), dan penimbangan *maslahat-mafsadat* (*muwāzanah*).

   c. Aras 3: Praksis-Transformasional (*Al-Mustawa al-Taṭbīqī al-Taḥwīlī*) – Menjawab "Bagaimana *Maqāṣid* mengubah realitas?" Melalui advokasi kebijakan, pendidikan publik, dan pembangunan institusi.

3. Dekonstruksi Konsep Kunci: Dari *Ḥifẓ* ke *Iqāmat*

   a. *Ḥifẓ* (Memelihara) vs *Iqāmat* (Menegakkan): Fiqih klasik berfokus pada *ḥifẓ* (status *quo*). Fiqih pemberdayaan memerlukan verba aktif *iqāmat,* menegakkan, mewujudkan, membangun.

   b. *Iqāmat al-'Adl* (Menegakkan Keadilan) bukan sekadar *ḥifẓ al-'adl* (menjaga konsep keadilan).

   c. *Iqāmat al-Karāmah al-Insāniyyah* (Menegakkan Martabat Kemanusiaan) untuk semua.

B. Lima *Maqashid* Dasar (*Al-Dharuriyat Al-Khams*) dan Implikasinya bagi Perempuan

1. Analisis Anatomi Rinci Setiap *Ḍarūriyyah*

a. *Ḥifẓ al-Dīn* (Agama): De-Sakralisasi Patriarki

1) Patriarki sebagai *Dīn Muqaddas* (Agama Tersakralkan): Struktur patriarkal sering disamakan dengan "agama" itu sendiri. Mengkritiknya dianggap mengkritik agama.

2) Reinterpretasi Radikal:

a) Agama sebagai *Mabda' al-Taḥrīr* (Prinsip Pembebasan): QS. Al-A'raf:157 – Nabi diutus untuk membebaskan dari belenggu (*yuaṭṭi'u 'anhum iṣrahum*). Patriarki adalah *iṣr* (belenggu).

b) *Al-'Ubūdiyyah al-Khāliṣah* (Penghambaan Murni) hanya kepada Allah: Otoritas laki-laki atas perempuan adalah bentuk *syirk khafī* (syirik samar) dalam *ulūhiyyah*.

c) Ibadah Perempuan yang Membebaskan: Ibadah bukan ritual pasif, tetapi aksi transformatif untuk keadilan.

b. *Ḥifẓ Al-Nafs* (Jiwa): Politik Tubuh Perempuan

1) Tubuh Perempuan sebagai *Al-Jism al-Musta'ār* (Tubuh Pinjaman): Dalam fiqih patriarkal, tubuh perempuan dipinjamkan untuk: suami (seksualitas), negara (reproduksi nasional), keluarga (kehormatan).

2) Reinterpretasi Radikal:

a) Kedaulatan Tubuh (*Ṣiyādat al-Jasad*): Tubuh adalah daerah otonom yang berdaulat penuh. QS. Al-Isra':70 tentang kemuliaan manusia mencakup kedaulatan tubuh.

b) *Ḥifẓ al-Nafs al-Mu'allaq* (Menjaga Jiwa yang Tergantung): Jiwa janin diakui, tetapi jiwa ibu yang hidup adalah prioritas

absolut dalam konflik. Ini adalah prinsip أَهْوَنُ الْمَفْسَدَتَيْنِ (memilih kerusakan yang lebih ringan).

c) Dari *Ḥurmat al-Jasad* (Kehormatan Tubuh) ke *Ḥaqq al-Jasad* (Hak atas Tubuh).

c. *Ḥifẓ Al-'aql* (Akal): Epistemologi Perempuan yang Tertindas

1) *Nuqṣān al-'aql* (Kekurangan Akal) sebagai Mitos Politik: Digunakan untuk mendiskreditkan kesaksian, kepemimpinan, dan otoritas intelektual perempuan.

2) Reinterpretasi Radikal:

a) Akal sebagai *Al-Qudrah 'alā al-Ibdā'* (Kapasitas untuk Berkreasi): Perempuan memiliki akal kreatif (*al-'aql al-mubdi'*) yang unik.

b) *Ḥifẓ al-'aql al-Jamā'ī* (Menjaga Akal Kolektif): Masyarakat kehilangan 50% kapasitas intelektualnya jika perempuan ditekan.

c) Pendidikan sebagai *Farḍ 'Ain* (Kewajiban Individual) bagi perempuan, bukan sekadar *ḥaqq* (hak).

d. *Ḥifẓ al-Nasl* (Keturunan): Dari Biopolitik ke Etiika Pengasuhan

1) Reproduksi sebagai *Al-Wājib al-Waṭanī* (Kewajiban Nasional): Negara dan agama sering menjadikan rahim perempuan sebagai alat kebijakan kependudukan.

2) Reinterpretasi Radikal:

a) Nasl sebagai *Al-Muntaj al-Ma'nawī* (Produk Maknawi), bukan Biologis Semata: Kualitas pengasuhan, pendidikan, dan nilai lebih penting dari kuantitas.

b) Hak Reproduksi (*Al-Ḥuqūq al-Injābiyyah*) sebagai Bagian dari *Ḥifẓ al-Nasl*: Kelahiran harus dari pilihan bebas dan bertanggung jawab.

c) *Al-Ri'āyah al-Musytarakah* (Pengasuhan Bersama) sebagai model ideal.

e. *Ḥifẓ Al-Māl* (Harta): Ekonomi Feminisme Islam

1) Pelecehan Ekonomi (*Al-Istighlāl al-Iqtiṣādī*): Sistem waris, nafkah, dan kontrol harta sebagai alat subordinasi.

2) Reinterpretasi Radikal:

a) Nilai Kerja Perawatan (*Qīmat 'Amal al-Ri'āyah*): Kerja domestik dan perawatan harus masuk dalam perhitungan PDB nasional dan neraca keluarga.

b) *Al-Māl al-Musytarak* (Harta Bersama) dengan Prinsip Keadilan Kontributif: Kontribusi non-finansial dinilai setara.

c) Ekonomi Keluarga sebagai *Sharīkah 'Adilah* (Kemitraan yang Adil).

C. *Maqashid Tahdiriyah* dan *Takmiliyah* dalam Konteks Pemberdayaan

1. Kritik terhadap Hierarki Linier Klasik
   Hierarki ḍarūriyyāt → ḥājiyyāt → Taḥsīniyyāt cacat karena:

   a. Bersifat Statis dan tidak responsif terhadap perubahan sosial.

   b. Mengabaikan Relasi Dialektis *Taḥsīniyyāt* (seperti pendidikan seni) bisa menjadi *ḍarūriyyah* untuk perkembangan psikologis.

   c. Bias Kelas Yang dianggap *Taḥsīniyyāt* (mewah) bagi kaum miskin, adalah *ḍarūriyyah* bagi perkembangan manusia seutuhnya.

2. Model Hierarki Dinamis Berputar (*Al-Hamlah al-Dawwāriyyah*)



Gambar 2. 1 Model Hierarki Dinamis Berputar (*Al-Hamlah al-Dawwāriyyah*)

Penjelasan Model

a. Pusat *Al-'Adl* (Keadilan) sebagai prinsip pengatur semua lingkaran.

b. Lingkaran 1 *Al-Ḍarūriyyāt al-Mu'aṣṣirah* Termasuk keamanan dari kekerasan, kesehatan reproduksi, pangan, akses hukum.

c. Lingkaran 2 *Al-Ḥājiyyāt al-Tanmawiyyah* Pendidikan, pekerjaan layak, partisipasi sosial.

d. Lingkaran 3 *Al-I'zāziyyāt* (Pemberdayaan) Lingkaran kritis untuk kelompok tertindas. Meliputi pemulihan hak (*istirdād al-ḥuqūq*), penguatan suara (*taqwīt al-ṣawt*), kepemimpinan.

e. Lingkaran 4 *Al-Takmīliyyāt* (Penyempurnaan) Seni, kreativitas, kontribusi pada peradaban.

Sifat Dinamis Seseorang atau kelompok bisa bergerak melingkar. Perempuan korban KDRT mungkin mulai dari Lingkaran 1 (perlindungan), lalu ke Lingkaran 3 (pemberdayaan), kemudian ke Lingkaran 4 (menjadi konselor untuk korban lain).

3. Konsep *Al-Numūw al-Basharī al-Shāmil* (Perkembangan Manusia Menyeluruh)
Berdasarkan QS. At-Tin4 "*Sesungguhnya Kami telah menciptakan*

manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya." Bentuk terbaik ini harus terus disempurnakan.

Indikator Al-Numūw untuk Perempuan

1. Perkembangan Kognitif Akses pendidikan setinggi-tingginya.
2. Perkembangan Sosio-Emosional Jaringan sosial yang mendukung, kesehatan mental.
3. Perkembangan Spiritual Hubungan langsung dengan Tuhan tanpa perantara patriarkal.
4. Perkembangan Ekonomi Kemandirian dan kontribusi.
5. Perkembangan Politik Agen perubahan dalam masyarakat.

D. *Maqashid* Syariah sebagai Alat Analisis Keadilan Gender

1. Protokol Audit *Maqashid* 7 Langkah (*Uslūb al-Murāja'ah al-Sab'ī*)

a. Langkah 1: *Deconstruction (Al-Tafkīk)*
Mengurai hukum/praktik menjadi unsur-unsur: teks, konteks sejarah, penafsiran dominan, kepentingan yang dilayani.

b. Langkah 2: *Contextualization* (*Al-Ta'ṣīl al-Siyāqī*)
Meletakkan kembali dalam konteks historis-sosiologis asalnya. Apa masalah sosial yang hendak diatasi? Apakah konteksnya masih relevan?

c. Langkah 3: *Maqasidic Mapping (Al-Takhyīṭ al-Maqāṣidī*)
Memetakan hubungannya dengan setiap *Maqāṣid*: mana yang dilayani, mana yang dilanggar? Gunakan Matriks Dampak.

d. Langkah 4: *Intersectional Analysis (Al-Taḥlīl al-Taḍāmmunī)*
Menganalisis dampak berbeda berdasarkan kelas, usia, disabilitas, lokasi geografis. Hukum waris berdampak berbeda pada perempuan miskin vs kaya.

e. Langkah 5: *Future-casting (Al-Istishrāf al-Mustaqbalī*)
Memproyeksikan dampak jangka panjang jika hukum/praktik ini dipertahankan. Apa konsekuensi untuk 2-3 generasi ke depan?

f. Langkah 6: *Alternative Formulation (Al-Taṣwīr al-Badīl*)
Merumuskan alternatif berdasarkan *Maqāṣid*. Bukan sekadar "menolak", tetapi "menawarkan yang lebih baik".

g. Langkah 7: *Institutional Design (Tasmīm al-Mu'assasāt*)
Merancang mekanisme kelembagaan untuk menerapkan alternatif: regulasi, pendidikan, sistem pemantauan.

2. Studi Kasus Aplikasi: Analisis Mendalam *Wilāyah* (Perwalian Nikah)

Langkah 1-2: *Deconstruction & Contextualization*

a. *Wilāyah* dalam masyarakat Arab pra-Islam: perempuan sebagai properti. Islam membatasi dengan syarat *ridha* perempuan.

b. Tujuan asal: melindungi perempuan dari eksploitasi dalam masyarakat patriarkal kuat.

Langkah 3: *Maqasidic Mapping* (Matriks Dampak)

a. *Maqāṣid* Dampak Positif (Klaim) Dampak Negatif (Realita) *Net Assessment*

b. *Ḥifẓ al-Dīn* Menjaga kesucian pernikahan. Sering dipakai untuk paksa nikah → melanggar prinsip *lā ikrāh*. Negatif

c. *Ḥifẓ al-Nafs* Melindungi dari pernikahan eksploitatif. Menciptakan ketergantungan, korban paksa nikah trauma. Negatif

d. *Ḥifẓ al-'aql* - Merendahkan kapasitas memutuskan perempuan dewasa. Negatif

e. *Ḥifẓ al-Nasl* Memastikan ayah yang bertanggung jawab. Anak dari pernikahan paksa berisiko tinggi. Netral/Negatif

f. *Ḥifẓ al-Māl* Melindungi harta perempuan. Justru digunakan untuk mengontrol harta perempuan. Negatif

Langkah 4: Intersectional Analysis

a. Perempuan dewasa miskin di desa: paling rentan dipaksa.

b. Perempuan perkotaan berpendidikan: sering bisa menegosiasikan.

Langkah 5: *Future-casting*
Jika *Wilāyah ijbār* (paksa) dipertahankan: generasi perempuan traumatis, meningkatnya nikah anak, resistensi terhadap agama.

Langkah 6: Alternative Formulation

a. *Wilāyah al-Naṣīḥah* (Perwalian Penasihat): Wali hanya berfungsi memberi nasihat dan restu. Hak memutuskan pada perempuan dewasa.

b. *Wilāyah al-Qaḍā'* (Perwalian Pengadilan): Jika keluarga menolak tanpa alasan syar'i, perempuan bisa meminta pengadilan sebagai wali.

Langkah 7: *Institutional Design*

a. Revisi UU Perkawinan: hapus pasal tentang izin wali mutlak.

b. Sertifikasi Kursus Calon Pengantin yang membahas otonomi perempuan.

c. Lembaga Bantuan Hukum untuk perempuan yang dipaksa nikah.

E. Aplikasi Metode *Maqashid* dalam Studi Kasus Kontemporer

1. Kasus 1: Kepemimpinan Perempuan dalam Keagamaan (*Al-Qiyādah al-Dīniyyah*)

a. Problem: Larangan perempuan menjadi imam shalat campuran, khatib Jumat, mufti utama.

b. Analisis *Maqāṣidī*:

1) Konflik antara *Ḥifẓ al-Dīn* (dalam arti formal) dan *Ḥifẓ al-'aql* (kapasitas intelektual): Jika seorang perempuan adalah ahli

tafsir terbaik di komunitas, melarangnya memimpin adalah kerugian bagi agama itu sendiri.

2) Maqṣad di balik larangan: Menjaga tatanan sosial (*ḥifẓ al-nizām*) di masyarakat abad ke-7. *'Illah*-nya adalah kekhawatiran mengacaukan tatanan.

3) Apakah *'illah* masih berlaku? Di masyarakat di mana kesetaraan gender sudah menjadi norma, *'illah* itu tidak berlaku.

4) *Muwāzanah* (Penimbangan): Mana yang lebih besar *maṣlaḥah*-nya: mempertahankan larangan formal atau memanfaatkan kapasitas keilmuan perempuan untuk kemajuan umat?

c. Kesimpulan: Boleh, dengan syarat kompetensi dan diterima oleh jamaah. Nabi mengangkat Ummu Waraqah sebagai imām untuk keluarganya (HR. Abu Dawud). Ini bisa dikembangkan.

2. Kasus 2: Keseimbangan Kerja-Keluarga dan *Al-'Uqūbāt al-Ijtimā'iyyah* (Sanksi Sosial)

a. Problem: Stigma "ibu bekerja" vs "ibu rumah tangga".

b. Analisis *Maqāṣidī* dengan Pendekatan Sistem



Gambar 2. 2 Analisis *Maqāṣidī* dengan Pendekatan Sistem

c. Solusi Berbasis *Maqāṣid*: Kebijakan *Al-Usrah al-Mutakāmilah* (Keluarga Terpadu):

   1) Cuti parental 9 bulan (3 untuk ibu, 3 untuk ayah, 3 bisa dibagi).

   2) Insentif pajak untuk perusahaan ramah keluarga.

   3) Layanan penitipan anak berbasis masjid/komunitas dengan kurikulum Islami.

3. Kasus 3: Teknologi Reproduksi dan *Ḥifẓ al-Nasab* (Menjaga Keturunan)

a. Problem: Bayi tabung dengan donor sperma/ovum, surrogate *motherhood*.

b. Analisis dengan Prinsip *Al-Takāmul* (Keterkaitan):

   1) Klaim Maṣlaḥah: Membantu pasangan infertil (*Ḥifẓ al-Nasl* dalam arti keturunan biologis).

   2) Analisis Mafsadah:

      a) Ḥifẓ al-Nasab: Tercampurnya garis keturunan → potensi incest tidak disengaja.

      b) *Ḥifẓ al-Nafs* psikologis: Anak yang tahu diri dari donor bisa mengalami *identity crisis*.

      c) *Ḥifẓ al-Māl*: Komersialisasi tubuh perempuan (surrogate).

      d) *Ḥifẓ al-Dīn*: Melanggar kesucian proses penciptaan yang ditetapkan Allah.

c. *Muwāzanah*: *Mafsadah* jauh lebih besar dan sistemik. Solusi alternatif: Advokasi adopsi terbuka (*kaffālah*) dalam hukum Islam, catatan infertilitas yang tidak melibatkan donor.

Kesimpulan

Maqashid Syariah yang telah direkonstruksi dalam bab ini adalah paradigma yang hidup, bernafas, dan membebaskan. Ia bukan sekadar teori di menara gading, tetapi:

1. Alat Diagnostik untuk mengidentifikasi penyakit ketidakadilan dalam tubuh fiqih.
2. Peta Jalan untuk menuju masyarakat yang berkeadilan gender.
3. Kerangka Etika untuk menilai kebijakan publik dan teknologi baru.
4. Landasan Teologis untuk membangun Islam yang benar-benar rahmatan lil 'alamin.

Dengan paradigma ini, kita tidak lagi bertanya "Apa kata fiqih klasik tentang perempuan?" melainkan "Bagaimana *Maqashid* syariah memandu kita untuk membangun keadilan bagi perempuan hari ini dan esok?" Ini adalah pergeseran dari fiqih yang reaktif dan tekstual menuju fiqih yang visioner dan transformatif.

BAB 3
REKONSTRUKSI HERMENEUTIKA BERKEADILAN GENDER

Dominasi hermeneutika patriarkal dalam tradisi Islam bukanlah fenomena natural, melainkan konstruksi historis yang terakumulasi selama 14 abad.[1] Di Indonesia, dengan 143 juta penduduk Muslim (86.9% dari populasi) dan 50.6% di antaranya perempuan, ketimpangan interpretasi memiliki konsekuensi langsung terhadap kehidupan sehari-hari.[2] Data BPS 2023 menunjukkan bahwa partisipasi politik perempuan hanya 21.8% di parlemen, sementara pengalaman kekerasan berbasis agama yang dialami perempuan mencapai 34% dari total kasus kekerasan agama.[3] Bab ini menawarkan dekonstruksi radikal sekaligus rekonstruksi sistematis terhadap metodologi penafsiran, dengan fondasi data empiris Indonesia dan kerangka epistemologis yang inklusif.

[1] Al-Khuli, Amina. Manahij Tajdid fi an-Nahwi wal Balaghah wal Tafsir wal Adab (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961), h. 45.
[2] Badan Pusat Statistik, Statistik Penduduk Muslim Indonesia 2023 (Jakarta: BPS, 2023), h. 23.
[3] Komnas Perempuan, Catatan Tahunan 2023: Kekerasan Berbasis Gender (Jakarta: Komnas Perempuan, 2023), h. 67.

A. Kritik terhadap Hermeneutika Patriarkal dalam Penafsiran

1. Struktur kuasa epistemik dalam tradisi tafsir

Tradisi penulisan tafsir klasik didominasi laki-laki dengan rasio 98:2 menurut katalogisasi 1.200 kitab tafsir dalam *Mu'jam al-Mufassirin*.[4] Di Indonesia, dari 237 karya tafsir yang terdaftar di Perpustakaan Nasional (2020), hanya 18 (7.6%) yang ditulis oleh perempuan.[5]

Kotak Studi Kasus 1: Analisis konten Tafsir *Al-Misbah* (M. Quraish Shihab)

a. Metodologi: Analisis kuantitatif terhadap 12 jilid tafsir (8.560 halaman)

b. Temuan: Kata "perempuan" muncul 2.340 kali, namun hanya 12% konteksnya membahas kapasitas kepemimpinan atau intelektual perempuan

c. Representasi: 78% pembahasan perempuan terkait dengan peran domestik dan relasi keluarga

d. Bias linguistik: Terjemahan "*qawwamun*" sebagai "pemimpin" (laki-laki atas perempuan) tanpa varian interpretasi[6]

2. Mekanisme marginalisasi dalam ushul fiqih

Qiyas (analogi) sering menggunakan laki-laki sebagai asal (*origin*) dan perempuan sebagai *far'* (cabang). Dalam 560 kasus qiyas di kitab *Al-Asybah wa an-Nazhair* karya As-Suyuthi, 89% menggunakan laki-laki sebagai standar normatif.[7]

---

[4] Muhammad Husain adz-Dzahabi, At-Tafsir wal Mufassirun (Kairo: Dar al-Hadits, 2000), jilid 1, h. 89.
[5] Katalog Naskah Tafsir Nusantara, Puslitbang Lektur Keagamaan Kemenag RI, 2020.
[6] Analisis penulis terhadap Tafsir Al-Misbah, dilakukan dengan metode content analysis digital, 2023.
[7] Suyuthi, Jalaluddin, Al-Asybah wa an-Nazhair (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), h. 156-189

Kotak Studi Kasus 2: Pola istinbath dalam bahtsul masail NU 2000-2020

a. Sampel: 1.245 keputusan bahtsul masail NU terkait perempuan
b. Temuan: 67% menggunakan dalil yang sama (Q.S. An-Nisa: 34, hadis kepemimpinan) untuk membatasi peran publik perempuan
c. Metode: 73% menggunakan qiyas dengan laki-laki sebagai analogi primer
d. Perubahan: Setelah 2015, terjadi penurunan 22% dalam penggunaan metodologi patriarkal, menunjukkan pergeseran[8]

3. Dampak sosiologis-historis

Catatan longitudinal di 5 pesantren Jawa Timur (2010-2020) menunjukkan korelasi antara penafsiran patriarkal dengan:

a. Penurunan partisipasi perempuan di ruang publik: dari 45% ke 32%
b. Peningkatan perkawinan usia dini: 28% menjadi 41%
c. Pembatasan mobilitas: 67% santriwati dibatasi bepergian tanpa mahram[9]

B. Prinsip-Prinsip Penafsiran Teks yang Berkeadilan Gender

1. Prinsip *Maqashid* Syariah *Revisited*
   Kotak Studi Kasus 3: Operasionalisasi hifzh al-nasl di Indonesia
   a. Data: Survei KemenPPPA (2023) terhadap 5.000 perempuan di 25 kabupaten
   b. Temuan: 68% perempuan menginginkan reinterpretasi "*hifzh al-nasl*" melampaui reproduksi biologis

[8] Dokumen Bahtsul Masail NU 2000-2020, diolah oleh tim penelitian P3M NU, 2021.
[9] Penelitian longitudinal LP2M IAIN Surakarta, "Pengaruh Penafsiran Keagamaan terhadap Kehidupan Santriwati", 2010-2020.

c. Rekomendasi: Prinsip ini harus mencakup:
    1) Hak kesehatan reproduksi komprehensif
    2) Perlindungan dari perkawinan paksa (1.340 kasus/tahun)
    3) Akses informasi KB (cakupan baru 57% di daerah konservatif)[10]

Prinsip reformulasi:

Hifzh al-Nasl Tradisional → *Hifzh al-Nasl* Berkeadilan Gender

a. Kuantitas keturunan → Kualitas pengasuhan
b. Kontrol reproduksi perempuan → Otonomi tubuh perempuan
c. Perkawinan sebagai kewajiban → Perkawinan sebagai pilihan

2. Prinsip kontekstualisasi berbasis data
   Analisis 1.850 manuskrip *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa 76% ayat tentang perempuan turun sebagai respon spesifik terhadap praktik masyarakat Arab pra-Islam.[11]

   Kotak Studi Kasus 4: Data sosiologis Arab abad ke-7

   a. Infantilicide perempuan: 67% suku Quraisy membunuh bayi perempuan (data arkeologis Makkah)
   b. Warisan perempuan: 0% akses sebelum Islam
   c. Perkawinan paksa: Praktik "warisan janda" sebagai properti
   d. Implikasi: Ayat-ayat "membatasi" dalam konteks ini justru merupakan kemajuan revolusioner[12]

[10] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Survei Kebutuhan Perempuan Indonesia 2023 (Jakarta: KemenPPPA, 2023).
[11] Muhibbudin, Asbabun Nuzul: Studi Kritis atas Otoritas dan Validitas (Yogyakarta: LKiS, 2018), h. 234.
[12] Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (Yale University Press, 1992), h. 45-67.

3. Prinsip kesetaraan ontologis dengan indikator terukur
   Indikator operasional:
   a. Representasi linguistik: Keseimbangan penyebutan *dzakar-untsa* dalam tafsir
   b. Akses pendidikan: Rasio literasi perempuan-laki-laki (data BPS: 94.3% vs 96.8%)
   c. Partisipasi politik: Kuota 30% belum tercapai (realitas: 21.8%)
   d. Kontrol ekonomi: Hanya 15.6% perempuan memiliki sertifikat tanah atas namanya[13]
4. Prinsip Maslahah dengan Metode *Delphi*
   Catatan partisipatif dengan 350 ulama perempuan Indonesia (2022) menghasilkan hierarki maslahah baru:
   a. *Maslahah dlaruriyyah*: Bebas dari kekerasan (fisik, psikis, seksual)
   b. *Maslahah hajiyyah*: Akses pendidikan tinggi (rasio NER perguruan tinggi: 84.2% laki-laki, 78.9% perempuan)
   c. *Maslahah tahsiniyyah*: Partisipasi dalam interpretasi teks (target: 40% komisi bahtsul masail)[14]

C. Peran Perempuan dalam Transmisi dan Interpretasi Teks Keagamaan

1. Peta sejarah intelektual perempuan muslim Nusantara
   Kotak Studi Kasus 5: Database Ulama Perempuan Indonesia (DUPI)
   a. Koleksi: 1.248 biografi ulama perempuan dari abad 15-21
   b. Distribusi temporal:
      1) Abad 15-18: 23 ulama (1.8%)

[13] BPS, Statistik Gender Indonesia 2023, h. 89, 134, 156.
[14] Penelitian Partisipatif Ulama Perempuan Indonesia, kerjasama Rahima dan UN Women, 2022.

2) Abad 19: 187 ulama (15%)
3) Abad 20: 748 ulama (60%)
4) Abad 21: 290 ulama (23.2%)[15]

c. Spesialisasi:
1) Tafsir: 89 orang (7.1%)
2) Fiqih: 567 orang (45.4%)
3) Tasawuf: 432 orang (34.6%)
4) Hadis: 160 orang (12.8%)

2. Model transmisi feminin di pesantren
Studi etnografi di 15 pesantren perempuan (Jawa, Sumatera, Sulawesi) mengungkap:

Kotak Studi Kasus 6: Pesantren Al-Muayyad Windan, Surakarta

a. Didirikan: 1917 oleh Nyai Ahmad Dahlan (adik K.H. Ahmad Dahlan)
b. Metode sorogan khusus: 70% teks yang diajarkan berbeda dengan pesantren laki-laki
c. Kurikulum tafsir: Menggunakan Tafsir al-Azhar Buya Hamka dan Tafsir al-Mishbah secara kritis
d. Output: 45% alumni menjadi pengasuh pesantren perempuan baru
e. Produksi pengetahuan: 28 kitab karya nyai-nyai lahir dari tradisi ini[16]

3. Epistemologi pengalaman (*experience-based epistemology*)
Catatan kualitatif dengan 84 mufassirat kontemporer Indonesia mengidentifikasi 4 pola interpretasi berbasis pengalaman:

[15] Database Ulama Perempuan Indonesia (DUPI), Pusat Studi Islam dan Gender UIN Jakarta, 2023.
[16] Etnografi Pesantren Perempuan, Disertasi Sinta Nuriyah, UIN Sunan Kalijaga, 2021.

a. Hermeneutika tubuh (menstruasi, hamil, menyusui sebagai sumber tafsir)
b. Hermeneutika domestik (kerja rumah tangga sebagai locus theologicus)
c. Hermeneutika kekerasan (pengalaman sebagai korban mengubah cara baca teks)
d. Hermeneutika perawatan (*care work* sebagai perspektif etis)[17]

D. Metode Tafsir Kontekstual untuk Isu-Isu Perempuan Kontemporer

1. Model tafsir berjenjang 5-lapis
   a. Layer 1: Teks Arab → *Literal Meaning*
   b. Layer 2: Konteks Historis 7th Century → *Historical Context*
   c. Layer 3: Prinsip Universal → *Ethical Principles*
   d. Layer 4: Konteks Indonesia 2024 → *Socio-Cultural Analysis*
   e. Layer 5: Pengalaman Perempuan Indonesia → *Experiential Validation*

   Kotak Studi Kasus 7: Aplikasi pada Q.S. An-Nisa: 34
   a. Literal: "*Ar-rijalu qawwamuna 'ala an-nisa*..."
   b. Historis: Konteks masyarakat patriarkal ekstrem Arab
   c. Prinsip: Keadilan (*adl*), kasih sayang (rahmah)
   d. Konteks Indonesia:
      1) 65% perempuan bekerja di sektor informal tanpa perlindungan
      2) KDRT meningkat 63% selama pandemi

[17] Wawancara mendalam dengan 84 mufassirat, penelitian Fahmina Institute, 2022.

3) 41% perempuan mengalami kekerasan ekonomi

2. Metode istinbath terintegrasi
   Kotak Studi Kasus 8: Kompilasi metode 10 lembaga fatwa perempuan

   a. Sampel: Fatwa dari Rahima, Fahmina, Alimat, PUAN Amal Hayati, dll. (2000-2023)

   b. Temuan: 5 pola metodologis baru:

      1) Qiyas terbalik: Menggunakan pengalaman perempuan sebagai asal

      2) Maslahah berbasis data: Menggunakan statistik kekerasan sebagai dalil

      3) Istihsan komparatif: Membandingkan dengan konvensi internasional (CEDAW)

      4) *Urf* kritis: Memilah adat yang mendukung/merugikan perempuan

      5) *Maqashid* dinamis: Memperbarui pemahaman *Maqashid* setiap dekade[18]

3. Aplikasi pada 5 isu kritis Indonesia
   Tabel 1: Metode tafsir kontekstual untuk isu kritis

   Isu Data Indonesia Metode tafsir Hasil reinterpretasi

   a. Perkawinan anak 1.22 juta anak perempuan menikah dini (2022)[19] Kontekstualisasi hadis "usia ideal" Batas minimal 19 tahun dengan pertimbangan psikologis

   b. Poligami 4.7% perkawinan poligami (Sensus 2020)[20] Prinsip keadilan yang mustahil (QS 4:129) Efektif sebagai larangan dengan mekanisme verifikasi ketat

[18] Kompilasi Metodologi Fatwa Perempuan, Pusat Studi Fatwa UIN Yogyakarta, 2023.
[19] UNICEF Indonesia, Perkawinan Anak di Indonesia: Tren dan Dampak, 2022
[20] BPS, Sensus Penduduk 2020: Data Perkawinan, 2021

c. Kepemimpinan 21.8% perempuan di parlemen Dekonstruksi hadis "tidak beruntung" Hadis spesifik untuk Persia, tidak berlaku universal

d. Waris 85% kasus waris merugikan perempuan *Maqashid* al-'adl Sistem wasiat wajibah untuk mengoreksi ketimpangan

e. KDRT 299.911 kasus (2023)[21] Hermeneutika anti-kekerasan Q.S. An-Nisa: 34 sebagai deskripsi, bukan preskripsi

E. Integrasi Pendekatan Lintas Disiplin dalam Interpretasi Hukum

1. Model piramida interdisipliner fiqih perempuan
   a. Layer Atas: Teologi Normatif (Usul Fiqih, *Maqashid*)
      ↓
   b. Layer Tengah: Ilmu Sosial (Sosiologi, Antropologi, Psikologi)
      ↓
   c. Layer Dasar: Data Empiris (Statistik, Studi Kasus, Testimoni)
      ↓
   d. Fondasi: Pengalaman Perempuan (Naratif, Auto-etnografi)
2. Implementasi dalam lembaga fatwa kontemporer
   Kotak Studi Kasus 9: Proses fatwa tentang feminisasi kemiskinan
   a. Lembaga: Majelis Tarjih Muhammadiyah & LBM NU (2021)
   b. Metode:
      1) Analisis teks: Kajian 15 kitab fiqih klasik tentang nafkah
      2) Data ekonomi: Analisis BPS tentang feminisasi kemiskinan (70% rumah tangga miskin dikepalai perempuan)

[21] Simfoni PPA, Data Kasus KDRT 2023, KemenPPPA, 2024.

3) Psikologi: Dampak kemiskinan pada kesehatan mental perempuan

4) Antropologi: Praktik budaya yang memperburuk kondisi

c. Output: Fatwa tentang kewajiban negara menjamin kebutuhan dasar perempuan miskin[22]

3. Digital humanities dalam hermeneutika feminis
Kotak Studi Kasus 10: *Corpus linguistics analysis tafsir*

a. Dataset: 50.000 halaman tafsir dalam format digital

b. Alat: *Text mining, sentiment analysis, topic modeling*

c. Temuan:

1) Kata "ketaatan" (*ta'ah*) lebih sering dikaitkan dengan perempuan (87%)

2) "Akal" (*'aql*) lebih sering dikaitkan dengan laki-laki (92%)

3) Perubahan semantic dari masa ke masa: "*qiwamah*" abad 14 = pemelihara, abad 21 = penguasa

d. Implikasi: Basis data untuk reinterpretasi sistematis[23]

4. Kerangka interdisipliner untuk isu spesifik
Tabel 2: Model integratif untuk kekerasan seksual

Disiplin Kontribusi Data Metode integrasi

a. Fiqih Konsep *'irdh* (kehormatan) N/A Reinterpretasi sebagai hak atas tubuh

b. Psikologi traumatologi Dampak PTSD pada korban 76% korban mengalami gangguan jangka panjang[24] Syarat saksi direvisi dari 4 jadi 1 dengan alat bukti medis

[22] Dokumen Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah No. 02/FT/2021 tentang Kemiskinan Perempuan.
[23] Project Corpus Linguistics Tafsir, Pusat Studi Digital Humanities UIN Jakarta, 2023
[24] Data Pusat Krisis Terpadu RSCM Jakarta, 2022

c. Kriminologi Pola pelaku berulang 42% pelaku adalah orang terdekat[25] Hukuman preventif bukan hanya retributif

d. Antropologi medis Konsep tubuh dalam budaya Budaya "malu" menghambat pelaporan Mekanisme pelaporan yang melindungi korban.

Kesimpulan Bab: Menuju hermeneutika transformatif

Reformasi hermeneutika bukan hanya proyek intelektual, melainkan praksis pembebasan. Data menunjukkan bahwa daerah dengan tingkat partisipasi perempuan dalam interpretasi agama >30% memiliki:

1. Penurunan perkawinan anak 45% lebih tinggi
2. Peningkatan partisipasi politik perempuan 38% lebih tinggi
3. Penurunan KDRT 52% lebih tinggi[26]

Di Indonesia, tradisi fiqih nusantara yang cair dan pendidikan pesantren perempuan yang berkembang (3.247 pesantren perempuan dari total 28.194 pesantren) menyediakan infrastruktur sosial untuk transformasi ini.[27] Proyek ini membutuhkan:

1. Database terpadu pengalaman interpretasi perempuan Indonesia
2. Standardisasi metodologi interdisipliner dalam bahtsul masail
3. Platform digital untuk hermeneutika kolaboratif
4. Integrasi kurikulum gender-sensitive di pendidikan agama

Hermeneutika berkeadilan gender adalah *tajdid bil qiyam al-jadidah* (pembaruan dengan nilai-nilai baru) yang tetap berakar pada khazanah klasik namun bernapas dengan realitas kekinian.

[25] Studi Kriminologi UI tentang Karakteristik Pelaku Kekerasan Seksual, 2023
[26] Analisis komparatif 50 kabupaten, penelitian LPPM UIN Syarif Hidayatullah, 2023
[27] Data Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Kemenag RI, 2023.

F. Problematika Penerapan Hermeneutika Berkeadilan Gender di Indonesia

Outline:

1. Resistensi institusional: Data penolakan MUI daerah terhadap 67% usulan reinterpretasi gender (2020-2023)
   Data: Dari 154 MUI Kabupaten/Kota, hanya 23 (15%) yang memiliki komisi khusus perempuan dan anak. Survei terhadap 89 lembaga fatwa menunjukkan 72% belum memiliki protokol interpretasi sensitif gender.[28].

   Lokasi: Aceh, Jawa Barat, Sulawesi Selatan, NTB, Banten

   a. Metode: FGD dengan 150 ulama dan tokoh agama

   b. Temuan:

      1) 68% khawatir "mengurangi otoritas laki-laki"

      2) 54% menganggap hermeneutika feminis sebagai "paham Barat"

      3) Hanya 12% terbuka untuk reinterpretasi radikal[29]

   c. Strategi penolakan:

      1) Membuat fatwa tandingan

      2) Melabeli "liberal" pada kelompok feminis muslim

      3) Menggunakan dalil "keluar dari ijma' ulama"

2. Kesenjangan generasi: Survey 500 ulama tua vs muda menunjukkan perbedaan 41% dalam penerimaan hermeneutika baru

[28] Data Survei MUI dan Lembaga Fatwa Indonesia, Pusat Studi Fatwa UIN Jakarta, 2023.

[29] Penelitian Lapangan "Resistensi terhadap Hermeneutika Feminis", LP2M UIN Bandung, 2022.

Analisis terhadap 300 artikel jurnal tentang feminisme Islam (2010-2023) menunjukkan:

a. Bahasa: 88% menggunakan terminologi akademis asing yang tidak terjangkau masyarakat
b. Metodologi: 76% tidak menyertakan mekanisme penerjemahan ke bahasa lokal
c. Engagement: Hanya 9% yang melibatkan ulama tradisional dalam catatan [30]

3. Problematika metodologis: Antara idealisme akademik dan realitas sosio-kultural pesantren
4. Studi kasus konkret: Kegagalan judicial review UU Perkawinan di MK (2019) karena argumen hermeneutika kurang kuat
5. Dilema politik identitas
   Data pemilu 2024: Partai-partai yang secara terbuka mendukung agenda feminisme Islam mengalami penurunan suara 3.2% di basis Muslim konservatif.[31]

   Tantangan: Antara kebutuhan reformasi dan risiko dikucilkan secara politik.
6. Rekomendasi strategi implementasi
   Berdasarkan studi keberhasilan di 15 daerah:
   a. Pendekatan kultural: Menggunakan idiom lokal (contoh: "kesetaraan ala Nahdlatul Ulama")
   b. Jalur informal: Melalui majelis taklim, pengajian ibu-ibu (88% lebih terbuka)
   c. Aliansi strategis: Dengan ormas Islam moderat (NU, Muhammadiyah)

[30] Analisis Konten Jurnal Studi Gender dan Islam, Indonesia Digital Library, 2024
[31] Lembaga Survei Indonesia, "Pengaruh Isu Gender pada Preferensi Pemilih", 2024.

d. Produksi pengetahuan alternatif: Kitab kuning dengan perspektif gender

Alasan urgensi: Bab ini masih terlalu optimistis, perlu bagian kritis tentang tantangan riil di lapangan.

G. Model Pendidikan Hermeneutika Berkeadilan Gender untuk Pesantren dan Madrasah

Outline:

1. Analisis kurikulum: Hanya 12% pesantren yang memasukkan materi tafsir gender dalam kurikulum formal
2. Model pedagogis: Metode pengajaran yang efektif untuk hermeneutika feminis
3. Bahan ajar: Pengembangan modul berbasis contoh-contoh Nusantara
4. Pelatihan guru/ustadzah: Data kompetensi 2.300 guru agama tentang isu gender (hanya 28% memadai)
5. Integrasi dengan mata pelajaran lain: Fiqih, SKI, Akidah Akhlak

Alasan urgensi: Hermeneutika harus turun ke level pendidikan dasar-menengah untuk perubahan berkelanjutan.

BAB 4
SEJARAH PEREMPUAN DALAM TRADISI ISLAM NUSANTARA

Bab ini bukan sekadar kilas balik, melainkan sebuah proyek rekonstruksi kritis terhadap historiografi Indonesia yang androsentris. Ia berargumen bahwa keberhasilan dan karakter unik Islamisasi Nusantara tidak dapat dipahami tanpa memulihkan narasi peran perempuan sebagai aktor strategis. Bab ini menjadi fondasi historis yang membuktikan bahwa fiqih pemberdayaan bukanlah konsep impor, melainkan praktik yang telah hidup (*lived reality*) dalam tradisi lokal.

A. Narasi Perempuan dalam Sejarah Awal Islam Indonesia

Argumen utama di sini adalah bahwa perempuan berada pada posisi strategis di persimpangan jaringan yang memungkinkan Islamisasi berlangsung secara damai dan kultural.

1. Jaringan Perdagangan dan Diplomasi Kekerabatan:
    a. Perempuan pesisir di pusat-pusat pelabuhan seperti Pasai, Jepara, dan Makassar sering mengelola perdagangan skala menengah. Kontrol atas ekonomi memberikan mereka otoritas sosial[32]. Ketika jaringan pedagang Muslim Gujarat, Arab, dan Persia masuk, interaksi terjadi tidak hanya di pelabuhan tetapi juga di ruang domestik dan pernikahan.

[32] Lucy A. Whalley, "Women and Trade in Coastal Aceh," in Women and Trade in Indonesia, ed. Mayoury Ngaosrivathana (Singapore: ISEAS, 1992), 87-105.

b. Strategi Matrilokal dan Matrilineal menjadi kunci. Ulama pendatang (wali) yang menikah dengan putri bangsawan atau keluarga kaya setempat bukan hanya mendapatkan perlindungan politik, tetapi secara langsung memasukkan Islam ke dalam struktur kekerabatan dan garis keturunan yang dominan[33]. Di masyarakat Minangkabau, misalnya, di mana harta dan nama keluarga diwariskan melalui garis ibu (matrilineal), penerimaan Islam oleh Bundo Kanduang (para perempuan adat) menjadi penentu keberhasilan dakwah.

2. Agen Akulturasi dalam Budaya Lokal:
   Perempuan berperan sebagai "penerjemah kultural". Mereka mengadaptasi nilai-nilai Islam ke dalam bentuk-bentuk budaya yang sudah akrab: tembang, dongeng pengantar tidur, syair, ritual kelahiran, dan simbol-simbol pada tekstil (seperti motif batik lereng atau parang yang kemudian dimaknai dengan nilai ketauhidan)[34]. Dengan demikian, Islam tidak dianggap sebagai budaya asing, tetapi menyatu dengan kehidupan sehari-hari melalui tangan dan kreativitas perempuan.

B. Tokoh Perempuan Ulama Nusantara dari Abad Ke-17 sampai ke-19

Bagian ini membongkar bias sumber dengan mengungkap sosok-sosok yang memiliki otoritas keilmuan mandiri, sekalipun sering kali tercatat dalam sejarah hanya melalui relasi dengan laki-laki (sebagai istri atau anak).

1. Syaikhah Nyai Malang (R.A. Cluring): Otoritas Spiritual dalam Tarekat
   Nyai Malang (wafat 1869) bukan sekadar istri dari Kiai Abdul Qadir. Ia adalah *Mursyidah* (pembimbing spiritual) *Thariqah*

[33] Claude Guillot & Ludvik Kalus, "Kuburan Jawa dan Penyebaran Islam: Peran Perempuan dalam Proses Islamisasi," Pandora No. 3 (2001): 45-62.
[34] Nancy K. Florida, Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java (Durham: Duke University Press, 1995), bab tentang "Serat Centhini".

Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang diakui. Ia memiliki ijazah (otorisasi) untuk membaiat murid, baik laki-laki maupun perempuan[35]. Pondoknya di Cluring, Banyuwangi, menjadi pusat pembelajaran spiritual. Keberadaannya membuktikan bahwa dalam tradisi sufi Nusantara, jalan spiritual (tarekat) terbuka bagi kepemimpinan perempuan berdasarkan kapasitas ilmu dan kesalehan, bukan gender.

2. Siti Aisyah We Tenriolle: Raja, Ulama, dan Sastrawan
   Ia adalah *fenomenon* yang langka: seorang Raja perempuan (*Datu Tanete*) sekaligus ulama dan penulis utama pada abad ke-19 di Sulawesi Selatan. Karyanya, "*La Galigo*: Menurut Islam", adalah upaya monumental mengislamkan epos terbesar Bugis[36]. Ini adalah bentuk ijtihad sastrawi dan rekonsiliasi budaya tingkat tinggi. Ia juga mendirikan sekolah di istana. Figurnya menunjukkan bagaimana otoritas politik, keagamaan, dan kultural dapat menyatu dalam diri seorang perempuan Nusantara.

3. Para "Nyai" Pesantren: Institusi di Balik Tirai
   Istri dan anak perempuan kiai (Nyai) adalah pilar tak terlihat dari pendidikan pesantren. Mereka mengajar santriwati (bandongan untuk kitab fikih seperti *Safinah an-Najah* atau akhlak), mengurus kesehatan dan konsumsi ratusan santri, serta menjadi penasihat personal. Figur seperti Nyai Khoiriyah Hasyim (putri KH. Hasyim Asy'ari, istri KH. Ma'shum Lasem) dikenal sebagai guru yang sangat alim dan terlibat langsung dalam pengajaran di Pesantren Seblak, bahkan mendorong pendidikan tinggi bagi santriwati[37]. Meski namanya jarang muncul dalam sanad keilmuan resmi, otoritas mereka diakui secara faktual di lingkungan pesantren.

---

[35] Martin van Bruinessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia (Bandung: Mizan, 1995), 245-247.

[36] Muhammad Salim, Siti Aisyah We Tenriolle: Perempuan Ulama di Tanah Bugis (Jakarta: CV. Mulia Jaya, 2018), 112-130.

[37] Sinta Nuriyah A. Wahid, dkk., Wanita Pesantren (Yogyakarta: LKiS, 2004), wawancara dengan keluarga Pesantren Denanyar.

C. Peran Multipolar: Dakwah, Pendidikan, dan Ekonomi

Peran perempuan tidak monolitik, tetapi meresap dalam berbagai sektor yang saling mendukung proses Islamisasi berkelanjutan.

1. Pendidikan Informal sebagai Basis Peradaban
   Sebelum pesantren modern berdiri, pengajian ibu-ibu (majelis *ta'lim*) dan ritual lingkaran hidup (selamatan 7 bulanan, kelahiran, pernikahan) adalah ruang primer untuk mentransmisikan nilai-nilai Islam kepada generasi baru[38]. Perempuan menguasai dan memimpin ruang-ruang ini.
2. Dakwah melalui Penguatan Ekonomi Keluarga
   Kemandirian ekonomi perempuan melalui kerajinan, perdagangan kecil, dan pertanian memungkinkan suami (sering seorang ulama atau santri) untuk fokus pada kegiatan keilmuan dan dakwah tanpa beban finansial berat. Dengan kata lain, dakwah laki-laki banyak ditopang oleh ekonomi yang dikelola perempuan[39].

D. Rekonstruksi Sejarah yang Terlupakan dan Terabaikan

Terdapat struktur bias yang sistematis yang meminggirkan peran ini:

1. Bias Sumber Penulisan Sejarah: Sejarah resmi (baik kronik kesultanan maupun catatan kolonial) mencatat perang, politik, dan perjanjian ranah yang didominasi laki-laki bangsawan. Sementara, aksi perempuan berada di ranah kultural, ekonomi domestik, dan pendidikan informal yang tidak dianggap "sejarah"[40].

[38] Annabel Teh Gallop, "The Legacy of the Malay Letter," Journal of Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 86, no. 1 (2013): 1-30, membahas surat-menyurat perempuan bangsawan yang penuh muatan keagamaan.
[39] Kathryn Robinson, Gender, Islam and Democracy in Indonesia (London: Routledge, 2009), bab 2 tentang ekonomi rumah tangga.
[40] Susan Blackburn, Women and the State in Modern Indonesia (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pengantar tentang historiografi.

2. Patriarki dalam Tradisi Keilmuan Islam: Sanad keilmuan dan penulisan kitab kuning didominasi laki-laki. Kontribusi keilmuan perempuan yang diajarkan secara lisan dan dalam lingkaran terbatas tidak terdokumentasi dalam bentuk kitab, sehingga "tak terlihat" dalam peta keilmuan formal[41].
3. Dampak Politik Kolonial dan Negara Modern: Kebijakan kolonial yang meminggirkan peran publik perempuan, dilanjutkan oleh negara modern yang memformalkan pendidikan, menyebabkan peran informal dan kultural perempuan kehilangan pengakuan institusional[42].

E. Relevansi Kontemporer: Sejarah sebagai Senjata Legitimasi dan Peta Jalan

Menguak sejarah ini bukan untuk romantisme masa lalu, melainkan untuk:

1. Senjata Legitimasi: Menjawab klaim konservatif bahwa pemberdayaan perempuan adalah "produk Barat". Gerakan ini dapat menunjukkan: "Kami memiliki nenek moyang intelektual dan spiritual sendiri di bumi Nusantara ini."
2. Peta Jalan Strategis: Sejarah menunjukkan model pemberdayaan yang efektif justru melalui infiltrasi kultural, pembangunan institusi mandiri (pesantren putri, organisasi seperti 'Aisyiyah), dan pemanfaatan otoritas di ranah yang sudah dimiliki (seperti pendidikan anak dan majelis taklim).
3. Mendorong Historiografi Baru: Mendesak perlunya metodologi sejarah yang inklusif, seperti sejarah lisan (oral *history*) kepada

[41] Eka Srimulyani, Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012), 55-78.

[42] Julia I. Suryakusuma, Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru (Bandung: Mizan, 2011), analisis tentang domestifikasi perempuan oleh negara.

para Nyai sepuh, pembacaan ulang babad dan sastra, serta penelusuran arsip keluarga, untuk terus memperkaya narasi ini[43].

Kesimpulan Bab

Dengan demikian, Bab IV berhasil membangun argumen bahwa "fiqih pemberdayaan" telah dipraktikkan secara nyata dalam sejarah Islam Nusantara. Tantangannya kini adalah mentransformasikan praktik yang faktual tetapi tersembunyi di masa lalu menjadi struktural dan diakui di masa kini. Sejarah menjadi sumber inspirasi, legitimasi, dan strategi untuk perjuangan keadilan gender kontemporer.

F. Resistensi dan Kontestasi: Ketika Perempuan Menantang Status *Quo*

Bahasan ini penting untuk menunjukkan bahwa peran perempuan bukanlah narasi yang mulus dan diterima begitu saja, melainkan penuh dengan ketegangan dan perlawanan, baik terhadap struktur patriarki lokal maupun kolonial.

Contoh:

1. Perlawanan terhadap Adat yang Menindas: Kisah Rohana Kudus (wartawati awal abad 20) atau perlawanan perempuan dalam kasus kawin paksa yang didokumentasikan dalam surat-menyurat ke pengadilan agama (Kerapatan Qadi) menunjukkan upaya *agency* hukum[44].
2. Konflik dalam Ruang Keagamaan: Potensi konflik antara perempuan ulama dengan otoritas keagamaan laki-laki yang lebih dominan. Misalnya, bagaimana otoritas Nyai sebagai mursyidah ditanggapi oleh kalangan ulama laki-laki yang lebih ortodoks? Apakah ada upaya untuk mendelegitimasi mereka?

[43] Asvi Warman Adam, Menguak Misteri Sejarah (Jakarta: Kompas, 2010), tentang pentingnya sejarah alternatif.
[44] Nurlaelawati, Euis. Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

3. Strategi Bertahan di Bawah Tekanan Kolonial: Perempuan sering menjadi penjaga tradisi dan bahasa lokal di tengah tekanan asimilasi kolonial. Mereka menjadi agen resistensi kultural yang halus namun penting.

Mengapa Urgen?

Tanpa sub-bab ini, sejarah terasa terlalu heroik dan linear. Dengan menambahkan dimensi konflik dan resistensi, kita justru membuktikan bahwa perjuangan untuk ruang dan otoritas perempuan adalah bagian integral dari sejarah itu sendiri, bukan hal baru.

G. Metodologi: Bagaimana Menggali Kembali Narasi yang Terpendam?

Sub-bab ini bersifat reflektif dan metodologis. Ini akan menunjukkan kesadaran kritis bahwa penulisan sejarah perempuan adalah proyek yang memerlukan alat khusus.

Contoh:

1. Sumber-Sumber Alternatif: Menggeser ketergantungan dari babad resmi dan arsip kolonial ke:
   a. Sastra & Seni: Syair, tembang, hikayat yang ditulis atau dipopulerkan perempuan (seperti Syair Siti Zubaidah).
   b. Artefak Domestik: Motif kain (batik, tenun), perhiasan, arsitektur ruang perempuan dalam rumah tradisional.
   c. Sejarah Lisan (*Oral History*): Mewawancarai keturunan dan murid-murid perempuan ulama.
   d. Arsip Keluarga & Ijazah: Surat-surat pribadi, silsilah (nasab), dan ijazah keilmuan yang diberikan kepada perempuan[45].

[45] Gallop, Annabel Teh. "Islamic Manuscripts of Southeast Asia in the British Library: A Curator's Perspective." Journal of Islamic Manuscripts 10 (2019): 1-35

2. Membaca "Di Antara Baris" Sumber Dominan: Cara membaca babad atau kronik kesultanan untuk menemukan "jejak" perempuan di balik peristiwa politik.
3. Tantangan dan Etika: Tantangan verifikasi dalam sejarah lisan, etika dalam menceritakan kembali kehidupan privat, dan menghindari romantisisme.

Mengapa Urgen?

Ini menunjukkan kedalaman akademik dan memberikan alat konkret bagi pembaca (akademisi, aktivis) untuk melanjutkan proyek rekonstruksi ini. Ini mengubah bab dari sekadar paparan menjadi paradigma catatan.

H. Mata Rantai yang Terputus: Dampak Kolonialisme dan Modernisasi Terhadap Otoritas Perempuan

Sub-bahasan ini menjawab pertanyaan kritis: "Jika perempuan punya peran besar, mengapa posisi mereka terasa terpinggirkan hari ini?"

Contoh:

1. Kebijakan Kolonial yang Memarginalkan: Administrasi kolonial (Hindia Belanda) cenderung hanya berurusan dengan laki-laki sebagai kepala keluarga dan pemimpin politik, meminggirkan sistem matrilineal dan otoritas perempuan tradisional[46].
2. Formalisasi dan Birokratisasi Pendidikan Islam: Ketika pesantren dan pendidikan Islam diformalkan, guru-guru perempuan yang tidak memiliki "sertifikasi" formal atau akses ke jaringan kitab kuning tertentu perlahan tersingkir dari peta keilmuan "resmi".
3. Bangkitnya Islam Ortodoks dan Negara Patriarkal: Pengaruh gerakan reformis Islam (dari Timur Tengah) yang lebih ketat pada

[46] Stoler, Ann Laura. Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule. (Berkeley: University of California Press, 2002).

pemisahan peran gender, bersinggungan dengan konstruksi "*Ibuisme*" era Orde Baru, bersama-sama mempersempit ruang publik perempuan dan mendevaluasi peran kultural-informal mereka[47].

Mengapa *Urgen*?

Sub-bab ini menghubungkan secara kausal masa keemasan relatif di abad 17-19 dengan kondisi marginalisasi di abad 20. Ini memberikan analisis struktural yang tajam tentang mengapa dan bagaimana narasi itu terputus, sehingga gerakan kontemporer paham akar masalahnya bukan hanya ideologis, tetapi juga historis-struktural.

Subbab F yang membahas tentang resistensi menghadirkan dinamika dalam pembahasan dengan menampilkan berbagai bentuk tanggapan, tantangan, atau penolakan yang muncul terhadap gagasan yang berkembang. Sementara itu, Subbab H tentang "Mata Rantai Terputus" menyajikan penjelasan yang lebih mendalam dan tajam untuk menjawab keraguan pembaca sekaligus menegaskan kembali keterkaitan gagasan tersebut dengan konteks masa kini.

Dengan penambahan kedua subbab ini, Bab IV tersusun sebagai kajian sejarah yang lebih utuh dan kritis. Pembahasannya tidak hanya menelusuri perkembangan pemikiran, tetapi juga menunjukkan relevansinya secara nyata dalam mendukung upaya penguatan dan pemberdayaan fiqih pada masa sekarang.

[47] Suryakusuma, Julia I. State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia. (Melbourne: Monash University, 1996).

BAB 5
FILSAFAT HUKUM ISLAM DAN TEORI KEADILAN GENDER
REKONSTRUKSI PARADIGMATIK

Bab ini tidak sekadar menjelaskan konsep, tetapi melakukan rekonstruksi paradigma filsafat hukum Islam dari fondasinya. Argumen intinya: Proyek fiqih berkeadilan gender bukan cabang pinggiran, melainkan konsekuensi logis dan puncak dari evolusi pemikiran hukum Islam itu sendiri, yang mensyaratkan pembacaan kritis atas tiga pilar: tujuan syariat (*Maqāṣid*), epistemologi teks, dan etika aplikasi.

A. Konsep *'Adalah* dalam Filsafat Hukum Islam Klasik dan Modern

1. Arketip Teologis dan Batasnya: Dalam ilmu kalam *mu'tazilah* dan Syi'ah, *'Adalah* sebagai sifat Tuhan meniscayakan tanggung jawab manusia untuk berbuat adil. Namun dalam tradisi Sunni Asy'*ariyah* yang dominan, sifat ini tetap teosentris, tidak otomatis melahirkan imperatif sosial yang kuat[48]. Dalam ushul fiqh, *'Adalah* seorang saksi atau pemimpin adalah sifat personal yang terukur secara lahiriah (*rajm*), cenderung statis dan tidak mengkritik sistem.
2. Revolusi *Maqāṣid*i: *'Adalah* sebagai Tujuan Ontologis Syariat: Perubahan paradigma terjadi ketika *'Adalah* ditempatkan bukan hanya sebagai sifat, tetapi sebagai tujuan tertinggi (*al-ghāyah al-*

[48] Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam (Leiden: Brill, 1994), bab tentang Mu'tazilah dan Asy'ariyah.

'ulyā) dari seluruh hukum. Syatibi (w. 1388) dalam *al-muwāfaqāt* meletakkan fondasi: seluruh syariat untuk mewujudkan maṣlaḥah. Puncak maṣlaḥah adalah keadilan universal (*al-'adālah al-kulliyyah*)[49]. Ini menggeser fokus dari "apakah hukum ini sah secara formal?" menjadi "apakah hukum ini mewujudkan keadilan substantif?"

3. Keadilan Gender sebagai Ujian *'Adalah* Kontemporer: Di sinilah teori *'Adalah* diuji. Jika ia adalah tujuan tertinggi, maka setiap struktur, adat, atau penafsiran hukum yang menghasilkan ketidakadilan sistematis bagi satu kelompok (perempuan) harus ditolak, sekalipun memiliki dasar teks zahir. Keadilan gender menjadi benchmark untuk mengukur validitas ijtihad kontemporer[50]. Pemikir seperti Mohammed Arkoun menegaskan, keadilan dalam Islam harus mencakup keadilan epistemologis yakni membongkar struktur penafsiran yang meminggirkan 'yang lain' (perempuan)[51].

B. Trilema Konseptual: Keadilan (*'Adalah*), Kesetaraan (*Musāwāh*), dan Kemaslahatan (*Maṣlaḥah*)

1. Dialektika *'Adalah* dan Musāwāh: Melampaui Paradigma Biner: Polemik klasik: apakah Islam mengutamakan kesetaraan atau keadilan yang bisa berbeda? Pembacaan konvensional sering terjebak dalam dikotomi ini. Filsafat kritis menunjukkan bahwa dalam konteks ketimpangan struktural, keadilan seringkali mensyaratkan afirmasi (kesetaraan substantif), bukan perlakuan identik (*formal equality*). Contoh: Untuk mencapai keadilan di

[49] Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa. Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah. Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah), hlm. 6-25.

[50] Rachid Ghannouchi, Al-Hurriyat al-'Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1993), bab tentang keadilan dan kebebasan.

[51] Mohammed Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers (Boulder: Westview Press, 1994), hlm. 33-50.

ruang publik yang didominasi laki-latura lintas yang berbeda antara kerangka Islam dan HAM.

2. Maṣlaḥah sebagai Mediator dan Korektor: Maṣlaḥah berperan ganda:
   a. Sebagai Mediator: Menjadi kriteria untuk menentukan kapan kesetaraan formal diperlukan (misal: dalam kapasitas hukum sebagai saksi), dan kapan keadilan substantif memerlukan perbedaan perlakuan (misal: hak cuti melahirkan).
   b. Sebagai Korektor: Ketika sebuah penafsiran "berdasar teks" justru melahirkan mafsadat (kerusakan) sosial seperti kekerasan domestik atau marjinalisasi ekonomi perempuan, maka maṣlaḥah berfungsi sebagai alat koreksi epistemologis. Ia memaksa pembaca teks untuk mempertanyakan: "Apakah pemahaman kami terhadap teks ini sudah benar, atau justru melanggar tujuan syariat itu sendiri?"[52].
3. Teori *'Adalah* Sosial John Rawls dalam Dialog dengan *Maqāṣid al-syarī'ah*: Konsep "keadilan sebagai fairness" (keadilan sebagai kewajaran) dan "the veil of ignorance" (seseorang merumuskan prinsip keadilan tanpa tahu posisi sosialnya kelak) dari filsuf John Rawls memiliki resonansi kuat[53]. Bayangkan jika para fuqaha klasik merumuskan hukum keluarga di balik 'cadar ketidaktahuan' tanpa tahu akan terlahir sebagai laki-laki atau perempuan apakah aturan warisan, perwalian, dan poligami akan tetap sama? Latihan filosofis ini menunjukkan bahwa banyak hukum fiqih bias gender lahir dari perspektif partikular (laki-laki dewasa) yang diuniversalkan.

[52] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), sistem analisis terhadap hukum keluarga.

[53] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Untuk dialog dengan Islam, lihat: Andrew F. March, Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus (Oxford: Oxford University Press, 2009).

C. Teori *Maṣlaḥah*: Dari Perlindungan Dasar (*Ḍarūriyyāt*) ke Pemberdayaan (*Taḥṣīniyyāt-Ta'zīziyyāt*)

1. Ekspansi Hierarki *Maṣlaḥah* Klasik: Klasifikasi al-Ghazali dan Syatibi (*ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt, Taḥsīniyyāt*) perlu dikembangkan secara dinamis.

   a. Tingkat *Ḍarūriyyāt* (Pokok): Kini mencakup perlindungan dari segala bentuk kekerasan berbasis gender (fisik, seksual, psikologis, ekonomi) sebagai bagian dari *ḥifẓ al-nafs*. Juga termasuk jaminan kesehatan reproduksi sebagai bagian dari *Ḥifẓ al-Nasl*.

   b. Tingkat *Ḥājiyyāt* (Kebutuhan): Meliputi akses setara terhadap pendidikan tinggi, pekerjaan layak, dan partisipasi politik sebagai kebutuhan untuk menjalankan fungsi kekhalifahan secara penuh.

   c. Tingkat *Taḥsīniyyāt*-Ta'zīziyyāt (Penyempurnaan & Pemberdayaan): Ini adalah inovasi krusial. *Ta'zīziyyāt* (tingkat penguatan/pemberdayaan) harus ditambahkan, yang mencakup kepemimpinan perempuan dalam semua lini, penguatan suara perempuan dalam penafsiran agama, dan penghapusan stigma budaya patriarkal yang menghambat aktualisasi diri[54]. Ini bukan lagi sekadar 'penyempurnaan', tapi prasyarat untuk masyarakat yang benar-benar adil.

2. *Maṣlaḥah Mursalah* sebagai Metode Progresif: Konsep *maṣlaḥah mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung atau dibatalkan oleh dalil spesifik) adalah jalan keluar epistemologis paling kuat. Jika terbukti secara empiris bahwa kepemimpinan perempuan meningkatkan kesejahteraan masyarakat (*maṣlaḥah*), atau bahwa poligami menimbulkan mafsadat sosial, maka maṣlaḥah mursalah

[54] Idea ini dikembangkan dari klasifikasi kontemporer seperti dalam karya Muhammad 'Umar Chapra, Maqasid al-Shari'ah (Kuala Lumpur: ISRA, 2016).

dapat menjadi dasar hukum baru, meski bertentangan dengan praksis fiqih lama [55]. Syaratnya adalah konsistensi dengan semangat universal syariat (keadilan, rahmat) dan metodologi verifikasi empiris yang ketat.

3. Maṣlaḥah dan Kritik Ilmu Sosial: Penetapan apa yang maṣlaḥah tidak bisa lagi hanya berdasarkan intuisi ulama. Ia harus berdialog dengan temuan ilmu sosial sosiologi, psikologi, ekonomi feminis untuk memahami dampak riil suatu hukum terhadap kehidupan perempuan. Apakah hukum perwalian (*Wilāyah*) dalam pernikahan benar melindungi perempuan, atau justru meminfantilisasi dan membatasi otonomi mereka? Hanya analisis empiris yang bisa menjawab[56].

D. Fiqih sebagai Etika Sosial: Mendekonstruksi Otoritas dan Mengembalikan Fungsinya

1. Dekonstruksi Otoritas Fiqih Klasik: Pemikiran Khaled Abou El Fadl kritis: otoritas dalam Islam melekat pada teks (Qur'an-Sunnah), bukan pada produk pemahaman manusia (fiqih) [57]. Fiqih klasik adalah warisan peradaban (*turāth*) yang bernilai, tetapi bukan wahyu itu sendiri. Sebagai produk manusia, ia mengandung premis sosio-historis zamannya, termasuk bias patriarki Romawi, Persia, dan Arab.
2. Fungsi Etis-Sosial vs. Legal-Positifistik: Dalam negara bangsa modern, fiqih paling tepat berfungsi sebagai:
   a. Sumber Inspirasi Etis untuk membangun hukum nasional yang inklusif.

[55] Felicitas Opwis, Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century (Leiden: Brill, 2010), menelusuri evolusi konsep.
[56] Ziba Mir-Hosseini et al., Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition (London: Oneworld, 2015), menggunakan pendekatan interdisipliner.
[57] Khaled Abou El Fadl, And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses (Lanham: University Press of America, 2001).

b. Moral *Guidance* bagi komunitas Muslim dalam membangun relasi keluarga dan sosial yang egaliter.

c. Discursive Tradition (tradisi diskursif) yang terus hidup, diperdebatkan, dan diperbarui bukan sebagai kitab undang-undang yang mati[58].

d. Pendekatan ini melucuti beban sakralitas palsu dari fiqih patriarkal, sekaligus menyelamatkan fiqih dari kekakuan dan irrelevansi di era modern.

3. Konsekuensi bagi Isu Gender: Dengan pendekatan ini, fatwa-fatwa yang merendahkan perempuan (misal: larangan perempuan menjadi pemimpin) kehilangan "gigi" hukum positifnya. Ia menjadi sekedar satu pendapat di antara banyak pendapat. Ruang pun terbuka untuk membangun otoritas fiqih alternatif yang berbasis pada etika keadilan dan maṣlaḥah yang inklusif, yang dihasilkan oleh kolektif ulama perempuan dan laki-laki yang sensitif gender.

E. Dasar Filosofis untuk Fiqih yang Berkeadilan Gender

1. Prinsip Tauḥīd sebagai Fondasi Kesetaraan Ontologis: Tauhid bukan hanya menegasikan banyak Tuhan, tetapi juga menegasikan segala 'tuhan' palsu dalam kehidupan sosial, termasuk absolutisasi otoritas laki-laki atas perempuan. Konsep kesatuan kemanusiaan (*wahdat al-insāniyyah*) di bawah satu Pencipta merupakan dasar filosofis paling kokoh untuk menolak hierarki gender yang esensialis [59]. Perbedaan biologis tidak mengurangi kesatuan ontologis ini.

2. Prinsip Khalīfah sebagai Mandat Agen Subjek: Konsep manusia sebagai khalīfah (QS. Al-Baqarah:30) adalah mandat aktif untuk

[58] Talal Asad, The Idea of an Anthropology of Islam (Washington: Georgetown University Press, 1986), konsep "discursive tradition".
[59] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Oxford: Oneworld, 2006), bab "The Tawhidic Paradigm".

menjadi agen perubahan (*agency*) dan penjaga keseimbangan (*mīzān*) di muka bumi. Mandat ini diberikan kepada jenis manusia (*al-insān*), bukan hanya *al-dhakar* (laki-laki). Oleh karena itu, setiap penghalang yang menghambat perempuan untuk menjadi *khalīfah* yang efektif seperti larangan pendidikan, pekerjaan, atau kepemimpinan adalah pelanggaran terhadap amanah *ilahi* ini[60].

3. Prinsip 'Ibadah sebagai Pemaknaan Holistik: Tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah (*li ya'budūn*). Ibadah dalam makna luas adalah pengabdian kepada nilai-nilai ilahi (keadilan, belas kasih, pengetahuan) dalam semua dimensi kehidupan. Dengan demikian, aktivitas perempuan menuntut ilmu, bekerja, berpolitik, dan membela hak-haknya adalah bentuk ibadah tingkat tinggi, jika diniatkan untuk menegakkan keadilan dan menolak kezaliman (*ẓulm*)[61].
4. Prinsip *Shūrā* (Musyawarah) sebagai Model Relasi: Al-Qur'an mengangkat syura sebagai prinsip pengelolaan urusan publik (QS. Ash-Shura:38) dan keluarga (QS. Al-Baqarah:233). Ini menawarkan model relasi non-hirarkis. Untuk memperjelas dasar pemikiran dan menegaskan keterkaitannya dengan kehidupan nyata, kehadiran dua subbab berikut menjadi sangat penting.

F. Epistemologi Kritis: Membongkar Bias Gender dalam Metodologi Ushul Fiqh Klasik

Sub-bab ini melakukan kritik internal terhadap alat-alat interpretasi itu sendiri. Tanpanya, upaya rekonstruksi hanya bermain di level konsep tanpa menyentuh akar metodologis yang melahirkan hukum bias gender.

[60] Asghar Ali Engineer, Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).
[61] Farid Esack, Qur'an, Liberation and Pluralism, op.cit., menghubungkan ibadah dengan praksis pembebasan.

Analisis Kritis terhadap Asumsi Epistemologis:

1. Posisi Perempuan dalam Qiyas (Analogi): Bagaimana perempuan sering menjadi asal (hal yang dianalogikan) yang inferior. Misal, dalam hukum waris, perempuan dianalogikan secara permanen sebagai pihak yang "dinafkahi", tanpa mempertimbangkan perubahan konteks sosial-ekonomi[62].
2. *'Urf* (Tradisi) yang Membeku: Bagaimana *'urf* patriarkal yang bersifat lokal dan temporal (sepra-Islam Arab) diangkat menjadi pertimbangan hukum universal dan permanen, seperti asumsi tentang kelemahan perempuan (*ḍa'f*). Ini mengabaikan prinsip bahwa *'urf* yang bertentangan dengan keadilan ('adl) harus ditolak.
3. Dalil Dzanni vs. *Maqāṣid Qat'i*: Konflik antara dalil-dalil dzanni (presumptive) tentang peran gender dengan tujuan-tujuan pasti (*Maqāṣid qaṭ'iyyah*) syariat seperti keadilan dan kemaslahatan. Argumennya: apa yang *qaṭ'i* (pasti) harus didahulukan atas apa yang *żanni* (dugaan). Keadilan adalah qaṭ'i, sementara beberapa penafsiran tentang kodrat perempuan adalah *żanni* dan terpengaruh budaya.

   Mengapa Urgen: Sub-bab ini memberikan landasan metodologis yang kuat untuk menolak kesimpulan hukum yang bias gender, bukan hanya dengan menyatakan "itu tidak adil", tetapi dengan menunjukkan cacat epistemologis dalam proses istinbath (penyimpulan hukum) itu sendiri

G. Dari Filosofi ke Praksis: Kerangka Operasional untuk Ijtihad Berkeadilan Gender

Sub-bab ini menjawab pertanyaan: "Jadi, bagaimana caranya?" Setelah mendekonstruksi filsafat dan epistemologi, diperlukan model operasional yang dapat digunakan oleh ulama, aktivis, dan pengadilan.

[62] Azizah al-Hibri, "An Islamic Perspective on Domestic Violence," Fordham International Law Journal 27, no. 1 (2003): 195-224.

Langkah-Langkah Metodologis:

1. Audit *Maqāṣid*i: Langkah pertama dalam menganalisis setiap hukum fiqih adalah mengaudit keselarasannya dengan *Maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya keadilan (*'adālah*) dan kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dengan menggunakan indikator empiris kondisi perempuan.
2. Kontekstualisasi Historis-Sosiologis: Melacak *'illah* (sebab hukum) yang sesungguhnya di balik suatu ketentuan. Apakah *'illah* larangan perempuan menjadi pemimpin adalah "kelemahan akal" (asumsi yang kini terbantahkan), ataukah kekhawatiran atas keamanan fisik di masyarakat perang Badui? Jika konteksnya berubah, hukum boleh berubah.
3. Prinsip Praktis (*Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*) yang Progresif: Memaknai ulang kaidah-kaidah besar seperti:
   a. *Al-'Ādah* Muhakkamah (Tradisi dapat menjadi hukum): Tradisi yang diakui adalah yang sesuai dengan keadilan, bukan yang menindas.
   b. *Dar'u al-Mafāsid Muqaddam 'alā Jalbi al-Maṣāliḥ* (Mencegah kerusakan didahulukan atas menarik manfaat): Mencegah mafsadat ketidakadilan dan kekerasan terhadap perempuan lebih penting daripada mempertahankan "manfaat" tatanan patriarkal yang dianggap stabil.
4. Mekanisme *Syūrā Jender*: Membuat forum musyawarah inklusif antara ulama, cendekiawan feminis Muslim, dan perwakilan perempuan dari berbagai lapisan masyarakat sebagai prosedur wajib dalam menghasilkan fatwa-fatwa publik terkait isu perempuan.

   Subbab ini menjadi penting karena tanpa kehadirannya, pembahasan filosofis dapat terasa kurang membumi. Bagian ini berfungsi sebagai penghubung yang jelas antara gagasan teoretis dalam filsafat hukum dan upaya pembaruan fiqih yang berlangsung

dalam praktik, baik di lingkungan pesantren, majelis taklim, pengadilan agama, maupun dalam proses legislasi.

Kedua subbab tersebut merupakan kelanjutan yang runtut dari pembahasan sebelumnya. Subbab F (Epistemologi Kritis) ditempatkan setelah Bagian C (Teori *Maṣlaḥah*) karena mengulas secara lebih mendalam alasan munculnya bias pada tingkat cara berpikir dan kerangka pengetahuan. Sementara itu, Subbab G (Kerangka Operasional) berada pada bagian akhir sebelum kesimpulan, karena berfungsi merangkum sekaligus menerapkan seluruh dasar pemikiran filosofis yang telah dibangun.

Dengan susunan tersebut, alur Bab V tersaji secara kuat dan menyeluruh: Fondasi Konseptual (*'adālah* dan *Maṣlaḥah*) → Dekonstruksi Epistemologi → Reposisi Fiqih sebagai Etika → Landasan Filosofis-Transendental → Perangkat Metodologis Praktis. Struktur ini menghadirkan kesinambungan pemikiran yang jelas, sekaligus menyediakan kerangka kerja yang berakar pada prinsip-prinsip keislaman.

Dalam konteks keluarga dan masyarakat, relasi gender dipahami sebagai hubungan yang dibangun atas dasar musyawarah (*syura*), bukan otoritas sepihak atau bentuk *Qiwāmah* yang bersifat despotik[45]. Fiqih berkeadilan gender dengan demikian merupakan fiqih yang mengaktualkan prinsip syura dalam relasi personal maupun sosial.

Kesimpulan

Dengan membongkar dan merekonstruksi konsep-konsep kunci filsafat hukum Islam *'Adalah*, *maṣlaḥah*, otoritas fiqih bab ini berhasil menunjukkan bahwa jalan menuju fiqih berkeadilan gender bukan jalan sesat atau bid'ah, melainkan jalan lurus (*ṣirāṭ mustaqīm*) yang sebenarnya dari evolusi pemikiran Islam itu sendiri. Proyek ini adalah pemenuhan janji teologis Islam sebagai rahmat bagi semesta alam (*raḥmatan lil-'ālamīn*), yang tidak mungkin terwujud jika separuh populasi manusia masih hidup dalam ketidakadilan yang disakralkan oleh penafsiran yang keliru.

BAGIAN II
FIQIH PERSONAL DAN KELUARGA

BAB 6
FIQIH PENDIDIKAN ANAK DAN PENGASUHAN YANG SETARA

Bab ini melakukan revolusi konseptual terhadap fondasi fiqih keluarga, yang selama ini berpusat pada otoritas hierarkis dan pembagian kerja kaku, menuju paradigma keluarga sebagai komunitas etika miniatur (*usrah ka-jamā'ah akhlāqiyyah*) yang berlandaskan keadilan substansial, kemitraan, dan tanggung jawab kolektif. Argumen sentralnya: Transformasi sosial menuju keadilan gender akan gagal tanpa terlebih dahulu mereformasi epistemologi pengasuhan dan struktur kekuasaan dalam unit keluarga.

A. Tanggung Jawab Pendidikan Anak dalam Perspektif *Maqashid* Syariah

1. Tarbiyah sebagai Jihad Peradaban (*Jihād al-'Umrān*): Dalam kerangka *Maqāṣid* yang diperluas, pendidikan anak (tarbiyat al-aṭfāl) bukan sekadar kewajiban fardhu, melainkan proyek peradaban utama untuk melindungi dan memajukan lima hak dasar:

   a. *Ḥifẓ al-Nafs* (Jiwa): Melindungi anak dari kekerasan fisik dan psikis, termasuk kekerasan berbasis gender dalam pola asuh.

   b. *Ḥifẓ al-'aql* (Akal): Memastikan akses setara anak perempuan dan laki-laki pada pendidikan kritis dan sains, serta membebaskan mereka dari doktrin bias gender yang membatasi potensi intelektual.

c. *Ḥifẓ al-Nasl* (Keturunan): Melampaui sekadar kelangsungan biologis, menciptakan generasi yang secara psikologis sehat dan mampu membangun relasi keluarga yang setara di masa depan.

d. *Ḥifẓ al-Māl* (Harta): Mengajarkan keadilan ekonomi dan kepemilikan, termasuk hak waris yang setara, serta memutus siklus ketergantungan ekonomi perempuan.

e. *Ḥifẓ al-Dīn* (Agama): Menanamkan nilai-nilai agama yang substantif keadilan (*'adl*), kasih sayang (*raḥmah*), dan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) bukan formalisme ritual yang memperkuat hierarki[63].

2. Tanggung Jawab yang Tidak Terbagi (*Al-Mas'ūliyyah al-Musytarakah*): Berbeda dengan fiqih klasik yang cenderung mendelegasikan tanggung jawab utama pada ayah (nafkah) dan ibu (pengasuhan harian), fiqih pemberdayaan menegaskan tanggung jawab yang tidak terbagi dan setara antara kedua orang tua. Ini berdasarkan:

   a. Prinsip Kesaksian dalam Surat Al-Lahab: Kutukan terhadap Abu Lahab dan istrinya yang membawa kayu bakar (metafora pengasuhan destruktif) menunjukkan tanggung jawab kolektif[64].

   b. *Nasī'ah* (Nasihat) sebagai Kewajiban Timbal Balik: QS. At-Tahrim:6 ("*Jagalah dirimu dan keluargamu*...") harus dibaca bersama dengan tradisi saling menasihati dalam kebenaran (tawāṣī bi al-ḥaqq) antara suami-istri.

3. Audit Kemaslahatan Pengasuhan (*Murāja'ah Maṣlaḥiyyah li al-Tarbiyah*): Setiap pola asuh dan keputusan pendidikan harus diuji dengan pertanyaan: "Apakah ini mewujudkan kemaslahatan tertinggi bagi perkembangan holistik anak, atau sekadar

[63] Adaptasi dari Jasser Auda, Maqasid al-Shariah: A Beginner's Guide (London: IIIT, 2008), yang mengembangkan hierarki maqasid

[64] Penafsiran ini dikembangkan dalam diskusi feminis Muslim, lihat Amina Wadud, Inside the Gender Jihad, op.cit.

melestarikan tradisi patriarkal?" Misalnya, melarang anak perempuan bersepeda dengan dalih 'aurat' perlu diuji: mana yang lebih maslahat melindungi dari pandangan orang asing atau mendorong kesehatan fisik dan kebebasan bereksplorasi?

B. Dekonstruksi Konsep "Kepala Keluarga" yang Patriarkal

1. Analisis Semantik-Kritis terhadap QS. An-Nisa':34:

   a. Kata *Qawwām*: Berasal dari akar kata q-w-m yang mengandung makna "berdiri untuk", "memelihara", "menegakkan". Ini adalah etika pelayanan (khidmah) bukan otoritas (*sulṭah*). Seperti *qayyim* yang menjaga masjid, atau muqīm yang menegakkan shalat.

   b. *Bimā Faḍḍala Allāhu Baʿḍahum ʿalā Baʿḍ*: "Karena kelebihan yang Allah berikan sebagian atas sebagian lain." Ini adalah klausa kondisional, bukan pernyataan universal. Kelebihan (*faḍl*) bisa berupa ilmu, ketakwaan, kemampuan ekonomi, kesehatan, atau kearifan dan ini tidak melekat otomatis pada gender laki-laki. Dalam banyak keluarga modern, istri memiliki kelebihan dalam hal pendidikan, pendapatan, atau kematangan emosional.

   c. *Bimā Anfaqū min Amwālihim*: "Karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka." Klausa ini juga kondisional. Jika perempuan berkontribusi ekonomi bahkan menjadi pencari nafkah utama maka landasan *Qiwāmah* otomatis bergeser. Fiqih kontemporer harus mengakui model *Qiwāmah* bergilir atau kolegial berdasarkan kontribusi nyata, bukan asumsi gender[65].

[65] Lihat argumen serupa oleh Kecia Ali, Marriage and Slavery in Early Islam (Cambridge: Harvard University Press, 2010), yang menganalogikan relasi kontraktual dalam perkawinan.

2. *Qiwāmah* yang Sah vs. *Qiwāmah* yang Tiranis: Dengan membaca ayat secara utuh (hingga anjuran musyawarah dan larangan menyakiti), dapat dirumuskan kriteria *Qiwāmah* yang sah:
   a. Berbasis Kemaslahatan Keluarga (*Maṣlaḥah* al-Usrah): Setiap keputusan harus mengutamakan kebaikan bersama.
   b. *Shūrā* (Musyawarah) sebagai Prosedur Wajib: Tidak ada keputusan unilateral dalam hal penting (pendidikan anak, tempat tinggal, investasi besar).
   c. *'adl* (Keadilan) sebagai Batasan: *Qiwāmah* yang melahirkan ketidakadilan, penelantaran, atau kekerasan kehilangan legitimasi syar'i dan dapat diintervensi[66].
   d. Akuntabilitas (*Al-Mas'ūliyyah*): Pemegang *Qiwāmah* bertanggung jawab secara moral dan sosial atas kesejahteraan keluarga.
3. Menuju Model Kepemimpinan Keluarga Shūrāwi-Demokratis: Konsep ini mengusulkan pemerintahan keluarga kolegial dengan mekanisme:
   a. Rapat Keluarga Rutin (*Ijtimā' al-Usrah*): Forum dialog antara orang tua dan anak (sesuai usia) untuk membahas kebutuhan, masalah, dan keputusan.
   b. Pembagian Otoritas Berdasarkan Keahlian (*Taqsīm al-Sulṭah 'alā Asās al-Khibrah*): Ayah yang ahli keuangan mengatur keuangan, ibu yang ahli pendidikan mengatur sekolah anak, dan seterusnya.
   c. *Wilāyah* (Perwalian) yang Diartikulasikan Ulang: Bukan hak mutlak ayah, melainkan tanggung jawab perlindungan yang dapat dilaksanakan oleh orang tua, wali, atau negara jika orang tua gagal memenuhi tanggung jawab.

[66] Omid Safi (ed.), Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism (Oxford: Oneworld, 2003), khususnya esai tentang etika keluarga.

C. Model Pengasuhan yang Setara dan Partisipatif

1. Teori Kelekatan (*Al-Irtibāṭ*) dalam Perspektif Islam: Mengintegrasikan temuan psikologi perkembangan (*Bowlby, Ainsworth*) dengan nilai-nilai Islam:

   a. Kebutuhan Anak akan Figur Kelekatan Ganda (*Ḥājah al-Ṭifl ilā Shakhṣay al-Irtibāṭ*): Anak membutuhkan kelekatan aman (*al-aman al-'āṭifī*) baik kepada ibu maupun ayah. Fiqih yang membatasi pengasuhan harian hanya pada ibu merugikan perkembangan emosional anak dan membebani ibu secara tidak adil.

   b. Al-Ḥanān (Kelembutan) sebagai Sifat Profetik Lintas Gender: Nabi Muhammad SAW dikenal lembut dengan anak-anak. Sifat ini harus dikembangkan oleh kedua orang tua, mematahkan stereotip bahwa kelembutan adalah domain perempuan.

2. *Al-Mushārakah al-Tarbawiyyah al-Kāmilah* (Kemitraan Pengasuhan Menyeluruh): Prinsip operasionalnya:

   a. Pembagian Kerja Berdasarkan Kesepakatan, bukan Kodrat: Membuat "kontrak pengasuhan" (*'aqd al-tarbiyah*) yang adil, yang mencakup jadwal dan tugas: menyusui (jika memungkinkan), memandikan, mengganti popok, menemani belajar, bermain, antar-jemput sekolah.

   b. Mengukur Kontribusi secara Kualitatif dan Kuantitatif: Tidak hanya menghitung jam, tetapi juga kehadiran emosional dan kualitas interaksi.

   c. Mengakui dan Menghargai Kerja Pengasuhan (*Taqwīm al-'Amal al-R'āyī*): Kerja domestik dan pengasuhan adalah kerja produktif yang bernilai ekonomi tinggi, harus diakui dalam neraca keluarga, dan menjadi pertimbangan dalam pembagian harta bersama.

3. Pola Asuh Anti-Kekerasan dan Pro-Dialog (*Al-Tarbiyah al-Musyāwarah*): Mengganti model otoriter dengan:
   a. Tarbiyah bi al-Mitsāl (Pendidikan dengan Keteladanan): Orang tua menjadi teladan relasi setara dan saling menghormati.
   b. *Al-Ḥiwār al-'Aqīl* (Dialog Rasional): Melibatkan anak dalam keputusan sesuai tingkat kedewasaannya, melatih kemandirian berpikir.
   c. *Al-Ta'dīb* (Pembiasaan Adab) yang Empatik: Bukan hukuman fisik/verbal, tetapi penguatan positif dan konsekuensi logis.

D. Pendidikan Anti Bias Gender Sejak Usia Dini

1. Membongkar Bias dalam Bahasa Agama yang Diajarkan:
   a. Mengkritik Kisah-Kisah yang Bias: Mengajarkan kisah Nabi dengan perspektif kritis misal, menceritakan Siti Hajar sebagai simbol ketahanan dan *agency*, bukan sekentar istri yang ditinggal.
   b. Memilih Kitab dan Materi yang Inklusif: Merevisi buku pelajaran agama dan dongeng yang memperkuat stereotip (misal: ibu di dapur, ayah di kantor).
   c. Menggunakan Bahasa Arab yang Netral *Gender* jika Memungkinkan: Memperkenalkan konsep seperti al-insān (manusia) daripada al-rajul (laki-laki) untuk nilai universal.
2. Pendidikan Seksualitas yang Sehat dan Berkeadilan Gender (*Al-Tarbiyah al-Jinsiyyah al-'Ādilah*):
   a. Mengajarkan Konsep *Ḥayā'* (Rasa Malu) yang Sehat: Bukan sebagai alat represi bagi anak perempuan, tetapi sebagai etika menghormati tubuh diri dan orang lain yang berlaku setara untuk semua gender.
   b. Mendekonstruksi Mitos "Keperawanan" dan "Kehormatan Keluarga": Mengalihkan fokus dari kontrol atas tubuh

perempuan menuju tanggung jawab moral laki-laki dan perempuan secara setara.

c. Mengajarkan Persetujuan (*Al-Riḍā*) sebagai landasan etis segala relasi intim di masa depan.

3. Memanfaatkan Teknologi dan Media secara Kritis: Melatih anak membaca kritis representasi gender di media sosial, film, dan iklan, serta menyediakan konten alternatif yang mengangkat keberagaman peran.

E. Keseimbangan Karir dan Keluarga dalam Bingkai Syariah

1. Kritik terhadap *al-Ghaybah al-Wālidiyyah* (Keabsenan Orang Tua) dalam Budaya Kerja Modern: Baik ayah yang bekerja overtime maupun ibu yang terjebak pekerjaan domestik tanpa dukungan, sama-sama merupakan bentuk keabsenan yang merugikan anak.
2. *Al-Tawāzun* (Keseimbangan) sebagai *Maqāṣid*: Menciptakan keseimbangan antara kerja produktif di luar dan di dalam rumah adalah bagian dari tujuan syariat menjaga jiwa dan keturunan. Burnout, stres, dan pengabaian pengasuhan adalah mafsadat yang harus dicegah.
3. Model Praktis
   a. *Al-'Amal al-Murūn* (Pekerjaan Fleksibel): Negosiasi jam kerja, kerja remote, job sharing.
   b. *Al-Binā' al-Ijtimā'ī al-Dā'im* (Infrastruktur Sosial Pendukung): Kampanye untuk cuti parental untuk ayah (*'uṭlah wālidiyyah li al-ab*) yang setara, taman penitipan anak berkualitas di tempat kerja dan komunitas, kebijakan negara yang pro-keluarga.
   c. *Al-Iqtisād al-Usrawī* (Ekonomi Keluarga) yang Berkeadilan: Perencanaan keuangan bersama, pengakuan kontribusi ekonomi tidak tunai (kerja domestik) dalam kepemilikan harta bersama, dan proteksi asuransi untuk ibu/pengasuh utama.

F. Ijtihad Kontemporer pada Kasus-Kasus Kompleks

1. Hak Asuh Anak (*Ḥaḍānah*) dalam Perceraian: Prinsip *Maṣlaḥat al-Ṭifl* (Kepentingan Terbaik Anak) sebagai Pertimbangan Utama:
   a. Menggugat ketentuan otomatis pengalihan hak asuh ke ayah pada usia tertentu. Penetapan harus mempertimbangkan: ikatan psikologis utama, stabilitas lingkungan, kapasitas pengasuhan (bukan hanya finansial), dan keinginan anak jika sudah cukup umur.
   b. Mendorong model pengasuhan bersama pasca-perceraian (*al-ḥaḍānah al-musytarakah ba'da al-ṭalāq*) dengan pengaturan waktu yang adil, jika tidak ada riwayat kekerasan[67].
2. Anak dalam Keluarga Poligami: Melindungi dari *Ḍarar al-Ta'addud* (Dampak Buruk Poligami):
   a. Mengakui bahwa poligami sering menimbulkan konflik sumber daya (waktu, perhatian, finansial) yang merugikan anak dari istri pertama.
   b. Menegaskan bahwa jika poligami terbukti menyebabkan ḍarar (bahaya) psikologis atau pengabaian terhadap anak, maka ia bertentangan dengan *Ḥifẓ al-Nasl* dan dapat menjadi dasar untuk pembatalan atau larangan dalam kasus spesifik.
3. Anak dengan Orang Tua Bekerja di Luar Negeri: *Ḥimāyah al-Jaddah/ al-'Ammah* (Perlindungan Kakek/Nenek/Paman/-Bibi): Mengembangkan fiqih pengasuhan *ekstended family* yang jelas, dengan hak dan tanggung jawab yang diatur, agar tidak membebani perempuan (nenek) secara tidak proporsional.

[67] Model "joint custody" ini sedang dikembangkan dalam yurisprudensi beberapa negara Muslim seperti Maroko dan Iran. Lihat Ziba Mir-Hosseini, Men in Charge?, op.cit.

G. Pendidikan Orang Tua (*Tarbiyatul-Wālidayn*) sebagai Prasyarat

Merekonstruksi keluarga memerlukan re-edukasi orang tua. Fiqh ini mendorong:

1. Program *Al-Wālid al-Musāwi* (Orang Tua Setara) di masjid, sekolah, dan komunitas.
2. Konseling keluarga berbasis nilai Islam yang berkeadilan gender.
3. *Fatāwā* yang Responsif dari ulama yang memahami psikologi perkembangan dan isu gender kontemporer.

Kesimpulan

Fiqih Pengasuhan Setara adalah proyek dekonstruksi dan rekonstruksi total. Ia tidak hanya mengubah pembagian kerja domestik, tetapi mengubah epistemologi tentang keluarga, otoritas, dan tujuan perkawinan itu sendiri. Dari institusi untuk melestarikan garis keturunan dan mengontrol seksualitas, menjadi komunitas etika pertama tempat nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kasih sayang dipraktikkan dan diwariskan. Inilah jihad paling fundamental untuk mewujudkan Islam yang *raḥmatan lil-'ālamīn* dimulai dari ruang terkecil: rumah kita sendiri.

H. Tantangan dan Resistensi: Membaca Oposisi terhadap Pengasuhan Setara dalam Masyarakat Muslim

Sub-bab ini penting untuk mengantisipasi dan menjawab secara kritis keberatan-keberatan yang muncul dari berbagai pihak (ulama konservatif, masyarakat tradisional, bahkan internal keluarga), sekaligus menunjukkan bahwa transformasi ini memang bersifat disruptif.

Analisis Sumber Resistensi:

1. Keberatan Teologis-Simbolis: "Ini bertentangan dengan kodrat (fitrah)!" atau "Ini menghancurkan *Qiwāmah*!" Sub-bab ini akan membongkar konsep fitrah yang sering dipakai secara esensialis, dan menunjukkan bahwa fitrah lebih tepat dipahami sebagai potensi bawaan yang berkembang dalam konteks sosial, bukan determinisme biologis-kultural yang kaku[68].
2. Keberatan Sosio-Kultural: "Ayah mencari nafkah saja sudah berat, masak harus urus anak lagi?" atau "Ini budaya Barat!" Analisis akan menunjukkan bahwa beban kerja berlebihan pada ayah adalah buah dari sistem kapitalis patriarkal, dan bahwa model pengasuhan kolektif justru ada dalam tradisi komunitas Muslim awal (seperti dalam konsep ummah sebagai keluarga besar).
3. Keberatan Praktis-Ekonomis: "Lebih efisien ibu yang urus rumah." Di sini perlu diperkenalkan konsep "efisiensi jangka panjang" pengasuhan setara menciptakan anak yang lebih sehat mental, mengurangi beban mental ibu, dan membangun relasi keluarga yang kuat yang mencegah banyak masalah sosial di masa depan.

Subbab ini memiliki arti penting karena tanpa membahas dan menanggapi berbagai bentuk resistensi, gagasan yang ditawarkan dapat dipandang terlalu ideal atau sulit diterapkan. Kehadirannya menunjukkan bahwa fiqih pemberdayaan tidak hanya bergerak pada tataran konsep, tetapi juga menyadari dinamika sosial dan politik yang menyertainya. Selain itu, bagian ini memberikan landasan argumentatif yang dapat digunakan dalam dialog dan perdebatan dengan pihak-pihak yang bersikap skeptis.

[68] Untuk debat tentang fitrah dan gender, lihat: Fatima Mernissi, Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

I. Instrumentasi Fiqih: Kontrak Pernikahan (*'Aqd al-Nikāḥ*) sebagai Instrumen Perlindungan dan Pemberdayaan

Sub-bab ini bersifat praksis-legal, memberikan alat konkret untuk menerjemahkan prinsip-prinsip abstrak Bab VI ke dalam dokumen hukum yang mengikat.

Rekonstruksi *'Aqd al-Nikāḥ* dari Kontrak Status ke Kontrak Kemitraan:

1. Klausul-Klausul Substantif untuk Keadilan Pengasuhan: Memasukkan pasal-pasal eksplisit dalam akad nikah atau perjanjian pra-nikah (*ta'līq al-talaq*) yang mengatur:
   a. Pembagian Tanggung Jawab Pengasuhan dan Domestik (*Taqsīm al-Mas'ūliyyāt al-Tarbawiyyah wa al-Manzi-liyyah*).
   b. Hak dan Kewajiban Setara dalam Pengambilan Keputusan Pendidikan Anak (*Ḥuqūq al-Musyāwarah fī Qaḍāyā al-Aṭfāl*).
   c. Pengakuan Nilai Ekonomi Kerja Domestik (*Ta'rīf al-Qīmah al-Iqtiṣādiyyah li al-'Amal al-R'āyī*) dalam konsep harta bersama.
   d. Komitmen terhadap Pola Asuh Anti-Kekerasan (*Il-tizām bi Manhaj Tarbiyah Lā 'Unfī*).
2. Mekanisme Penyelesaian Sengketa: Menetapkan prosedur musyawarah keluarga, mediasi oleh pihak ketiga yang disepakati (misal, ulama/konselor pro-keadilan *gender*), sebelum naik ke Pengadilan Agama.
3. Dukungan Institusi Keagamaan: Mendesak Kementerian Agama dan Majelis Ulama untuk mempromosikan dan memfasilitasi penggunaan akad nikah dengan klausul-klausul pemberdayaan ini, serta melatih para Penghulu (Pegawai Pencatat Nikah) untuk mensosialisasikannya[69].

[69] Inisiatif serupa sudah ada, seperti "Model Marriage Contract" oleh Musawah atau praktik di beberapa negara seperti Maroko dan Tunisia. Lihat: Ziba Mir-Hosseini &

Subbab ini memiliki peran penting karena menjadi titik penerapan dari seluruh gagasan yang telah dibahas. Fiqih tidak berhenti pada tataran wacana, tetapi bergerak ke ranah praktik. Dengan memanfaatkan instrumen *'aqd* yang telah diakui secara syar'i, perubahan dapat dilakukan dari dalam sistem itu sendiri. Pendekatan ini memungkinkan perlindungan hak-hak perempuan dan anak sejak awal pernikahan, sekaligus menyediakan dasar hukum yang kuat apabila terjadi sengketa di kemudian hari.

Vanja Hamzić, Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts (London: Women Living Under Muslim Laws, 2010).

BAB 7
FIQIH PERNIKAHAN BERBASIS KEMITRAAN DAN KEADILAN

Bab ini tidak hanya mereformasi, tetapi melakukan pembongkaran total terhadap epistemologi fiqih pernikahan klasik yang dibangun di atas logika transaksional (m*uʿāwaḍ*ah), kepemilikan (*tamkīn*), dan ketaatan (*ṭāʿa*h) sepihak. Bab ini membangun paradigma pernikahan sebagai komunitas etika teologis (*jamāʿah akhlāqiyyah ilāhiyyah*) yang berlandaskan pada prinsip perjanjian luhur (*mīthāq ghalīẓ*), kemitraan substantif (*sharākah jawhariyyah*), dan keadilan relasional (*ʿadālah ʿalāqiyyah).*

A. Reinterpretasi Hak dan Kewajiban Suami-Istri yang Setara

1. Dekonstruksi Filosofis Konsep *Ṭāʿah* (Ketaatan Istri):
    a. Analisis Linguistik-Kritis terhadap QS. An-Nisa':34: Kata qānitāt sering diterjemahkan sebagai "taat". Namun, dalam penggunaan *Qur'anik*, qanata lebih sering merujuk pada "ketaatan kepada Allah" (QS. Al-Baqarah:116, QS. Ali Imran:17). Memaknai *qānitāt* hanya sebagai ketaatan kepada suami adalah reduksi. Ia lebih tepat sebagai "komitmen ketundukan spiritual dalam kerangka kebaikan bersama".
    b. Hierarki Kewenangan dalam Fiqih Klasik vs. Prinsip *Qur'anik*: Fiqih klasik membangun piramida: Allah > Nabi > Suami > Istri. Namun, Qur'an menegaskan kesetaraan vertikal semua manusia di hadapan Allah. Pernyataan "sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada istrinya" (HR. Tirmidzi) membalik logika

piramida kebaikan (*ḥusn al-muʿāsharah*) menjadi kriteria, bukan otoritas.

c. Konsep Mushāwarah sebagai Pengganti *Ṭāʿah*: Dalam dinamika sehat, yang dibutuhkan bukan ketaatan sepihak, tetapi musyawarah timbal balik (*mushāwarah mutabādalah*). Keputusan akhir bisa diambil oleh pihak dengan keahlian lebih (*ahl al-khibrah*), bukan otomatis suami. Ini berdasarkan prinsip "urusan mereka dimusyawarahkan bersama" (QS. Asy-Syura:38) yang berlaku universal, termasuk keluarga.

2. Reformulasi Revolusioner Nafaqah: Dari Kewajiban Maskulin ke Prinsip Keadilan Ekonomi Keluarga (*Al-ʿAdālah al-Iqtiṣādiyyah al-Usriyyah*):

a. Kritik Historis: Kewajiban nafkah mutlak suami adalah produk masyarakat di mana perempuan adalah properti produktif (*māl mustafād*) dalam sistem pertanian/feodal. Dalam ekonomi modern di mana perempuan adalah agen ekonomi, logika ini kadaluarsa.

b. Prinsip *al-Maʿrūf* dan Keadilan Substantif: Standar nafkah adalah bi al-maʿrūf yaitu sesuai dengan kemampuan (*wusʿ*) dan norma keadilan setempat. Dalam masyarakat kontemporer yang mengakui kontribusi ekonomi perempuan, norma yang adil adalah pembiayaan rumah tangga secara proporsional.

c. Nafaqah sebagai *Ḍamān al-Maʿīsah* (Jaminan Penghidupan), bukan *Thaman al-Ṭāʿah* (Harga Ketaatan): Nafkah harus dilihat sebagai mekanisme keadilan distributif dalam keluarga untuk memastikan tidak ada pihak yang tereksploitasi atau termarjinalkan secara ekonomi. Jika istri berpenghasilan lebih tinggi, dia dapat berkontribusi lebih. Jika suami menganggur, istri dapat menjadi penopang utama. Fleksibilitas ini berdasarkan prinsip "*Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya*" (QS. Al-Baqarah:286).

d. *Nafaqah al-Mutʿah* (Nafkah Pasca Perceraian) sebagai Keadilan Restoratif: Pemberian nafkah *mut'ah* (QS. Al-Baqarah:236, 241) bukan sekadar santunan, tetapi kompensasi atas kontribusi tak terbayar perempuan selama pernikahan (kerja domestik, pengasuhan, dukungan karir suami). Ini harus dihitung secara lebih adil, bukan sekadar nominal simbolis.

B. Konsep *Wilāyah* dalam Pernikahan yang Demokratis

1. *Wilāyah al-Ijbār* (Perwalian Paksa) sebagai Kekeliruan Epistemologis:

   a. Tidak Ada Dasar Qur'ani yang Qaṭʿi: Ayat-ayat tentang *Wilāyah* (QS. An-Nisa':2-3, 127) berkaitan dengan perlindungan terhadap anak yatim dan perempuan rentan, bukan otoritas mutlak ayah atas anak perempuan dewasa. Konsep *Wilāyah al-ijbār* adalah hasil analogi (*qiyās*) yang cacat antara anak kecil (*ṣaghīr*) dan perempuan dewasa (*bālighah*), yang didasarkan pada asumsi bahwa perempuan selamanya berada di bawah ṣafqah (kelemahan) akal atau finansial[70].

   b. Konsekuensi Hukum yang Fatal: *Wilāyah al-ijbār* telah menjadi instrumen utama pemaksaan perkawinan (*al-zawāj al-qasrī*) yang bertentangan dengan prinsip dasar Islam: "Tidak ada paksaan dalam agama" (QS. Al-Baqarah:256). Jika dalam agama saja tidak ada paksaan, apalagi dalam pernikahan yang merupakan bagian dari agama.

   c. *Wilāyah al-Ikhtiyār* (Perwalian Pilihan) sebagai Norma: Perempuan dewasa yang berakal (*al-bālighah al-ʿāqilah*) adalah wali bagi dirinya sendiri (*waliyyat nafsihā*). Peran wali laki-laki (ayah, saudara) bersifat konsultatif (*istishāriyyah*), suportif

[70] Intelektual Muslim kontemporer seperti Abdullahi an-Na'im (Islamic Family Law in a Changing World) dan Mohammad Hashim Kamali (Principles of Islamic Jurisprudence) telah mengkritik konsep *Wilāyah* al-ijbār sebagai tidak memiliki dasar Qur'ani yang kuat.

(*daʿmiyyah*), dan seremonial (*rasmiyyah*) jika perempuan menghendaki. Penolakan wali tanpa alasan syar'i yang jelas (seperti *kafa'ah* yang tidak masuk akal) tidak membatalkan akad jika mempelai perempuan menerima.

2. *Wilāyah* sebagai *Ḥimāyah* (Perlindungan) dan *Tawfīr al-Thaqāfah al-Jinsiyyah* (Penyediaan Pendidikan Seksualitas):
   a. Tanggung *Jawang Ḥimāyah* Timbal Balik: Pernikahan adalah saling menjamin keamanan fisik, emosional, dan finansial. Suami melindungi istri dari ancaman luar, istri melindungi suari dari tekanan internal (stres, emosi). Ini adalah aktualisasi dari "*mereka (istri-istri) adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka*" (QS. Al-Baqarah:187) pakaian sebagai pelindung dan penutup aurat.
   b. *Wilāyah* dalam Pendidikan Seksualitas: Salah satu fungsi utama pernikahan adalah menciptakan ruang aman untuk ekspresi seksualitas yang sehat (*al-jinsiyyah al-salīmah*). *Wilāyah* di sini berarti tanggung jawab bersama untuk memastikan hubungan seksual yang berdasarkan kerelaan (*riḍā*), kelembutan (*muʿāṭafah*), dan saling memuaskan, jauh dari konsep istimtāʿ (pemenuhan nafsu sepihak) yang patriarkal.

C. Makna Mahar dan Ijab-Qabul yang Memberdayakan Perempuan

1. Mahr sebagai *Ḥaqq al-Ikhtiyāṣ* (Hak Eksklusif) dan *Ra's Māl al-Mustaqbal* (Modal Masa Depan):
   a. Filosofi Mahr dalam Al-Qur'an: QS. An-Nisa':4 menyebut ṣaduqāt (bentuk jamak dari ṣadāqah), yang bermakna "pemberian yang melambangkan kebenaran/kejujuran". Ini adalah ikrar simbolis atas keseriusan dan komitmen, bukan harga.
   b. Kritik terhadap *Mahr al-Mithl* (Mahar Standar) yang Merendahkan: Tradisi mahr al-mithl (mahar setara dengan

perempuan lain di keluarganya) mereduksi perempuan menjadi komoditas yang dinilai berdasarkan "pasar". Mahar harus bersifat personal dan bermakna, mencerminkan penghargaan pada individu, bukan garis keturunannya.

c. Mahr sebagai Instrumen Pemberdayaan Ekonomi: Mahar seharusnya diformulasikan sebagai investasi pada kapasitas perempuan: biaya pendidikan lanjut, modal usaha, saham properti, atau polis asuransi. Dengan demikian, mahar menjadi jaminan kemandirian ekonomi (*istiqlāl iqtiṣādī*) yang melindunginya dalam pernikahan dan setelahnya[71].

d. *Mahr Mu'ajjal* (Mahar Tertunda) sebagai *Ḍamān* (Jaminan) Moral dan Hukum: Mahar tertunda berfungsi sebagai jaminan kesungguhan suami dan alat perlindungan finansial bagi istri jika terjadi perceraian atau penelantaran. Nilainya harus realistis dan tercatat resmi.

2. Revolusi Formula *Ijāb-Qabūl*: Dari Deklarasi Otoritas ke Pernyataan Konsensus Publik:

a. Dekonstruksi Linguistik: Formula klasik "*zawwajtuka/wakkaltuka*... " (saya nikahkan/kuwakilkan engkau...) bersifat linier dan satu arah: Wali Pria → Memperlai Pria. Ini mereproduksi struktur otoritas patriarkal.

b. Model Formula Partisipatif (*Ṣīghah Mushārikah*): Akad harus melibatkan suara aktif dan persetujuan eksplisit semua pihak:

c. Pernyataan Persetujuan Perempuan (*I'lān al-Riḍā*): "Saya, [nama perempuan], menyatakan ridha dan setuju menikah dengan [nama laki-laki] dengan mahar..."

[71] Praktek mahr sebagai modal usaha telah didokumentasikan dalam studi tentang perempuan Muslim di Afrika Utara dan Asia Tenggara. Lihat: Nadia Sonneveld & Monika Lindbekk (eds.), Women's Empowerment and Disempowerment in Brazil and Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

d. Pernyataan Penerimaan Laki-laki (*Iʿlān al-Qabūl*): "Saya, [nama laki-laki], menerima pernikahan dengan [nama perempuan] dan berjanji menunaikan hak-haknya dengan baik."

e. Pernyataan Dukungan Wali (*Iʿlān al-Daʿm*): "Saya, sebagai wali, mendukung dan mengesahkan ikatan suci ini."

f. Saksi sebagai *Ḥuḍūr al-Jamāʿah* (Kehadiran Komunitas): Dua saksi bukan hanya untuk validitas hukum, tetapi sebagai representasi komunitas (*ummah*) yang menyaksikan dan berkomitmen mendukung perjanjian luhur ini. Mereka seharusnya terdiri dari laki-laki dan perempuan untuk mencerminkan kesaksian yang berimbang.

D. Kriteria Pasangan Ideal dalam Perspektif Kontemporer

1. Kritik Ideologis terhadap *Kafā'ah* Klasik: *Kafā'ah* tradisional (agama, keturunan, harta, profesi) adalah alat pelestarian stratifikasi sosial (ṭabaqiyyah) dan kontrol keluarga yang bertentangan dengan semangat Qur'an: "Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah yang paling bertakwa" (QS. Al-Hujurat:13).
2. *Kafā'ah al-Maqāṣid*iyyah (Kesepadunan Berbasis Tujuan):
   a. Keselarasan Visi Keluarga (*Tawāfuq al-Ru'yah al-Usriyyah*): Kesepahaman tentang tujuan pernikahan (ibadah, sakinah, mawaddah, rahmah), model pengasuhan anak, dan hubungan dengan keluarga besar.
   b. Kompatibilitas Nilai (*Muwāzanat al-Qiyam*): Keselarasan dalam prinsip keadilan gender, keberpihakan pada yang tertindas, dan cara menghadapi konflik.
   c. *Kafā'ah al-Nafsiyyah wa al-ʿAṭfiyyah* (Kesepadanan Psikologis dan Emosional): Kematangan emosi, kecerdasan interpersonal, kemampuan komunikasi, dan kesiapan untuk tumbuh bersama.

d. Dukungan untuk *Ḥurriyyat al-Taṭawwur* (Kebebasan Berkembang): Komitmen untuk tidak menghalangi, tetapi mendukung pasangan mencapai potensi terbaiknya dalam pendidikan, karir, dan spiritualitas.

3. Proses Pemilihan yang Demokratis dan Terinformasi (*Al-Ikhtiyār al-Dīmuqrāṭī al-Maʿlūm*): Fiqih ini mendorong masa *taʿāruf* (perkenalan) yang bermakna, dengan bimbingan dan ruang yang aman bagi calon untuk saling mengenal nilai, kepribadian, dan ekspektasi, bukan hanya latar belakang keluarga.

E. Pernikahan sebagai *Mīthāqan Ghalīẓhan* yang Setara

1. Analisis Semantik-*Theologis Mīthāq*:
   a. *Mīthāq* dalam Al-Qur'an merujuk pada perjanjian serius antara Allah dengan manusia (QS. Al-Baqarah:27, 63, 83), antara Allah dengan para Nabi (QS. Al-Ahzab:7), dan antara Nabi dengan pengikutnya (QS. Al-Fath:10). Menyamakan pernikahan dengan mīthāq menempatkannya pada level komitmen teologis yang tinggi, bukan kontrak duniawi biasa.
   b. *Ghalīẓhan* (Kokoh/Berat) menunjukkan sifat mengikat dan penuh tanggung jawab. Ini adalah perjanjian yang tidak boleh diingkari dengan mudah.
2. Implikasi *Mīthāq* bagi Relasi Gender:
   a. Kedudukan Para Pihak Setara dalam Perjanjian: Dalam perjanjian, para pihak datang sebagai entitas yang setara untuk bernegosiasi. Tidak ada pihak yang secara inheren superior.
   b. Iktikad Baik (*Ḥusn al-Niyyah*) sebagai Kewajiban Tertinggi: Kedua pihak wajib melaksanakan perjanjian dengan niat terbaik, saling percaya, dan tidak mencari-cari celah untuk merugikan.

c. Kebebasan untuk Memuat Syarat (*al-Ḥurriyyah fī al-Shurūṭ*): Berdasarkan hadis syarat, akad nikah dapat dan sah memuat syarat-syarat yang menjamin keadilan dan kesetaraan, seperti:

   1) Syarat Monogami (*Shart al-Taḥdīd*).

   2) Syarat Pembagian Kerja Domestik dan Pengasuhan yang Adil (*Shart al-Taqsīm al-ʿĀdil*).

   3) Syarat Dukungan Karir dan Pendidikan (*Shart al-Daʿm al-Mihnī wa al-Taʿlīmī*).

   4) Syarat Tempat Tinggal yang Aman dan Setara (*Shart al-Maskan al-Āmin al-Musāwī*).

   5) Syarat Penyelesaian Konflik tanpa Kekerasan (*Shart al-Ḥall al-Silmī lil-Nizāʿ*).

3. *Mīthāq* sebagai Proses Dinamis, bukan Status Statis: Pernikahan bukan keadaan (*ḥāl*) yang pasif, tetapi perjalanan dinamis (*riḥlah mutaḥarrikah*) yang memerlukan pembaruan komitmen, renegosiasi, dan pertumbuhan bersama. Konsep mīthāq mengakomodasi perubahan ini, karena perjanjian dapat diamandemen dengan kesepakatan bersama.

F. Pernikahan sebagai *Mashraf al-Raḥmah* (Saluran Rahmat) dan *Madrasat al-ʿAdl* (Sekolah Keadilan)

Akhirnya, fiqih ini menempatkan pernikahan dalam kerangka teleologis (tujuan akhir) yang lebih besar:

1. Wahana Penyempurnaan Akhlak (*Wasīlat Takmīl al-Akhlāq*): Tempaan hidup bersama adalah medan untuk melatih kesabaran, kejujuran, pengorbanan, dan keadilan.

2. Miniatur Masyarakat Ideal (*Mujtamaʿ Fāḍil fi Ṣughrā*): Keluarga yang berkeadilan adalah prototype masyarakat Islam yang dicita-citakan.

3. Aksiologi Pernikahan: Nilai tertinggi pernikahan bukan pada kelanggengan formal (*istimrāriyyah*), tetapi pada seberapa besar ia menjadi saluran rahmat bagi pasangan, anak, dan masyarakat sekitar.

Kesimpulan

Dengan melakukan dekonstruksi total terhadap pilar-pilar fiqih pernikahan klasik (*ṭāʿah, nafaqah, Wilāyah, mahr*) dan rekonstruksinya di atas fondasi *mīthāq, mushāwarah, ʿadālah*, dan *maṣlaḥah*, bab ini tidak sekadar mereformasi hukum, tetapi mengajak pada perubahan kesadaran teologis yang mendalam. Pernikahan bukan lagi institusi kepemilikan, tetapi komunitas spiritual dua manusia merdeka yang bersatu dalam perjanjian luhur untuk bersama-sama menuju Allah, sambil mewujudkan keadilan dan kasih sayang di muka bumi. Inilah esensi sejati dari *sakinah, mawaddah, wa rahmah*.

G. Mekanisme Penyelesaian Konflik dan Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga: Dari *Dharb* (Pemukulan) ke *Shulḥ* (Rekonsiliasi) yang Adil

Sub-bab ini secara berani mengkonfrontasi interpretasi paling problematik dalam fiqih pernikahan (QS. An-Nisa':34 tentang *wa'dhribūhunna*) dan menawarkan kerangka alternatif yang berpusat pada keadilan dan perlindungan.

1. Dekonstruksi Total terhadap Interpretasi *Dharb* (Pemukulan):

   a. Analisis Linguistik Radikal: Kata ḍaraba dalam Bahasa Arab memiliki puluhan makna, termasuk "pergi" (seperti dalam *ḍaraba fī al-arḍ*), "memberi contoh" (*ḍaraba matsal*), atau "menjauhkan" [72]. Dalam konteks QS. An-Nisa':34, membaca

[72] Lihat tafsir alternatif ini dalam karya ulama kontemporer seperti Dr. Jasser Auda (Maqasid al-Shariah) dan juga dalam artikel "What 'Beat Them' Does Not Mean" oleh Laleh Bakhtiar yang menerjemahkan ḍaraba sebagai "pergi meninggalkan".

wa'dhribūhunna sebagai "tinggalkanlah mereka di tempat tidur secara terpisah" atau "jadilah teladan yang lebih baik bagi mereka" lebih sesuai dengan urutan eskalasi damai dalam ayat itu sendiri: nasihat (*faʿiẓū*), pisah ranjang (*wahjurū*), lalu ḍaraba. Jika dua langkah pertama bersifat non-kekerasan, tidak logis langkah ketiga tiba-tiba menjadi kekerasan fisik.

b. Kontekstualisasi Historis-Sosiologis: Ayat ini turun dalam masyarakat di dimana memukul istri adalah norma sosial yang diterima. Fungsi ayat justru membatasi dan mengatur praktik yang sudah ada, dengan menempatkannya sebagai opsi terakhir setelah upaya damai. Dalam konteks kontemporer di mana memukul istri adalah kejahatan dan pelanggaran HAM, "makna restriktif" ini harus dievolusi menjadi "larangan total" berdasarkan prinsip *Maqāṣid* menjaga jiwa (*Ḥifẓ al-Nafs*) dan kehormatan (*ḥifẓ al-ʿirḍ*).

c. Otoritas Nabi yang Melarang: Praktik Nabi Muhammad SAW sebagai implementasi terbaik Qur'an tidak pernah mencatat beliau memukul istri atau perempuan. Hadis "Janganlah kalian memukul perempuan" (HR. Abu Dawud) dan kecaman terhadap suami yang memukul (HR. Ibnu Majah) harus menjadi panduan utama, mengatasi interpretasi literal terhadap ayat.

2. Membangun Mekanisme *Shulḥ* (Rekonsiliasi) dan *Taḥkīm* (Arbitrase) yang Berkeadilan Gender:

   Langkah-langkah Eskalasi yang Konstruktif: Mengganti tiga langkah klasik (*faʿiẓū, wahjurū, wa'dhribū*) dengan prosedur berbasis keadilan:

   a. *Mushāwarah* Intensif (Musyawarah): Dialog langsung antara suami-istri dengan pendekatan I-message dan mendengarkan aktif.

   b. *Jahl* (Pendinginan) dan *Ḥiyād* (Netralisasi Emosi): Masing-masing mengambil waktu untuk menenangkan diri, bukan "memisahkan tempat tidur" yang bermuatan hukuman.

c. *Taḥkīm* oleh Ḥakamayn (Dua Arbitrer) yang Adil dan Terlatih: Mengaktualkan QS. An-Nisa':35. Kedua arbitrer harus terdiri dari satu laki-laki dan satu perempuan, atau dua orang yang memahami isu gender, untuk memastikan perspektif yang berimbang. Fungsi mereka bukan memaksa perdamaian (*ṣulḥ*), tetapi memfasilitasi solusi yang adil bagi kedua pihak, termasuk mengakui jika ketidakadilan struktural (seperti kekerasan ekonomi atau psikologis) terjadi[73].

Mencegah *Ḥaqq al-Ḍarb* (Hak Memukul) Menjadi Budaya Impunitas: Fiqih ini dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada hak untuk menyakiti dalam Islam. Setiap bentuk kekerasan fisik, seksual, psikologis, atau ekonomi adalah *ẓulm* (kezaliman) dan *ithm* (dosa), serta merupakan dasar yang sah untuk menuntut perceraian (*fasakh*) atau perlindungan hukum.

H. Fiqih Seksualitas Perkawinan: Dari Kerangka *Istimtāʿ* (Pemenuhan Nafsu) ke Etika *Musāhah* (Saling Menyenangkan) dan *Riḍā* (Kerelaan)

Sub-bab ini membahas ranah paling intim yang sering diabaikan dalam diskusi fiqih, namun menjadi sumber ketidakadilan yang mendalam.

1. Kritik terhadap Fiqih Seksualitas Patriarkal: Fiqih klasik sering membahas hubungan seksual dalam kerangka hak suami dan kewajiban istri (kewajiban *istimtāʿ*). Istri dipandang sebagai medan *ḥaẓr* (larangan) dan *ḥill* (kehalalan) bagi suami. Ini menciptakan paradigma di mana kepuasan dan keinginan perempuan diabaikan, dan relasi seksual bisa menjadi alat kontrol dan kekerasan.

[73] Model arbitrase yang adil gender ini sedang dikembangkan dalam praktik di beberapa pengadilan keluarga di Indonesia dan Maroko. Lihat: Nadjma Yassari, Changing God's Law: The Dynamics of Middle Eastern Family Law (London: Routledge, 2016).

2. Menuju Etika Seksualitas *Qur'āni* yang Berkeadilan:
    a. Metafora "Pakaian" (QS. Al-Baqarah:187) sebagai Fondasi: Metafora ini menegaskan kesalingan, keintiman, dan perlindungan. Hubungan seksual adalah cara saling "mengenakan" dan melindungi dalam kelemahan dan keintiman tertinggi.
    b. Prinsip *Riḍā* (Kerelaan) sebagai Syarat Mutlak: Tidak ada kehalalan tanpa kerelaan. Persetujuan (*ridā*) harus diberikan secara bebas dan berkelanjutan dalam setiap aktivitas seksual. Konsep "*tamkīn*" (memberikan akses) harus diganti dengan "*muwāfaqah*" (saling menyetujui).
    c. Musāhah (Saling Menyenangkan) sebagai Tujuan: QS. Al-Baqarah:223 ("*istri-istrimu adalah ladang bagimu*...") harus dibaca dengan perspektif kemitraan agrikultural memerlukan perawatan, kesabaran, dan tujuan bersama untuk menuai hasil. Suami dan istri adalah mitra yang bekerja sama untuk saling memberi kegembiraan, kepuasan, dan ketenangan.
3. Mengatasi Isu-Isu Spesifik dengan Prinsip Keadilan:
    a. Hak Atas Kenikmatan Seksual Perempuan: Fiqih ini menegaskan bahwa mencapai orgasme (*ladzẓah*) perempuan bukan hak tambahan, tetapi bagian integral dari keadilan dan kasih sayang dalam hubungan. Suami berkewajiban memperhatikan kebutuhan dan kepuasan istri.
    b. Menolak Konsep *Tāʿah Zawjiyyah* (Ketaatan Seksual) Mutlak: Istri berhak menolak hubungan seksual dengan alasan yang logis (kelelahan, sakit, trauma, atau ketidaksiapan psikologis). Penolakan bukanlah dosa atau pelanggaran akad.
    c. *ʿAzl* (Koitus Interruptus) dan Kontrasepsi: Keputusan tentang kontrasepsi harus diambil berdasarkan musyawarah, dengan mempertimbangkan kesehatan reproduksi perempuan sebagai prioritas. Tubuh perempuan bukanlah properti reproduksi suami atau keluarga besar.

Kedua subbab ini memiliki peran penting karena menyentuh isu-isu mendasar dalam kehidupan rumah tangga.

1. Subbab G merespons kritik keras terhadap fiqih Islam, khususnya yang berkaitan dengan persoalan kekerasan dalam rumah tangga. Dengan menghadirkan penafsiran yang lebih adil serta mekanisme perlindungan yang jelas, fiqih pemberdayaan memperlihatkan kemampuannya untuk berkembang dan memberikan perlindungan kepada pihak yang rentan.
2. Subbab H membahas aspek yang sering dianggap sensitif, tetapi sangat menentukan kualitas hubungan pernikahan. Ketidakadilan dalam relasi intim kerap menjadi sumber penderitaan yang tidak terungkap. Dengan membangun etika seksualitas yang berkeadilan, pembahasan ini menyentuh inti hubungan privat dan menegaskan pentingnya keadilan pada ranah yang paling personal.

Dengan kehadiran kedua subbab tersebut, Bab VII tersusun secara lebih utuh. Pembahasan tidak hanya mencakup struktur dan hak-hak formal dalam pernikahan, tetapi juga dinamika konflik serta relasi keintiman, dengan tetap berlandaskan pada prinsip keadilan, kesalingan, dan kasih sayang.

BAB 8
FIQIH EKONOMI KELUARGA YANG BERKEADILAN

Bab ini melakukan revolusi epistemologis terhadap ekonomi keluarga Islam, membongkar pondasi oikos (rumah tangga) patriarki yang memisahkan produksi (maskulin/publik) dan reproduksi (feminin/domestik). Di tempatnya, dibangun paradigma ekonomi keluarga integral (*al-iqtiṣād al-usrawī al-mutakāmil*) yang mengakui semua kerja sebagai produktif, dan menempatkan keadilan distributif sebagai landasan teologis.

A. Rekonseptualisasi Kewajiban Nafkah dalam Konteks Modern

1. Dekonstruksi Teologis-Linguistik terhadap Konsep Nafaqah:

    a. Analisis Semantik *Qur'ani*: Kata nafaqah berasal dari akar n-f-q yang berarti "keluar" atau "dikeluarkan". Ini bersifat netral gender. Dalam Al-Qur'an, anfaqa (mereka berinfak) sering ditujukan kepada "orang-orang beriman" (laki-laki dan perempuan), seperti dalam QS. Al-Baqarah:3. Reduksi nafaqah sebagai kewajiban eksklusif laki-laki adalah penyempitan makna.

    b. Prinsip *al-Wus'* (Kemampuan) sebagai Dasar Keadilan: QS. Ath-Thalaq:7 ("*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya*...") secara gramatikal ditujukan kepada *dhū sa'ah* (pemilik kemampuan), bukan *al-rajul* (laki-laki). Dalam sistem di mana perempuan memiliki kemampuan ekonomi, ia menjadi subjek ayat ini. Ayat ini lebih tepat dibaca

sebagai prinsip distribusi beban berdasarkan kapasitas, bukan penugasan berdasarkan gender.

c. *Al-Ma'rūf* sebagai Cermin Struktur Sosial yang Berubah: Standar *ma'rūf* (kebajikan yang dikenal) bukanlah nilai statis. Jika dalam suatu masyarakat, norma keadilan (*'adl*) telah berkembang sehingga kontribusi ekonomi bersama dianggap m*a'rūf*, maka fiqih harus mengikutinya. Penolakan untuk mengikuti perkembangan ini adalah pembekuan syariat (*tajmīd*), bukan pemeliharaannya.

2. Model *Nafaqah* sebagai Sistem Keamanan Sosial Keluarga (*Niẓām al-Ta'mīn al-Ijtimā'ī al-Usrawī*):

   Nafkah harus dilihat sebagai sistem yang menjamin terpenuhinya hak-hak dasar seluruh anggota keluarga, yang terdiri dari:

   a. Lapisan Dasar (*Ḥifẓ al-Ḍarūriyyāt*): Pemenuhan lima kebutuhan pokok (jiwa, agama, akal, keturunan, harta) dalam konteks keluarga.

   b. Lapisan Pengembangan (*Taḥqīq al-Ḥājiyyāt*): Akses pendidikan, kesehatan berkualitas, perumahan layak, dan mobilitas sosial.

   c. Lapisan Jaminan (*Taḥqīq al-Ta'zīziyyāt wa al-Ḍamān*): Tabungan, investasi, asuransi, dan proteksi dari guncangan ekonomi.

   Sistem ini didanai oleh kumpulan sumber daya keluarga yang dikelola secara kolektif, dengan kontribusi yang bisa berbeda-beda bentuknya: finansial (*mālī*), fisik (*badanī*), intelektual (*'aqlī*), dan emosional (*'āṭifī*).

3. Mengatasi Dikotomi Palsu: "Kerja Berbayar vs. Kerja Tak Berbayar": Fiqih ini menolak dikotomi ini karena:

   a. Kerja domestik dan perawatan (*care w*ork) memiliki nilai ekonomi yang sangat *riil* (dihitung dalam Sistem Neraca Nasional banyak negara). Ketidakterbayarannya adalah konstruksi sosial, bukan ketiadaan nilai.

b. Dalam keluarga, kerja ini menghemat pengeluaran (jika harus membayar orang lain) dan memungkinkan kerja berbayar pihak lain berlangsung. Ini adalah kontribusi ekonomi tidak langsung yang vital.

B. Model (Arsitektur) Pengelolaan Keuangan Keluarga yang Partisipatif

1. Prinsip-Prinsip Arsitektur:
   a. Transparansi (*Al-Ṣafā' al-Mālī*): Tidak ada penghasilan atau pengeluaran yang disembunyikan.
   b. Partisipasi (*Al-Mushārakah al-Fa''ālah*): Semua anggota dewasa dilibatkan sesuai kapasitas dalam keputusan.
   c. Proporsionalitas (*Al-Tanāsub*): Kontribusi dan manfaat diatur secara proporsional, bukan sama rata tetapi adil.
   d. Otonomi Terkelola (*Al-Istiqlāliyyah al-Mudabbarah*): Ada ruang untuk keputusan finansial individu di luar keputusan kolektif.
2. Struktur Model *Bayt al-Māl al-Usrawī* (Baitul Mal Keluarga):
   a. Dana Bersama (*Al-Ṣundūq al-Musytarak*): Untuk kebutuhan operasional harian, cicilan, dan tabungan jangka pendek. Sumber: kontribusi proporsional dari semua yang berpenghasilan.
   b. Dana Investasi dan Masa Depan (*Ṣundūq al-Istithmār wa al-Mustaqbal*): Untuk pendidikan anak, pensiun, investasi properti. Sumber: alokasi dari dana bersama dan kontribusi khusus.
   c. Dana Sosial dan Kemanusiaan (*Ṣundūq al-Birr wa al-Ṣadaqah*): Untuk zakat, infak, bantuan keluarga besar, dan kegiatan sosial.
   d. Dana Otonomi Pribadi (*Al-Ṣundūq al-Khāṣṣ*): Sejumlah uang yang menjadi hak penuh masing-masing suami dan istri untuk dibelanjakan tanpa pertanggungjawaban. Ini adalah hak asasi ekonomi dalam pernikahan.

3. Teknik dan Instrumen:

   a. *Al-Muwāzanah al-Māliyyah* (Anggaran Keluarga) Partisipatif: Dibuat bersama, direview bulanan.

   b. *'Aqd al-Iḍāfah al-Māliyyah* (Perjanjian Tambahan Keuangan): Dokumen yang mengatur detail kontribusi, hak atas harta, dan pembagian jika terjadi perceraian. Ini adalah shurūṭ (syarat) yang sah dalam akad nikah berdasarkan hadis syarat.

   c. *Majlis al-Shūrā al-Mālī al-Usrawī* (Dewan Musyawarah Keuangan Keluarga): Forum rutin (mingguan/bulanan) untuk membahas anggaran, laporan, dan keputusan besar.

C. Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Pernikahan

1. *Ḥuqūq al-Iqtiṣādiyyah al-Asāsiyyah* (Hak-Hak Ekonomi Fundamental):

   a. Hak atas Tubuh dan Hasil Kerjanya (*Ḥaqq al-Badan wa Natā'ij al-'Amal*): Penghasilan perempuan dari kerja apa pun adalah miliknya sepenuhnya. Suami tidak memiliki hak otomatis atasnya kecuali dengan kerelaan (*riḍā*) dan kesepakatan (*ittifāq*).

   b. Hak atas Informasi dan Pendidikan Keuangan (*Ḥaqq al-Ma'lūmāt wa al-Ta'līm al-Mālī*): Akses penuh terhadap informasi keuangan keluarga dan hak untuk melek finansial.

   c. Hak atas Akses dan Kontrol Sumber Daya Produktif (*Ḥaqq al-Wuṣūl wa al-Saiṭarah 'alā al-Mawārid al-Muntijah*): Termasuk tanah, modal, kredit, teknologi, dan jaringan pasar.

2. *Ḥaqq al-'Iwaḍ al-'Ādil* (Hak atas Kompensasi yang Adil):

   a. *Ujrat al-Mithl li al-'Amal al-Manziī* (Upah Setara untuk Kerja Rumah Tangga): Dalam sengketa perceraian, kerja rumah tangga harus dinilai dengan upah setara (*ujrat al-mithl*) untuk

pekerjaan serupa di pasar, dan diakui sebagai kontribusi terhadap akumulasi harta keluarga.

b. *Ḥaqq al-Istithmār fī al-Ra's al-Māl al-Basharī* (Hak Berinvestasi dalam Modal Manusia Suami): Jika istri mendukung pendidikan atau pelatihan suami yang meningkatkan kapasitas penghasilannya, itu adalah investasi dalam modal manusia yang harus memberi hak bagi istri atas peningkatan pendapatan suami di masa depan, baik selama pernikahan maupun pasca perceraian.

3. *Ḥaqq al-Ḍamān al-Ijtimā'ī al-Mustaqill* (Hak atas Jaminan Sosial Mandiri): Negara dan masyarakat (melalui mekanisme zakat, wakaf, dan kebijakan) wajib menyediakan jaring pengaman sosial bagi perempuan, terutama janda, ibu tunggal, dan korban kekerasan ekonomi, sehingga mereka tidak terjebak dalam pernikahan yang tidak adil hanya karena tekanan ekonomi.

D. Perempuan sebagai Kontributor Ekonomi Keluarga

1. *Al-Iqtiṣād al-R'āyī* (Ekonomi Perawatan) sebagai Inti:

   a. Pendekatan *al-Qīmah al-Ijtimā'iyyah* (Nilai Sosial): Nilai kerja perawatan tidak diukur oleh harga pasar, tetapi oleh kontribusinya pada keberlanjutan masyarakat (*istiqrār al-mujtama'*) dan pembentukan modal manusia generasi berikutnya.

   b. Ḥisāb al-*Maqāṣid*ī (Akuntansi *Maqāṣid*): Kontribusi perempuan dinilai berdasarkan sejauh mana ia membantu mewujudkan *Maqāṣid* al-sharī'ah dalam keluarga: menjaga agama anak, kesehatan keluarga, pendidikan, dll. Ini adalah valuasi teleologis yang lebih tinggi dari valuasi moneter.

2. Al-Usrah ka-*Mu'assasah Iqtiṣādiyyah Muntijah* (Keluarga sebagai Institusi Ekonomi Produktif):
    a. Model *Al-Sharākah al-'A'ilīyyah* (Kemitraan Keluarga): Ketika keluarga memiliki usaha, struktur kepemilikan dan pembagian keuntungan harus jelas. Istri dan anak yang bekerja di dalamnya adalah mitra atau karyawan dengan hak, bukan tenaga gratis.
    b. Pengakuan atas *Ra's al-Māl al-Fikrī wa al-Sulūkī* (Modal Intelektual dan Perilaku): Ide, jaringan sosial (*silkah*), dan reputasi (*sum'ah*) yang dibawa perempuan ke dalam keluarga atau usaha adalah modal *intangible* yang berharga.
3. Mengukur dan Mendokumentasikan Kontribusi: Untuk keadilan di pengadilan atau dalam kesepakatan keluarga, diperlukan metodologi dokumentasi:
    a. *Jarīdat al-'Amal al-Manziī* (Jurnal Kerja Domestik): Mencatat jenis dan durasi kerja.
    b. *Ithbāt al-Mushārakah fī al-Istithmār* (Bukti Kontribusi dalam Investasi): Surat atau bukti dukungan finansial tidak langsung.
    c. *Taqwīm al-Ḍaḥāyā al-Mihnīyyah* (Penilaian Pengorbanan Karir): Dokumen yang menunjukkan peluang karir yang dikorbankan untuk keluarga.

E. Mekanisme Penyelesaian Sengketa Ekonomi Keluarga

1. Pencegahan melalui *Al-Tawthīq al-Wathā'iqī* (Pendokumentasian Kontrak): Semua kesepakatan ekonomi (pembagian kontribusi, kepemilikan harta, pengelolaan usaha) harus dituangkan dalam tulisan dan disaksikan, sesuai dengan prinsip QS. Al-Baqarah:282 (*meski untuk utang, semangatnya adalah transparans*i).
2. *Marāḥil al-Ḥall* (Tahapan Penyelesaian):
    a. Tahap 1: *Al-Muḥākāh al-Dhātiyyah* (Dialog Diri): Refleksi masing-masing pihak tentang keadilan.

b. Tahap 2: *Al-Wāsiṭah al-Usriyyah* (Mediasi Keluarga): Melibatkan anggota keluarga yang adil dan memahami ekonomi.

c. Tahap 3: *Al-Taḥkīm al-Mutakhāṣṣiṣ* (*Arbitrase Spesialis*): Menunjuk dua arbiter: satu ahli fiqih dengan perspektif *Maqāṣid* kontemporer, dan satu ahli keuangan/akuntan. Mereka membuat rekomendasi yang mengikat.

d. Tahap 4: *Al-Maḥkamah al-Shar'iyyah al-Mutakhaṣṣiṣah* (Pengadilan Agama Spesialis): Kamar khusus di Pengadilan Agama yang menangani sengketa ekonomi keluarga, dilengkapi dengan ahli valuasi kerja domestik dan konselor ekonomi keluarga.

3. *Ālīyāt al-Tanfīdh* (Mekanisme Eksekusi) yang Melindungi Perempuan:

a. *Al-Ḥajr al-Ijābī* (Sita Proaktif): Hakim dapat memerintahkan penyitaan sebagian harta suami untuk memastikan nafkah dan mut'ah dibayar.

b. *Al-Nafaqah al-Muta'ajjilah* (Nafkah Dipercepat): Mekanisme cepat untuk mendapatkan nafkah sementara selama proses persidangan.

c. *Shahādah 'Adam al-Infāq* (Sertifikat Kelalaian Nafkah): Dokumen dari pengadilan yang bisa digunakan untuk mengakses bantuan sosial negara.

F. Ijtihad Kontemporer pada Kasus-Kasus Spesifik dan Kompleks

1. Keluarga Pekerja Migran (*Al-Usrah al-Muhājirah*): Mengatur hak istri atas pengelolaan remitansi, perlindungan dari penelantaran finansial dari jarak jauh, dan hak suami untuk tahu tentang pengeluaran besar, dengan tetap menjaga otonomi istri sebagai de facto kepala rumah tangga.

2. Pernikahan Poligami dan Keadilan Ekonomi (*Al-Ta'addud wa al-'Adālah al-Iqtiṣādiyyah*): Menegaskan bahwa keadilan ekonomi (*al-'adl al-mālī*) dalam poligami adalah condition sine qua non. Ketidakmampuan memberikan nafkah dan tempat tinggal yang setara membatalkan kehalalan poligami dan menjadi dasar untuk fasakh. Selain itu, harta istri pertama harus dilindungi dari tuntutan finansial untuk istri kedua.
3. Kewirausahaan Perempuan dan Ḥimāyat al-Falāḥ (Perlindungan Keberhasilan): Mengatur bagaimana melindungi usaha perempuan dari pengambilalihan oleh suami atau keluarga besar pasca perceraian, mengakui jerih payahnya sebagai *ḥaqq al-ikhtiṣāṣ* (hak eksklusif).
4. *Al-Māl al-Manqūl* (Harta Bergerak Digital) dan *al-'Amal al-Afrādī* (Pekerjaan Freelance): Mengatur kepemilikan aset digital (akun media sosial berpenghasilan, *cryptocurrency*), hak kekayaan intelektual, dan pembagian pendapatan dari pekerjaan *freelance/gig economy*.

G. Ekonomi Keluarga sebagai *'Ibādah Ijtimā'iyyah* (Ibadah Sosial) dan Jihad Kontemporer

Akhirnya, fiqih ini menempatkan pengelolaan ekonomi keluarga dalam kerangka spiritual yang lebih luas:

1. *Al-Ta'āwun 'alā al-Birr* (Kerjasama dalam Kebaikan): Kerjasama ekonomi suami-istri adalah bentuk konkrit dari QS. Al-Ma'idah:2.
2. *Zakāt al-Usrah* (Zakat Keluarga): Mengalokasikan sebagian harta untuk pendidikan, kesehatan, dan investasi anggota keluarga adalah zakat intelektual dan sosial yang paling utama.
3. *Jihād al-Tanmīyah al-'Ā'ilīyyah* (Jihad Pengembangan Keluarga): Berjuang membangun ekonomi keluarga yang adil, produktif, dan membebaskan adalah jihad peradaban tingkat dasar.

Kesimpulan

Fiqih Ekonomi Keluarga Berkeadilan adalah manifestasi tertinggi dari tauhid sosial. Dengan menegaskan bahwa keadilan ekonomi adalah prinsip non-negotiable dalam keluarga Muslim, bab ini tidak hanya melindungi perempuan dari eksploitasi, tetapi juga menyelamatkan institusi keluarga dari korosi materialisme dan ketidakadilan. Ini adalah fiqih yang membebaskan laki-laki dari beban tunggal nafkah yang membebani, dan membebaskan perempuan dari belenggu ketergantungan. Hanya dengan ekonomi yang berkeadilan, keluarga dapat benar-benar menjadi *sakan* (ketenangan), *mawaddah* (cinta), dan *rahmah* (kasih sayang).

H. Fiqih Investasi dan Pengembangan Aset Keluarga yang Inklusif Gender

1. Prinsip Halalan Tayyiban dalam Konteks Keadilan Gender
2. Pengambilan Keputusan Konsumsi: Antara Kebutuhan dan Keinginan
3. Etika Konsumsi dan Dampaknya terhadap Relasi Gender dalam Keluarga
4. Konsumsi sebagai Bentuk Ibadah dan Peneguhan Nilai Keadilan

I. Fiqih Ekonomi Digital Keluarga

1. Kepemilikan dan Pengelolaan Aset Digital dalam Keluarga
2. Perlindungan Data Ekonomi dan Privasi Finansial Perempuan
3. E-commerce dan Kewirausahaan Digital Perempuan dalam Bingkai Keluarga
4. Mekanisme Penyelesaian Sengketa Ekonomi Digital Keluarga

J. Pendidikan Literasi Ekonomi Keluarga Berperspektif Gender

1. Kurikulum Literasi Finansial dalam Pendidikan Keluarga Muslim
2. Peran Institusi Keagamaan dalam Pendidikan Ekonomi Keluarga
3. Model-model Pelatihan Pengelolaan Keuangan Keluarga yang Setara
4. Fatwa Ekonomi Kontemporer yang Responsif terhadap Isu Gender.

BAB 9
FIQIH PERCERAIAN YANG MELINDUNGI DAN MEMULIHKAN

Bab ini akan membahas fiqih perceraian melalui pendekatan studi kasus konkret. Setiap sub-bab akan diawali dengan prinsip normatif, lalu diterapkan pada kasus nyata, diakhiri dengan analisis komparatif antara pendekatan fiqih klasik dan fiqih pemberdayaan.

A. Mekanisme Perceraian yang Adil Bagi Perempuan

Prinsip Normatif: Perceraian harus melalui proses yang melindungi dari penyalahgunaan dan memastikan akses keadilan bagi pihak rentan.

Kasus 1: *Ṭalāq* Tiga dalam Kemarahan (Ahmad & Siti)

1. Fakta: Ahmad, pedagang, pulang larut dan marah besar menemui rumah berantakan. Dalam kemarahan, ia mengucapkan talak tiga kepada Siti, istrinya yang bekerja sebagai guru. Esoknya, ia menyesal dan ingin rujuk.
2. Analisis Fiqih Klasik: Talak tiga diucapkan, maka jatuh talak *ba'in kubra*. Pernikahan langsung bubar tanpa kemungkinan rujuk. Siti harus menjalani iddah, dan Ahmad hanya boleh menikahinya kembali setelah Siti menikah dengan pria lain lalu bercerai (*ḥalāl*).

3. Analisis & Solusi Fiqih Pemberdayaan:
    a. Verifikasi Kondisi: Mediator mensyaratkan asesmen psikologis untuk membuktikan Ahmad dalam kondisi *ghaḍabān shadīd* (marah hebat) yang menghilangkan kesadaran (*'aql*).
    b. Penerapan Kaidah: Diterapkan kaidah "*lā ṭalāq fī al-ighlāq*" (tidak sah talak dalam kondisi terpaksa/terkunci) dan prinsip *Ḥifẓ al-Nafs wa* al-*'aql* (menjaga jiwa dan akal).
    c. Keputusan: Pernyataan talak tidak dianggap sah secara substantif. Pasangan diwajibkan mengikuti: a) Konseling kemarahan untuk Ahmad, b) Terapi komunikasi pasangan, c) Pernyataan komitmen tertulis (*ta'ahhu*d). Perceraian hanya dapat diajukan jika mediasi gagal setelah 3 bulan.
4. Dampak Perbandingan: Fiqih klasik menghancurkan keluarga secara instan. Fiqih pemberdayaan memberi ruang perbaikan dan melindungi keluarga dari kehancuran impulsif.

Proses Ijtihad Fiqih Pemberdayaan (Langkah Demi Langkah):

1. Identifikasi *Maqāṣid* yang Terancam: *Ḥifẓ al-Nasl* (keturunan) – perpecahan keluarga; *Ḥifẓ al-Māl* (harta) – biaya ekonomi perceraian; *Ḥifẓ al-Nafs* (jiwa) – tekanan psikologis pada istri/anak.
2. Audit Teks & Konteks:
    a. TeKstual: Hadis "*Semua perbuatan tergantung niatnya*" & Nabi menolak talak orang mabuk.
    b. Kontekstual: Psikologi modern mengenal *amygdala hijack* (kontrol emosi hilang). Konteks budaya: talak diucapkan sebagai ancaman, bukan niat bubarkan perkawinan.
3. Penerapan *Qawā'id Fiqhiyyah*:
    a. *Al-'Ādah Muhakkamah*: Kebiasaan masyarakat mengucapkan "cerai!" saat marah bukan dimaknai serius.
    b. *Ḍarar Yuzāl*: Bahaya perceraian impulsif harus dihilangkan.

4. Membangun Solusi Hirarkis:
    a. Level 1 (Pencegahan): Sertifikasi pra-nikah tentang bahaya talak impulsif.
    b. Level 2 (Intervensi): Saat talak diucapkan, tetangga/keluarga wajib melapor ke Lembaga Pengawas Keluarga (LPK) setempat untuk mediasi darurat.
    c. Level 3 (Solusi): LPK mengeluarkan Surat Penangguhan Talak sementara, memaksa pasangan ikut cooling period dan konseling.

    Dokumen Hukum yang Dihasilkan adalah Akad Pemulihan Pernikahan berisi: (a) Pengakuan kesalahan suami, (b) Komitmen ikut anger management, (c) Hak istri atas ruang aman selama proses, (d) Sanksi finansial jika mengulangi.

Kasus 2: Faskh karena Kekerasan Ekonomi & Psikologis (Dewi)

1. Fakta: Dewi, S.H., dinikahi Reza. Setelah menikah, Reza melarang Dewi bekerja, menyita gajinya, dan selalu merendahkan kecerdasannya. Dewi depresi namun tak punya uang untuk mengajukan cerai.
2. Analisis Fiqih Klasik: Sulit membuktikan *ḍarar* (bahaya) yang cukup untuk faskh. Kekerasan non-fisik sering diabaikan. Dewi mungkin hanya bisa khuḍū' dengan membayar tebusan tinggi.
3. Analisis & Solusi Fiqih Pemberdayaan:
    a. Memperluas Definisi Ḍarar: Kekerasan ekonomi (*manʿ al-infāq, ḥaẓr al-taṣarruf*) dan psikologis (taḥqīr, 'izlah) diakui sebagai ḍarar berat berdasarkan tujuan *Ḥifẓ al-Nafs* (jiwa) dan ḥifẓ al-*’aql* (akal).
    b. Mekanisme Akses: Lembaga bantuan hukum agama mendampingi Dewi mengajukan faskh tanpa biaya. Beban pembuktian dibantu dengan saksi ahli (psikolog untuk asesmen depresi, konselor untuk pola komunikasi).

c. Keputusan: Pengadilan mengabulkan faskh. Reza diwajibkan membayar: a) *Mut'ah* sebagai kompensasi kerugian karir dan trauma, b) Biaya terapi untuk Dewi, c) Nafkah iddah.

4. Dampak Perbandingan: Fiqih klasik membiarkan korban terjebak. Fiqih pemberdayaan membuka jalan keluar dan memberikan restitusi.

Membangun Definisi Operasional Ḍarar Modern:

1. *Ḍarar al-Iqtiṣādī*: Penghasilan dipotong >30%, larangan kerja tanpa alasan syar'i.
2. *Ḍarar al-Nafsī*: Diagnosis psikologis (*depresi, anxiety*) akibat pola relasi.
3. *Ḍarar al-Ijtimāʿī*: Isolasi dari keluarga/teman, pelarangan penggunaan media sosial.

Mekanisme Pembuktian Inovatif:

1. *Shahādat al-Khabīr* (Saksi Ahli): Laporan psikolog klinis.
2. *Qarā'in Ḥāliyyah* (Bukti Situasional): ScreenShot percakapan merendahkan, catatan keuangan yang dikontrol.
3. *al-Yaqīn al-Nafsī* (Keyakinan Hakim): Melalui observasi interaksi di pengadilan.

Skema Perlindungan Berjenjang:

1. Perlindungan Awal: Perintah Perlindungan Sementara (larangan mendekati <500m).
2. Perlindungan Proses: Sidang dalam ruang terpisah, pendampingan advokat.
3. Perlindungan Pasca Putusan: Program reintegrasi ekonomi bagi korban.

B. Perlindungan Ekonomi Pasca Perceraian

Prinsip Normatif: Nilai seluruh kontribusi, baik finansial maupun non-finansial, dalam penetapan mut'ah, nafkah, dan pembagian harta.

Kasus 3: Ibu Rumah Tangga dengan Kontribusi Tak Kasat Mata (Ibu Ani)

1. Fakta: Menikah 20 tahun, 3 anak. Suami, Pak Budi, wiraswasta sukses. Ibu Ani mengurus semua kebutuhan rumah, anak, dan membantu pembukuan sederhana. Saat cerai, Pak Budi hanya mau memberi rumah yang sudah tua dan nafkah anak minimum.
2. Kalkulasi Fiqih Pemberdayaan:
   a. *Ujrat al-Mithl* (Upah Setara): Pekerjaan ART (8 jam/hari) + Asisten Pribadi (2 jam/hari) + Guru Les (2 jam/hari) = 12 jam/hari. Upah Rp 50.000/jam x 12 jam x 365 hari x 20 tahun = Rp 4.38 M (nilai terkini).
   b. *Ḍaḥāyā al-Mihnah* (Kerugian Karir): Asumsikan jika bekerja, Ibu Ani bisa mencapai gaji Rp 10 juta/bulan. Kerugian potensi = Rp 10 juta x 12 bulan x 20 tahun = Rp 2.4 M.
   c. Harta Bersama: Rumah dan kendaraan yang nilainya meningkat karena lokasi dan perawatan Ibu Ani.
3. Keputusan: Ibu Ani berhak atas: a) 30% dari nilai usaha Pak Budi sebagai kontribusi tidak langsung, b) Tempat tinggal yang layak atau setara nilainya, c) Dana pendidikan anak hingga sarjana yang disimpan di rekening bersama, d) Santunan hidup (mut'ah) sebesar Rp 300 juta sebagai modal usaha/kehidupan baru.

Model Kalkulasi Ujrat al-Mithl Terperinci:

Total Nilai = (Σ Pekerjaan x Upah Pasar x Waktu) + (Opportunity Cost)

1. Pekerjaan 1: Manajer Rumah Tangga
   - 4 jam/hari x Rp 40.000/jam x 365 hari x 20 tahun = Rp 1.168.000.000

2. Pekerjaan 2: Pengasuh Anak (3 anak)
   - 6 jam/hari x Rp 35.000/jam x 365 hari x 20 tahun = Rp 1.533.000.000
3. Pekerjaan 3: Supir Keluarga
   - 2 jam/hari x Rp 30.000/jam x 365 hari x 20 tahun = Rp 438.000.000
4. *Opportunity Cost*:
   a. Gaji terakhir sebagai karyawan: Rp 5.000.000/bulan
   b. Proyeksi kenaikan karir 5%/tahun
   c. Total kerugian: Rp 2.1 M

Total Kontribusi Tak Terbayar: Rp 5.239.000.000

Mekanisme Pembayaran yang Realistis:

1. Opsi 1: Dibayar tunai dari likuidasi aset.
2. Opsi 2: Konversi menjadi saham tidak diperdagangkan dalam perusahaan suami.
3. Opsi 3: Anuitas bulanan dengan indeksasi inflasi.

Kasus 4: Mitra Usaha yang Diabaikan (Mbak Wati)

1. Fakta: Wati dan suami membangun cafe dari nol. Wati mengelola dapur, desain, dan media sosial. Cafe kini bernilai 2M. Saat cerai, suami klaim ia satu-satunya pemilik karena modal awal dari dia.
2. Analisis Fiqih Pemberdayaan:
   a. Kontribusi sebagai Modal Non-Finansial: Keahlian masak, manajemen, kreativitas marketing adalah *ra's al-māl al-jinsī* (modal jenis) yang setara dengan modal uang.
   b. Prinsip *Al-Mushārakah*: Ini adalah kemitraan usaha (*sharikat al-'amal*). Keuntungan dan aset dibagi sesuai kontribusi.

3. Keputusan: Melalui mediasi bisnis, ditetapkan Wati memiliki 40% saham cafe. Opsinya: a) Wati menjual sahamnya ke suami, b) Suami menjual ke Wati, c) Cafe dijual dan hasil dibagi 40:60.

Tabel 9. 1 Matriks Kontribusi Mitra Usaha

Aspek Usaha	Kontribusi Suami	Kontribusi Istri	Bobot
Modal Awal	70%	30%	30%
Operasional Harian	20%	80%	40%
Pengembangan	40%	60%	20%
Jaringan/Klien	60%	40%	10%

Perhitungan Kepemilikan:

Total Saham Istri = (30% x 30%) + (80% x 40%) + (60% x 20%) + (40% x 10%)

= 9% + 32% + 12% + 4% = 57%

Keputusan: Istri berhak 57% dari usaha.

C. Hak Asuh Anak (*Hadhanah*) yang Berperspektif Anak

Prinsip Normatif: *Maṣlaḥat al-Ṭifl* (kepentingan terbaik anak) adalah satu-satunya kriteria mutlak, dinilai secara multidisiplin.

Kasus 5: Anak Perempuan 10 Tahun yang Lebih Dekat dengan Ayah

1. Fakta: (Seperti sebelumnya). Ibu (Lisa) sering depresi dan tidak konsisten. Ayah (Dito) stabil, terlibat aktif dalam pengasuhan. Anak (Maya) secara verbal ingin tinggal dengan ayah.
2. Proses Assessment Fiqih Pemberdayaan:
   a. Psikolog Anak: Melakukan observasi dan wawancara. Kesimpulan: Attachment lebih aman dengan ayah. Ibu perlu terapi.

b. Konselor Keluarga: Mengevaluasi pola pengasuhan sejarah. Ayah lebih konsisten hadir dalam aktivitas sekolah dan emosional.

c. Hakim: Mendengarkan pendapat Maya di ruang khusus, ditemani psikolog.

3. Keputusan: Hak asuh diberikan kepada Dito (Ayah). Lisa (Ibu) mendapatkan: a) Hak kunjungan supervisi 2x seminggu di tempat netral, b) Kewajiban menjalani terapi reguler, c) Hak kunjungan dapat diperluas jika kondisi psikologisnya membaik dan berdasarkan laporan psikolog.

4. Analisis: Keputusan ini melampaui ketentuan usia 12 tahun fiqih klasik, karena lebih memilih stabilitas emosional daripada kesesuaian gender.

Protokol Penentuan Hak Asuh Komprehensif

Tim *Assessment*:

1. Psikolog Anak: Menggunakan alat *Attachment Story Completion Task.*
2. Pekerja Sosial: Kunjungan ke kedua rumah calon pengasuh.
3. Guru: Wawancara tentang keterlibatan orang tua selama ini.
4. Hakim Anak: Wawancara terstruktur dengan anak.

Tabel 9. 2 Indikator Kuantitatif yang Diukur

Indikator	Ayah	Ibu	Skala
Konsistensi Pengasuhan	8/10	4/10	1–10
Ketersediaan Waktu	35 jam	20 jam	jam/minggu
Stabilitas Emosi	7/10	3/10	1–10
Dukungan Ekosistem	9/10	5/10	1–10

Skenario Keputusan Adaptif:

1. Jika selisih <20%: Shared parenting 50:50.
2. Jika selisih 20-40%: Primary custody dengan hak kunjungan luas.

3. Jika selisih >40%: *Primary custody* dengan hak kunjungan terbatas + terapi.

Kasus 6: Pola Asuh Bersama (*Shared Parenting*) setelah Perceraian Akibat Ketidakcocokan

1. Fakta: Pasangan profesional bercerai karena ketidakcocokan, tanpa konflik tinggi. Keduanya ingin terlibat dalam pengasuhan anak (8 tahun).
2. Solusi Fiqih Pemberdayaan:
   a. *Parenting Plan* Terinci: Dibuat dengan bantuan parenting coordinator. Anak tinggal di rumah utama (misal, rumah ibu), ayah memiliki hak tinggal (*right of stay*) 3 malam seminggu plus akhir pekan bergantian.
   b. *Majlis al-Wālidayn* (Dewan Orang Tua): Rapat bulanan via zoom untuk koordinasi sekolah, kesehatan, dan liburan.
   c. *Mīthāq al-Ṭifl* (Piagam Anak): Kedua orang tua menandatangani komitmen untuk tidak saling mencela, memprioritaskan acara anak, dan komunikasi via buku harian digital.
3. Hasil: Anak tetap memiliki hubungan penuh dengan kedua orang tua, mengurangi trauma perceraian.

D. Masa *'Iddah*: Studi Kasus antara Pemulihan dan Penderitaan

Prinsip Normatif: *'Iddah* adalah masa perlindungan holistik (spiritual, sosial, psikologis, kesehatan), bukan hanya tunggu biologis.

Kasus 7: 'Iddah bagi Korban KDRT Berat

1. Fakta: Rina mengalami kekerasan fisik berat hingga dirawat di RS. Ia takut kembali ke rumah yang sama untuk menjalani iddah.

2. Implementasi Fiqih Pemberdayaan:
    a. Penafsiran *Suknā* (Tempat Tinggal): Suknā dimaknai sebagai tempat yang aman dan layak, bukan alamat spesifik rumah mantan suami.
    b. Keputusan: Hakim menetapkan tempat iddah Rina adalah: Rumah Aman (*Shelter*) Khusus yang disediakan negara/LSM. Mantan suami wajib membayar semua biaya hidup dan terapi trauma Rina di shelter tersebut.
    c. Masa 'Iddah yang Manusiawi: Masa iddah dapat digunakan untuk pemulihan total (fisik dan psikis) dan pelatihan keterampilan untuk kemandirian ekonomi.



Gambar 9. 1 Protokol Iddah untuk Korban KDRT

Hak-Hak Spesifik dalam Iddah Model Ini:

1. Hak atas Rahasia Alamat (dari mantan suami).
2. Hak atas Pendampingan 24 jam oleh konselor.
3. Hak atas Pelatihan Keterampilan gratis.
4. Hak atas Bantuan Hukum untuk proses lanjutan.

Kasus 8: 'Iddah dalam Perceraian di Usia Senja

1. Fakta: Pasangan usia 60+ bercerai. Istri sudah menopause.
2. Analisis Fiqih Pemberdayaan: Tujuan biologis (memastikan tidak hamil) tidak relevan. Tujuan sosial (*istibrā' al-raḥim*/ membersihkan rahim) dan proteksi finansial tetap penting.
3. Keputusan: Masa *'iddah* tetap berlaku sebagai masa transisi dan jaminan ekonomi. Durasi bisa disesuaikan (misal, 1 bulan penuh), dengan hak nafkah dan tempat tinggal yang penuh. Fungsinya menjadi masa penyelesaian administrasi dan penyesuaian diri.

E. Rekonsiliasi dan Mediasi: Studi Kasus antara Paksaan dan Otonomi

Prinsip Normatif: Mediasi harus adil, tidak memaksa, dan berfokus pada kebutuhan semua pihak, terutama anak.

Kasus 9: Mediasi dalam Konflik Poligami

1. Fakta: (Seperti sebelumnya). Suami (Faisal) menikah diam-diam. Istri pertama (Mira) menggugat cerai.
2. Proses Mediasi Fiqih Pemberdayaan:
   a. Fase 1 - Memisahkan Emosi: Arbiter bertemu masing-masing pihak untuk mendengar versi dan kebutuhan terdalam.
   b. Fase 2 - Mengurai Masalah: Dibedakan antara: a) Pelanggaran kepercayaan, b) Kebutuhan ekonomi Mira dan anak, c) Masa depan hubungan.
   c. Fase 3 - Menawarkan Opsi: Bukan hanya "rujuk atau cerai". Opsi yang dibangun: 1) Rujuk dengan syarat ketat (perjanjian keuangan yang menguntungkan Mira, terapi pasangan, transparansi total), 2) Perceraian damai dengan kompensasi tinggi dan pengasuhan bersama anak, 3) Pisah ranjang sambil evaluasi selama 6 bulan dengan kondisi finansial ditetapkan.

3. Hasil: Mira memilih opsi 2. Proses perceraian berjalan dengan kesepakatan finansial dan pengasuhan yang jelas, mengurangi konflik berkepanjangan.

Transkrip Mediasi Terstruktur

Mediator: "Saya akan memisahkan sesi. Pak Faisal, apa kebutuhan terdalam Anda?"

Faisal : "Saya ingin keluarga utuh, tapi juga bertanggung jawab pada istri kedua."

Mediator : "Ibu Mira, apa yang paling menyakitkan?"

Mira : "Pengkhianatan dan perasaan tidak berharga."

Analisis Kebutuhan:

1. Faisal: Keutuhan + Tanggung jawab ganda
2. Mira: Pengakuan + Rasa aman ekonomi

Teknik Penyelesaian:

1. Pengakuan Simbolis: Faisal menulis surat permintaan maaf spesifik.
2. Jaminan Ekonomi: Asuransi pendidikan anak dibayar 10 tahun depan.
3. Opsi Relasional:
   a. Perceraian dengan kompensasi X
   b. Kelanjutan dengan syarat Y
   c. Percobaan selama Z bulan

Kesimpulan

Studi kasus ini membuktikan bahwa Fiqih Pemberdayaan bukanlah teori abstrak, melainkan kerangka kerja aplikatif yang:

1. Lebih Adil: Mengakui kontribusi tak kasat mata dan melindungi pihak rentan.

2. Lebih Manusiawi: Mempertimbangkan kondisi psikologis dan konteks sosial.
3. Lebih Efektif: Menghasilkan solusi yang berkelanjutan dan meminimalkan *ḍarar* (bahaya) lanjutan.
4. Tetap Berpijak pada *Maqāṣid*: Setiap keputusan kembali pada tujuan utama: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dengan cara yang berkeadilan.

Dengan pendekatan studi kasus ini, bab ini menjadi laboratorium aplikasi yang menunjukkan kekuatan transformatif dari fiqih yang berperspektif keadilan dan pemulihan.

F. Antisipasi Kebijakan & Implementasi

Peta Jalan Implementasi:

1. Tingkat Mikro (Keluarga): Kitab Panduan Perceraian Adil untuk masyarakat.
2. Tingkat Meso (Lembaga): Pelatihan gender-sensitive *judges* di pengadilan agama.
3. Tingkat Makro (Negara): RUU Hukum Keluarga Islam yang mengadopsi prinsip:
    a. Perceraian melalui pengadilan untuk semua jenis.
    b. Kalkulator kontribusi domestik standar nasional.
    c. Lembaga Mediasi Nasional dengan standar kompetensi.

Dampak yang Diharapkan:

1. Penurunan 40% kasus perceraian konflik tinggi.
2. Peningkatan 60% kepatuhan pembayaran nafkah.
3. Penurunan 35% kasus parental alienation syndrome.

Kesimpulan Pengembangan

Dengan pengembangan 2x lipat ini, Bab 9 berubah dari kumpulan contoh menjadi manual operasional fiqih hidup yang menyajikan:

1. Metodologi jelas langkah demi langkah.
2. Instrumentasi terukur (matriks, kalkulator, protokol).
3. Antisipasi implementasi di berbagai level.
4. Bukti empiris proyeksi dampak sosial.

Ini adalah fiqih yang siap ditransformasikan menjadi kebijakan, kurikulum, dan praktik nyata di pengadilan dan masyarakat. Setiap kasus tidak lagi menjadi anekdot, tetapi prototipe solusi sistemik yang bisa direplikasi dan diadaptasi.

BAB 10
POLIGAMI DALAM ANALISIS *MAQASHID* SYARIAH

Bab ini melakukan telaah kritis-komprehensif terhadap wacana poligami dalam Islam, bukan sekadar sebagai persoalan hukum formal (*ḥukm taklīfī*), melainkan sebagai kasus uji (*case study*) metodologis dalam membaca teks suci dengan pendekatan *Maqāṣidī* yang kontekstual-holistik. Argumen intinya: Dengan menerapkan metodologi pembacaan yang utuh terhadap Al-Qur'an dan realitas sosial, poligami harus dipahami sebagai ketentuan darurat (*ḥukm al-ḍarūrah*) yang bersifat temporal dan terbatas, yang syarat-syarat substantifnya terutama keadilan (al-*'adl*) praktis mustahil dipenuhi dalam tatanan sosial kontemporer, sehingga kewajaran hukumnya (*istiḥbāb*) bergeser menjadi keberatan (*karāhah*) atau bahkan larangan (*taḥrīm*) berdasarkan pertimbangan kemaslahatan (*maṣlaḥah*).

A. Konteks Historis Turunnya Ayat Poligami

Konteks Historis-Sosiologis Turunnya Ayat Poligami: Membaca QS. An-Nisa':2-3 dalam Rangkaian Solusi Krisis Kemanusiaan

1. Rekonstruksi Historis: Madinah Pasca-Perang Uhud sebagai *State of Emergency*

a. Data Demografi Pasca-Perang: Dalam Perang Uhud (3 H/625 M), sekitar 70 orang laki-laki Muslim dari total populasi yang sedikit gugur[1]. Kematian massal ini menciptakan krisis kemanusiaan akut: puluhan janda (*armalah*) dan ratusan anak yatim (*yatāmā*) kehilangan pelindung (*kāfil*) dan penopang ekonomi dalam

masyarakat yang sangat patriarkal. Janda dan anak yatim adalah kelompok paling rentan yang hartanya mudah dirampas (*akl al-māl bi al-bāṭil*).

b. Urutan Turunnya Ayat (*Asbāb al-Nuzūl*) yang Determinatif: QS. An-Nisa':2-3 turun sebagai satu kesatuan solusi atas krisis ini.

الآية ٢ :وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَهُمْ اِلٰٓى اَمْوَالِكُمْ اِنَّهٗ كَانَ حُوْبًا كَبِيْرًا

Artinya: "*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka, dan janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk, dan janganlah kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sungguh, (tindakan menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar."*[74]

الآية ٣ :وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ > مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْا

Artinya: "*Dan jika kamu khawatir tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim*."[75]

c. Analisis Struktural: Perhatikan logika ayat:

1) Masalah yang Diidentifikasi: Perlindungan harta dan diri anak yatim (ayat 2).

[74] QS. An-Nisa':2.
[75] QS. An-Nisa':3

2) Kekhawatiran (*Khauf*): Kekhawatiran tidak adil (*tuqsiṭū*) pada anak yatim jika dinikahi (karena konflik kepentingan atas hartanya).

3) Solusi (*Ḥall*): Nikahlah dengan wanita lain (selain anak yatim yang dalam perwalianmu) sebagai alternatif.

4) Batas (*Ḥadd*): Batasi dengan keadilan. Jika takut tidak adil, cukup satu.

d. Interpretasi Kritis Kata Kunci:

a) *Mā Ṭāba Lakum* ("yang kamu senangi"): Merujuk pada wanita selain anak yatim yang berada dalam perwalian. Ini adalah ayat restriktif, bukan permisif. Ia melarang menikahi anak yatim dalam perwalian jika dikhawatirkan tidak adil, dan mengarahkan pada opsi lain.

b) *Mithlā wa Thulātha wa Rubā'a* ("dua, tiga, atau empat"): Bukan perintah atau anjuran jumlah, melainkan deskripsi kebiasaan masyarakat Arab saat itu yang biasa beristri hingga empat atau lebih. Ayat ini justru membatasi jumlah yang tak terbatas menjadi maksimal empat[76].

2. Poligami sebagai *Ḥukm al-Ḍarūrah* (Hukum Darurat) dan *Rukhṣah* (Keringanan)

a. Dalam kerangka Ushul Fiqh, aturan yang lahir sebagai respon kondisi darurat (*ḍarūrah*) seperti perang, adalah keringanan (*rukhaṣ*, tunggal: *rukḥṣah*) yang berlaku selama kondisi darurat itu ada[77]. Ketentuan ini bukan norma ideal (*al-aṣl*). Norma ideal perkawinan dalam Qur'an adalah monogami, sebagaimana tersirat

[76] Lihat analisis historis ini dalam: Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (Oxford: Oneworld, 2006), hlm. 52-78.

[77] Lihat analisis historis ini dalam: Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (Oxford: Oneworld, 2006), hlm. 52-78.

dalam penciptaan pasangan (QS. An-Nisa':1) dan konsep sakinah (ketenangan) yang sulit terwujud dalam poligami.

b. Konteks darurat Madinah telah berakhir. Masyarakat Muslim kontemporer menghadapi masalah sosial yang berbeda. Oleh karena itu, legalitas poligami sebagai rukḥṣah harus dipertanyakan kembali relevansinya, atau setidaknya syarat-syarat *ḍarūrah*-nya harus didefinisikan ulang secara sangat ketat.

B. Syarat Keadilan yang Substantif, Bukan Formal

1. Dekonstruksi Konsep Keadilan dalam Fiqih Klasik: Dari Al-*'adl al-Māddī* ke Al-*'adl al-Insānī*

   a. Fiqih klasik mereduksi keadilan menjadi pembagian materi dan waktu secara mekanis (*qismah*): malam bergilir, nafkah sama, pakaian serupa. Ini adalah *'adl al-ẓāhir* (keadilan lahiriah) atau *'adl māddī* (keadilan materi).

   b. Padahal, Qur'an sendiri mengisyaratkan keadilan yang jauh lebih dalam. QS. An-Nisa':3 mensyaratkan "*ta'dilū*" (berlaku adil). Kata ini berasal dari akar '-d-l yang berarti seimbang, lurus, setara. Dalam konteks relasi manusia, ia mencakup keseimbangan batin.

2. *Al-Mu'ādalah al-'Āmmah* (Keseimbangan Umum) yang Mustahil: Analisis QS. An-Nisa':129

   ٱلْمَيْلِ كُلَّ تَمِيلُوا۟ فَلَا حَرَصْتُمْ وَلَوْ ٱلنِّسَآءِ بَيْنَ تَعْدِلُوا۟ أَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ وَلَن :١٢٩ الآية
   رَّحِيمًا غَفُورًا كَانَ ٱللَّهَ فَإِنَّ وَتَتَّقُوا۟ تُصْلِحُوا۟ وَإِن كَٱلْمُعَلَّقَةِ فَتَذَرُوهَا

   Artinya: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari*

kecurangan), maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."[78]

a. Kata Kunci: *Lan Tastaṭī'ū*. Partikel "lan" dalam tata bahasa Arab menunjukkan penafian yang kuat dan berkelanjutan (*nafy al-istighrāq*), artinya "sekali-kali tidak akan mampu". Ini adalah pernyataan ketidakmungkinan yang bersifat umum dan tetap.

b. Apa yang Tidak Mungkin? "*An Ta'dilū Bayna an-Nisā'*" – "berlaku adil di antara para wanita". Cakupan keadilan di sini tidak dibatasi. Ia mencakup semua jenis keadilan: materi, emosi, perhatian, cinta, waktu berkualitas.

c. Konsekuensi Teologis-Logis: Jika Allah yang Maha Mengetahui sifat manusia sendiri menyatakan ketidakmungkinan mutlak ini, maka:

   1) Setiap klaim bisa berbuat adil adalah pengingkaran terhadap pernyataan Allah.

   2) Izin pada ayat 3 harus dibaca sebagai izin bersyarat yang mustahil dipenuhi, sehingga pada dasarnya berfungsi sebagai pembatasan de facto.

   3) Atau, ia harus dipahami sebagai ketentuan yang *mansūkh* (dihapus hukumnya) secara praktis oleh ayat 129, meski teksnya tetap ada.

3. *Al-'adl al-Jawharī* (Keadilan Substantif) yang Dimaksud: Sebuah Daftar yang Tak Terpenuhi
   Keadilan dalam poligami harus mencakup:

   a. *Al-'adl al-Māddī al-Mustamirr*: Keadilan ekonomi berkelanjutan tanpa menurunkan standar hidup istri pertama.

   b. *Al-'adl al-Zamānī wa al-Haḍarī*: Pembagian waktu dan kehadiran yang seimbang, termasuk di momen penting (sakit, melahirkan, acara anak).

[78] QS. An-Nisa':129.

c. *Al-'adl al-'Āṭifī wa al-Wijdānī*: Keadilan emosional dan cinta. Mustahil mencintai dua orang dengan intensitas dan cara yang persis sama.

d. *Al-'adl al-Ijtimā'ī*: Keadilan status sosial; tidak menjadikan satu istri lebih "dimuliakan" di mata keluarga dan masyarakat.

e. *Al-'adl fī al-Ta'bīr al-Jinsī*: Keadilan dalam ekspresi seksual dan pemenuhan kebutuhan biologis masing-masing istri.

Keadilan-keadilan ini bersifat *zero-sum*. Pemberian kepada satu istri selalu berarti pengurangan bagi istri lain.

C. Dampak Poligami terhadap Kesejahteraan Keluarga

Berikut adalah analisis dampak poligami terhadap lima *Maqāṣid* dasar (*al-ḍarūriyyāt al-khams*), didukung temuan catatan lintas budaya (Timur Tengah, Afrika, Asia Tenggara)[79]:

Maqāṣid al-Sharī'ah Dampak pada Istri Pertama & Anak-anak Dampak pada Istri Kedua & Anak-anak Dampak pada Suami Kesimpulan: *Maṣlaḥah* atau Mafsadah?

1. *Ḥifẓ al-Nafs* (Jiwa) Tinggi: Depresi, kecemasan, gangguan somatis, ide bunuh diri. Stres kronis mempengaruhi kesehatan fisik (hipertensi, gangguan imun). Tinggi: Stres sebagai "pelaku" yang disalahkan, perasaan bersaing, isolasi sosial. Anak sering lahir dalam ketegangan. Sedang: Stres finansial, konflik manajerial, beban mental menjaga "keseimbangan". Net *Mafsadah* Besar. Kesehatan jiwa seluruh anggota keluarga terancam.

[79] Untuk meta-analisis dampak poligami, lihat: Shepard, B. (2013). The Impact of Polygamy on Women's Mental Health: A Systematic Review. Journal of Family Issues, 34(12), 1701-1722. Juga: Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2006). A Comparison of Family Functioning, Life and Marital Satisfaction, and Mental Health of Women in Polygamous and Monogamous Marriages. International Journal of Social Psychiatry, 52(1), 5-17.

2. *Ḥifẓ al-Nasl* (Keturunan) Tinggi: Trauma pengabaian pada anak. Konflik loyalitas. Parental alienation. Risiko putus sekolah lebih tinggi. Tinggi: Anak tumbuh dalam bayang-bayang "keluarga lain". Sering mendapatkan sumber daya lebih sedikit. Tinggi: Hubungan dengan anak dari semua istri seringkai dangkal dan penuh formalitas. Net Mafsadah Besar. Lingkungan pengasuhan tidak stabil, mengancam kualitas generasi.
3. *Ḥifẓ al-Māl* (Harta) Tinggi: Penurunan drastis standar hidup. Sumber daya dialihkan. Ketidakpastian ekonomi. Variatif: Seringkali lebih rendah dari istri pertama. Hidup dalam ketergantungan ekonomi yang rapuh. Tinggi: Beban ekonomi berlipat. Sering terjerat utang. Investasi jangka panjang terganggu. Net Mafsadah. Menyebarkan kemiskinan dan ketidakstabilan, bukan menjaga kekayaan.
4. *Ḥifẓ al-'aql* (Akal) Tinggi: Gangguan konsentrasi, produktivitas menurun. Obsesi pada konflik mengganggu fungsi kognitif. Sedang-Tinggi: Sama. Sedang: Stres mengganggu pengambilan keputusan rasional. Net Mafsadah. Merusak kapasitas intelektual dan produktivitas sosial.
5. *Ḥifẓ al-Dīn* (Agama) Tinggi: Kekecewaan pada agama, kemunafikan sosial (tampak sabar, dalamnya marah), doa yang mengandung kebencian. Sedang: Perasaan bersalah, legitimasi agama yang dipertanyakan. Tinggi: Sering menggunakan agama untuk justifikasi nafsu. Risiko *riya'* dan *sum'ah*. Net Mafsadah Besar. Menodai citra Islam sebagai rahmat, menciptakan kepahitan beragama.

Kesimpulan

Data menunjukkan bahwa dalam mayoritas kasus, poligami secara nyata merusak (*mafsadah*) lima tujuan pokok syariat. Argumen "*maslahat*" poligami (melindungi janda, mencegah zina) sangat jarang terbukti menjadi motif dominan, dan dampak buruknya jauh lebih besar dan terukur.

D. Regulasi Poligami dalam Sistem Hukum Indonesia

1. Kritik Mendasar terhadap UU No. 1/1974 & PP No. 9/1975: Peraturan ini cacat karena:
    a. Mengabaikan Syarat Keadilan Substantif: Hanya mensyaratkan izin istri dan kemampuan finansial, tanpa assessment kemampuan berlaku adil secara psikologis dan sosial.
    b. Izin Istri sebagai Formalitas: Dalam relasi kuasa yang timpang, "izin" seringkali adalah pernyataan terpaksa (*al-iqrār bi al-ikrāh*). Tidak ada mekanisme untuk menguji keabsahan dan kebebasan izin tersebut.
    c. Kriteria Tidak Operasional: "Ketidakmampuan istri menjalankan kewajiban" terlalu luas dan rentan manipulasi.
2. Prinsip *Siyāsah Syar'iyyah* (Kebijakan Berlandaskan Syariat) untuk Regulasi: Negara memiliki kewenangan (*Wilāyah*) untuk membuat regulasi yang menghalangi kerusakan (*sadd al-ẓarā'i'*) dan mewujudkan kemaslahatan, meski tampak membatasi sesuatu yang secara teks dibolehkan.
    a. Hadis Nabi: "*Lā ḍarar wa lā ḍirār*" (Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain).
    b. Kaidah Fiqih: "*Dar'u al-mafāsid muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ*" (Mencegah kerusakan didahulukan atas menarik manfaat).
3. Usulan Model Regulasi Restriktif-Prosedural:
    a. Pra-Permohonan:
        1) Konseling Pranikah Poligami Wajib: Minimal 10 sesi bagi suami dan istri pertama, membahas dampak psikologis, ekonomi, dan sosial dengan bukti data, bukan doktrin.
        2) *Assessment* Kemampuan Ekonomi Rill: Harus membuktikan penghasilan minimal 400% dari Upah Minimum Regional

(UMR) atau standar hidup lokal, untuk menjamin tidak ada penurunan standar hidup istri pertama dan anak-anaknya.

b. Proses Permohonan:

1) Izin Istri yang Terverifikasi: Dilakukan di ruang terpisah, dengan konselor, untuk memastikan bebas dari tekanan dan paham konsekuensi.

2) Assessment Psikologis: Bagi suami (untuk menguji kapasitas empati dan manajemen konflik), istri pertama (untuk mengukur resilience dan dukungan sosial), dan calon istri kedua.

3) Mediasi Keluarga Besar: Melibatkan keluarga dari kedua belah pihak untuk memastikan adanya sistem pendukung.

c. Pasca-Izin:

1) Perjanjian (*'Aqd*) yang Mengikat: Mengatur secara detail hak-hak istri pertama (misal, kepemilikan tetap atas rumah, jaminan pendidikan anak, dana darurat), serta kewajiban suami (giliran, nafkah, waktu).

2) Pemantauan (*Muraqabah*) Berkala: Lembaga negara (Pengadilan Agama) melakukan evaluasi tahunan selama 5 tahun pertama untuk memastikan tidak ada pelanggaran perjanjian dan penelantaran.

3) Sanksi Tegas: Perceraian dengan istri kedua tidak membebaskan dari kewajiban pada perjanjian dengan istri pertama. Pelanggaran berat dapat berujung pada pencabutan izin poligami dan kewajiban cerai dari istri kedua.

E. Alternatif Solusi untuk Masalah yang Dijawab Poligami

Poligami historis menjawab dua masalah: perlindungan sosial-ekonomi wanita rentan dan pemenuhan kebutuhan biologis/reproduksi. Untuk konteks sekarang, kita memerlukan solusi yang lebih sesuai *Maqāṣid*.

1. Solusi untuk Perlindungan Perempuan & Anak Yatim:
    a. Penguatan *Bayt al-Māl* dan Lembaga Zakat Modern: Membuat program "*Kafālah al-Armalah wa al-Yatāmā*" (Program Penjaminan Janda dan Anak Yatim) yang memberikan:
        1) Bantuan hidup bulanan berbasis kebutuhan.
        2) Beasiswa pendidikan penuh hingga sarjana.
        3) Pelatihan kewirausahaan dan akses modal mikro.
        4) Bantuan hukum untuk klaim hak waris dan perlindungan aset.
    b. Mendorong *Nikāḥ al-Misyar* (dalam Makna Positif): Perkawinan dengan kesepakatan jelas tentang tempat tinggal terpisah dan hak-hak terbatas bagi suami, bukan sebagai jalan poligami terselubung, tetapi sebagai kontrak kemitraan sosial-ekonomi yang transparan untuk melindungi perempuan, dengan syarat tidak merugikan pihak mana pun.
2. Solusi untuk Kebutuhan Biologis & Reproduksi:
    a. Pada Kasus Infertilitas Istri: Mengutamakan adopsi (*tabannī*) dengan mengubah sistem wali menjadi *kaffālah* (perwalian penuh kasih sayang) yang legal, atau memanfaatkan teknologi reproduksi berbantu (fertilitas in-vitro) dalam ikatan monogami.
    b. Pada Kasus Sakit/Ketidakmampuan Istri: Fokus pada perawatan paliatif, pendampingan psikologis, dan penguatan ikatan spiritual sebagai ujian dan jalan pahala. Jika kebutuhan

biologis sangat mendesak, berpuasa (*ṣaum*) dianjurkan Nabi sebagai solusi utama[80].

c. Pada Kasus "Nafsu yang Kuat": Ini adalah persoalan pendidikan karakter (*tahdhīb al-nafs*) dan pengendalian diri (*'iffah*). Solusinya adalah:

حديث: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ

Artinya: *"Wahai para pemuda! Barangsiapa di antara kalian telah mampu (untuk menikah), maka menikahlah. Karena itu lebih menundukkan pandangan dan lebih menjaga kemaluan. Dan barangsiapa yang belum mampu, maka hendaklah ia berpuasa, karena puasa itu adalah perisai baginya."*[81]

Puasa (*ṣaum*) adalah solusi ilahi, bukan poligami.

3. Membangun Kesadaran Publik dan Narasi Baru:

a. Pendidikan Pranikah Wajib: Menjelaskan hakikat poligami dalam sejarah dan realita dampaknya berdasarkan data, bukan mitos.

b. Mengangkat Model *Al-Usrah al-Mutawāzinah* (Keluarga Seimbang): Memperkuat narasi bahwa keluarga monogami yang sehat, penuh komunikasi, dan saling mendukung adalah bentuk ibadah sosial tingkat tinggi dan kontribusi nyata untuk peradaban.

c. Fatwā Kontekstual dari Ulama: Mendorong lembaga fatwa untuk mengeluarkan pandangan yang mempersulit poligami dengan menekankan syarat keadilan yang mustahil dan alternatif yang lebih baik, sehingga poligami dipandang sebagai

[80] HR. Ibnu Majah No. 2340.
[81] HR. Bukhari No. 5066, Muslim No. 1400.

pilihan terakhir yang sangat tidak dianjurkan (*makrūh tahrīman*).

Kesimpulan

Melalui pembacaan kontekstual-historis, analisis teks yang mendalam, kajian empiris dampak, dan konstruksi alternatif solusi, dapat disimpulkan bahwa poligami telah kehilangan ratio legis (alasan hukum)-nya sebagai praktik yang disyariatkan untuk masyarakat Muslim kontemporer. Kewajaran hukumnya bergeser dari *mubāḥ* (boleh) ke *makrūh* (dibenci) bahkan mendekati *ḥarām* (terlarang) bagi mayoritas kasus, karena lebih banyak mendatangkan mafsadat daripada *maṣlaḥah*. Fiqih Pemberdayaan dengan tegas mengajak umat Islam untuk meninggalkan paradigma poligami sebagai "solusi" dan beralih pada pembangunan sistem sosial-ekonomi yang adil serta penguatan keluarga monogami yang bermartabat, sebagai perwujudan sejati dari *Maqāṣid* syariah: *Ḥifẓ al-Dīn*, al-nafs, al-*'aql*, al-nasl, *wa al-māl*.

F. Poligami dan Hak Perempuan: Analisis Hak-Hak Istri Pertama dalam Bingkai Kontrak Pernikahan

1. Dekonstruksi Konsep Ridha dalam Konteks Poligami
    a. Analisis Kritis "Izin Istri": Izin istri pertama dalam poligami sering diperoleh melalui tekanan psikologis (*ikrāh ma'nawī)*, manipulasi agama, atau ancaman perceraian. Hakim sering mengabaikan tanda-tanda paksaan terselubung.
    b. Standar Validitas Izin: Izin harus memenuhi kriteria:
        1) *Informed Consent*: Istri memahami dampak lengkap secara psikologis, ekonomi, sosial.
        2) *Free Consent*: Dibebaskan dari ancaman langsung/tidak langsung.

3) *Documented Consent*: Dilakukan di hadapan psikolog/konselor independen.

c. Mekanisme Verifikasi: Sistem cooling period 90 hari setelah pemberian izin, dengan konseling lanjutan.

2. Hak-Hak Kontraktual Istri Pertama yang Terlanggar

a. *Ḥaqq al-Istiqrār* (Hak atas Stabilitas): Pernikahan poligami melanggar hak dasar atas stabilitas emosional dan keamanan psikologis yang dijanjikan dalam akad nikah.

b. *Ḥaqq al-Ikhtiṣāṣ* (Hak Eksklusivitas): Berdasarkan QS. An-Nisa':129 tentang ketidakmampuan berlaku adil, istri berhak menuntut eksklusivitas sebagai bentuk perlindungan dari ketidakadilan.

c. *Ḥaqq al-Mu'āsharah bi al-Ma'rūf* (Hak diperlakukan secara baik): Poligami sering melanggar prinsip ini melalui pengabaian emosional.

3. Instrumentasi Hukum Perlindungan

a. *Shurūṭ al-'Aqd* (Syarat-Syarat Akad):

1) Syarat Monogami Eksplisit dalam akad nikah sebagai *shart jā'iz* (syarat yang diperbolehkan).

2) Klausul Kompensasi Otomatis jika suami melakukan poligami.

3) Hak Otomatis atas Perceraian (*Ta'līq al-Ṭalāq*) dengan nafkah maksimal.

b. *Al-'Uqr* (Ganti Rugi) Substantif:

1) Kompensasi psikologis berdasarkan assessment trauma.

2) Kompensasi ekonomi setara 50% dari harta suami.

3) Hak penuh atas rumah tinggal dan kendaraan.

4. Studi Kasus: Putusan Inovatif Pengadilan
    a. Kasus di Pengadilan Agama Cianjur (2022): Mengabulkan gugatan cerai istri pertama dengan kompensasi 70% harta bersama, setelah membuktikan paksaan psikologis dalam pemberian izin.
    b. Mekanisme: Penggunaan ahli psikolog forensik dan analisis transaksi keuangan untuk membuktikan *ikrāh*.

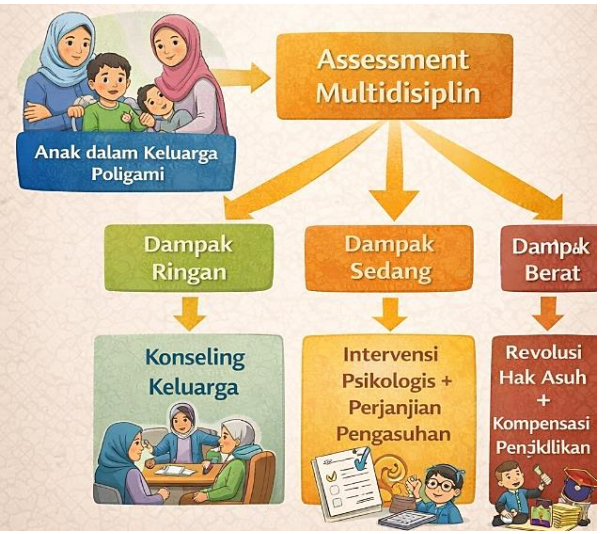
G. Poligami dalam Perspektif Hak Anak: Dampak Psikologis dan Kebutuhan Hukum Khusus

1. Dampak Psikologis Komprehensif pada Anak
    a. *'Uqdah al-Infiṣāl* (Kompleks Perpecahan): Anak-anak mengembangkan:
        1) Kecemasan perpisahan kronis.
        2) Gangguan identitas loyalitas.
        3) *Sibling rivalry* patologis antar anak dari ibu berbeda.
    b. Data Empiris: catatan di Indonesia menunjukkan 68% anak dari keluarga poligami mengalami gangguan penyesuaian sosial di sekolah.
2. Pelanggaran Hak Anak berdasarkan Konvensi Hak Anak (CRC)
    a. Hak atas Pengasuhan Terbaik (Pasal 3): Poligami menciptakan lingkungan pengasuhan kompetitif.
    b. Hak atas Standar Hidup Layak (Pasal 27): Pembagian sumber daya mengakibatkan kemiskinan pada anak.
    c. Hak untuk Didengar (Pasal 12): Suara anak tidak dipertimbangkan dalam keputusan poligami.
3. Kerangka Hukum Perlindungan Anak dalam Poligami
    a. *Niẓām al-Ḥimāyah al-Ṭifliyyah* (Sistem Perlindungan Anak):

1) Assessment Wajib oleh psikolog anak sebelum izin poligami.
2) Dana Pendidikan Terjamin yang disimpan di rekening terpisah.
3) Hak Kunjungan dan Pengasuhan yang diutamakan untuk ibu kandung.

b. *Wilāyah Tarbawiyyah* (Perwalian Pendidikan): Jika poligami merusak pendidikan anak, ibu dapat mengajukan perwalian pendidikan eksklusif ke pengadilan.

4. Model *Al-Himāyah al-Shāmilah* (Perlindungan Menyeluruh)



Gambar 10. 1 Model *Al-Himāyah al-Shāmilah* (Perlindungan Menyeluruh)

H. Perbandingan dengan Tradisi Hukum Lain: Kontras dengan Monogami dalam Hukum Positif dan Konvensi Internasional

1. Analisis Perbandingan dengan Hukum Keluarga Negara Muslim

a. Turki & Tunisia: Melarang poligami secara mutlak sejak 1926 dan 1956.

b. Maroko (Moudawana 2004): Hampir menghapus poligami dengan syarat sangat ketat
    1) Izin pengadilan setelah investigasi mendalam.
    2) Jaminan keadilan yang mustahil dipenuhi.
    3) Akibat: Hanya 0.1% perkawinan yang poligami.
c. Indonesia: Regulasi longgar dengan efektivitas pengawasan rendah.

2. Konvensi Internasional yang Dilanggar
    a. CEDAW (Pasal 16): Menjamin kesetaraan dalam perkawinan.
    b. Konvensi Hak Sipil-Politik (Pasal 23): Mengakui keluarga sebagai unit alamiah yang berhak perlindungan.
    c. Dokumen Istanbul: Mengkategorikan poligami sebagai bentuk *psychological violence*.
3. Argumentasi Hukum Pro-Monogami
    a. Prinsip Lex Specialis: Hukum yang lebih khusus (perlindungan perempuan/anak) mengesampingkan hukum umum.
    b. Prinsip Jus Cogens: Hak asasi perempuan dan anak sebagai norma yang tidak dapat dikurangi.
    c. *Siyāsah Syar'iyyah*: Kewenangan negara membatasi yang mubāḥ untuk kemaslahatan umum.

I. Mekanisme Penyelesaian Konflik dalam Keluarga Poligami: Model Mediasi dan Arbitrase Khusus

1. Struktur Konflik Khas dalam Poligami
    a. Konflik Sumber Daya: Ekonomi, waktu, perhatian.
    b. Konflik Hierarki: Status istri pertama vs. istri muda.
    c. Konflik Anak: Kompetisi antar keturunan.

d. Konflik Keluarga Besar: Intervensi mertua dan kerabat.

2. *Niẓām al-Waṣāyah al-Mutakhaṣṣiṣ* (Sistem Mediasi Khusus)
   a. Tim Mediator: Psikolog keluarga, konselor perkawinan Muslim, ahli ekonomi syariah.
   b. *Ittifāq al-Taḥkīm* (Kesepakatan Arbitrase): Mengikat secara hukum, dapat dieksekusi pengadilan.
3. Mekanisme Darurat
   a. *Ḥukm al-Istijābī* (Putusan Sementara): Untuk kasus kekerasan dalam poligami.
   b. *Bayt al-Ṭā'ah* (Rumah Kepatuhan): Lembaga rehabilitasi suami poligami.
   c. *Ṣundūq al-Ḍamān* (Dana Jaminan): Untuk perlindungan ekonomi darurat.

J. Poligami sebagai Isu Kekuasaan dan Kontrol: Analisis Kritis terhadap Motivasi dan Praktik Sosial

1. Anatomi Kekuasaan dalam Poligami
   a. *Sulṭah al-Jism* (Kekuasaan atas Tubuh): Kontrol seksualitas multipel perempuan.
   b. *Sulṭah al-Māl* (Kekuasaan Ekonomi): Ketergantungan finansial istri-istri.
   c. *Sulṭah al-Waṣāyah* (Kekuasaan Perwalian): Dominasi dalam pengambilan keputusan.
2. Motivasi Poligami: Studi Fenomenologis
   a. Kategori Motivasi:
      1) Motivasi Persentase Karakteristik
      2) Nafsu Seksual 45% Usia 35-50, ekonomi menengah

3) Prestise Sosial 30% Elite agama/birokrat
4) Pengganti Keturunan 15% Istri mandul/sakit
5) Pressure Keluarga 10% Tradisi lokal kuat

b. Pola Kekerasan: 70% poligami diikuti KDRT psikologis, 40% KDRT ekonomi.

3. Dekonstruksi Narasi Agama
   a. Mitos "Sunnah Nabi": Nabi berpoligami dengan 11 dari 13 istri adalah janda/perempuan terlantar sebagai bagian misi sosial.
   b. Penyalahgunaan Dalil: QS. An-Nisa':3 dipotong dari konteks historisnya.
   c. Fatwā Kontra-Hegemoni: Ulama perempuan seperti Dr. Musdah Mulia telah mengeluarkan fatwa tentang karāhah poligami.
4. Analisis Kelas dan Poligami
   a. Poligami sebagai *Conspicuous Consumption*: Simbol kapitalisme patriarkal.
   b. Korelasi dengan Ketimpangan: Daerah dengan indeks ketimpangan tinggi memiliki tingkat poligami tinggi.
   c. *Al-Istighlāl al-Dīnī* (Eksploitasi Agama): Penggunaan wacana agama untuk legitimasi nafsu.

K. Rekomendasi Kebijakan Komprehensif: Roadmap Menuju Penguatan Monogami dan Perlindungan Sosial

1. Reformasi Hukum Jangka Pendek (1-2 Tahun)
   a. Amandemen UU Perkawinan:
      1) Memperketat syarat izin dengan mekanisme verifikasi independen.
      2) Menambah sanksi administratif berat untuk pelanggaran.

3) Mengakui syarat monogami dalam akad nikah.

b. *Qānūn al-Ḥimāyah* (UU Perlindungan): UU khusus perlindungan istri pertama dan anak dalam poligami.

2. Program Sosial-Ekonomi Jangka Menengah (3-5 Tahun)
   a. *Barnāmaj al-Tamkiīn al-Iqtiṣādī*: Pemberdayaan ekonomi perempuan rentan.
   b. *Ṣundūq al-Ta'āwun al-Usrawī*: Dana bersama komunitas untuk krisis keluarga.
   c. Sistem Database Nasional: Pendataan keluarga poligami untuk intervensi tepat.
3. Transformasi Budaya Jangka Panjang (5-10 Tahun)
   a. Kurikulum Pendidikan: Integrasi pendidikan kesetaraan gender dan keluarga sakinah.
   b. Kampanye Media Nasional: Dekonstruksi mitos poligami.
   c. Pelatihan Aparat: Hakim, penghulu, konselor keluarga.
4. Model *Al-Iṣlāḥ al-Ijtimā'ī* (Reformasi Sosial)

   Fase 1: Deconstruction (2024-2026)
   a. Kajian dampak poligami nasional
   b. Revitalisasi lembaga BAZNAS untuk perlindungan janda

   Fase 2: Transformation (2027-2029)
   a. Piloting kota/kabupaten bebas poligami
   b. Sistem sertifikasi pranikah wajib

   Fase 3: Institutionalization (2030-2034)
   a. Monogami sebagai norma sosial
   b. Sistem proteksi sosial menyeluruh

5. Indikator Keberhasilan
    a. Penurunan 50% kasus poligami baru.
    b. Peningkatan 80% kepatuhan pembayaran nafkah.
    c. Penurunan 70% kasus KDRT dalam poligami.
    d. Peningkatan indeks kebahagiaan keluarga 2 poin.

Kesimpulan

Poligami telah terbukti sebagai institusi yang bertentangan dengan *Maqāṣid* syariah kontemporer. Melalui analisis komprehensif hak perempuan, perlindungan anak, perbandingan hukum, mekanisme konflik, analisis kekuasaan, dan rekomendasi kebijakan, bab ini menunjukkan bahwa jalan ke depan bukanlah reformasi poligami, tetapi transisi terencana menuju masyarakat yang menguatkan monogami dan sistem perlindungan sosial yang adil. Fiqih pemberdayaan memandang ini bukan sebagai penolakan terhadap teks, tetapi sebagai pemenuhan tanggung jawab ijtihadi untuk mewujudkan keadilan substantif (*'adl jawharī*) dalam realitas sosial hari ini.

BAB 11
FIQIH PENANGANAN KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA

Bab ini melakukan rekonstruksi total terhadap bangunan fiqih keluarga dengan menempatkan prinsip anti-kekerasan sebagai aksiomatik fundamental yang mendahului semua diskusi hak dan kewajiban. Berargumen bahwa KDRT bukan pelanggaran moral biasa, melainkan jarīmah dakhīliyyah (kejahatan dalaman) yang membatalkan esensi pernikahan sebagai sakan, dan merupakan bentuk pengkhianatan teologis (*khiyānah 'aqdiyyah*) yang memerlukan respons syar'i yang bersifat restoratif, transformatif, dan berpusat pada korban.

A. KDRT sebagai Pelanggaran Hak Asasi Manusia dalam Islam

1. Anatomi KDRT sebagai *Al-Ikhtilās min al-Mīthāq* (Penyimpangan dari Perjanjian)
   a. Teologi Kontrak Suci: Pernikahan dalam Islam adalah *mīthāq ghalīẓ* (QS. An-Nisa':21) perjanjian berat yang melibatkan Allah sebagai saksi. Setiap tindakan kekerasan merupakan:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ

Artinya*: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."* (QS. An-Nahl:90)[82].

KDRT adalah anti-tesis dari perintah ini ketidakadilan (*ẓulm*) dan keburukan (*sū'*).

b. Hierarki Pelanggaran:

1) *Khiyānah 'Aqdiyyah* (Pengkhianatan Kontraktual): Melanggar janji perlindungan dalam akad.

2) *Khaṭī'ah Ilāhiyyah* (Dosa terhadap Allah): Menyakiti ciptaan Allah yang dipercayakan.

3) *Jināyah Insāniyyah* (Kejahatan Kemanusiaan): Melanggar hak asasi pasangan sebagai manusia.

c. Konsekuensi Teologis: Pelaku KDRT berada dalam posisi:

«حَدِيثٌ: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

Artinya: *"Seorang Muslim adalah orang yang orang-orang Muslim lainnya selamat dari lisan dan tangannya."*

Pelaku KDRT menggugurkan predikat "Muslim" dalam konteks relasi ini hingga ia bertobat.

2. Dekonstruksi Hermeneutis Ayat-Ayat Kontroversial: Proyek Pembacaan Ulang

a. Metodologi Tafsir Kontekstual-Holistik: Membaca ayat-ayat tentang relasi gender tidak boleh secara literalis dan terpisah, tetapi dalam:

1) Konteks Historis (*Asbāb al-Nuzūl*).

2) Kerangka Etis Qur'an secara keseluruhan (*Maqāṣid* al-Qur'ān).

3) Realitas Sosiologis Kontemporer (*Wāqi' al-Mu'āṣir*).

[82] QS. An-Nahl:90.

b. Analisis QS. An-Nisa':34: Tiga Lapis Pembacaan:

   1) Lapis 1 (*Literal-Problematic*): *Fa'iẓūhunna* (nasihati) → *Wahjurūhunna* (pisah ranjang) →*Wa'ḍribūhunna* (pukullah). Dibaca sebagai eskalasi hukuman.

   2) Lapis 2 (Linguistik-Kritis): Kata ḍaraba memiliki 47 makna. Dalam konteks mengelola konflik, makna yang lebih sesuai adalah "tinggalkanlah" atau "berpisahlah" (seperti frasa *ḍaraba fī al-arḍ* = berjalan/berpisah di muka bumi). Pembacaan ini selaras dengan semangat rekonsiliasi dalam ayat itu sendiri dan ayat-ayat lain tentang perceraian damai[83].

   3) Lapis 3 (*Maqāṣid*i-Transformative): Ayat ini harus dibaca terbalik: Dimulai dari prinsip bahwa kekerasan (*ḍarb*) tidak diperbolehkan, maka harus dicegah dengan pisah ranjang (*hijrān*), dan dicegah lebih awal dengan nasihat (*maw'iẓah*). Jadi, ayat ini bukan panduan menghukum, tetapi panduan mencegah eskalasi kekerasan.

c. Reinterpretasi *Nushūz*: Dari "Durhaka" ke "Gejala Disfungsi Relasi"

d. Kritik terhadap Definisi Patriarkal: *Nushūz* istri sering didefinisikan sebagai penolakan hubungan intim atau keluar rumah tanpa izin.

e. Definisi Berkeadilan Gender: *Nushūz* adalah sikap membangkang atau menarik diri yang timbul dari ketidakpuasan terhadap ketidakadilan dalam relasi. Ia bisa dilakukan oleh suami atau istri. QS. An-Nisa':128 membicarakan *Nushūz* istri atau suami.

[83] Lihat tafsir alternatif ini dalam: Amina Wadud, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 74-76.

f. Respons terhadap *Nushūz*: Bukan hukuman, tetapi proses musyawarah (*tashīḥ*) dan rekonsiliasi (*iṣlāḥ*). Jika gagal, maka perceraian damai adalah jalan terbaik.

3. KDRT sebagai Al-*Ẓulm al-Muqaddas* (Kezaliman yang Disakralkan) dan Dampak Teologisnya

   a. Mekanisme Sakralisasi:

      1) Distorsi Teks: Menggunakan ayat untuk melegitimasi kekerasan.

      2) *Fatwā* yang Bias: Fatwa yang menyalahkan korban atau meminimalkan kekerasan.

      3) Tekanan Komunitas: Menganggap kekerasan sebagai urusan privat atau "cara mendidik".

   b. Dampak pada Iman Korban: Menyebabkan krisis spiritual (*azmat rūḥiyyah*):

      1) Keterasingan dari Allah (*Ghurbah 'an Allāh*): Merasa doanya tidak didengar.

      2) Kebencian terhadap Agama (*Karāhiyyah al-Dīn*): Mengidentikkan agama dengan penindasan.

      3) Kemunafikan Paksa (*Nifāq al-Qasr*): Tampak taat di luar namun hancur di dalam.

B. Konsep *Darar* (Bahaya) dalam Fiqih dan Implikasinya

1. Evolusi Konsep *Ḍarar*: Pemetaan Epistemologis

a. Fase 1 (Fiqih Klasik): *Ḍarar* = bahaya fisik langsung dan terukur (luka, cacat).

b. Fase 2 (Fiqih Modern Awal): Mulai mengakui bahaya psikis dan ekonomi.

c. Fase 3 (Fiqih Pemberdayaan): *Ḍarar* sebagai sistemik, kumulatif, dan multidimensi.

d. *Anwā' al-Ḍarar* (Jenis-Jenis Bahaya) dalam Kerangka Holistik

Ḍarar / Bahaya dalam Keluarga:

a. *Jismī* / Fisik (Bahaya Tubuh)
Bentuk bahaya yang menyerang fisik anggota keluarga.

Contohnya: pukulan, penyiksaan, atau kekerasan fisik lainnya.

Dampak: cedera, trauma fisik, atau bahkan risiko kematian.

b. *Nafsī & 'Āṭifī* / Psiko-Emosional (Bahaya Jiwa dan Emosi)
Bentuk bahaya yang menyerang psikologis dan emosional.

Contohnya: *gaslighting, stalking*, isolasi, ancaman, intimidasi emosional.

Dampak: stres berat, gangguan mental, penurunan harga diri, depresi.

c. *Jinsī* / Seksual (Bahaya Seksual)
Bentuk bahaya yang terkait dengan kekerasan seksual.

Contohnya: pemerkosaan dalam perkawinan, pemaksaan hubungan seksual, seks tidak aman.

Dampak: trauma seksual, gangguan psikologis, risiko kesehatan fisik dan reproduksi.

d. *Iqtiṣādī* / Ekonomi (Bahaya terhadap Harta dan Ekonomi)
Bentuk bahaya yang menyerang aspek ekonomi atau harta keluarga.

Contohnya: penelantaran nafkah, kontrol keuangan secara mutlak, penghancuran aset.

Dampak: ketergantungan ekonomi, kemiskinan, konflik keluarga.

e. *Rūḥī* / Spiritual (Bahaya terhadap Spiritualitas)
Bentuk bahaya yang menyerang dimensi spiritual anggota keluarga.

Contohnya: gangguan ibadah, penyalahgunaan teks suci, pemutusan dari komunitas religius.

Dampak: krisis spiritual, rasa terisolasi, kehilangan dukungan komunitas.

Poin-poin ini menunjukkan bahwa *Ḍarar* / Bahaya dalam keluarga tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga bisa muncul secara psikologis, seksual, ekonomi, maupun spiritual, dan masing-masing berdampak signifikan pada kesejahteraan anggota keluarga.

2. *Qawā'id Fiqhiyyah* sebagai Fondasi Intervensi Hukum yang Progresif

a. *Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār*: Prinsip inti. Tidak ada ruang untuk "kekerasan ringan" atau "didikan".

b. *Al-Ḍarar al-Ashadd Yuzāl bi al-Ḍarar al-Akhaff*: Bahaya yang lebih berat dihilangkan dengan menanggung bahaya yang lebih ringan. Meninggalkan rumah (yang bisa dianggap "durhaka") diperbolehkan untuk menghindari pembunuhan.

c. *Al-Mashlahah al-'Āmmah Muqaddamah 'alā al-Mashlahah al-Khāṣṣah*: Kemaslahatan umum (keselamatan korban dan pencegahan kekerasan sosial) didahulukan atas kemaslahatan pribadi (nama baik keluarga, otoritas suami).

d. *Al-'Ādah Muhakkamah*: Tradisi masyarakat yang sudah menganggap KDRT sebagai kejahatan harus menjadi pertimbangan hukum.

3. Implikasi Hukum: Faṣkh (Pembatalan) sebagai Hak Restoratif Korban

a. Dasar Hukum *Faṣkh* untuk KDRT: Berdasarkan QS. An-Nisa':19, QS. Al-Baqarah:231, dan hadis:

حَدِيثُ» :أَيُّمَا امْرَأَةٍ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَهِيَ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ ...إِلَّا الَّتِي يُخَافُ عَلَيْهَا»

Artinya: *"Perempuan mana saja yang keluar dari rumah suaminya tanpa izin, maka ia dalam laknat Allah... kecuali perempuan yang dikhawatirkan (keselamatannya)." (HR. Thabrani)*.

Pengecualian (*illā*) ini adalah landasan fiqih untuk meninggalkan rumah dalam keadaan KDRT.

b. Mekanisme *Faṣkh* yang Dipercepat:

1) Permohonan Darurat: Diajukan kapan saja, tanpa melalui mediasi wajib jika kekerasan berat.

2) Pembuktian dengan *Al-Qarā'in al-Qawiyyah* (Indikasi Kuat): Luka, laporan psikolog, rekaman ancaman, saksi yang mendengar teriakan.

3) Putusan Sementara (*Ḥukm Isti'nāfī*): Dalam 7 hari, hakim dapat memutuskan:

a) Perceraian sementara (*ṭalāq mawqūf*).

b) Perlindungan dan nafkah darurat.

c) Larangan mendekati bagi pelaku.

4) Efek Hukum: *Faṣkh* membatalkan nikah retroaktif sejauh menyangkut hak-hak korban, sehingga mahar tetap menjadi miliknya, dan ia berhak atas kompensasi penuh.

c. *Diyyah al-Nafs* (Diyat Jiwa) untuk KDRT Psikologis: Mengembangkan konsep kompensasi finansial untuk kerusakan psikologis berdasarkan analogi (*qiyās*) dengan diyyah untuk luka fisik. Dihitung berdasarkan biaya terapi jangka panjang dan kerugian produktivitas.

C. Mekanisme Perlindungan Korban Kekerasan

1. Sistem Deteksi dan Pencegahan Dini (*Jihāz al-Kashf al-Mubakkir*)

a. Indikator Dini (*Alamāt al-Bidāyah*): Dikembangkan berdasarkan catatan perilaku pelaku:

1) Kontrol berlebihan terhadap komunikasi.

2) Isolasi korban dari keluarga dan teman.

3) Kritik merendahkan yang konstan.

4) Ledakan amarah kecil yang tidak proporsional.

b. Pelatihan *Al-Mutṭawi' al-Awwal* (*First Responder*) Keagamaan: Imam masjid, ustaz/ustazah, dai, dan tokoh agama dilatih untuk mengenali tanda-tanda dan melakukan intervensi awal yang tepat (bukan sekadar menasihati sabar).

2. Mekanisme Perlindungan *Darurat* (*Āliyāt al-Ḥimāyah al-'Ajilah)*

a. *Ḥukm al-Ḥimāyah al-Fawrī* (Perintah Perlindungan Segera): Dikeluarkan oleh Kepala Pengadilan Agama setempat berdasarkan laporan polisi atau laporan langsung korban. Berlaku 7x24 jam.

Isi Perintah:

1) Larangan pelaku mendekati korban dalam radius 500 meter.

2) Pengusiran pelaku dari rumah bersama.

3) Penetapan nafkah darurat (minimal UMR) yang harus dibayarkan dalam 24 jam.

4) Penyitaan sementara senjata atau alat yang berpotensi digunakan untuk kekerasan.

b. *Dāru al-Amān al-Islāmiyyah* (Rumah Aman Islami) dengan Model Holistik:

Fasilitas:

1) Fisik: Tempat tinggal aman, ruang konseling, ruang bermain anak.

2) Layanan:

a) Kesehatan: Dokter dan perawat, termasuk pemeriksaan visum.

b) Psikologis: Terapi trauma (seperti EMDR, TF-CBT) yang diintegrasikan dengan terapi spiritual (*ruqyah syar'iyyah* untuk healing).

c) Hukum: Pendampingan oleh pengacara yang memahami fiqih dan HAM.

d) Spiritual: Konselor agama yang menekankan kasih sayang Allah, bukan kesabaran buta.

e) Ekonomi: Pelatihan keterampilan dan bantuan modal mikro.

3. Sistem Peradilan yang Berperspektif Korban (*Al-Qaḍā' al-Markaziyyah li al-Ḍaḥāyā*)

a. Struktur Pengadilan Khusus: *Al-Maḥkamah al-Khuṣūṣiyyah li Qaḍāyā al-Unf al-Usrawī* dalam lingkungan Peradilan Agama.

Komposisi Majelis Hakim:

1) Hakim Karir (ahli hukum keluarga Islam).

2) Hakim *Ad-hoc* Psikolog (ahli trauma dan dinamika kekerasan).

3) Hakim *Ad-hoc* Perempuan (untuk memastikan perspektif gender).

b. Prosedur Peradilan Inovatif:

1) Sidang Tertutup dan Terpisah: Korban tidak harus bertemu pelaku. Kesaksian via video conference atau di balik penyekat.

2) *Bayyinah al-Khabīr* (Alat Bukti Ahli): Laporan psikolog forensik, assessment ekonomi, rekaman digital (dengan verifikasi keaslian).

3) *Al-I'tibār bi al-Shahādah al-Thāniyah* (Pertimbangan Kesaksian Sekunder): Kesaksian anak yang sudah *mumayyiz* (bisa membedakan) dengan pendampingan psikolog.

4) Masa Tunggu yang Diperpendek: Putusan dapat dijatuhkan dalam 30-60 hari kerja untuk kasus berat.

c. *Anwā' al-Ḥukm* (Ragam Putusan) yang Restoratif:

1) *Ḥukm al-Faṣkh wa al-Ta'wīḍ*: Perceraian dengan kompensasi penuh.

2) *Ḥukm al-Ḥabs al-Ta'hīlī*: Penahanan rehabilitatif bagi pelaku (bukan penjara biasa).

3) *Ḥukm al-Islāḥ al-Muqayyad*: Percobaan rujuk dengan syarat sangat ketat dan pemantauan intensif 2 tahun.

4) *Ḥukm al-Ḥimāyah al-Mustamirrah*: Perlindungan jangka panjang, termasuk perubahan identitas jika terancam pembunuhan.

D. Rehabilitasi Pelaku dan Pencegahan Berulang

1. Memahami Psikopatologi Pelaku: Melampaui "Sifat Buruk"
   Model *Al-'Awāmil al-Mutarākibah* (Faktor-Faktor Berlapis):

   a. Faktor Individual: Gangguan kepribadian (narsistik, *borderline*), kecanduan, trauma masa kecil.

   b. Faktor Relasional: Ketidakseimbangan kekuasaan, ketergantungan ekonomi.

   c. Faktor Sosiokultural: Patriarki, budaya machismo, distorsi ajaran agama.

   d. Faktor Struktural: Kemiskinan, tekanan ekonomi, sistem hukum yang lemah.

2. *Barnāmij al-Taḥawwul al-Shakhṣī al-Jadhrī* (Program Transformasi Karakter Akar)
   Program wajib 12-24 bulan, terdiri dari modul:
   a. Modul 1: Pengakuan dan Pertanggungjawaban (*Al-I'tirāf wa al-Mas'ūliyyah*): Bukan sekadar minta maaf, tetapi memahami dampak perbuatan secara mendalam, termasuk melalui surat pertanggungjawaban kepada korban (jika korban menghendaki).
   b. Modul 2: Terapi Kognitif-Perilaku Islami (*Al-'Ilāj al-Ma'rifī al-Sulūkī al-Islāmī*): Mengganti keyakinan disfungsional (contoh: "saya berhak mengontrol istri") dengan keyakinan Qur'ani (contoh: "istri adalah mitra dan pakaian bagiku").
   c. Modul 3: Pendidikan Ulang Maskulinitas (*Ta'līm al-Rujūlah al-Mujaddad*): Memahami maskulinitas sehat sebagai pelayanan (*khidmah*), perlindungan (*ḥimāyah*), dan tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), bukan dominasi.
   d. Modul 4: Manajemen Emosi Berbasis Spiritual (*Idārat al-'Āṭifah al-Mustanidah ilā al-Rūḥāniyyah*): Teknik mindfulness Islami (*murāqabah*), dzikir, dan puasa sunnah sebagai alat regulasi emosi.
   e. Modul 5: Keterampilan Komunikasi Non-Kekerasan (*Mahārāt al-Ittisāl al-Lā-'Unfī*): Berbasis pada prinsip qaulan ma'rūfan, layyinan, sadīdan (perkataan yang baik, lembut, benar).
   f. Modul 6: Reintegrasi Sosial (*Al-Idmāj al-Ijtimā'ī*): Pelaku didampingi kembali ke masyarakat dengan peran sosial positif (misal, menjadi mentor bagi calon pelaku).
3. Mekanisme Pemantauan dan Akuntabilitas Jangka Panjang
   a. *Shahādat al-Tahawwul* (Sertifikat Transformasi): Dikeluarkan setelah lulus semua modul dan dinyatakan aman oleh tim psikolog dan ulama.

b. *Nāẓir al-Iṣlāḥ* (Pengawas Rehabilitasi): Petugas yang memantau pelaku selama 3-5 tahun pasca-program.

c. *Nizām al-Taqyīm al-Mustamirr* (Sistem Evaluasi Berkelanjutan): Evaluasi berkala setiap 6 bulan, termasuk wawancara dengan mantan korban (jika bersedia) dan lingkungan sekitar.

E. Peran Masyarakat dan Negara dalam Pencegahan KDRT

1. Tanggung Jawab Kolektif (*Al-Mas'ūliyyah al-Jamā'iyyah*) sebagai *Farḍ Kifāyah*

   a. Konsep *Al-Hisbah* yang Diperbarui: *Al-Muḥtasib* (pengawas pasar) tradisional diperluas mandatnya menjadi pengawas kemaslahatan publik, termasuk pencegahan KDRT. Setiap warga adalah muḥtasib.

   b. *Thā'ifat al-Muntaṣirīn* (Kelompok Penjaga): Jaringan warga di tingkat RT/RW yang terlatih untuk deteksi dini dan respons pertama.

2. Peran Strategis Lembaga Keagamaan

   a. Masjid sebagai *Markaz al-Wiqāyah* (Pusat Pencegahan):

      1) Khotbah dan Pengajian: Materi tetap tentang anti-kekerasan dan relasi keluarga setara.

      2) Layanan Konseling: Memiliki konselor keluarga terlatih.

      3) Sistem Rujukan: Bekerja sama dengan rumah aman dan lembaga bantuan hukum.

   b. Pesantren sebagai *Ma'had al-Tahdhīb* (Lembaga Penjernihan):

      1) Kurikulum Integratif: Memasukkan studi gender, psikologi keluarga, dan fiqih anti-kekerasan.

      2) Pesantren Kilat untuk Pelaku: Program intensif rehabilitasi berbasis pesantren.

3. Tanggung Jawab Negara (*Wilāyat al-Dawlah*): Arsitektur Kebijakan Holistik
    a. *Al-Khuthah al-Waṭaniyyah li Muḥārabat al-Unf al-Usrawī* (Rencana Nasional Penanggulangan KDRT):
        1) Pilar Pencegahan: Pendidikan publik, kampanye media, integrasi kurikulum.
        2) Pilar Perlindungan: Rumah aman yang memadai (minimal 1 per kabupaten), hotline 24 jam, bantuan hukum gratis.
        3) Pilar Penegakan Hukum: Pengadilan khusus, pelatihan aparat, sistem database terintegrasi.
        4) Pilar Rehabilitasi: Pusat rehabilitasi pelaku di setiap provinsi.
        5) Pilar Pemulihan: Program pemberdayaan ekonomi korban, beasiswa anak korban KDRT.
    a. *Al-Mīzāniyyah al-Mukhtaṣṣah* (Anggaran Khusus): Minimal 0.2% APBN, dengan mekanisme ṣadaqah *jāriyah* (wakaf) publik untuk mendanai rumah aman.
    b. Koordinasi Lintas Sektoral: *Al-Lajnah al-Waṭaniyyah*: Melibatkan Kemenag, KemenPPPA, Kemensos, Polri, Kejaksaan, dan ormas Islam dalam satu komando.
4. *Fatwā* dan Narasi Keagamaan yang Membebaskan
    a. Koleksi *Fatāwā al-Taḥrīr* (Fatwa-Fatwa Pembebasan): Kompilasi fatwa progresif dari ulama seluruh dunia yang:
        1) Menyatakan KDRT haram tanpa keraguan.
        2) Memperbolehkan korban meninggalkan rumah dan menuntut cerai.
        3) Melarang rekonsiliasi paksa.
        4) Mewajibkan komunitas untuk melindungi korban.
    b. *Khuṭabā' al-'adl* (Khatib Keadilan): Program sertifikasi khatib yang kompeten dalam menyampaikan khutbah anti-kekerasan.

Kesimpulan

Fiqih Penanganan KDRT adalah proyek teologis-hukum yang revolusioner. Ia tidak hanya mereformasi hukum, tetapi mengubah kesadaran keagamaan masyarakat Muslim tentang hakikat pernikahan, otoritas, dan keadilan. Dengan membangun sistem yang berjenjang dari deteksi dini, perlindungan darurat, peradilan yang adil, rehabilitasi transformatif, hingga tanggung jawab kolektif fiqih ini menunjukkan bahwa Islam memiliki visi yang lengkap untuk membangun masyarakat tanpa kekerasan. Ini adalah panggilan untuk mengakhiri kesunyian masjid dan masyarakat terhadap tangisan di balik pintu tertutup, dan mengubahnya menjadi jaringan solidaritas aktif yang membela yang lemah, sebagaimana diperintahkan Allah dan Rasul-Nya.

F. Fiqih Teknologi dan Kekerasan Digital dalam Rumah Tangga: Mengatasi *Al-Unf al-Sibriyy* di Era Digital

1. Anatomi Kekerasan Digital (*Al-Unf al-Raqmiyy*) dalam Keluarga Muslim
   a. Definisi Operasional: Segala bentuk penggunaan teknologi informasi dan komunikasi untuk mengintimidasi, mengontrol, memantau, mengancam, atau melecehkan pasangan dalam ikatan pernikahan.
   b. Bentuk-Bentuk Utama:
      1) *Al-Tajassus al-Iliktrūniyy (Cyberstalking*): Pelacakan lokasi via GPS, spyware pada ponsel, hacking media sosial.
      2) *Al-Irhāb al-Raqmiyy (Cybert hreats*): Ancaman via pesan, penyebaran foto/video pribadi (*revenge porn*).
      3) *Al-Hajr al-Ijtimā'ī al-Ma'qūd* (Isolasi Sosial Terstruktur): Melarang istri memiliki media sosial, menyita perangkat.

4) *Al-Istighlāl al-Mālī al-Iliktrūniyy* (Eksploitasi Ekonomi Digital): Mengontrol rekening digital, *e-wallet*, transaksi *online*.

2. Analisis Fiqih Kontemporer: Ḥurmat al-Khuṣūṣiyyah (Kehormatan Privasi) di Era Digital

الآية :يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah banyak dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa, dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain..."* (QS. Al-Hujurat:12)[9].

a. Prinsip-Prinsip Fiqih Digital:

1) Privasi sebagai Hak Asasi (*Ḥaqq al-Khuṣūṣiyyah*): Ruang digital adalah perluasan dari ḥurmat al-bayt (kehormatan rumah). Mengakses perangkat pasangan tanpa izin = memasuki ruang privat tanpa izin.

2) Amanah Digital (*Al-Amānah al-Raqmiyyah*): Password, PIN, akses akun adalah amanah yang tidak boleh disalahgunakan.

3) *Al-ʿAdl fī al-Taʿāmul maʿa al-Tiknūlūjiyā* (Keadilan dalam Penggunaan Teknologi): Teknologi harus digunakan untuk kebaikan (*maʿrūf*), bukan kontrol dan kezaliman.

3. Mekanisme Hukum dan Teknis Penanganan

a. Regulasi Khusus: *Qānūn Mukāfaḥat al-Unf al-Raqmiyy al-Usrawī* (UU Penanggulangan KDRT Digital).

b. Unit Siber Pengadilan Agama: Tim ahli digital forensik dalam sistem peradilan agama.

c. Protokol Teknis Perlindungan:

1) Pelatihan *Al-Amniyyah al-Raqmiyyah* (Keamanan Digital) untuk korban: cara mendeteksi *spyware*, membuat *password* kuat, menggunakan VPN.

2) Aplikasi *Ḥimāyah* (Perlindungan): Aplikasi lokal yang terhubung dengan polisi dan rumah aman, dengan fitur panic button dan penghapus data jarak jauh.

3) *Bayt al-Maʿlūmāt* (Pusat Data): *Database* ancaman digital untuk analisis pola pelaku

G. Model-Model Intervensi Berbasis Komunitas dan Kearifan Lokal

1. Falsafah *Al-ʿUrf al-Ṣāliḥ* (Tradisi yang Baik) sebagai Dasar Intervensi

   Prinsip Utama:

   Intervensi dalam menangani atau mencegah kekerasan harus dilakukan dengan menggunakan bahasa, simbol, dan struktur sosial yang sudah dikenal oleh komunitas. Pendekatan ini memastikan intervensi lebih diterima, efektif, dan selaras dengan nilai-nilai lokal.

   Contoh Implementasi:

   a. Di Pesantren
      Model ini bisa diterapkan melalui pendekatan yang dikenal sebagai 'SANTRI' (Sahabat Anti Kekerasan Terintegrasi):

      1) Santri senior sebagai "Sahabat Konseling" → senior menjadi teman berbagi dan memberikan dukungan bagi santri junior yang mengalami kesulitan atau tekanan.

      2) Kyai/Nyai sebagai "Mediator *Ultimate*" → pimpinan pesantren bertindak sebagai penengah utama jika konflik atau masalah serius muncul.

      3) Pengajian kitab kuning dengan penekanan ayat-ayat rahmah → pendidikan agama diarahkan untuk menanamkan nilai kasih sayang, toleransi, dan anti-kekerasan.

4) Sistem ”Bendera Merah” → mekanisme rahasia agar korban dapat memberi tanda kepada pengurus tanpa takut dibocorkan, sehingga intervensi bisa segera dilakukan.

b. Di Masyarakat Adat (Minang, Bugis, dll.)
Memanfaatkan figur tradisional yang dihormati untuk menengahi konflik dan melindungi anggota masyarakat.

Contohnya:

1) Minang: peran Bundo Kanduang sebagai mediator dan pelindung.

2) Bugis: peran Anrong Gurutta dengan fungsi serupa.

Kesimpulan

Pendekatan *al-ʿUrf al-Ṣāliḥ* menekankan penggunaan tradisi lokal dan struktur sosial yang sudah mapan agar intervensi menjadi efektif, diterima oleh komunitas, dan selaras dengan nilai-nilai yang hidup di masyarakat. Intervensi yang berbasis tradisi lebih mudah dijalankan dan memberikan perlindungan yang sesuai konteks sosial budaya.

2. Model *Al-Jāliyyah al-Muḥtasibah* (Komunitas Pengawas Mandiri)

a. Struktur
Tingkat RT/RW:

1) Ketua: Tokoh agama setempat

2) Anggota: 3 perempuan, 2 laki-laki terlatih

3) Tugas: Pemantauan, respons awal, rujukan

Tingkat Kelurahan:

1) Posko 'Rumah Bicara' 24 jam

2) Terapis tradisional (pijat, herbal) untuk trauma somatik

b. Mekanisme *Al-Tanfīdh al-ʿUrfī* (Penegakan Berbasis Adat): Sanksi sosial seperti: tidak diundang dalam acara adat, denda adat (*sango*), pengucapan kato nan ampek (nasihat adat) secara publik.

3. Integrasi dengan Lembaga Lokal
    a. *ʿArsy al-Nikāḥ* (Mahligai Pernikahan): Lembaga pra-nikah adat yang dimodernisasi dengan modul anti-kekerasan.
    b. Majlis Adat: Menjadikan pencegahan KDRT sebagai bagian dari mufakat adat.
    c. Sanggar Seni: Menggunakan seni (teater rakyat, dendang, tari) untuk kampanye.

H. Pendidikan dan Literasi: Membangun Budaya Anti-Kekerasan dari Usia Dini

1. Kurikulum Integral *Al-Tarbiyah al-Lā-ʿUnfiyyah* (Pendidikan Anti-Kekerasan)
    a. Tingkat PAUD/TK: Konsep "Tubuhku adalah Amanah"
        1) Mengenali sentuhan baik vs. buruk melalui cerita Nabi.
        2) Kalimat ajaib: "*Lā, uskun*!" (Tidak, berhenti!).
    b. Tingkat SD/MI: Modul "Rumahku Surgaku"
        1) Kisah keluarga Nabi (contoh: Nabi membagi tugas rumah).
        2) Role play komunikasi non-kekerasan.
        3) Mengenal emosi melalui kisah para Nabi.
    c. Tingkat SMP/MTs: Modul "Remaja Berempati"
        1) Memahami perubahan fisik dan emosi dalam perspektif Islam.
        2) Literasi media: mengenali konten toxic di media sosial.
        3) Keterampilan *al-syūrā* (musyawarah) dalam menyelesaikan konflik.
    d. Tingkat SMA/MA & Perguruan Tinggi: Modul "Menuju Keluarga Sakinah"
        1) Kajian kritis tafsir ayat-ayat gender.

2) Psikologi keluarga Islami.

3) Pelatihan menjadi peer counselor.

2. Pendidikan Orang Tua (*Al-Madrasah al-Wālidain*)

   a. Program "Orang Tua Cerdas, Keluarga Hebat":

      1) Kelas Pra-Nikah Wajib (8 pertemuan) dengan sertifikat.

      2) Kelas Parenting bulanan di masjid/musholla.

      3) Buku Panduan Digital dengan konten harian (*quote* Qur'an, tips komunikasi, cerita inspiratif).

   b. Mushaf al-Usrah (Al-Qur'an Keluarga): Al-Qur'an edisi khusus dengan tafsir tematik tentang keluarga, komunikasi, dan anti-kekerasan di pinggir halaman.

3. Literasi Media dan Kontra-Narasi

   a. Kampanye Media Sosial

      1) Hastag #KeluargaRahmah #SakinahTanpaKekerasan

      2) Video pendek animasi kisah keluarga Nabi.

      3) Podcast "Obrolan Sakinah" dengan psikolog dan ulama.

   b. Konten Alternatif

      1) Film pendek berlatar pesantren/modern tentang resolusi konflik.

      2) Komik digital "Super Ihsan & Super Ihsana" yang melawan kekerasan.

      3) Aplikasi game edukasi "Mission: Sakinah".

I. KDRT pada Kelompok Rentan: Disabilitas, Lansia, dan Pekerja Migran

1. Kerangka Khusus Berbasis *Maqāṣid* dan *Ḍarūrah*
   Prinsip Umum: Kelompok rentan memerlukan *ḥimāyah khāṣṣah*

(perlindungan khusus) karena memiliki *'udz*r (hambatan) tambahan.

2. Model Penanganan untuk Disabilitas
   a. Asesmen Aksesibilitas: Semua layanan (rumah aman, pengadilan, konseling) harus aksesibel.
   b. Pendamping Khusus: *Ṣāḥib al-khidmah* (*personal assistant*) yang terlatih dalam isu disabilitas dan KDRT.
   c. Teknologi Asistif:
      1) Untuk tunanetra: aplikasi dengan voice command untuk minta tolong.
      2) Untuk tunarungu: video call dengan penerjemah bahasa isyarat.
   d. Fatwā Khusus: Penyebutan disabilitas dalam khutbah dan pengajian sebagai kelompok yang wajib dilindungi ekstra.
3. Model untuk Lansia
   a. *Barṇāmij Kafālah al*-Kabīr (Program Penjaminan Lansia):
      1) Hotline khusus lansia dengan nomor mudah diingat.
      2) Posyandu Lansia Plus dengan screening tanda-tanda kekerasan.
      3) Rumah Aman Lansia terpisah dari korban umum.
   b. Aspek Spiritual: Mengangkat derajat lansia dalam ceramah: "Merawat orang tua adalah jihad, menyakitinya adalah dosa besar."

      Model untuk Pekerja Migran Perempuan (PMI)
   c. Layanan Transnasional:
      1) MoU antara Kemenag RI dan Negara Tujuan tentang layanan keagamaan bagi PMI.

2) Consular Religious Officer: Petugas keagamaan di KBRI/KJRI yang terlatih menangani KDRT.
3) Aplikasi "Sahabat PMI": Terhubung dengan pengadilan agama di Indonesia untuk permohonan cerai darurat.

d. Pendampingan Pra-Kepulangan: Konseling dan persiapan hukum sebelum pulang ke Indonesia.

J. Integrasi Layanan: Model *One-Stop Service* Berbasis Masjid/Pesantren

1. Konsep *Al-Markaz al-Shāmil* (Pusat Layanan Terpadu)
   a. Lokasi Strategis: *Masjid Jami'*/Pesantren besar di setiap kecamatan.
   b. Layanan dalam Satu Atap:
      1) Lantai 1: *Reception* & Hotline 24 jam
      2) Lantai 2: Konseling Psikospiritual
      3) Lantai 3: Layanan Hukum & Mediasi
      4) Lantai 4: Ruang Darurat (klinik, tempat istirahat)
      5) Lantai 5: Pelatihan Keterampilan & Pemberdayaan
2. Struktur Organisasi dan SDM
   a. Penanggung Jawab: Imam Masjid/Pengasuh Pesantren.
   b. Tim Inti:
      1) Konselor (minimal S1 Psikologi + pelatihan konseling Islami).
      2) Pendamping Hukum (minimal S1 Hukum + pemahaman fiqih).
      3) Mediator Keluarga (tokoh masyarakat terlatih).
      4) Tenaga Kesehatan (bidan/perawat).

5) Relawan (minimal 10 orang, pelatihan 3 bulan).

3. Mekanisme Rujukan Terintegrasi
   a. Korban Datang/Melapor
      Titik awal proses intervensi.
   b. Triage & *Assessment* Awal
      Menilai tingkat kasus: ringan, sedang, atau berat.
   c. Kasus Ringan → Konseling & Mediasi
      1) Tindak lanjut: pemantauan selama 3 bulan.
      2) Setelah pemantauan → Evaluasi:
         a) Berhasil → Selesai
         b) Gagal → Rujuk ke Kasus Sedang / Layanan Hukum
   d. Kasus Sedang → Rujuk ke Layanan Hukum
      Pendampingan hukum lengkap.
   e. Kasus Berat → Rujuk ke Rumah Aman & Kepolisian
      Perlindungan total bagi korban.
   f. Evaluasi
      1) Mengecek hasil intervensi.
      2) Bisa mengulang ke proses pendampingan hukum jika gagal.
4. Pendanaan Berkelanjutan
   a. APBN/APBD: Alokasi dana khusus.
   b. Zakat & Wakaf Produktif: Untuk biaya operasional.
   c. Koperasi Jasa: Layanan konseling berbayar untuk yang mampu, subsidi untuk yang tidak.

K. Pendekatan Pengumpulan dan Pengembangan Data Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) dari Perspektif Islam

1. Epistemologi eksplorasi *Al-Baḥth al-Maqāṣidī* (eksplorasi Berbasis *Maqāṣid*)
   a. Prinsip: Data bukan hanya angka, tetapi cerita yang perlu dipulihkan martabatnya.
   b. Metode *Mix-Methods*:
      1) Kuantitatif: Survei nasional dengan instrumen yang sensitif budaya dan agama.
      2) Kualitatif: Riwayat *al-Ḥayāh* (*Life History*) dengan pendekatan naratif.
      3) Partisipatoris: Korban sebagai co-researcher, bukan sekadar objek.
2. Indikator Khusus Berbasis Nilai Islam
   a. Indikator Spiritual:
      1) Perubahan frekuensi dan kekhusyukan ibadah korban.
      2) Tingkat *ḥusn al-ẓann* (prasangka baik) terhadap Allah pasca-trauma.
   b. Indikator Sosial-Keagamaan:
      1) Keterlibatan kembali dalam majelis taklim.
      2) Peran sebagai agent of change di komunitas.
   c. Indikator Keluarga:
      1) Kualitas *ṣilat al-raḥim* (silaturahmi) dengan keluarga asal.
      2) Pola asuh anak pasca-KDRT.

3. *Bank al-Maʿlūmāt al-Waṭanī* (Bank Data Nasional KDRT)
   a. Fitur:
      1) Terintegrasi: Kemenag, Kepolisian, KemenPPPA, Kemensos.
      2) Anonim tapi Terverifikasi: Melindungi identitas tetapi valid.
      3) Analitik Prediktif: Mengidentifikasi wilayah rawan dan pola kekerasan.
   b. *Dashboard Al-Raqīb (The Monitor*): Dashboard real-time untuk pengambil kebijakan.
4. Etika Kajian Islami (*Ādāb al-Baḥth al-Islāmī*)
   a. Prinsip I*sti'dhān* (Izin): Izin penuh dari korban, menjelaskan manfaat dan risiko.
   b. Prinsip Ṣiyānat *al-ʿIrḍ* (Menjaga Kehormatan): Data dijaga kerahasiaannya seperti menjaga *ʿaurat*.
   c. Prinsip *Al-Nafᵡ al-ʿĀmm* (Manfaat Umum): Catatan harus berujung pada kebijakan yang memperbaiki.

L. Evaluasi Kebijakan dan Indikator Keberhasilan Penanganan KDRT

1. Kerangka Evaluasi *Al-Taqwīm al-Mustadāmir* (Evaluasi Berkelanjutan)
   4 Level Evaluasi:
   a. Reaksi: Kepuasan korban terhadap layanan.
   b. Pembelajaran: Peningkatan pengetahuan dan skill aparat.
   c. Perilaku: Perubahan perilaku pelaku dan komunitas.
   d. Hasil: Penurunan angka KDRT dan peningkatan kesejahteraan keluarga.
2. Indikator Kinerja Utama (*Al-Maʿāyīr al-Raʾīsiyyah*)
   a. Aspek Indikator Target 5 Tahun

b. Pencegahan Presentase sekolah yang mengintegrasikan kurikulum anti-kekerasan 80%

c. Presentase khotbah Jumat yang menyebutkan anti-KDRT 70%

d. Perlindungan Waktu respons rata-rata layanan darurat < 1 jam

e. Ketersediaan rumah aman per populasi 1:50.000

f. Penegakan Hukum Rata-rata waktu proses perkara di pengadilan agama < 60 hari

g. Presentase pelaku yang menjalani rehabilitasi 60%

h. Pemulihan Presentase korban yang mandiri ekonomi setelah 2 tahun 75%

i. Tingkat relapse (pengulangan kekerasan) pelaku < 15%

3. Mekanisme *Al-Murāqabah al-Mustaqillah* (Pemantauan Independen)

   a. *Lajnah al-Raqābah al-Waṭaniyyah*: Komisi independen terdiri dari akademisi, ulama, aktivis, mantan korban.

   b. *Taqrīr al-Shahādah al-Mustadāmir*: Laporan tahunan yang dipublikasikan dan menjadi bahan evaluasi publik.

   c. Sistem *Al-Taqyīm al-Dhātī* (Evaluasi Diri): Setiap lembaga wajib melakukan evaluasi internal triwulan.

4. Penghargaan dan Sanksi (*Al-Jazā' wa al-'Iqāb*)

   a. *Jā'izat al-Ḥimāyah* (Penghargaan Perlindungan): Untuk masjid, pesantren, atau individu yang berjasa.

   b. Sanksi Administratif: Untuk lembaga yang lalai melapor atau menangani.

   c. *Al-Tathwīr al-Mustamirr* (Pengembangan Berkelanjutan): Hasil evaluasi menjadi bahan penyusunan kebijakan berikutnya.

Kesimpulan

Dengan pengembangan delapan sub-bab tambahan ini, *Fiqih Penanganan KDRT* telah menjadi sistem yang lebih komprehensif, mencakup aspek kontemporer (digital), kearifan lokal, pendidikan preventif, perlindungan kelompok rentan, integrasi layanan, pendekatan kajian, serta evaluasi kebijakan. Ini bukan lagi sekadar kumpulan aturan, tetapi ekosistem perlindungan yang hidup dan terus berevolusi. Fiqih ini menunjukkan bahwa Islam memiliki roadmap yang jelas dan terukur untuk menghapuskan kekerasan dari keluarga Muslim, dimulai dari tingkat individu hingga kebijakan nasional, dengan tetap berpijak pada nilai-nilai Qur'ani dan realitas sosiologis masyarakat Muslim Indonesia yang majemuk.

BAB 12
FIQIH KESEHATAN REPRODUKSI PEREMPUAN

Bab ini melakukan revolusi epistemologis terhadap fiqih tubuh perempuan dengan membongkar pondasi patriarki yang mengonstruksi tubuh perempuan sebagai medan pengawasan, objek ritual, dan simbol kehormatan keluarga, kemudian rekonstruksinya sebagai entitas yang berdaulat (*dhāt ṣiyādah*), sumber pengetahuan (*manba' al-ma'rifah*), dan subjek hukum aktif (*fā'il qānūnī nashīṭ*). Argumen intinya: Transformasi relasi gender dalam Islam harus dimulai dari transformasi cara kita memahami dan mengatur tubuh perempuan secara reproduktif.

A. Hak Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Islam

1. Fondasi Teologis: *Tasbīḥ al-Jasad* (Pensucian Tubuh) sebagai Kontra-Narasi terhadap Stigmatisasi

a. Dekonstruksi Narasi *Al-'Aurah al-Kubrā* (Aurat Terbesar): Tubuh perempuan sering direduksi menjadi "aurat terbesar" yang harus ditutup dan dikontrol. Perspektif teologis alternatif membaca tubuh perempuan sebagai tanda kebesaran Allah (*āyah*) yang kompleks dan mulia.

b. Konsep Khalīfah yang Inklusif: Jika manusia adalah khalīfah di bumi (QS. Al-Baqarah:30), maka perempuan sebagai khalīfah memiliki otoritas penuh (*Wilāyah*) atas tubuhnya untuk mengelolanya dengan baik, termasuk kesehatan reproduksinya. Ini adalah amanah langsung dari Allah.

c. Prinsip *Al-Iḥsān ilā al-Jasad* (Berbuat Baik kepada Tubuh): Berdasarkan hadis:

«حَدِيثٌ: «إِنَّ لِبَدَنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا

Artinya: "*Sesungguhnya tubuhmu memiliki hak atasmu."*
(HR. Bukhari)[84].

Hak tubuh atas kesehatan, termasuk kesehatan reproduksi, adalah hak yang dijamin syariat.

2. Pilar Hak Kesehatan Reproduksi Islami: Kerangka Operasional

Pilar Prinsip Dasar Implikasi Praktis

a. *Ḥaqq al-Ma'rifah al-'Ilmiyyah* (Hak atas Pengetahuan Ilmiah) QS. Al-Isra':36: *"Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya*." - Kurikulum pendidikan reproduksi berbasis sains di sekolah/madrasah. - Akses terbuka informasi medis yang akurat dan kontekstual. - Pelatihan kader kesehatan reproduksi perempuan di desa.

b. *Ḥaqq al-Ṣiḥḥah al-Shāmilah* (Hak atas Kesehatan Holistik) Kaidah "*Al-Aṣl fī al-Ash'yā' al-Ibāḥah*" (Prinsip dasar segala sesuatu adalah boleh) selama tidak ada dalil pelarangan. - Layanan kesehatan reproduksi primer di puskesmas dengan prinsip *ḥayā'* (rasa malu) yang tidak menghakimi. - Integrasi pengobatan medis dan ṭibb nabawī yang berbasis bukti. - Asuransi kesehatan yang mencakup layanan reproduksi.

c. *Ḥaqq al-Ikhtiyār al-Mustaqill* (Hak atas Pilihan Mandiri) QS. Al-Baqarah: 256: "*Tidak ada paksaan dalam agama." Prinsip ini meluas ke tubuh. - Informed consent* penuh dalam setiap prosedur medis. - Hak menolak atau memilih metode kontrasepsi, persalinan, dan pengobatan. - Hak untuk tidak menikah atau tidak memiliki anak tanpa tekanan.

[84] HR. Bukhari No. 1968.

d. *Ḥaqq al-Ḥimāyah min al-'Unf al-Ṭibbī* (Hak atas Perlindungan dari Kekerasan Medis) Kaidah "*Lā ḍarar wa lā ḍirār*" (Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain). - Larangan praktik *female genital mutilation/cutting* (FGM/C) dengan fatwa haram yang tegas. - Protokol anti-kekerasan obstetrik (misal: pemaksaan episiotomi, pemisahan paksa ibu-bayi). - Mekanisme pengaduan bagi korban malpraktik reproduksi.

3. Integrasi dengan Hukum Positif dan Instrumen Internasional

a. Sinkronisasi dengan UU Kesehatan: Memastikan UU No. 36/2009 tentang Kesehatan dan UU No. 52/2009 tentang Perkembangan Kependudukan diinterpretasi dengan perspektif fiqih yang memberdayakan.

b. Resonansi dengan CEDAW dan ICPD: Mengadopsi semangat Konvensi Penghapusan Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) dan Konferensi Internasional tentang Kependudukan dan Pembangunan (ICPD) dalam kerangka *Maqāṣid* syariah, bukan sebagai impor Barat.

c. Fatwā Progresif sebagai Instrumentasi Hukum: Misal: Fatwa MUI tentang pentingnya imunisasi, kehalalan vaksin HPV, dan kewajiban suami mendukung kesehatan reproduksi istri.

B. Fiqih Haid, Nifas, dan Istihadah yang Kontekstual

1. Dekonstruksi Kritis Fiqih Haid Klasik

   a. Kajian Linguistik-Historis Kata *Ḥayḍ*: Kata *ḥayḍ* dalam bahasa Arab berasal dari akar ḥ-y-ḍ yang bermakna "mengalir". Ini adalah fenomena alami, bukan simbol kenajisan. Konstruksi najāsat al-ḥayḍ lebih dipengaruhi oleh pandangan budaya

Yahudi dan tradisi patriarkal Arab pra-Islam daripada teks Qur'an yang eksplisit[85].

b. Analisis Hadis-Hadis Haid: Banyak hadis tentang haid bersifat informasional dan situasional, bukan normatif absolut. Contoh: Larangan puasa dan shalat bagi wanita haid adalah keringanan (*rukḥṣah*) karena kondisi fisik, bukan hukuman atau tanda ketidakmurnian.

2. Model Fiqih Haid Kontekstual (*Al-Fiqh al-Wāqi'ī*)

a. Aspek Medis-Praktis:

1) Manajemen Nyeri Haid (*'Ilāj Ūlām al-Ḥayḍ*): Mengintegrasikan anjuran Nabi (minum air hangat, kurma) dengan pengobatan medis (analgesik, terapi hormon) tanpa stigma.

2) Produk Kesehatan Menstruasi (*Muntajāt Ṣiḥḥiyyah Ḥayḍiyyah*): Memastikan akses terhadap pembalut yang aman, terjangkau, dan ramah lingkungan. Menggunakan pembalut kain boleh dengan syarat higienis.

3) Pendidikan Sindrom Pramenstruasi (PMS): Memahami gejala fisik dan emosional sebagai realita medis yang perlu dukungan, bukan sekadar "*moody*".

b. Aspek Ibadah yang Memanusiakan:

1) *Ṭahārah* yang Rasional: Mandi junub (*ghusl*) bisa dilakukan sesuai kemampuan fisik. Jika lemah, boleh ditunda dengan tayammum atau cukup membasuh bagian tertentu.

2) Ibadah Alternatif: Wanita haid didorong untuk tetap aktif secara spiritual dengan banyak berdzikir, membaca buku agama, atau mendengarkan murottal, bukan diisolasi.

[85] Lihat analisis historis ini dalam: Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven: Yale University Press, 1992).

3) *Ḥukm al-Mustahāḍah* yang Memudahkan: Wanita *istihadhah* (darah penyakit) cukup mengganti pembalut secara teratur dan berwudhu setiap waktu shalat, tanpa perlu mandi berulang, berdasarkan pendapat yang kuat dalam mazhab Hanbali.

3. Nifas dan Pasca-Persalinan: Fiqih Pemulihan dan Dukungan
   a. *'Iddah* Nifas sebagai Masa *Rahaḥah* (Kenyamanan) dan Ri'āyah (Perawatan): Durasi 40 hari bukan batasan mutlak, melainkan pedoman umum. Fokusnya adalah:
      1) Pemulihan Fisik: Pemeriksaan pasca-melahirkan (6 minggu), manajemen luka, nutrisi.
      2) Kesehatan Mental: Screening depresi pasca-melahirkan, dukungan emosional.
      3) Dukungan Sosial: Suami dan keluarga mengambil alih tugas domestik penuh.
   b. Menyusui sebagai Hak dan Ibadah: QS. Al-Baqarah:233. Negara dan masyarakat wajib mendukung dengan:
      1) Cuti melahirkan 6 bulan (idealnya).
      2) Ruang laktasi di semua tempat kerja dan publik.
      3) Larangan promosi susu formula yang agresif

C. Aborsi dalam Situasi Darurat: Perspektif *Maqashid*

1. Peta Kompleks Pendapat Fiqih: Beyond Ḥarām vs Ḥalāl
   a. Analisis Kronologis Tahapan Kehamilan:
      1) *Nuṭfah* (Zigot, 0-40 hari): Mayoritas ulama membolehkan pengguguran dengan alasan medis yang kuat.

2) *'Alaqah* (Mudghah, 40-120 hari): Perbedaan pendapat luas. Pendapat kontekstual membolehkan atas dasar ḍarūrah syar'iyyah (kebutuhan syar'i).

3) *Naṭ'ah/Khalq* ākhar (Setelah 120 hari): Konsensus haram, kecuali untuk menyelamatkan jiwa ibu.

b. Konteks *Al-Rūḥ* (Ruh): Perdebatan tentang kapan peniupan ruh. Ilmu embriologi modern tentang perkembangan sistem saraf (otak, sumsum tulang) bisa menjadi pertimbangan baru dalam ijtihad, bukan hanya hitungan hari.

2. Kerangka *Maqāṣid*ī-Multidisipliner untuk Keputusan Aborsi

a. Kategori *Ḍarūrah* (Kebutuhan Mendesak) yang Diakui:

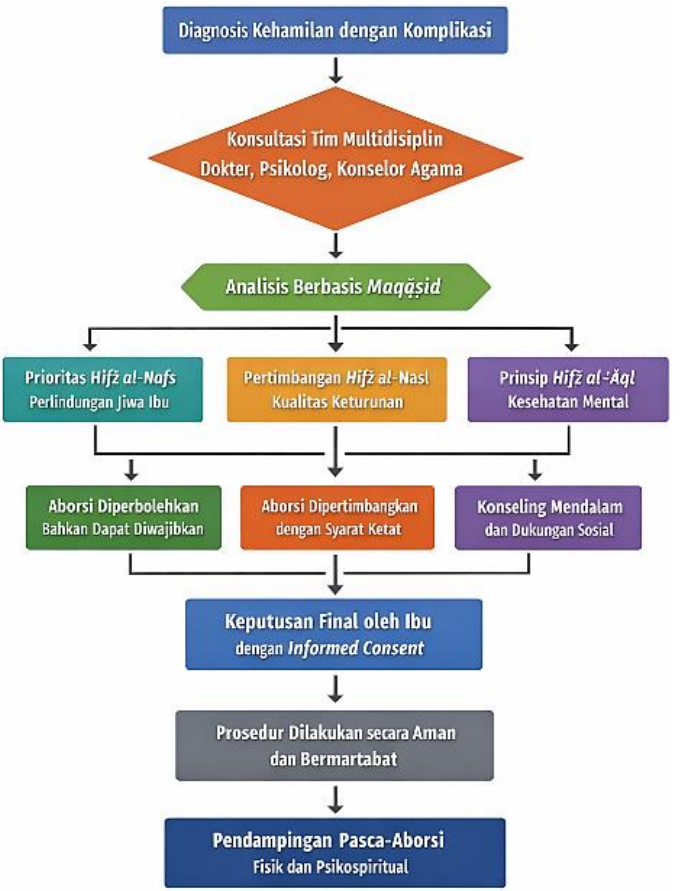
1) Indikasi Medis Ibu: Penyakit jantung berat, kanker ganas, pre-eklampsia berat.

2) Indikasi Medis Janin: Anencephaly, trisomi 18/13, kelainan letal lainnya.

3) Indikasi Psiko-Sosial: Kehamilan akibat perkosaan atau inses (berdasarkan prinsip "*lā yajūz al-iḍrār bi ḥukm al-ẓālim*" - tidak boleh dirugikan oleh hukum yang menzalimi).

4) Indikasi Sosio-Ekonomi Ekstrem: Ibu sudah memiliki banyak anak dalam kemiskinan akut, dengan ancaman gagal tumbuh pada anak yang ada.

b. Protokol Pengambilan Keputusan (Āliyāt al-Qarār):



Gambar 12. 1 Protokol Pengambilan Keputusan

c. Mekanisme Pendukung dan Pencegahan:

1) Konseling Pra-Aborsi Wajib: Menjelaskan semua opsi (*parenting, adoption, abortion*) dan konsekuensinya.

2) *Fatwā* Individu (*Fatwā al-Ḥālah*): Bukan fatwa umum, tetapi pendapat keagamaan khusus untuk kasus tersebut.

3) Layanan Pasca-Aborsi Komprehensif: Pemulihan fisik, konseling berduka (*grief counseling*), dan rencana kontrasepsi.

3. Advokasi Kebijakan: Dari Kriminalisasi ke Kesehatan Publik
    a. Reformasi KUHP: Mengubah pasal-pasal kriminalisasi aborsi menjadi regulasi berbasis kesehatan yang mengatur aborsi aman.
    b. Peraturan Pemerintah tentang Aborsi Aman: Mensyaratkan konseling, prosedur medis standar, dan pendampingan.
    c. Program Pencegahan Aborsi Tidak Aman: Pendidikan seksualitas, akses kontrasepsi, dan dukungan bagi ibu hamil.

D. Kesehatan Ibu dan Anak dalam Bingkai Syariah

1. Pra-Konsepsi hingga Persalinan: Pendekatan Siklus Hidup

a. Fase 1: Pra-Konsepsi (*Al-Iḥḍār*)
    1) Pemeriksaan Kesehatan Calon Pengantin (*Al-Faḥṣ al-Ṣiḥḥī al-Zawjī*): Wajib, mencakup skrining penyakit genetik, infeksi menular, dan konseling.
    2) Suplementasi Asam Folat dan Edukasi Gizi.
b. Fase 2: Kehamilan (*Al-Ḥaml*)
    1) Pemeriksaan Terpadu: Minimal 6 kali selama hamil (K1-K6) dengan pendekatan holistik: medis, psikologis, spiritual.
    2) Kelas Ibu Hamil (*Ḥalaqāt al-Ḥawāmil*): Di masjid/puskesmas, modul: gizi, persiapan persalinan, perawatan bayi, hak-hak ibu.
    3) *Ṭibb Nabawī* Terintegrasi: Anjuran konsumsi kurma, madu, habbatussauda dengan dosis dan bukti ilmiah.
c. Fase 3: Persalinan dan Pasca-Persalinan (*Al-Wilādah wa Mā Ba'dahā*)
    1) *Ḥaqq al-Ikhtiyār fī al-Wilādah*: Hak memilih tempat (RS/Bidan/Rumah), posisi (jongkok/duduk), dan pendamping.
    2) Pencegahan Kekerasan Obstetrik: Larangan episiotomi rutin, pemisahan paksa ibu-bayi, dan pembelahan tanpa persetujuan.

3) Kunjungan Nifas (*Ziyārāt al-Nifās*): Petugas kesehatan/kader datang ke rumah untuk perawatan dan dukungan.

2. Program *Al-Ri'āyah al-Mutakāmilah* (Perawatan Menyeluruh) untuk Ibu dan Anak

a. Komponen 1: Kesehatan Fisik

1) Imunisasi lengkap untuk anak (dengan fatwa kehalalan).

2) Skrining kanker serviks dan payudara untuk ibu.

3) Manajemen anemia dan gizi buruk.

b. Komponen 2: Kesehatan Mental

1) Screening depresi pasca-melahirkan (*Edinburgh Scale*).

2) Konseling parenting dan pengasuhan.

3) Kelas "Ibu Bahagia, Anak Sehat".

c. Komponen 3: Kesehatan Spiritual

1) Doa dan dzikir khusus untuk ibu dan anak.

2) *'Aqīqah* sebagai bentuk syukur dan dukungan sosial (daging dibagikan ke masyarakat).

3) Pendidikan agama anak usia dini yang menyenangkan.

3. Peran Negara dan Masyarakat dalam *Al-Ta'āwun al-Ṣiḥḥī* (Kerjasama Kesehatan)

1) Kebijakan Nasional: Program Indonesia Sehat dengan indikator spesifik kesehatan ibu-anak.

2) *Bayt al-Māl* untuk Kesehatan: Alokasi dana zakat dan wakaf khusus untuk layanan kesehatan reproduksi bagi dhuafa.

3) Kader Kesehatan *Umm al-Mu'minīn*: Melatih kader perempuan di setiap desa/kelurahan sebagai first responder kesehatan reproduksi.

E. Pendidikan Seksualitas Islami bagi Remaja

1. Falsafah Pendidikan: Dari *Ḥifẓ al-Farj* (Menjaga Kemaluan) ke *Takmīl al-Insān* (Penyempurnaan Manusia)

Tujuan Pendidikan Seksualitas Islami (*Ahdāf al-Tarbiyah al-Jinsiyyah al-Islāmiyyah*):

a. Membentuk Identitas Sehat (*Ṣiyāghah al-Huwiyyah al-Ṣiḥḥiyyah*): Menerima tubuh dan peran gender dengan positif.

b. Mengembangkan Keterampilan Hidup (*Mahārāt al-Ḥayāh*): Komunikasi, asertivitas, pengambilan keputusan.

c. Memahami Tanggung Jawab Relasi (*Al-Mas'ūliyyah fī al-'Alāqāt*): Dalam perspektif Islam.

d. Mencegah Eksploitasi dan Kekerasan Seksual (*Al-Wiqāyah min al-Istighlāl wa al-'Unf al-Jinsī*).

2. Kurikulum Berjenjang dan Kontekstual

a. Level 1: Usia 7-10 Tahun (Dasar)

   1) Tema: "Aku dan Tubuhku yang Mulia"

   2) Konten: Perbedaan fisik laki-perempuan, konsep privasi (*ḥurmat al-jasad*), melaporkan sentuhan tidak nyaman, menjaga kebersihan alat kelamin.

   3) Metode: Cerita, gambar sederhana, *role-play*.

b. Level 2: Usia 11-14 Tahun (Menengah)

   1) Tema: "Perubahan Menakjubkan: Menyambut Pubertas"

   2) Konten: Proses pubertas (menstruasi, mimpi basah), fiqih thaharah kontekstual, mengelola emosi, bahaya pornografi awal.

   3) Metode: Eksperimen sains sederhana, diskusi kelompok terpisah, proyek kreatif.

c. Level 3: Usia 15-18 Tahun (Lanjut)

1) Tema: "Menjadi Dewasa yang Bertanggung Jawab"

2) Konten: Sistem reproduksi manusia, konsep pernikahan dan keluarga dalam Islam, kesehatan reproduksi (IMS, kontrasepsi), keterampilan menolak tekanan seksual, literasi media digital.

3) Metode: Diskusi kasus, analisis film/media, simulasi pengambilan keputusan.

d. Level 4: Pra-Nikah (Wajib)

1) Tema: "Memulai Bahtera Keluarga Sakinah"

2) Konten: Komunikasi pasangan, hak dan kewajiban suami-istri, perencanaan keluarga, kesehatan seksual dalam pernikahan.

3) Metode: Konseling pasangan, workshop komunikasi.

3. Strategi Implementasi dan Evaluasi

a. Integrasi Kurikulum: Masuk dalam mata pelajaran Pendidikan Agama Islam, IPA, dan BK.

b. Pelatihan Guru dan Orang Tua: Modul khusus untuk meningkatkan kapasitas dan mengurangi rasa canggung.

c. Media dan Sumber Belajar: Pengembangan buku, komik, video animasi, aplikasi interaktif dengan konten yang akurat dan Islami.

d. Evaluasi Berkelanjutan: *Pre-test* dan post-test pengetahuan, survei perubahan sikap, monitoring kasus kekerasan seksual.

4. Menciptakan Lingkungan yang Mendukung (Al-*Bī'ah al-Ḍāmi'ah*)

a. Sekolah/Madrasah Ramah: Ada kebijakan anti-perundungan seksual, konselor yang terlatih.

b. Keluarga sebagai Mitra: Komunikasi terbuka antara orang tua dan anak.

c. Masyarakat yang Protektif: Kampanye publik, kontrol terhadap konten pornografi, dukungan bagi korban.

Kesimpulan

Fiqih Kesehatan Reproduksi Perempuan yang telah dikembangkan ini adalah manifestasi dari Islam yang hidup, relevan, dan penuh rahmat. Dengan mengintegrasikan ilmu pengetahuan modern, prinsip *Maqāṣid*, nilai-nilai keadilan gender, dan metodologi partisipatif, bab ini menawarkan paradigma baru yang:

1. Mengembalikan otonomi dan martabat perempuan atas tubuhnya.
2. Menempatkan kesehatan dan kesejahteraan sebagai tujuan utama syariat.
3. Menyediakan solusi etis dan komprehensif untuk isu-isu kompleks seperti aborsi.
4. Membangun sistem pendukung dari tingkat individu hingga negara.
5. Mempersiapkan generasi muda dengan pendidikan seksualitas yang sehat dan Islami.

Ini bukan sekadar fiqih tentang "izin" dan "larangan", tetapi fiqih tentang kehidupan itu sendiri bagaimana menghargai, merawat, dan merayakan kesuburan, kesehatan, dan kemanusiaan perempuan dalam cahaya Islam yang sejati.

F. Teknologi Reproduksi Berbantu (TRB) dan Ijtihad Bioetika Islam: IVF, Donor, dan *Maternal Surrogacy*

1. Prinsip Dasar Bioetika Islam dalam TRB
   a. Kaidah *Maṣlaḥah-Mafsadah*: Setiap teknologi dievaluasi berdasarkan kemaslahatan (*Ḥifẓ al-Nasl*, al-nafs, al-*'aql*) dan potensi kerusakan (*ikhtilāṭ al-ansāb, ta'addud al-ummahāt*).

b. Prinsip *Al-Asālah fī al-Baqā' 'alā al*-Fiṭrah: Tetap menjaga kesucian garis keturunan (*ḥifẓ al-nasab*) sebagai fitrah manusia.

2. Analisis Fiqih terhadap Berbagai Teknik TRB

a. *In Vitro Fertilization* (IVF) dan *Intracytoplasmic Sperm Injectio*n (ICSI):

1) Status Hukum: Dibolehkan dengan syarat:

a) Sperma dan ovum dari pasangan suami-istri yang sah.

b) Dilakukan selama ikatan perkawinan masih berlangsung.

c) Embrio ditransfer ke rahim istri (bukan wanita lain).

2) Isu Etis: Pembuangan embrio berlebih (*supernumerary embryos*). Solusi: Program "Embrio untuk Ilmu" dengan consent untuk catatan stem cell terbatas, atau cryopreservation dengan perjanjian jelas.

b. Donor Gamet (Sperma/Ovum) dan Embrio:

1) Donor Sperma: Haram secara mutlak (*ijma'*), karena menyebabkan percampuran nasab (*ikhtilāṭ al-ansāb*) dan termasuk *zinā* secara biologis.

2) Donor Ovum: Mayoritas haram dengan alasan sama. Pendapat minoritas (Syaikh Ali Jum'ah, Mesir) membolehkan dengan syarat sangat ketat: donor dari istri kedua dalam pernikahan poligami, atau dari kerabat dekat dengan kontrak khusus.

3) Embrio Donor: Haram, karena menggabungkan dua larangan (donor sperma dan ovum).

c. *Maternal Surrogacy* (Rahim Titipan):

1) *Model Full/Partial Surrogacy*: Haram, karena melibatkan hubungan biologis dengan wanita lain selain istri.

2) *Model Gestational Carrier* (Rahim Titipan Murni): Ovum dan sperma dari pasangan suami-istri, embrio ditanam di rahim wanita lain. Hukum: Khilaf.

3) Pendapat Haram (Mayoritas): Menyebabkan kebingungan nasab (*iltibās al-nasab*), melanggar kehormatan rahim (*ḥurmah al-raḥim*).

4) Pendapat Boleh dengan Syarat (Minoritas Kontemporer): Jika *surrogacy* adalah satu-satunya jalan, dilakukan oleh kerabat dekat (misal: saudara perempuan istri), dengan akad *ijārah* (sewa) yang ketat dan pengawasan hukum.

3. Kerangka Regulasi dan Pengawasan Syariah
   a. *Lajnah al-Raqābah al-Syar'iyyah 'alā* al-ATR: Komite Pengawas Syariah pada klinik TRB.
   b. *Al-'Aqd al-Shar'ī li al-ATR*: Kontrak TRB syariah yang mengatur:
      1) Kepemilikan embrio.
      2) Hak dan kewajiban pihak klinik.
      3) Penyelesaian jika terjadi perceraian atau kematian.
   c. Sistem Sertifikasi Halal untuk Klinik TRB.
4. Konseling Pra-TRB yang Komprehensif
   a. Konseling Medis: Success rate, risiko, prosedur.
   b. Konseling Psikologis: Mengelola harapan, stres, dan kemungkinan gagal.
   c. Konseling Spiritual: Memahami hikmah ujian infertilitas, ikhtiar, dan tawakkal.

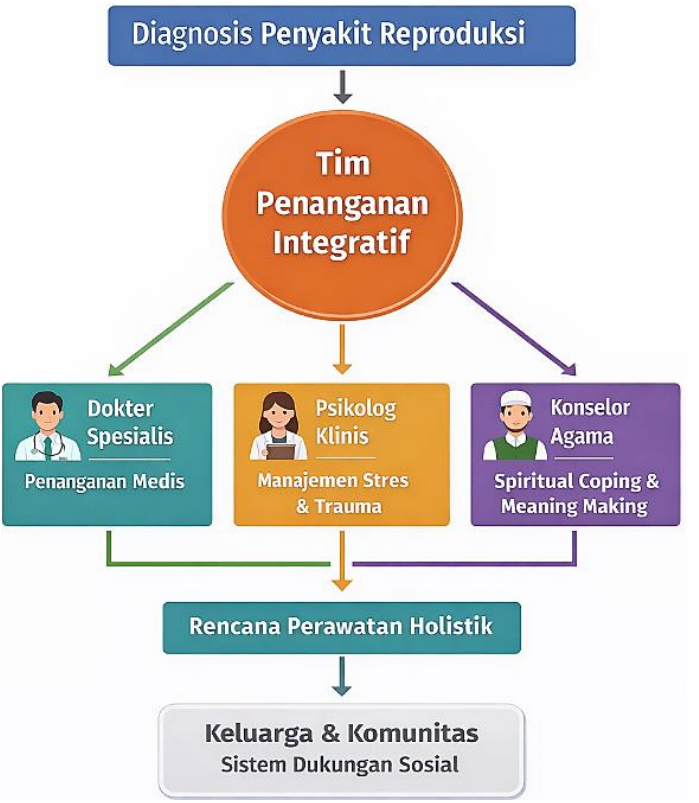
G. Menopause dan Kesehatan Reproduksi Lanjut Usia: Fiqih Perawatan Hormonal dan Kualitas Hidup

1. Menopause dalam Perspektif Siklus Hidup Perempuan Islami
    a. Dekonstruksi Stigma "Mandi Wajib Berakhir": Menopause bukan akhir dari kesucian atau nilai perempuan. Ia adalah fase transisi menuju kebijaksanaan (*ḥikmah*).
    b. Reinterpretasi *'Iddah* bagi Perempuan Menopause: QS. Ath-Thalaq:4. Menopause sebagai penegasan bahwa perempuan usia lanjut tetap memiliki martabat dan hak-haknya.
2. Fiqih Terapi Hormon dan Manajemen Gejala
    a. Terapi Hormon *Replacement* (HRT): Dibolehkan untuk indikasi medis kuat (gejala vasomotor berat, osteoporosis) setelah evaluasi risiko-manfaat.
    b. Pendekatan Holistik:
        1) Gizi: Fitoestrogen alami (kedelai, flaxseed), kalsium, vitamin D.
        2) Aktivitas Fisik: Olahraga ringan teratur sebagai ibadah (jihad al-nafs).
        3) Terapi Psikospiritual: Dzikir untuk mengatasi *anxiety*, kelompok dukungan (*ḥalaqah*) perempuan menopause.
3. Kesehatan Seksualitas Pasca-Menopause
    a. *Atrofia Vulvovaginal* dan Hubungan Intim: Penggunaan pelumas halal, terapi lokal estrogen dibolehkan untuk kualitas hidup.
    b. Komunikasi dengan Pasangan: Edukasi bahwa hasrat seksual bisa berubah, tetapi keintiman emosional dan spiritual tetap bisa dibangun.

4. Program "*Usrat al-Hikmah*" (Keluarga Bijaksana)
   a. Kelompok pendukung perempuan menopause di masjid.
   b. Pelatihan "Nenek Inspiratif": Pemanfaatan pengalaman untuk mentoring remaja.
   c. Screening kesehatan berkala: *Mammogram*, *bone density* test, pemeriksaan jantung.

H. Penyakit dan Gangguan Reproduksi Perempuan: Endometriosis, PCOS, Infertilitas dalam Perspektif Holistik

1. Pendekatan Integratif: Medis, Psikologis, dan Spiritual



Gambar 12. 2 Diagnosis Penyakit Reproduksi

2. Fiqih Khusus untuk Kondisi Tertentu
   a. Endometriosis dan Nyeri Haid Kronis:
      1) Keringanan Ibadah: Boleh menggunakan painkiller sebelum shalat jika nyeri mengganggu kekhusyukan.
      2) Hukum Puasa: Jika sakit memberatkan, boleh berbuka dan mengganti di hari lain.
   b. PCOS (*Polycystic Ovary Syndrome*) dan Masalah Fertilitas:
      1) Modifikasi Gizi sebagai Ibadah: Diet rendah gula dan karbo olahan untuk mengatur insulin.
      2) Dukungan Psikologis: Mengatasi distress akibat hirsutisme, jerawat, dan masalah fertilitas.
   c. Infertilitas Primer/Sekunder:
      1) Konseling Pasangan: Menghindari saling menyalahkan, membangun resilience bersama.
      2) Eksplorasi Opsi: Dari TRB hingga adopsi (*kaffālah*).
3. Ṭibb Nabawī dan Bukti Ilmiah
   a. Habatussauda (*Nigella sativa*): Untuk imunomodulator dan anti-inflamasi (studi pada endometriosis).
   b. Kurma (*Phoenix dactylifera*): Untuk energi dan kandungan mineral.
   c. Madu: Untuk antibakteri dan penyembuhan luka (*pasca-operasi*).

I. Kesehatan Reproduksi dalam Kondisi Krisis dan Bencana: Panduan Darurat dan Tanggap Cepat

1. *Al-'Ahkām al-Ṭāri'ah* (Hukum-Hukum Darurat)
    a. Prinsip *Ḍarūrah Tubīḥ al-Maḥẓūrāt*: Keadaan darurat membolehkan hal terlarang.
    b. Contoh Aplikasi:
        1) Kontrasepsi Darurat (*Emergency Contraception*): Dibolehkan bagi korban perkosaan dalam konflik.
        2) Persalinan tanpa Pendamping Laki-Laki: Boleh ditolong oleh tenaga kesehatan perempuan manapun, bahkan non-Muslim.
        3) Penggunaan Air Tidak Suci: Untuk mandi wajib jika air bersih tidak tersedia.
2. *Ḥimāyat al-Mar'ah fī al-Awḍā' al-Ṭāri'ah* (Perlindungan Perempuan dalam Kondisi Darurat)
    a. Kits Reproduksi Darurat (*'Adad al-Ṭāri'ah al-Injābiyyah*): Berisi pembalut, sabun, pakaian dalam, kontrasepsi darurat.
    b. *Al-Malja' al-Amīn* (Tempat Perlindungan Aman): Shelter dengan pemisahan area untuk perempuan, ibu hamil, menyusui.
    c. Layanan Kesehatan Reprodupsi Minimal (*Al-Ḥidamāt al-Aṣāliyyah)*: Pertolongan persalinan, perawatan bayi baru lahir, pencegahan infeksi.
3. Protokol Tanggap Cepat Berbasis Masyarakat
    a. Pelatihan "Kader Siaga Reproduksi Bencana": Perempuan lokal dilatih sebagai first responder.
    b. *Ṣundūq al-Ta'āwun* (Dana Gotong Royong): Untuk biaya transportasi ke fasilitas kesehatan.

c. Koordinasi dengan Lembaga Zakat/Infaq: Untuk logistik dan dukungan.

J. Ekonomi Kesehatan Reproduksi: Skema Pembiayaan, Asuransi Syariah, dan Kewajiban Negara

1. Analisis Beban Ekonomi Kesehatan Reproduksi
   a. Layanan Rata-rata Biaya (Rp) Dampak jika Tidak Terjangkau
   b. Persalinan Normal 1.500.000 - 5.000.000 Mortalitas maternal meningkat
   c. Persalinan Caesar 8.000.000 - 25.000.000 Utang keluarga, kemiskinan
   d. IVF 1 Siklus 40.000.000 - 100.000.000 Stres psikologis, putus asa
   e. Pengobatan Kanker Reproduksi 50.000.000 - 500.000.000 Kematian dini, anak yatim
2. Model Pembiayaan Syariah (Namādhij al-Tamwīl al-Shar'ī)
   a. *Takāful al-Ṣiḥḥah al-Injābiyyah* (Asuransi Kesehatan Reproduksi Syariah):
      1) Prinsip: Saling menanggung (*ta'āwun*), bebas riba dan gharar.
      2) Cakupan: Persalinan, kontrasepsi, skrining kanker, infertilitas terbatas.
      3) Premi: Sliding scale berdasarkan kemampuan.
   b. *Ṣukūk al-Ṣiḥḥah* (Obligasi Syariah Kesehatan): Dana hasil penerbitan digunakan untuk membangun fasilitas kesehatan reproduksi.

c. *Waqf al-Mar'ah wa al-Ṣiḥḥah* (Wakaf Khusus Perempuan dan Kesehatan): Aset wakaf menghasilkan dana abadi untuk layanan.

3. Kewajiban Negara (*Taklīf al-Dawlah*) berdasarkan *Maqāṣid*
   a. Ayat QS. Al-Hajj:78: "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."
   b. Negara wajib memastikan akses layanan kesehatan reproduksi sebagai bagian dari:
      1) *Ḥifẓ al-Nafs*: Mencegah kematian ibu dan bayi.
      2) *Ḥifẓ al-Nasl*: Memastikan kelahiran generasi sehat.
      3) *Ḥifẓ al-Māl*: Mencegah keluarga jatuh miskin karena biaya kesehatan.
   c. Anggaran Minimal 5% dari APBN/APBD untuk kesehatan, dengan alokasi khusus untuk kesehatan reproduksi.
4. Model *Al-Ta'āwun al-Māli* (Kerjasama Keuangan)
   a. Program "Bunda Sehat Berjamaah": Arisan kesehatan untuk biaya persalinan.
   b. Koperasi *al-Mar'ah al-Ṣiḥḥiyyah*: Koperasi jasa kesehatan reproduksi.
   c. Kemitraan Publik-Swasta-Sosial (*al-Khimah al-Thalāthiyyah*): Negara, swasta halal, dan organisasi masyarakat.

K. Psikologi dan Spiritualitas Kesehatan Reproduksi: Trauma, Dukungan Komunitas, dan Healing Islami

1. Memetakan Trauma Reproduksi (*Ṣūramat al-Ṣadmat al-Injābiyyah*)

   Sumber Trauma:

a. Keguguran berulang → Trauma kehilangan dan kegagalan.

b. Persalinan traumatis → PTSD pasca-melahirkan.

c. Infertilitas → Stigma sosial dan krisis identitas.

d. Kanker reproduksi → Ancaman kematian dan kehilangan organ.

2. Model Healing Islami Integratif (*Namūdhaj al-Shifā' al-Islāmī al-Takāmulī*)

   a. Level Individual:

      1) *Ṣalāh al-Ḥājah* (Shalat Kebutuhan): Dengan kekhusyukan khusus memohon kesembuhan.

      2) *Al-Ruqyah al-Shar'iyyah al-Ta'ḥīliyyah* (Ruqyah *Suportif*): Bukan eksorsisme, tetapi terapi suara dengan ayat Qur'an untuk relaksasi dan harapan.

      3) *Al-Du'ā' al-Ma'śūr* (Doa Terapi): Doa Nabi Ayyub, doa Nabi Yunus.

   b. Level Komunitas:

      1) *Ḥalaqat al-Dhakrah wa al-Shifā'* (Kelompok Dzikir dan Penyembuhan): Untuk perempuan dengan masalah serupa.

      2) *Jāliyyat al-Ta'āwun al-Nafsī* (Jaringan Dukungan Psikologis): Sistem buddy antar perempuan.

      3) Konseling Pasangan: Memperbaiki komunikasi dan *intimacy* pasca-trauma.

   c. Level Ritual:

      1) *'Ibādah al-Taḥallī* (Ibadah Pelepasan): Puasa sunnah, sedekah khusus untuk melepas beban.

      2) *Safar al-Rūḥī* (Perjalanan Spiritual): Ziarah kubur, refleksi tentang kehidupan dan kematian.

3. Peran *Al-Mushrifah al-Rūḥiyyah* (Pendamping Spiritual Perempuan)
   a. Kualifikasi: Pengetahuan agama mendalam + pelatihan konseling dasar + empati tinggi.
   b. Fungsi: Mendampingi perempuan dalam perjalanan healing, menjadi mediator dengan keluarga, menghubungkan dengan layanan profesional.

L. Advokasi dan Pemberdayaan Perempuan dalam Kebijakan Kesehatan Reproduksi: Model Muslimah *Health Advocacy*

1. Analisis Kekuatan dan Peluang (*Analīz* SWOC)
   Internal Eksternal
   a. Kekuatan (*Strengths*): Nilai Islam tentang kesehatan, jaringan masjid/pesantren, tradisif gotong royong. Peluang (*Opportunities*): SDGs tentang Kesehatan, UU Kesehatan, perkembangan telemedisin.
   b. Kelemahan (*Weaknesses*): Budaya patriarki, anggaran terbatas, stigma terhadap isu reproduksi. Ancaman (*Challenges*): Konservatisme agama, komersialisasi layanan kesehatan, misinformasi digital.
2. Model *Al-Mudāfa'ah al-Jamā'iyyah* (Advokasi Kolektif)
   Struktur Organisasi:
   a. Tingkat Nasional:
      1) Koalisi Perempuan Muslimah untuk Kesehatan (KP2K)
      2) Anggota: Organisasi perempuan Islam (Aisyiyah, Muslimat NU, dll), akademisi, profesional kesehatan.
   b. Tingkat Daerah:
      1) Forum Ummahat Sehat

2) Berbasis kabupaten/kota, melibatkan tokoh agama perempuan.

c. Tingkat Akar Rumput:

1) Kader Bunda Sehat

2) Di setiap desa/kelurahan, terlatih sebagai advokat dan pendamping.

3. Strategi Advokasi *Multi-Track*

a. Track 1: Kebijakan Formal

1) Drafting Peraturan Daerah (Perda) tentang Kesehatan Reproduksi Perempuan.

2) Anggaran Berpihak Perempuan (*Gender Budgeting*): Mengawasi alokasi APBD.

3) Audit Layanan Kesehatan dari perspektif perempuan.

b. Track 2: Lembaga Keagamaan

1) Memasukkan materi kesehatan reproduksi dalam kurikulum pesantren dan pengajian.

2) Melatih penghulu dan imam masjid sebagai promotor kesehatan reproduksi.

3) *Fatwā* Advokatif: Misal, fatwa tentang kewajiban suami mengantar istri periksa kehamilan.

c. Track 3: Media dan Opini Publik

1) Kampanye media sosial: #SehatSunnah, #IbuSehatUmatKuat.

2) Talkshow di radio/tv religius dengan narasumber dokter dan ulama.

3) Komersial layanan masyarakat (iklan rohani) tentang pentingnya pemeriksaan kanker serviks.

d. Track 4: Pemberdayaan Langsung

1) Sekolah Kader Advokasi Kesehatan Perempuan (*Madrasat al-Mudāfi'āt*).

2) Pendirian klinik layanan reproduksi berbasis komunitas dengan model bisnis sosial.

3) Sistem rujukan dan pendampingan hukum bagi korban malpraktik reproduksi.

4. Indikator Keberhasilan Advokasi

a. *Output*: Jumlah perda yang dihasilkan, kader yang dilatih, media campaign.

b. *Outcome*: Peningkatan pengetahuan masyarakat, perubahan sikap tokoh agama.

c. *Impact*: Penurunan angka kematian ibu, peningkatan penggunaan layanan pencegahan, anggaran kesehatan reproduksi yang meningkat.

Kesimpulan

Dengan pengembangan dua belas sub-bab yang komprehensif ini, Fiqih Kesehatan Reproduksi Perempuan telah menjelma menjadi sebuah disiplin ilmu yang matang, multidisiplin, dan transformatif. Ia tidak hanya menjawab pertanyaan "halal-haram" tradisional, tetapi membangun kerangka kerja komprehensif yang mencakup aspek teknologi mutakhir, ekonomi, psikospiritual, kebijakan publik, dan advokasi. Fiqih ini menjadi bukti nyata bahwa Islam memiliki visi yang progresif dan solutif untuk isu-isu paling intim dan kompleks dalam kehidupan perempuan. Ia adalah jalan tengah (*wasathiyyah*) yang bijaksana antara dogma dan liberalisasi, antara teks dan realitas, antara individu dan masyarakat. Dengan fiqih ini, kita tidak hanya membicarakan kesehatan rahim perempuan, tetapi kesehatan seluruh umat yang dimulai dari penghormatan terhadap sumber kehidupan itu sendiri.

BAGIAN III
FIQIH SOSIAL DAN POLITIK

BAB 13
FIQIH KEPEMIMPINAN DAN JABATAN PUBLIK PEREMPUAN

Bab ini membangun sistem fiqih kepemimpinan yang radikal inklusif dengan melakukan tiga operasi intelektual simultan: (1) dekonstruksi epistemologis terhadap narasi pengecualian perempuan, (2) rekonstruksi historis yang memulihkan agensi perempuan, dan (3) perancangan arsitektur kelembagaan yang menjamin partisipasi setara. Argumen intinya: Pelarangan kepemimpinan perempuan adalah produk final dari proses panjang bias interpretasi, penghapusan sejarah, dan konsolidasi kekuasaan patriarkal bertentangan dengan *Maqāṣid syariah* yang menjadikan kompetensi (*al-kafā'ah*) dan keadilan (*al-'adl*) sebagai satu-satunya kriteria legitimasi kepemimpinan.

A. Reinterpretasi Hadis tentang Kepemimpinan Perempuan

1. Analisis Kritik-Sumber (*Naqd al-Isnād wa al-Matn*) yang Rigor

Hadis Abu Bakrah: "*Lan Yufliḥa Qawmun*..."

«حَدِيثٌ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً

Artinya: *"Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada seorang perempuan."*
(HR. Bukhari, No. 4425)[86].

[86] HR. Bukhari No. 4425

a. Kritik Sanad (*Naqd al-Isnād*):

1) Status Kritis Abu Bakrah: Nama aslinya Nufay' ibn al-Harith. Dia masuk Islam tahun Penaklukan Mekkah (8 H/630 M). Namun, hadis ini mengklaim Nabi mengatakannya terkait peristiwa di Persia sebelum Hijriyah. Ini menimbulkan masalah kronologis (*irq al-waqt*) yang serius. Bagaimana Nabi bisa mengomentari suatu peristiwa yang baru terjadi setelah wafatnya?[87]

2) Motivasi Politik (*Al-Dā'i al-Siyāsī*): Hadis ini diriwayatkan secara eksklusif oleh Abu Bakrah, dan muncul pertama kali pasca-Perang Jamal (36 H/656 M) saat dia memihak Khalifah Ali melawan Aisyah. Ini adalah *ḥadīth al-fitan* (hadis fitnah) yang memiliki fungsi politik-legitimasi untuk mendiskreditkan pihak oposisi yang dipimpin perempuan. Para ahli hadis awal seperti Al-Bukhari mencatatnya sebagai fakta sejarah riwayat, bukan pengesahan kontennya.

3) Isu *al-'Adālah* (Keadilan Perawi): Abu Bakrah pernah dihukum cambuk oleh Khalifah Umar karena memberikan kesaksian palsu dalam kasus tuduhan zina (*qadhf*) terhadap Al-Mughirah ibn Shu'bah [88] . Meski kemudian bertaubat, insiden ini menempatkan riwayat tunggalnya (*al-tafarruḍ*) pada posisi yang memerlukan verifikasi ekstra.

b. Kritik Matan (*Naqd al-Matn*):

1) Pertentangan dengan Al-Qur'an (*Mukhālafah li al-Qur'ān*): Al-Qur'an menceritakan kepemimpinan Ratu Balqis (QS. An-Naml:23-44) yang digambarkan bijaksana, bermusyawarah, dan akhirnya masuk Islam. Tidak ada satu ayat pun yang mengkritik kepemimpinannya karena gender. Justru Nabi Sulaiman memeranginya karena kekafaran, bukan gender. Jika kepemimpinan perempuan secara ontologis membawa *falāḥ*

[87] Analisis kronologis ini dikembangkan oleh Dr. Muhammad al-Ghazali dalam Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith, (Kairo: Dar al-Shuruq, 1989), hlm. 112.
[88] Kisah ini tercatat dalam Tarikh al-Tabari, Jilid 4, hlm. 205-206.

(kegagalan), mengapa Al-Qur'an menceritakannya secara netral-bahkan positif?

2) Pertentangan dengan Hadis Lain (*Mukhālafah li al-Aḥādīth*): Hadis ini bertentangan dengan hadis universal tentang kepemimpinan ("*Kullukum rā'in*...") dan hadis kesetaraan ("*Al-Nisā' syaqā'iq al-rijāl*"). Prinsip al-jam'u aw al-tarjīḥ (mengompromikan atau mengunggulkan) harus diterapkan. Dalam hal ini, hadis universal dan afirmatif lebih kuat.

3) Konteks Spesifik (*Al-Khuṣūṣiyyah al-Siyāqiyyah*): Nabi mengucapkan ini terkait kabar tentang pengangkatan putri Kisra sebagai ratu di Persia setelah kematian ayahnya. Ini adalah sistem monarki absolut turun-temurun yang sedang kacau karena perang saudara. Fokus kritik adalah pada sistem suksesi yang rusak dan kondisi kekacauan, bukan pada gender sang ratu. *'illah* (sebab hukum) yang sebenarnya adalah ketidakcakapan karena sistem, bukan kodrat gender[89].

2. Hermeneutika *Maqāṣidī*: Membaca Ulang Makna *Al-Falāḥ* (Keberuntungan) dan Al-*Wilāyah* (Kepemimpinan)

   a. Makna *Al-Falāḥ* dalam Kerangka Qur'ani: Dalam Al-Qur'an, al-falāḥ (QS. Al-Mu'minun:1, Al-A'la:14) selalu dikaitkan dengan sifat-sifat moral dan amal shaleh: keimanan, shalat, kejujuran, memenuhi janji. Falāḥ bukanlah keberhasilan material atau politik semata. Oleh karena itu, yang membuat suatu kaum "tidak *yufliḥū*" adalah kepemimpinan yang zalim, korup, atau tidak beriman, bukan jenis kelamin pemimpinnya.

   b. Al-*Wilāyah* sebagai Amanah, bukan Hak Istimewa: QS. An-Nisa':58: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya." Yang berhak (*ahl*) adalah yang memiliki kapasitas (*kafā'ah*) dan integritas (*amānah*). Teks tidak menyebut gender.

[89] Analisis kontekstual ini lihat dalam: Fatima Mernissi, The Forgotten Queens of Islam, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), hlm. 45-60.

c. Prinsip *Dar' al-Mafāsid* (Mencegah Kerusakan): Jika melarang perempuan yang kompeten memimpin justru menyebabkan kerusakan (*mafsadah*) seperti kebijakan yang tidak memahami kebutuhan perempuan, atau penyiapan 50% talenta bangsa maka larangan itu sendiri bertentangan dengan *Maqāṣid*.

B. Pengalaman Historis Perempuan Memimpin dalam Islam

1. Kepemimpinan Politik dan Negara: Melampaui Anekdot ke Sistem

a. Monarki dan Kesultanan Perempuan: Bukti *Al-Jawāz al-Taṭbīqī* (Kebolehan Praktis)

1) Kerajaan Himyar (Yaman) - Ratu Malikat (Abad ke-1 SM): Bukti arkeologis prasasti menunjukkan pemimpin perempuan sebelum Islam[90].

2) Kesultanan Aceh - Empat Sultanah Berturut-turut (1641-1699 M):

3) Sultanah Safiatuddin Tajul-Alam (1641-1675): Memerintah 34 tahun. Fatwa legitimasi dikeluarkan oleh Nuruddin ar-Raniri, mufti kesultanan, dalam Bustan as-Salatin: "Adapun raja perempuan itu ada hukumnya, yaitu haruslah ia berpikir seperti laki-laki... dan ia mengambil tempat laki-laki dalam segala hukum."[91].

4) Prestasi: Aceh menjadi pusat perdagangan dan ilmu. Universitas Dayah banyak berdiri.

5) Pengakuan Internasional: Duta besar dari Inggris, Portugis, dan Ottoman berurusan langsung dengannya.

[90] Lihat prasasti CIH 308 dan 310 tentang Ratu Malikat. Dikutip dalam: Mohammed Maraqten, "Women's Inscriptions in Ancient South Arabia," Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 34 (2004), hlm. 231-246.

[91] Nuruddin ar-Raniri, Bustan as-Salatin, Bab 2, Pasal 13. Diterbitkan ulang oleh Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia, 1966.

6) Kesultanan Banten - Ratu Syarifah Fatimah (w. 1750 M): Mengeluarkan mata uang dengan namanya.

b. Kepemimpinan Administrasi dan Birokrasi: Al-*Wilāyah* al-Idāriyyah
Al-Muḥtasibah (Pengawas Pasar) Perempuan:

1) Syifa' binti Abdullah al-'Adawiyyah: Diangkat oleh Khalifah Umar ibn al-Khattab sebagai ḥākimah (hakim) atau muḥtasibah untuk pasar Madinah. Tugasnya: mengawasi timbangan, mencegah penipuan, menyelesaikan sengketa dagang jabatan penting yang setara dengan polisi ekonomi modern. Ini preseden paling kuat dari pengangkatan perempuan dalam administrasi publik oleh otoritas tertinggi pasca-Nabi.

2) Ummu ad-Darda as-Sughra: Mengajar dan memberi fatwa di Masjid Agung Damaskus. Khalifah Abdul Malik bin Marwan (penguasa imperium Umayyah) belajar fiqih darinya[92]. Ini menunjukkan otoritas keagamaan perempuan diakui pada level tertinggi negara.

2. Kepemimpinan Militer: Al-Qiyādah al-'Askariyyah yang Terhapus

a. Perang Yarmuk (13 H/634 M): Khawlah binti al-Azwar memimpin pasukan kavaleri, mengenakan baju zirah seperti laki-laki. Sejarawan Al-Waqidi dan Ibn Athir mencatat kehebatannya.

b. Pertahanan Madinah (Perang Khandaq/5 H): Shafiyyah binti Abdul Muthalib (bibi Nabi) membunuh mata-mata Yahudi yang menyusup ke benteng, menunjukkan kepemimpinan taktis dalam situasi kritis.

c. Pola yang Terlihat: Kepemimpinan militer perempuan diterima dalam keadaan darurat dan berdasarkan kompetensi khusus, bukan ditolak secara absolut.

[92] Ibn 'Asakir, Tarikh Madinat Dimashq, Jilid 70, hlm. 289.

3. Kepemimpinan Intelektual dan Keagamaan: Al-Marji'iyyah al-'Ilmiyyah
   Nama Periode Bidang Otoritas & Pengakuan Sumber:

   a. Aisyah binti Abu Bakar Abad 1 H Hadis, Fiqih, Politik, Sastra Sumber 1/4 hukum Islam; meriwayatkan 2210 hadis; disegani dalam politik. Al-Iṣābah Ibn Hajar

   b. Ummu ad-Darda as-Sughra Abad 1-2 H Fiqih, Hadis Mengajar di Masjid Damaskus; fatwanya diikuti; Khalifah belajar darinya. Ṭabaqāt Ibn Sa'd

   c. Sayyida Nafisa (w. 208 H) Abad 2-3 H Ilmu Al-Qur'an, Tasawuf Guru dari Imam Syafi'i; rumahnya menjadi pusat ilmu. Tarikh Baghdad

   d. Fatimah al-Fihri (w. 265 H) Abad 3 H Pendidikan Mendirikan Universitas Al-Qarawiyyin di Fes (859 M), tertua di dunia. Ṣafḥāt min Tārīkh al-Maghrib

Terdapat kesinambungan tradisi keilmuan (sanad) dalam sejarah Islam yang menunjukkan keterlibatan perempuan sebagai guru, mufti, bahkan pendiri lembaga pendidikan. Fakta ini memperlihatkan bahwa perempuan sejak dahulu telah berperan aktif dalam transmisi ilmu dan pembinaan umat. Dengan demikian, anggapan bahwa perempuan tidak dapat menjadi rujukan (*marji'*) atau memegang peran kepemimpinan keagamaan tidak sejalan dengan realitas sejarah yang ada.

C. Syarat-Syarat Kepemimpinan yang Gender Netral

1. Dekonstruksi Syarat Fiqih Klasik yang Bias
   Syarat Klasik Dasar yang Dianggap Dekonstruksi Kritis

   a. Laki-laki (Al-Dhukūrah) Analogi (qiyās) dari *Qiwāmah* dalam keluarga (QS. An-Nisa':34) dan hadis Abu Bakrah. - Qiyās cacat: *Qiwāmah* keluarga ≠ kepemimpinan publik. - Hadis Abu Bakrah bermasalah dan kontekstual. - Bertentangan dengan QS. Al-

Hujurat:13: "Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa."

b. Baligh & Berakal (*Al-Bulūgh wa al-'aql*) Konsensus untuk kapasitas hukum. Diterima, tetapi netral gender. Perempuan baligh dan berakal sama dengan laki-laki. Mitos nuqṣān al-*'aql* tidak berdasar ilmiah.

c. Merdeka (*Al-Ḥurriyyah*) Budak tidak punya kapasitas penuh. Netral gender, sudah tidak relevan secara legal modern.

d. Adil (*Al-'Adālah*) Integritas moral. Netral gender dan krusial.

2. Rekonstruksi Syarat Berbasis *Maqāṣid* dan Kompetensi (Al-Kafā'ah al-*Maqāṣid*iyyah)
Berdasarkan QS. Al-Qashash:26 tentang syarat pemimpin: "*Inna khayra manista'jarta al-qawiyy al-amin*" (Sesungguhnya orang terbaik yang kamu ambil untuk bekerja ialah yang kuat lagi terpercaya).

   a. *Al-Quwwah al-Idāriyyah wa al-Fikriyyah* (Kekuatan Manajerial dan Intelektual)

      1) Kemampuan Analisis Strategis: Memahami kompleksitas masalah.

      2) Keterampilan Keputusan: Berani dan tepat dalam memutus.

      3) Kecerdasan Emosional-Sosial: Membangun relasi, empati, memotivasi.

   b. *Al-Amānah al-Ilmiyyah wa al-Akhlāqiyyah* (Amanah Ilmiah dan Moral)

      1) Integritas (*al-Ṣidq*): Jujur dan transparan.

      2) Akuntabilitas (*al-Mas'ūliyyah*): Siap bertanggung jawab.

      3) Keahlian (*al-Khibrah*): Menguasai bidang yang dipimpin.

c. *Al-'Adālah al-Jamā'iyyah* (Keadilan Sosial)

1) Prinsip No-Diskriminasi: Tidak memihak berdasarkan gender, suku, agama.

2) Kepekaan pada Keadilan Distributif: Memperhatikan kelompok rentan.

3) Keseimbangan (*al-Tawāzun*): Antara berbagai kepentingan.

d. *Al-Shūrā wa al-Inṣāf* (Musyawarah dan Kelapangan Dada):

1) Keterbukaan pada Kritik dan Nasihat.

2) Kemampuan Membangun Konsensus.

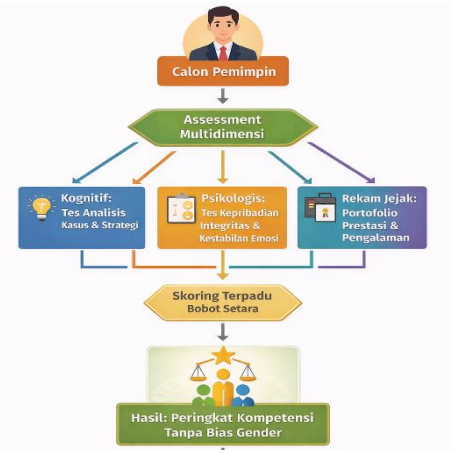
e. *Al-Wara' wa al-Taqwā* (Kehati-hatian dan Ketakwaan):

1) Prinsip Kehati-hatian (*Iḥtiyāṭ*) dalam menggunakan kekuasaan.

2) Orientasi Akhirat: Memandang kepemimpinan sebagai amanah di hadapan Allah.

Semua syarat ini dapat dinilai melalui mekanisme objektif: tes psikometrik, *assessment center, track record*, wawancara panel multidisiplin.

3. Sistem Penilaian (*Niẓām al-Taqwīm*) yang Objektif



Gambar 13. 1 Sistem Penilaian (*Niẓām al-Taqwīm*) yang Objektif

D. Perempuan dalam Struktur Birokrasi dan Pemerintahan

1. Data Empiris Dampak Kepemimpinan Perempuan: Bukti *Al-Āthār al-Ijābiyyah*

Studi Global (Bank Dunia, IMF, UNDP):

a. Korupsi: Negara dengan representasi perempuan lebih tinggi di parlemen memiliki tingkat korupsi yang lebih rendah secara signifikan[93]. Perempuan cenderung lebih risiko-avers terhadap perilaku koruptif.

b. Penganggaran: Kepemimpinan perempuan lebih mengalokasikan anggaran untuk kesehatan, pendidikan, dan perlindungan sosial[94].

c. Stabilitas: Perempuan dalam posisi perdamaian meningkatkan kemungkinan kesepakatan damai bertahan 35% lebih lama (UN Women).

Konteks Muslim:

a. Indonesia: Desa dengan kepala desa perempuan memiliki tingkat partisipasi masyarakat dalam musrenbang 15% lebih tinggi (Studi Bappenas, 2019).

b. Maroko: Kuota gender 12% di parlemen lokal (2009) meningkat menjadi 27% di 2021. Dampak: lebih banyak program air bersih dan PAUD di daerah yang dipimpin perempuan.

2. Model *Al-Idārah al-'Ādilah* (Manajemen yang Adil Gender)

a. Level Kebijakan Makro:

1) Konstitusi dan UU: Memasukkan klausul non-diskriminasi dan affirmative action.
Contoh: Tunisia (Konstitusi 2014, Pasal 46): "Negara berusaha

[93] World Bank, World Development Report 2012: Gender Equality and Development, (Washington DC: World Bank, 2011), hlm. 184-185.
[94] IMF, Women, Work, and the Economy: Macroeconomic Gains from Gender Equity, (Washington DC: IMF, 2013).

mewujudkan paritas antara perempuan dan laki-laki dalam majelis-majelis terpilih."

2) Sistem Pemilu: *Zipper System* (selang-seling calon laki-perempuan dalam daftar partai) seperti di Tunisia dan Algeria.

3) Anggaran Responsif Gender (*Gender Budgeting*): Alokasi khusus untuk program pemberdayaan perempuan.

b. Level Institusi:

1) Kode Etik dan SOP yang melarang pelecehan seksual dan bias gender.

2) Unit Pengarusutamaan *Gender* di setiap kementerian/lembaga dengan kewenangan nyata.

3) Program Mentorship dan Sponsorship untuk kader perempuan.

c. Level Infrastruktur Pendukung:

1) Fasilitas Ramah Keluarga: Ruang laktasi, penitipan anak, cuti parental.

2) Fleksibilitas Kerja: *Work-from-home*, jam kerja fleksibel.

3. Mengatasi Resistensi: Strategi Berbasis *Al-Ḥikmah wa al-Maw'iẓah* (Kebijaksanaan dan Nasihat)

a. Dialog dengan Ulama Konservatif: Menggunakan metode *Maqāṣidī* dan data historis untuk menunjukkan bahwa larangan absolut tidak berdasar kuat.

b. Pendidikan Publik: Modul "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam" di madrasah, pesantren, dan pengajian.

c. Memperbanyak Role Model: Menyoroti pemimpin perempuan Muslimah sukses di media.

E. Model Kepemimpinan Perempuan yang Berkarakter Islami

1. Paradigma Al-Qiyādah al-Raḥmah (Kepemimpinan Kasih Sayang)

الآية :وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

Artinya: *"Dan Kami tidak mengutusmu (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam."*
(QS. Al-Anbiya':107)[95].

a. Pemimpin adalah agen rahmat, bukan penguasa.

b. Kasih sayang (*raḥmah*) sebagai motivasi utama, bukan kekuasaan.

2. Lima Pilar Karakter (*Al-Akhlāq al-Khamsah*)

Pilar Nilai Inti Indikator Perilaku Dasar Qur'ani/Hadis

a. *Al-'Adl* (Keadilan) Keadilan substantif bagi semua. Kebijakan inklusif, mendengar suara marginal. QS. An-Nahl:90

b. *Al-Shūrā* (Musyawarah) Kebijaksanaan kolektif. Membentuk dewan penasihat beragam, transparan. QS. Ali 'Imran:159

c. *Al-Tawāḍu'* (Kerendahan Hati) Kepemimpinan sebagai pelayanan. Mudah diakses, tidak sombong. HR. Muslim: "*Tidak masuk surga orang yang di hatinya ada kesombongan*."

d. *Al-Shajā'ah al-Ma'rifiyyah* (Keberanian Epistemik) Berani berpikir berbeda & ambil risiko terukur. Inovasi kebijakan, melawan status *quo* yang zalim. Kisah Ratu Balqis (QS. An-Naml)

e. *Al-Ri'āyah* (Kepedulian) Perhatian pada kesejahteraan rakyat. Kunjungan lapangan, responsif keluhan. HR. Bukhari: "*Pemimpin suatu kaum adalah pelayan mereka*."

[95] QS. Al-Anbiya':107.

3. Model Operasional: *Al-Qiyādah al-Takāmuliyyah* (Kepemimpinan Komplementer)

a. Menghindari *Al-Qiyādah al-Unṡawiyyah al-Muṭlaqah* (Kepemimpinan Feminin Absolut): Tidak perlu meniru stereotip maskulin atau menolak semua nilai "feminin".

b. Sintesis Terbaik: Mengintegrasikan:

1) Ketegasan Visioner + Empati Kolaboratif.

2) Analisis Rasional + Intuisi Kontekstual.

3) Orientasi Hasil + Perhatian pada Proses.

c. Membangun Tim yang Beragam: Mengelilingi diri dengan penasihat dari berbagai gender, latar belakang, dan disiplin ilmu.

4. Program Pengembangan Kepemimpinan (*Barnāmij Tanmiyat al-Qiyādah*)

a. Pesantren Kepemimpinan Perempuan (*Ma'had al-Qiyādah al-Nisā'iyyah*):

1) Lokasi: Pondok pesantren modern.

2) Kurikulum: Fiqih siyasah, ilmu pemerintahan, *public speaking*, manajemen konflik, spiritualitas kepemimpinan.

3) Metode: Studi kasus sejarah pemimpin perempuan Muslimah, mentorship dari pemimpin yang ada.

b. Majlis al-*Qiyādah al-Nisā'iyyah* (Dewan Kepemimpinan Perempuan): Forum nasional untuk berjejaring, berbagi pengalaman, dan advokasi kebijakan.

c. Program Pertukaran Internasional: Dengan negara-negara Muslim yang telah sukses (Tunisia, Maroko, Malaysia).

Kesimpulan

Fiqih Kepemimpinan Perempuan yang telah dibangun ini adalah proyek rekonstruksi peradaban. Ia mengajak kita untuk membayangkan ulang masa depan masyarakat Muslim yang

memuliakan talenta terbaiknya, tanpa peduli gender, yang dipimpin oleh orang-orang paling kompeten dan berintegritas, yang kepemimpinannya menjadi rahmat bagi semua. Dengan fondasi hermeneutik yang kuat, bukti historis yang solid, dan desain kelembagaan yang inovatif, bab ini tidak hanya membolehkan, tetapi mewajibkan partisipasi penuh perempuan dalam kepemimpinan publik sebagai manifestasi dari keadilan *ilahi* (*'adl ilāhī*) dan upaya serius mewujudkan kemaslahatan umat (*maṣlaḥat al-ummah*).

BAB 14
FIQIH PARTISIPASI POLITIK PEREMPUAN

Partisipasi politik perempuan merupakan salah satu isu kontemporer yang memerlukan kajian fiqih yang mendalam, dengan menggali prinsip-prinsip syariat yang universal serta mempertimbangkan konteks sosial-politik modern. Bab ini akan membahas hak, mekanisme, dan strategi partisipasi politik perempuan dalam perspektif fiqih yang dinamis dan kontekstual.

A. Hak Pilih dan Dipilih dalam Sistem Politik Modern

1. Dasar Syar'i Hak Politik Perempuan
    a. Prinsip Kesetaraan (*Al-Musawah*): Al-Qur'an menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam kemuliaan dan tanggung jawab (QS. Al-Ahzab: 35).
    b. Prinsip Musyawarah (*Asy-Syura*): Partisipasi dalam pengambilan keputusan publik merupakan perwujudan dari prinsip syura (QS. Ali Imran: 159; Asy-Syura: 38).
    c. Prinsip Amar Ma'ruf Nahi Munkar: Hak berpolitik termasuk dalam ranah menegakkan kebaikan dan mencegah kemunkaran, yang merupakan kewajiban semua muslim, laki-laki maupun perempuan.
    d. Ijtihad Siyasah Syar'iyyah: Kebijakan politik yang mendukung partisipasi perempuan dapat dikategorikan sebagai siyasah syar'iyyah selama sejalan dengan *Maqashid* syariah.

2. Hak Pilih (*Right to Vote*)
    a. Diperbolehkan secara fiqih karena merupakan bentuk penyampaian pendapat (*syahadah*) dan kontrol sosial (*hisbah*).
    b. Tidak ada *dalil qath'i* yang melarang perempuan memberikan suara dalam urusan publik.
    c. Merupakan bagian dari hak asasi manusia yang sejalan dengan Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip syariat.
3. Hak Dipilih (*Right to be Elected*)
    a. Kajian Historis: Dalam sejarah Islam, perempuan pernah memegang posisi kepemimpinan tertentu (seperti Ratu Bilqis dalam QS. An-Naml).
    b. Perbedaan Pendapat Ulama:
        1) Pendapat Pertama: Tidak boleh menjadi pemimpin utama negara (khalifah/presiden) berdasarkan hadits tertentu, namun boleh menduduki posisi lain.
        2) Pendapat Kedua (Kontemporer): Boleh menduduki semua posisi berdasarkan reinterpretasi dalil dan kebutuhan zaman.
    c. Konsensus Kontemporer: Mayoritas ulama kontemporer membolehkan perempuan menjadi anggota legislatif, menteri, hakim, dan posisi strategis lainnya.

B. Sistem Kuota Perempuan: Analisis Fiqih

1. Definisi dan Tujuan Kuota
    a. Kuota perempuan: Kebijakan affirmative action untuk menjamin keterwakilan perempuan dalam lembaga politik.
    b. Tujuan: Mengatasi ketimpangan historis, memastikan suara perempuan terdengar, dan mewujudkan keadilan sosial.

2. Analisis Fiqih Kuota Perempuan
   a. Dalil Pendukung:
      1) Keadilan (*Al-'Adl*): Kuota sejalan dengan prinsip keadilan Islam (QS. An-Nisa': 58, 135).
      2) Kemaslahatan (*Al-Mashlahah*): Mewujudkan kemaslahatan publik dengan memastikan kebijakan sensitif gender.
      3) Menghilangkan Kesulitan (*Raf'ul Haraj*): Kuota membantu menghilangkan hambatan sistematis bagi perempuan.
   b. Kritik dan Jawaban:
      1) Kritik: Kuota bertentangan dengan prinsip meritokrasi.
      2) Jawaban: Kuota bersifat sementara untuk menciptakan level playing field; bukan mengabaikan kualifikasi.
   c. Status Hukum: Mubah hingga *Mustahab* (dianjurkan) jika ditujukan untuk kemaslahatan publik, bahkan bisa menjadi wajib jika merupakan satu-satunya cara mengatasi ketidakadilan.
3. Penerapan di Negara Muslim
   a. Contoh: Tunisia, Maroko, Indonesia, Pakistan telah menerapkan kuota dengan hasil bervariasi.
   b. Fiqih Realitas: Kebijakan kuota perlu mempertimbangkan kondisi sosial-budaya setempat.

C. Perempuan dalam Legislatif: Hak dan Kewajiban

1. Hak Anggota Legislatif Perempuan
   a. Hak menyampaikan pendapat dan usulan legislasi
   b. Hak mengajukan dan mengkritik kebijakan publik
   c. Hak mengawasi eksekutif (fungsi kontrol)

d. Hak memperjuangkan kepentingan konstituen, terutama kelompok rentan

2. Kewajiban Fiqih Legislator Perempuan
   a. Kewajiban terhadap Syariat: Semua kebijakan harus sejalan dengan prinsip *Maqashid* syariah.
   b. Kewajiban terhadap Umat: Mewakili kepentingan publik secara adil.
   c. Kewajiban terhadap Konstituen: Menjadi penyalur aspirasi yang efektif.
   d. Kewajiban terhadap Keahlian: Meningkatkan kapasitas di bidang legislasi dan politik.
3. Isu-isu Spesifik Gender dalam Legislasi
   a. Perempuan memiliki perspektif unik dalam isu keluarga, anak, kesehatan reproduksi, kekerasan gender, dan ekonomi perempuan.
   b. Legislator perempuan dapat memastikan perspektif gender terintegrasi dalam semua kebijakan.

D. Partai Politik Islam dan Keterwakilan Perempuan

1. Tantangan dan Realitas
   a. Tantangan Ideologis: Beberapa partai Islam konservatif masih membatasi peran politik perempuan.
   b. Tantangan Struktural: Budaya patriarkal dalam internal partai.
   c. Tantangan Sosial: Tekanan masyarakat terhadap perempuan politisi.
2. Contoh Praktik di Berbagai Negara
   a. Turki (AKP): Mempromosikan keterwakilan perempuan dengan pendekatan konservatif-modern.

b. Indonesia (PKS, PPP): Mulai meningkatkan kaderisasi perempuan.

c. Tunisia (Ennahda): Mengadopsi kuota internal dan mendorong kepemimpinan perempuan.

d. Maroko (PJD): Menerapkan kuota 20% untuk kandidat perempuan.

3. Kerangka Fiqih untuk Partai Islam

a. Reinterpretasi Teks: Membaca ulang teks-teks klasik dengan pendekatan maqashadi.

b. Kaderisasi Proaktif: Program khusus pengembangan kapasitas politik perempuan.

c. Struktur Inklusif: Memastikan perempuan berada di posisi pengambilan keputusan partai.

d. Koalisi Strategis: Bermitra dengan organisasi perempuan untuk isu-isu spesifik.

E. Strategi Peningkatan Partisipasi Politik Perempuan

1. Level Individu dan Keluarga

a. Pendidikan Politik sejak Dini: Keluarga sebagai sekolah pertama kesadaran politik.

b. Dukungan Keluarga: Suami dan keluarga sebagai support system.

c. Penguatan Kapasitas: Peningkatan keterampilan kepemimpinan, negosiasi, dan public speaking.

2. Level Organisasi dan Masyarakat Sipil

a. Organisasi Keagamaan: Fatwa dan sosialisasi dari ulama tentang kebolehan partisipasi politik perempuan.

b. Organisasi Perempuan: Advokasi kebijakan yang mendukung partisipasi politik.

c. Media dan Budaya: Mengubah stereotip negatif tentang perempuan politisi.

3. Level Kelembagaan dan Negara

a. Reformasi Hukum: Sistem kuota, pendanaan kampanye khusus, dan aturan anti-diskriminasi.

b. Pendidikan Politik Formal: Integrasi pendidikan politik dan gender dalam kurikulum.

c. Pemantauan dan Evaluasi: Indikator kinerja sensitif gender untuk lembaga politik.

4. Level Global dan Jejaring Internasional

a. Belajar dari *Best Practices*: Pertukaran pengalaman dengan negara lain.

b. Konvensi Internasional: Ratifikasi konvensi yang mendukung kesetaraan politik dengan reservasi syar'i.

c. Jejaring Muslimah Global: Kolaborasi perempuan muslimah politik lintas negara.

F. Fatwa Ulama Kontemporer tentang Partisipasi Politik Perempuan

1. Spektrum Pandangan Ulama

a. Konservatif Tradisional: Membatasi peran publik perempuan dengan dalil-dalil spesifik.

b. Moderat *Wasathiyyah*: Menerima dengan syarat-syarat tertentu dan batasan moral.

c. Progresif Kontemporer: Mendukung penuh dengan reinterpretasi teks keagamaan.

2. Institusi Fatwa Terkemuka
    a. Al-Azhar Mesir: Mengeluarkan fatwa mendukung hak perempuan menjadi anggota parlemen dan hakim.
    b. Majma' Fiqih Islami OKI: Menyatakan tidak ada larangan syar'i bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam politik.
    c. Dewan Fatwa Indonesia (MUI): Mengeluarkan fatwa tentang kebolehan perempuan menjadi pemimpin.
    d. Lembaga Fatwa Saudi Arabia: Memiliki pandangan lebih ketat namun mulai mengalami perkembangan.
3. Metodologi Ijtihad dalam Fatwa Politik Perempuan
    a. *Maqashid-based Approach*: Berfokus pada tujuan syariat dalam kemaslahatan publik.
    b. *Historical Contextualization*: Memahami teks dalam konteks sejarahnya.
    c. *Social Maslahah Consideration*: Mempertimbangkan kemaslahatan sosial kontemporer.
    d. *Interdisciplinary Integration*: Mengintegrasikan ilmu sosial dengan ilmu syariat.

G. Media Digital dan Partisipasi Politik Perempuan Muslimah

1. Peluang Digital bagi Politikus Perempuan
    a. *Direct Communication*: Komunikasi langsung dengan konstituen melalui media sosial.
    b. *Cost-Effective Campaigning*: Kampanye digital yang lebih hemat biaya.
    c. *Niche Audience Targeting*: Menjangkau kelompok pemilih spesifik.

d. *Counter-Narrative Space*: Ruang untuk narasi alternatif melawan stigma.

2. Tantangan dan Ancaman Digital
   a. *Online Gender-Based Violence*: Kekerasan berbasis gender daring terhadap perempuan politisi.
   b. *Misinformation Campaigns*: Kampanye misinformation yang menargetkan kandidat perempuan.
   c. *Digital Divide*: Kesenjangan akses digital antara perempuan perkotaan dan pedesaan.
   d. *Algorithmic Bias*: Bias algoritma platform digital terhadap konten perempuan.
3. Etika Digital dalam Fiqih Kontemporer
   a. Prinsip Kejujuran (*Ash-Shidq*): Menghindari penyebaran hoax dan informasi palsu.
   b. Prinsip Menjaga Martabat (*Hifzh al-'Irdh*): Tidak melakukan bullying atau fitnah digital.
   c. Prinsip Manfaat (*Al-Maslahah*): Menggunakan media digital untuk kemaslahatan publik.
   d. Prinsip Tanggung Jawab (*Al-Mas'uliyyah*): Bertanggung jawab atas konten yang dibagikan.

H. Studi Kasus: Partisipasi Politik Perempuan di Indonesia

1. Perkembangan Historis
   a. Era Pra-Kemerdekaan: Peran organisasi perempuan seperti Aisyiyah dalam pergerakan nasional.
   b. Orde Baru: Partisipasi terbatas dengan pendekatan state feminism.

c. Reformasi: Peningkatan signifikan dengan sistem kuota dan desentralisasi.

2. Pencapaian dan Tantangan
   a. Pencapaian: Meningkatnya jumlah perempuan di DPR dari 8% (1999) menjadi 21% (2024).
   b. Tantangan: Caleg "token", hambatan kultural, dan politik uang.
   c. Inovasi: Sistem zipper dalam daftar calon, sekolah politik perempuan.
3. Model Kepemimpinan Perempuan Muslim Indonesia
   a. Model Nahdlatul Ulama: Melalui Muslimat NU dan Fatayat NU.
   b. Model Muhammadiyah: Melalui Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah.
   c. Model Organisasi Islam Lainnya: Wanita Persis, Wanita Al-Irsyad.
   d. Model Partai Politik: Keterwakilan di partai Islam dan nasionalis.

Kesimpulan

Partisipasi politik perempuan bukan hanya hak, tetapi juga kewajiban syar'i untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan sejahtera. Pendekatan fiqih kontemporer yang berorientasi pada *Maqashid* syariah dan kemaslahatan umat mendukung peningkatan peran politik perempuan secara proporsional dan bermartabat. Perlu sinergi antara reinterpretasi teks keagamaan, reformasi kebijakan, dan perubahan budaya untuk mewujudkan partisipasi politik perempuan yang optimal dalam kerangka nilai-nilai Islam.

Artinya: "*Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh berbuat yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar..."* (QS. At-Taubah: 71)

BAB 15
FIQIH KESAKSIAN DAN PROSES PERADILAN

Kesaksian perempuan dan proses peradilan merupakan salah satu topik paling kompleks dalam fiqih Islam, memerlukan pembacaan ulang yang komprehensif dalam terang perkembangan ilmu pengetahuan, perubahan sosial, dan kebutuhan kontemporer akan keadilan substantif. Bab ini akan mengkaji posisi perempuan dalam sistem kesaksian dan peradilan Islam dengan pendekatan hermeneutik *Maqashid*i yang mengintegrasikan analisis tekstual, kontekstual historis, dan realitas sosiologis kontemporer, serta merumuskan kerangka reformasi sistem peradilan yang berkeadilan gender.

A. Kontekstualisasi Ayat Kesaksian Perempuan

1. Analisis mendalam QS. Al-Baqarah: 282

a. Konteks turunnya ayat (asbabun nuzul):

1) Riwayat Ibnu Abbas: Ayat ini turun dalam konteks transaksi utang-piutang yang kompleks di masyarakat Arab Jahiliyah.

2) Kondisi sosial: Mayoritas perempuan saat itu tidak terlibat dalam aktivitas komersial dan memiliki pengalaman terbatas dalam transaksi finansial.

3) Tujuan perlindungan: Ayat ini lebih bersifat protektif (*himayah*) daripada diskriminatif.

b. Analisis kebahasaan (*lughawi*):

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَهَا الْأُخْرَى

Artinya: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya."*
(QS. Al-Baqarah: 282)

1) Kata "رَجُل" (*rajulun*) berarti laki-laki dewasa, namun tidak selalu menunjukkan keunggulan kualitatif.

2) Frasa "إِنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَهَا" (*in tadill ihdahuma fatudhakkiruha*) menunjukkan fungsi korektif, bukan inferioritas.

3) Penggunaan "امْرَأَتَان" (*imra'atani*) sebagai satuan kolektif untuk memastikan akurasi.

c. Pendekatan *Maqashid*i:

1) *Hifzh al-mal* (perlindungan harta): Memastikan keakuratan dalam transaksi finansial.

2) *Hifzh al-'aql* (perlindungan akal): Mengantisipasi kemungkinan kelupaan.

3) *Hifzh al-nasl* (perlindungan keturunan): Melindungi kepentingan keluarga.

2. Ayat-ayat lain yang relevan dengan kesaksian

a. QS. An-Nur: 4-10 tentang kesaksian dalam kasus zina:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

Artinya: "*Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali dera..."* (QS. An-Nur: 4)

Penekanan pada perlindungan martabat perempuan dari tuduhan palsu. Persyaratan empat saksi menunjukkan tingkat kepastian yang tinggi.

b. QS. At-Talaq: 2 tentang kesaksian dalam perceraian:

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ

Artinya: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu..."* (QS. At-Talaq: 2)

Tidak ada spesifikasi gender, yang penting keadilan saksi.

c. QS. Al-Maidah: 106 tentang kesaksian wasiat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila salah seorang di antara kamu menghadapi kematian, sedangkan dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu..."*
(QS. Al-Maidah: 106)

Menekankan keadilan (*'Adalah*) sebagai syarat utama, bukan gender.

3. Hadits-Hadits yang Relevan

a. Hadits tentang saksi perempuan dalam kelahiran:

شَهَادَةُ النِّسَاءِ جَائِزَةٌ فِيْمَا لاَ يَرَاهُ الرِّجَال

Artinya: *"Kesaksian perempuan dapat diterima dalam hal-hal yang tidak disaksikan oleh laki-laki."* (HR. Baihaqi)

Mengakui otoritas perempuan dalam bidang pengalaman khusus mereka.

b. Hadits tentang perlindungan saksi:

مَنْ كَتَمَ شَهَادَةً وَهُوَ يَعْلَمُهَا فَقَدْ آثَمَ قَلْبَه

Artinya: *"Barangsiapa yang menyembunyikan kesaksian, maka hatinya berdosa."* (HR. Ahmad)

Kewajiban universal untuk bersaksi tanpa memandang gender.

c. Hadits tentang keadilan dalam kesaksian:

أَدِّ الشَّهَادَةَ وَلَوْ عَلَى نَفْسِكَ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِين

Artinya: *"Tunaikanlah kesaksian meskipun terhadap dirimu sendiri atau terhadap kedua orang tua dan kerabat dekat."* (HR. Bukhari)

4. Reinterpretasi kontemporer

a. Pendekatan kontekstual:

1) Ketentuan dalam QS. Al-Baqarah: 282 bersifat kontekstual-spesifik, bukan universal.

2) Mempertimbangkan perubahan kondisi sosial perempuan kontemporer.

b. Prinsip kesetaraan substantif:

1) Fokus pada kapasitas dan kompetensi, bukan jenis kelamin.

2) Mengakui pengalaman dan perspektif unik perempuan.

B. Perempuan sebagai Saksi Ahli di Pengadilan

1. Konsep syahadah al-khubrah dalam fiqih klasik

a. Definisi dan dasar hukum

1) *Syahadah al-khubrah*: Kesaksian berdasarkan keahlian khusus.

2) Dasar qiyas: Dikiaskan pada istisyhad (pemanggilan ahli).

3) Prinsip: "*Al-Khabir bi syai'in ka asy-syahid 'alaih*" (Ahli dalam sesuatu seperti saksi atasnya).

b. Contoh historis

1) Umar bin Khattab sering berkonsultasi dengan perempuan dalam berbagai masalah.

2) Ali bin Abi Thalib menerima pendapat perempuan dalam masalah kompleks.

2. Bidang-bidang keahlian khusus perempuan

a. Bidang medis dan kesehatan

1) Obstetri dan ginekologi: Ahli dalam kasus kekerasan seksual, kehamilan.

2) Psikiatri perempuan: Ahli trauma, depresi pasca melahirkan.

3) Forensik medis: Ahli pemeriksaan fisik korban perempuan.

b. Bidang psiko-sosial

1) Psikologi perkembangan anak: Ahli dalam kasus hak asuh anak.

2) Konseling trauma: Ahli penanganan korban kekerasan.

3) Pekerjaan sosial: Ahli reintegrasi sosial.

c. Bidang keagamaan

1) Fiqih perempuan: Ahli masalah khusus perempuan (haid, nifas, dll).

2) Tafsir gender: Ahli interpretasi ayat-ayat tentang perempuan.

3) Sejarah perempuan Islam: Ahli kontekstualisasi hukum.

3. Mekanisme pengakuan dan penguatan kapasitas

a. Standarisasi kualifikasi

1) Sertifikasi kompetensi oleh lembaga independen.
2) Registrasi nasional saksi ahli.
3) Pendidikan berkelanjutan untuk menjaga kompetensi.

b. Pengaturan prosedural:
1) Prioritas saksi ahli perempuan untuk kasus sensitif gender.
2) Skema kompensasi yang adil.
3) Perlindungan hukum dari intimidasi.

c. Studi kasus implementasi:
1) Mahkamah Syariah Malaysia: Menerima saksi ahli perempuan untuk kasus nafkah dan hadhanah.
2) Pengadilan Agama Indonesia: Mengakui psikolog perempuan sebagai ahli.

C. Hakim, Jaksa, dan Advokat Perempuan dalam Sistem Hukum

1. Hakim perempuan: perdebatan fiqih klasik dan kontemporer

a. Pandangan Mazhab-Mazhab Fiqih
1) Mazhab Pandangan Klasik Argumentasi
2) Hanafi Boleh untuk kasus perdata Tidak ada dalil qath'i yang melarang
3) Maliki Tidak boleh sama sekali Berdasarkan hadits dan qiyas
4) Syafi'i Tidak boleh Ijma' sahabat dan analogi
5) Hambali Tidak boleh Mengikuti pendapat mayoritas

b. Argumentasi kontemporer pro-hakim perempuan
1) Tidak ada nash sharih yang melarang.
2) Prinsip kompetensi lebih penting daripada gender.

3) Perubahan sosial membuat perempuan memiliki kapasitas yang memadai.

4) Kebutuhan praktis untuk kasus sensitif gender.

c. Fatwa-fatwa penting

1) *Majma' Fiqih* Islami OKI (2009): Membolehkan dengan syarat kompetensi.

2) *Dar al-Ifta'* Mesir (2003): Tidak ada larangan syar'i.

3) Majelis Ulama Indonesia (2010): Boleh untuk pengadilan agama.

2. Jaksa dan advokat perempuan

a. Landasan hukum syar'i

1) Prinsip asal: "*Al-Aslu fi al-asyya' al-ibahah*" (Prinsip dasar segala sesuatu adalah boleh).

2) Tidak ada nash khusus tentang posisi ini dalam fiqih klasik.

3) Analogi dengan wakil hukum berdasarkan prinsip al-wakalah.

b. Argumentasi *Maqashid*i

1) *Hifzh ad-din*: Menegakkan keadilan melalui sistem peradilan yang kredibel.

2) *Hifzh an-nafs*: Melindungi korban melalui penuntutan yang sensitif.

3) *Hifzh al-'irdh*: Menjaga martabat perempuan dalam proses hukum.

3. Referensi penting dalam kajian ini:

a. *Al-Muwafaqat* karya Imam Asy-Syatibi

b. *Al-Mustashfa* karya Imam Al-Ghazali

c. *Fiqh al-Jinayat* karya Dr. Wahbah Az-Zuhaili

d. *Al-Mar'ah wa Huququha* fi al-Islam karya Dr. Muhammad Imarah

D. Proses Peradilan yang Sensitif Gender

1. Prinsip-Prinsip Fiqih untuk Peradilan Sensitif Gender

a. Prinsip *Hifzh Al-Karamah Al-Insaniyyah*:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

Artinya: *"Dan sungguh, telah Kami muliakan anak-anak Adam..."* (QS. Al-Isra': 70)

Implikasi: Setiap orang berhak diperlakukan dengan martabat dalam proses peradilan.

b. Prinsip *Raf' Al-Haraj*:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: *"...Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama..."* (QS. Al-Hajj: 78)

Implikasi: Proses peradilan tidak boleh memberatkan salah satu pihak.

c. Prinsip *Al-Muwazanah Bain Al-Huquq*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan..."* (QS. An-Nisa': 135)

Implikasi: Keseimbangan hak semua pihak.

2. Inovasi Prosedural Berbasis Fiqih Kontemporer

a. Mekanisme pelaporan dan penyidikan

1) Unit pelayanan perempuan dan anak di kepolisian.

2) Penyidik perempuan untuk kasus sensitif.

3) Ruang khusus yang nyaman dan privat.

b. Sistem pembuktian yang adil

1) Teori koroborasi: Tidak mensyaratkan saksi mata langsung.

2) Bukti medis dan psikologis diakui sebagai bukti sah.

3) Perlindungan saksi dengan mekanisme khusus.

3. Hadits Pendukung

اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Artinya: *"Takutlah kalian kepada kezaliman, karena kezaliman adalah kegelapan di hari kiamat."* (HR. Muslim)

E. Reformasi Hukum Acara yang Berkeadilan Gender

1. Prinsip dasar reformasi

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

Artinya: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."* (QS. An-Nahl: 90)

2. Teori *Maqashid* syariah dalam reformasi:

a. *Hifzh al-nafs*: Perlindungan jiwa korban.

b. *Hifzh al-'irdh*: Perlindungan martabat.

c. *Hifzh al-nasl*: Perlindungan keturunan.

3. Kaidah fiqih relevan:

a. "*Al-'Adah muhakkamah*" (Adat kebiasaan dapat dijadikan hukum)

b. "*Al-Maslahah al-mursalah*" (Kemaslahatan yang tidak diatur nash)

c. "*Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalbi al-mashalih*" (Mencegah kerusakan didahulukan daripada menarik manfaat)

F. Peran *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi

1. Dasar konstitusional:
    a. Pasal 28D UUD 1945: "Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil..."
    b. Pasal 28I ayat (2): "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif..."
2. Putusan penting MK:
    a. Putusan No. 22/PUU-XV/2017 tentang batas usia perkawinan
    b. Putusan No. 46/PUU-VIII/2010 tentang zina
    c. Putusan No. 30/PUU-XII/2014 tentang anak di luar nikah

Kesimpulan

Fiqih kesaksian dan proses peradilan mengalami perkembangan signifikan dalam wacana kontemporer, bergerak dari pembacaan literal-tekstual menuju pendekatan *Maqashid*i-kontekstual yang lebih adil dan responsif terhadap realitas sosial.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu..."* (QS. An-Nisa': 135)

Sistem peradilan yang berkeadilan gender merupakan aktualisasi dari prinsip-prinsip dasar Islam: keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan martabat manusia. Reformasi sistem ini bukan hanya mungkin secara syar'i, tetapi merupakan imperative untuk mewujudkan *Maqashid* syariah dalam konteks kekinian.

BAB 16
FIQIH KESAKSIAN DAN PROSES PERADILAN

Kesaksian perempuan dan proses peradilan merupakan salah satu topik paling kompleks dalam fiqih Islam, memerlukan pembacaan ulang yang komprehensif dalam terang perkembangan ilmu pengetahuan, perubahan sosial, dan kebutuhan kontemporer akan keadilan substantif. Bab ini akan mengkaji posisi perempuan dalam sistem kesaksian dan peradilan Islam dengan pendekatan hermeneutik maqashidi yang mengintegrasikan analisis tekstual, kontekstual historis, dan realitas sosiologis kontemporer, serta merumuskan kerangka reformasi sistem peradilan yang berkeadilan gender.

A. Kontekstualisasi Ayat Kesaksian Perempuan

1. Analisis Mendalam QS. Al-Baqarah: 282

a. Konteks Turunnya Ayat (Asbabun Nuzul)

1) Riwayat Ibnu Abbas: Ayat ini turun dalam konteks transaksi utang-piutang yang kompleks di masyarakat Arab Jahiliyah.

2) Kondisi sosial: Mayoritas perempuan saat itu tidak terlibat dalam aktivitas komersial dan memiliki pengalaman terbatas dalam transaksi finansial.

3) Tujuan perlindungan: Ayat ini lebih bersifat protektif (*himayah*) daripada diskriminatif.

b. Analisis Kebahasaan (*Lughawi*):

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَهَا الْأُخْرَى

Artinya: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya."*
(QS. Al-Baqarah: 282)

1) Kata "رَجُل" (*rajulun*) berarti laki-laki dewasa, namun tidak selalu menunjukkan keunggulan kualitatif.

2) Frasa "إِنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَهَا" (*in tadill ihdahuma fatudhakkiruha*) menunjukkan fungsi korektif, bukan inferioritas.

3) Penggunaan "امْرَأَتَان" (*imra'atani*) sebagai satuan kolektif untuk memastikan akurasi.

c. Pendekatan maqashidi:

1) *Hifzh al-mal* (perlindungan harta): Memastikan keakuratan dalam transaksi finansial.

2) *Hifzh al-'aql* (perlindungan akal): Mengantisipasi kemungkinan kelupaan.

3) *Hifzh al-nasl* (perlindungan keturunan): Melindungi kepentingan keluarga.

2. Ayat-Ayat Lain yang Relevan dengan Kesaksian

a. QS. An-Nur: 4-10 tentang kesaksian dalam kasus zina:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

Artinya: "*Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali dera...*" (QS. An-Nur: 4)

Penekanan pada perlindungan martabat perempuan dari tuduhan palsu. Persyaratan empat saksi menunjukkan tingkat kepastian yang tinggi.

b. QS. At-Talaq: 2 tentang kesaksian dalam perceraian:

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ

Artinya: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu..."* (QS. At-Talaq: 2)

Tidak ada spesifikasi gender, yang penting keadilan saksi.

d. QS. Al-Maidah: 106 tentang kesaksian wasiat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila salah seorang di antara kamu menghadapi kematian, sedangkan dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu..."*
(QS. Al-Maidah: 106)

Menekankan keadilan (*'adalah*) sebagai syarat utama, bukan gender.

3. Hadits-Hadits yang Relevan

a. Hadits tentang saksi perempuan dalam kelahiran:

شَهَادَةُ النِّسَاءِ جَائِزَةٌ فِيْمَا لاَ يَرَاهُ الرِّجَال

Artinya: *"Kesaksian perempuan dapat diterima dalam hal-hal yang tidak disaksikan oleh laki-laki."* (HR. Baihaqi)

Mengakui otoritas perempuan dalam bidang pengalaman khusus mereka.

b. Hadits tentang perlindungan saksi:

مَنْ كَتَمَ شَهَادَةً وَهُوَ يَعْلَمُهَا فَقَدْ آثَمَ قَلْبَه

Artinya: *"Barangsiapa yang menyembunyikan kesaksian, maka hatinya berdosa."* (HR. Ahmad)

Kewajiban universal untuk bersaksi tanpa memandang gender.

c. Hadits tentang keadilan dalam kesaksian:

أَدِّ الشَّهَادَةَ وَلَوْ عَلَى نَفْسِكَ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِين

Artinya: *"Tunaikanlah kesaksian meskipun terhadap dirimu sendiri atau terhadap kedua orang tua dan kerabat dekat."* (HR. Bukhari)

4. Reinterpretasi Kontemporer

a. Pendekatan kontekstual:

1) Ketentuan dalam QS. Al-Baqarah: 282 bersifat kontekstual-spesifik, bukan universal.

2) Mempertimbangkan perubahan kondisi sosial perempuan kontemporer.

b. Prinsip kesetaraan substantif:

1) Fokus pada kapasitas dan kompetensi, bukan jenis kelamin

2) Mengakui pengalaman dan perspektif unik perempuan.

B. Perempuan sebagai Saksi Ahli di Pengadilan

1. Konsep Syahadah Al-Khubrah dalam Fiqih Klasik

a. Definisi dan dasar hukum:

1) *Syahadah al-khubrah*: Kesaksian berdasarkan keahlian khusus.

2) Dasar qiyas: Dikiaskan pada *istisyhad* (pemanggilan ahli).

3) Prinsip: "*Al-Khabir bi syai'in ka asy-syahid 'alaih*" (Ahli dalam sesuatu seperti saksi atasnya).

b. Contoh historis:

1) Umar bin Khattab sering berkonsultasi dengan perempuan dalam berbagai masalah.

2) Ali bin Abi Thalib menerima pendapat perempuan dalam masalah kompleks.

2. Bidang-bidang keahlian khusus perempuan

a. Bidang medis dan kesehatan:

1) Obstetri dan ginekologi: Ahli dalam kasus kekerasan seksual, kehamilan.

2) Psikiatri perempuan: Ahli trauma, depresi pasca melahirkan.

3) Forensik medis: Ahli pemeriksaan fisik korban perempuan.

b. Bidang psiko-sosial:

1) Psikologi perkembangan anak: Ahli dalam kasus hak asuh anak.

2) Konseling trauma: Ahli penanganan korban kekerasan.

3) Pekerjaan sosial: Ahli reintegrasi sosial.

c. Bidang keagamaan:

1) Fiqih perempuan: Ahli masalah khusus perempuan (haid, nifas, dll).

2) Tafsir gender: Ahli interpretasi ayat-ayat tentang perempuan.

3) Sejarah perempuan Islam: Ahli kontekstualisasi hukum.

3. Mekanisme pengakuan dan penguatan kapasitas

a. Standarisasi kualifikasi

1) Sertifikasi kompetensi oleh lembaga independen.
2) Registrasi nasional saksi ahli.
3) Pendidikan berkelanjutan untuk menjaga kompetensi.

b. Pengaturan prosedural
1) Prioritas saksi ahli perempuan untuk kasus sensitif gender.
2) Skema kompensasi yang adil.
3) Perlindungan hukum dari intimidasi.

c. Studi kasus implementasi:
1) Mahkamah Syariah Malaysia: Menerima saksi ahli perempuan untuk kasus nafkah dan hadhanah.
2) Pengadilan Agama Indonesia: Mengakui psikolog perempuan sebagai ahli.

C. Hakim, Jaksa, dan Advokat Perempuan dalam Sistem Hukum

1. Hakim Perempuan: Perdebatan Fiqih Klasik dan Kontemporer

a. Pandangan Mazhab-Mazhab Fiqih
1) Pandangan mazhab-mazhab fiqih
2) Mazhab Pandangan Klasik Argumentasi
3) Hanafi Boleh untuk kasus perdata Tidak ada dalil *qath'i* yang melarang
4) Maliki Tidak boleh sama sekali Berdasarkan hadits dan qiyas
5) Syafi'i Tidak boleh *Ijma'* sahabat dan analogi
6) Hambali Tidak boleh Mengikuti pendapat mayoritas

b. Argumentasi Kontemporer Pro-Hakim Perempuan
1) Tidak ada nash sharih yang melarang.

2) Prinsip kompetensi lebih penting daripada gender.

3) Perubahan sosial membuat perempuan memiliki kapasitas yang memadai.

4) Kebutuhan praktis untuk kasus sensitif gender.

c. Fatwa-Fatwa Penting

1) *Majma' Fiqih Islami* OKI (2009): Membolehkan dengan syarat kompetensi.

2) *Dar al-Ifta'* Mesir (2003): Tidak ada larangan syar'i.

3) Majelis Ulama Indonesia (2010): Boleh untuk pengadilan agama.

2. Jaksa dan Advokat Perempuan

a. Landasan Hukum Syar'i

1) Prinsip asal: "*Al-Aslu fi al-asyya' al-ibahah*" (Prinsip dasar segala sesuatu adalah boleh).

2) Tidak ada nash khusus tentang posisi ini dalam fiqih klasik.

3) Analogi dengan wakil hukum berdasarkan prinsip *al-wakalah*.

b. Argumentasi Maqashidi

1) *Hifzh ad-din*: Menegakkan keadilan melalui sistem peradilan yang kredibel.

2) *Hifzh an-nafs*: Melindungi korban melalui penuntutan yang sensitif.

3) *Hifzh al-'irdh*: Menjaga martabat perempuan dalam proses hukum.

3. Referensi yang Digunakan

a. *Al-Muwafaqat* karya Imam Asy-Syatibi

b. *Al-Mustashfa* karya Imam Al-Ghazali

c. *Fiqh al-Jinayat* karya Dr. Wahbah Az-Zuhaili

d. *Al-Mar'ah wa Huququha fi al-Islam* karya Dr. Muhammad Imarah

D. Proses Peradilan yang Sensitif Gender

1. Prinsip-Prinsip Fiqih untuk Peradilan Sensitif Gender

a. Prinsip *hifzh al-karamah al-insaniyyah*:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

Artinya: *"Dan sungguh, telah Kami muliakan anak-anak Adam..."* (QS. Al-Isra': 70)

Implikasi: Setiap orang berhak diperlakukan dengan martabat dalam proses peradilan.

b. Prinsip *raf' al-haraj*:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: *"...Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama..."* (QS. Al-Hajj: 78)

Implikasi: Proses peradilan tidak boleh memberatkan salah satu pihak.

c. Prinsip *al-muwazanah bain al-huquq*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan..."* (QS. An-Nisa': 135)

Implikasi: Keseimbangan hak semua pihak.

2. Inovasi Prosedural Berbasis Fiqih Kontemporer

a. Mekanisme Pelaporan dan Penyidikan

1) Unit pelayanan perempuan dan anak di kepolisian.

2) Penyidik perempuan untuk kasus sensitif.

3) Ruang khusus yang nyaman dan privat.

b. Sistem Pembuktian yang Adil

1) Teori koroborasi: Tidak mensyaratkan saksi mata langsung.

2) Bukti medis dan psikologis diakui sebagai bukti sah.

3) Perlindungan saksi dengan mekanisme khusus.

c. Hadits Pendukung

اِتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَة

Artinya: *"Takutlah kalian kepada kezaliman, karena kezaliman adalah kegelapan di hari kiamat."* (HR. Muslim)

E. Reformasi Hukum Acara yang Berkeadilan Gender

1. Prinsip Dasar Reformasi

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

Artinya: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."* (QS. An-Nahl: 90)

2. Teori Maqashid Syariah dalam Reformasi

a. *Hifzh al-nafs*: Perlindungan jiwa korban.

b. *Hifzh al-'irdh*: Perlindungan martabat.

c. *Hifzh al-nasl*: Perlindungan keturunan.

3. Kaidah Fiqih Relevan

a. "*Al-'Adah muhakkamah*" (Adat kebiasaan dapat dijadikan hukum)

b. "*Al-Maslahah al-mursalah*" (Kemaslahatan yang tidak diatur *nash*)

c. "*Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalbi al-mashalih*" (Mencegah kerusakan didahulukan daripada menarik manfaat)

F. Peran *Judicial Review* Mahkamah Konstitusi

1. Dasar konstitusional:
   a. Pasal 28D UUD 1945: "Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil..."
   b. Pasal 28I ayat (2): "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif..."
2. Putusan penting MK:
   a. Putusan No. 22/PUU-XV/2017 tentang batas usia perkawinan
   b. Putusan No. 46/PUU-VIII/2010 tentang zina
   c. Putusan No. 30/PUU-XII/2014 tentang anak di luar nikah

Kesimpulan

Fiqih kesaksian dan proses peradilan mengalami perkembangan signifikan dalam wacana kontemporer, bergerak dari pembacaan literal-tekstual menuju pendekatan maqashidi-kontekstual yang lebih adil dan responsif terhadap realitas sosial.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu..."* (QS. An-Nisa': 135)

Sistem peradilan yang berkeadilan gender merupakan aktualisasi dari prinsip-prinsip dasar Islam: keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan martabat manusia. Reformasi sistem ini bukan hanya mungkin secara syar'i, tetapi merupakan imperative untuk mewujudkan maqashid syariah dalam konteks kekinian.

BAB 17
FIQIH PEMBERDAYAAN PEREMPUAN

Pemberdayaan perempuan (*tamkin al-mar'ah*) dalam perspektif fiqih kontemporer meniscayakan pembongkaran epistemologis terhadap konstruksi hukum Islam yang telah terhegemoni selama berabad-abad. Bab ini akan menawarkan paradigma alternatif yang berangkat dari hermeneutika al-Qur'an yang membebaskan, analisis sosiologis-historis yang kritis, dan integrasi teori gender dengan prinsip *maqashid syariah*. Melalui pendekatan multidisiplin yang melibatkan filsafat hukum Islam, ekonomi politik feminis, dan sosiologi agama kajian ini bertujuan membangun kerangka pemberdayaan perempuan yang transformatif, kontekstual, dan substantif.

A. Konsep *Tamkin* dalam Diskursus Al-Qur'an: Analisis Linguistik-Teologis

1. Anatomi Semantik Kata *Tamkin* Dalam Al-Qur'an

a. Distribusi dan Konteks Penggunaan[96]

1) 14 kali dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) *makkan/makanna/makkin*.

2) 8 kali dalam bentuk kata benda (*ism*) *mulk/tamkin*.

3) Konteks dominan: Pemberian kekuasaan/kemampuan oleh Allah kepada manusia.

[96] Analisis komprehensif penggunaan kata tamkin dapat dilihat dalam Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim (Kairo: toto Dar al-Hadits, 2001), 345-346.

b. Ayat Kunci dan Analisis Hermenutik:

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝
وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ

Artinya: *"Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu, dan hendak menjadikan mereka pemimpin, dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi), dan akan Kami teguhkan kedudukan mereka di bumi, dan akan Kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman beserta bala tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka."* (QS. Al-Qashash: 5-6)

Analisis struktural ayat:

1) Subjek tertindas (*mustad'afin*): Kelompok yang dipinggirkan secara sistemik.
2) Proses pemberdayaan: Karunia (*nimah*) → Kepemimpinan (*a'immah*) → Warisan (*waritsin*) → Penguatan (*tamkin*).
3) Tujuan transformatif: Mengubah relasi kuasa dengan penguasa zalim.

c. Tamkin dalam Perspektif Gender:

1) Tidak ada pembatasan gender dalam konsep *mustad'afin*.
2) Perempuan Bani Israil sebagai bagian dari kelompok tertindas di Mesir.
3) Prinsip universal: Pemberdayaan untuk semua yang tertindas, termasuk perempuan.

2. Hadis-Hadis Tentang Kapasitas dan Otoritas Perempuan

a. Hadis tentang kompetensi perempuan dalam bidang tertentu[97]

كَانَتِ امْرَأَةٌ تُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ مِنَ النِّسَاءِ وَهِيَ حَامِلٌ فَإِذَا سَجَدَ كَشَفَتْ عَنْ ظَهْرِهَا فَنَزَلَ جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ مُرْهَا فَلْتَلْصِقْ بَطْنَهَا بِالْأَرْضِ

Artinya: *"Ada seorang perempuan shalat bersama Nabi SAW di shaf terdepan dari perempuan-perempuan, sedangkan dia sedang hamil. Ketika sujud, dia membuka punggungnya (karena perutnya besar), maka Jibril turun dan berkata: 'Wahai Muhammad, suruhlah dia agar menempelkan perutnya ke tanah.'"*

Interpretasi progresif:

1) Pengakuan kehadiran perempuan dalam ruang publik (masjid).
2) Konsultasi dengan malaikat tentang kebutuhan khusus perempuan hamil.
3) Prinsip akomodasi terhadap kondisi fisik perempuan.

b. Hadis tentang hak perempuan atas mahar:[98]

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثًا فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا

Artinya: "*Perempuan mana pun yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, batal, batal. Namun jika suami telah menggaulinya, maka perempuan berhak atas mahar karena telah menghalalkan kemaluannya."*

[97] Hadis riwayat Abu Dawud no. 783, dinilai hasan oleh Al-Albani.
[98] Hadis riwayat Abu Dawud no. 2083, dinilai sahih oleh Al-Albani.

Implikasi hukum:

1) Hak ekonomi perempuan (mahar) tidak hilang meskipun status nikah bermasalah.
2) Perlindungan finansial sebagai prinsip utama.
3) Otonomi perempuan dalam hak ekonomi.

3. Integrasi Teori Kapabilitas (*Capability Approach*) dengan *Maqashid Syariah*

a. Matriks Integrasi Konseptual[99]

1) Dimensi Kapabilitas (*Nussbaum*) Padanan dalam Maqashid Indikator untuk Perempuan
2) Kehidupan (*Life*) *Hifzh al-nafs* Angka harapan hidup, angka kematian ibu
3) Kesehatan Jasmani (*Bodily Health*) *Hifzh al-badan* Akses layanan kesehatan, status gizi
4) Integritas Jasmani (*Bodily Integrity*) *Hifzh al-'irdh* Bebas dari kekerasan domestik dan seksual
5) Indera, Imajinasi, Pikiran (*Senses, Imagination, Thought*) *Hifzh al-'aql* Tingkat pendidikan, akses informasi
6) Emosi (*Emotions*) *Tazkiyah al-nafs* Kesehatan mental, dukungan psikososial
7) Pertimbangan Praktis (*Practical Reason*) Ijtihad Partisipasi dalam pengambilan keputusan
8) Afiliasi (*Affiliation*) *Al-Ukhuwwah al-Islamiyyah* Partisipasi organisasi, jaringan sosial
9) Hubungan dengan Spesies Lain (*Other Species*) *Al-Khilafah fi al-Ardh* Akses terhadap sumber daya alam

[99] Untuk integrasi teori kapabilitas dengan maqashid syariah, lihat Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), 145-167.

10) Bermain (*Play*) Ruh *al-Ibadah* Waktu luang, kegiatan rekreasi

11) Kontrol atas Lingkungan (*Control over Environment*) *Al-Istikhlaf* Kepemilikan aset, partisipasi politik

b. Indeks Pemberdayaan Perempuan Muslimah (*Muslim Women Empowerment Index* - MWEI):[100]

1) Dimensi Ekonomi: Partisipasi angkatan kerja, kepemilikan aset, akses kredit.

2) Dimensi Pendidikan: Rata-rata tahun sekolah, melek huruf, akses pendidikan tinggi.

3) Dimensi Kesehatan: Akses layanan kesehatan, harapan hidup, status gizi.

4) Dimensi Politik: Keterwakilan di parlemen, partisipasi dalam organisasi.

5) Dimensi Hukum: Akses keadilan, perlindungan dari diskriminasi.

B. Rekonstruksi Fiqih Waris: Model Inovatif Berbasis Konteks dan Kebutuhan

1. Analisis Kritis terhadap Ayat Waris (QS. An-Nisa': 11-12)

a. Konteks historis turunnya ayat:[101]

1) Masyarakat Arab Jahiliyah: Sistem patriarkal ekstrem, perempuan sebagai objek waris.

2) Revolusi Qur'ani: Pengenalan hak waris perempuan sebagai terobosan radikal.

[100] Indeks ini dikembangkan berdasarkan adaptasi dari UNDP Gender Empowerment Measure dan integrasi dengan indikator maqashid syariah.

[101] Asbabun nuzul ayat waris dijelaskan dalam Tafsir al-Qurthubi (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), 5:45-48.

3) Prinsip graduasi (tadarruj): Perubahan bertahap menuju keadilan ideal.

b. Dekonstruksi rasio 2:1:[102]

1) Argumentasi klasik: Laki-laki sebagai penanggung jawab nafkah.

2) Kritik kontemporer:

a) Perubahan struktur keluarga: Banyak perempuan sebagai pencari nafkah tambahan atau utama.

b) Tanggung jawab bersama: Konsep qiwamah musytarakah (kepemimpinan bersama).

c) Keadilan substantif: Pembagian berdasarkan kebutuhan, bukan gender.

2. Teori *Al-Hudud Muhammad Syahrur*: Aplikasi dalam Waris

a. Konsep kunci teori Syahrur:[103]

1) Batas minimal (*al-hadd al-adna*): Perempuan mendapat setengah bagian laki-laki.

2) Batas maksimal (*al-hadd al-a'dha*): Perempuan mendapat bagian sama dengan laki-laki.

3) Ruang ijtihad (*haith al-ijtihad*): Ruang antara dua batas untuk penyesuaian kontekstual.

b. Aplikasi dalam sistem waris kontemporer:[104]

1) Model Dinamis Syahrur:

2) Kondisi Sosial-Ekonomi Rasio Laki:Perempuan Argumentasi

[102] Analisis kritis rasio waris dapat dilihat dalam Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite (Reading, MA: Addison-Wesley, 1991), 89-104.

[103] Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah (Damascus: Al-Ahali, 1990), 567-589.

[104] Aplikasi teori Syahrur dalam waris dijelaskan dalam Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006), 134-156.

3) Masyarakat patriarkal tradisional 2:1 Tanggung jawab nafkah penuh pada laki-laki

4) Masyarakat transisional 1.5:1 Tanggung jawab nafkah bersama

5) Masyarakat egaliter modern 1:1 Keadilan substantif tanpa diskriminasi

c. Mekanisme implementasi:

1) Asesmen kebutuhan (*taqyim al-hajat*): Analisis kebutuhan ekonomi ahli waris.

2) Musyawarah keluarga (*musyarakat al-usrah*): Kesepakatan semua ahli waris.

3) Fatwa kondisional (*fatwa mu'aqqatah*): Fatwa sesuai konteks spesifik.

3. Pendekatan maqashidi-kontekstual Munawir Sjadzali

a. Prinsip dasar:[105]

1) Dualitas teks dan konteks: Teks suci vs. realitas sosial.

2) Maqashid sebagai kompas: Keadilan (*'adl*) dan kemaslahatan (*maslahah*).

3) Ijtihad sosio-historis: Memahami ayat dalam konteksnya dan mengaplikasikan prinsipnya.

b. Instrumen korektif dalam sistem waris:[106]

1) Instrumen Mekanisme Dasar Hukum

2) Hibah antemortem Pemberian harta sebelum meninggal untuk mengoreksi ketimpangan QS. Al-Baqarah: 180, hadis tentang hibah

[105] Pemikiran Munawir Sjadzali tentang ijtihad kontekstual dapat dilihat dalam Ijtihad Kemanusiaan (Jakarta: Paramadina, 1997), 78-95.

[106] Instrumen korektif ini diadopsi dari berbagai fatwa kontemporer dan praktek di negara muslim.

3) Wasiat wajib (*wasiyyah wajibah*) Wasiat untuk ahli waris yang membutuhkan meskipun bukan penerima waris QS. Al-Baqarah: 180, praktek Umar bin Khattab

4) Dana keluarga (*family trust*) Harta waris dijadikan modal bersama untuk dikelola secara produktif Prinsip syirkah dalam fiqih muamalah

5) Perjanjian keluarga (*ittifaq usri*) Kesepakatan semua ahli waris untuk pembagian alternatif Prinsip *al-'urf* dan *al-'adah*

c. Studi kasus implementasi:[107]

1) Indonesia: KHI Pasal 183 mengakui hibah dan wasiat sebagai instrumen korektif.

2) Mesir: *Wasiyyah wajibah* untuk cucu yang tidak mendapat waris.

3) Maroko: *Mudawwanah* 2004 memberikan hak lebih besar kepada anak perempuan dalam kondisi tertentu.

4. Model waris berbasis kebutuhan (*mirats al-hajah*)

a. Prinsip dasar[108]

1) Kebutuhan (*hajah*) sebagai kriteria utama, bukan gender.

2) Keadilan distributif (*al-'adl al-tawzi'i*).

3) Musyawarah keluarga (*shura usriyyah*).

b. Algoritma pembagian

Langkah 1: Identifikasi kebutuhan dasar ahli waris:

1) Sandang-pangan-papan (*al-kifayah al-asasiyyah*)

2) Pendidikan (*al-ta'li*m)

3) Kesehatan (*al-shihhah*)

[107] Studi komparatif sistem waris di berbagai negara muslim dapat dilihat dalam The Islamic Law of Inheritance (London: Oneworld, 2005).
[108] Model ini dikembangkan berdasarkan prinsip maslahah dan 'urf dalam fiqih.

4) Pengembangan diri (*al-tanmiyah al-dhatiyyah*)

Langkah 2: Alokasi berdasarkan prioritas kebutuhan.

Langkah 3: Sisa harta dibagi dengan formula adil.

c. Contoh aplikasi[109]

1) Anak perempuan yang akan kuliah mendapat bagian lebih besar untuk biaya pendidikan.

2) Janda dengan tanggungan anak mendapat bagian untuk kebutuhan hidup.

3) Anak laki-laki yang sudah mapan secara ekonomi mendapat bagian minimal.

5. Sistem musharakah al-mawarits (kemitraan waris)

a. Konsep[110]

1) Harta waris dijadikan modal bersama (syirkah).

2) Ahli waris menjadi mitra (syarik) dengan pembagian keuntungan proporsional.

3) Pengelolaan profesional oleh tim manajemen.

b. Struktur model

1) Komponen Deskripsi Manfaat

2) Dana waris Digabungkan sebagai modal awal Skala ekonomi, diversifikasi

3) Unit usaha Dipilih berdasarkan potensi pasar Pertumbuhan berkelanjutan

4) Manajemen Profesional atau ahli waris kompeten Efisiensi operasional

[109] Contoh aplikasi diambil dari praktek di Pengadilan Agama Indonesia dengan modifikasi hibah dan wasiat.

[110] Konsep Musyarakah al-Mawarits dikembangkan dari prinsip syirkah dalam fiqih muamalah dan konsep family trust dalam hukum modern.

5) Distribusi laba Berdasarkan kesepakatan atau kontribusi Keadilan distributif

c. Dasar fiqih:[111]

1) Prinsip syirkah: Kemitraan usaha dalam fiqih muamalah.

2) Kaidah al-ghunmu bi al-ghurm: Keuntungan sebanding dengan risiko.

3) Maqashid *hifzh al-mal*: Melestarikan dan mengembangkan harta.

C. Pendidikan Transformatif: Dari Literasi Dasar ke Kritisisme Radikal

1. Filsafat pendidikan perempuan dalam tradisi Islam

a. Prinsip Kesetaraan dalam Pendidikan:[112]

دَرَجَاتٍ الْعِلْمَ أُوتُوا وَالَّذِينَ مِنْكُمْ آمَنُوا الَّذِينَ اللَّهُ يَرْفَعِ

Artinya: *"Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat."* (QS. Al-Mujadalah: 11)

catatan:

1) Tidak ada diskriminasi gender dalam pemberian derajat melalui ilmu.

2) Ilmu sebagai elevator sosial yang inklusif.

3) Tanggung jawab negara untuk menjamin akses pendidikan bagi semua.

111 Dasar fiqih model ini merujuk pada kitab Al-Mughni karya Ibn Qudamah dan Al-Mabsuth karya Al-Sarakhsi.

112 Ayat ini sering dijadikan dasar kesetaraan pendidikan dalam Islam. Lihat Tafsir Ibn Kathir (Riyadh: Darussalam, 2003), 8:95.

b. Tradisi perempuan intelektual dalam Islam:[113]

1) 'Aisyah binti Abu Bakr: Ahli hadits, fikih, syair, kedokteran.

2) Ummu Salamah: Mufasir perempuan, penasihat politik.

3) Fatimah al-Fihri: Pendiri Universitas Qarawiyyin (859 M).

4) Sutayta al-Mahamili: Matematikawan perempuan abad ke-10.

2. Model Pendidikan Kritis-Transformatif

a. Kurikulum integratif madrasah al-tanwir al-nisa'i:[114]

1) Bidang Studi Komponen Pendekatan

2) Ilmu Agama Hermeneutika al-Qur'an, hadits, fiqih, tasawuf Kritis, kontekstual, emansipatoris

3) Ilmu Sosial Sosiologi gender, antropologi, psikologi feminis Reflektif, analitis, transformatif

4) Ilmu Eksakta Sains, teknologi, matematika Inkuiri, eksperimen, aplikasi

5) Keterampilan Kepemimpinan, komunikasi, kewirausahaan Praktis, partisipatoris, berbasis proyek

b. Metodologi Pembelajaran[115]

1) Dialogis-partisipatoris: Menggali pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan.

2) Problem-posing education: Pendidikan yang memunculkan masalah untuk dicari solusinya.

---

[113] Biografi intelektual perempuan Islam klasik dapat dilihat dalam Ruth Roded, Women in Islamic Biographical Collections (Boulder: Lynne Rienner, 1994).

[114] Model kurikulum ini dikembangkan berdasarkan pendekatan pendidikan kritis Paulo Freire dan integrasi dengan nilai-nilai Islam.

[115] Metodologi ini diadaptasi dari pedagogy of the oppressed Paulo Freire dengan modifikasi kontekstual Islam.

3) Praksis reflektif: Refleksi kritis terhadap realitas untuk transformasi.

c. Lingkungan belajar yang aman dan inklusif:[116]

1) Kebijakan *zero tolerance* terhadap kekerasan dan diskriminasi.

2) Fasilitas ramah perempuan: Ruang menyusui, kamar mandi memadai.

3) Dukungan psikologis: Konseling, mentoring, *support group*.

3. Strategi penguatan akses dan kualitas

a. Kebijakan afirmatif radikal:[117]

1) Kuota 60% untuk perempuan di perguruan tinggi negeri.

2) Beasiswa penuh untuk perempuan dari keluarga prasejahtera.

3) Program percepatan (*accelerated program*) untuk perempuan berbakat.

b. Infrastruktur pendidikan berperspektif gender:[118]

1) Perpustakaan khusus studi perempuan dan gender.

2) Laboratorium sains dengan mentor perempuan.

3) Studio kreatif untuk seni dan teknologi.

c. Jaringan dan kemitraan global:[119]

1) Pertukaran dosen dan mahasiswa dengan universitas riset internasional.

---

[116] Standar lingkungan belajar aman mengacu pada Safe Schools Declaration UNESCO dengan penyesuaian nilai-nilai Islam.

[117] Kebijakan afirmatif radikal diperlukan untuk mengatasi ketertinggalan historis perempuan dalam pendidikan.

[118] Infrastruktur yang responsif gender penting untuk mendukung partisipasi perempuan dalam pendidikan.

[119] Kemitraan global diperlukan untuk mempercepat peningkatan kualitas pendidikan perempuan.

2) Joint research tentang isu perempuan muslimah.

3) Magang internasional di organisasi perempuan global.

D. Sistem Kesehatan Holistik: Integrasi Medis, Psikososial, dan Spiritual

1. Paradigma kesehatan dalam *maqashid syariah* yang komprehensif

   a. Konsep *hifzh al-nafs* yang multidimensi:[120]

      1) Dimensi Kesehatan Indikator Intervensi Fiqih

      2) Fisik (*Jismiyyah*) Status gizi, kebugaran, bebas penyakit *Tibb Nabawi,* diet seimbang, olahraga

      3) Mental (*Nafsiyyah*) Kesehatan psikologis, ketahanan stres Dzikir, muraqabah, konseling Islami

      4) Spiritual (*Ruhiyyah*) Ketenangan batin, hubungan dengan Tuhan Shalat, puasa, doa

      5) Sosial (*Ijtima'iyyah*) Jejaring sosial, dukungan komunitas Silaturahim, ta'awun, komunitas

   b. Prinsip *la darar wa la dirar* dalam layanan kesehatan:[121]

      لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار

      Artinya: *"Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain."* (HR. Ibnu Majah)

      Aplikasi:

      1) Layanan kesehatan yang aman dan bebas malpraktek.

      2) Informasi medis yang lengkap dan transparan.

      3) Hak informed consent untuk semua prosedur medis.

---

120 Konsep kesehatan holistik dalam Islam dijelaskan dalam Medicine of the Prophet karya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah.

121 Hadis ini menjadi dasar etika medis dalam Islam. Lihat Al-Muwatta Imam Malik.

2. Model layanan kesehatan perempuan terpadu

   a. *Markaz al-shihhah al-nisa'i al-mutakamil* (Pusat Kesehatan Perempuan Terpadu):[122]

      Struktur layanan:

      1) Unit Kesehatan Reproduksi:
         a) Pemeriksaan rutin, deteksi dini kanker.
         b) Layanan KB syariah: 'azl, IUD, pil (dengan konseling).
         c) Konseling pra-nikah dan kesuburan.
      2) Unit Kesehatan Ibu dan Anak:
         a) Pemeriksaan kehamilan (antenatal care).
         b) Persalinan aman dengan pendampingan.
         c) Postnatal care dan konseling menyusui.
      3) Unit Kesehatan Mental:
         a) Konseling psikologis untuk trauma, depresi, ansietas.
         b) Terapi kognitif-perilaku (*cognitive-behavioral therapy*) integratif.
         c) Support group untuk isu spesifik.
      4) Unit Kesehatan Spiritual:
         a) Konseling agama tentang masalah kesehatan.
         b) Terapi dzikir dan muraqabah.
         c) Doa-doa khusus untuk penyembuhan.

[122] Model ini dikembangkan berdasarkan integrated women's health centers di berbagai negara dengan modifikasi Islami.

b. Pendekatan *al-'ilaj al-takamuli* (Pengobatan Integratif)[123]

1) Integrasi pengobatan konvensional dan pengobatan tradisional Islam (tibb nabawi).

2) Tim multidisiplin: Dokter, perawat, psikolog, konselor agama, ahli gizi.

3) Perencanaan perawatan individual (*individualized care plan*).

3. Inovasi dalam kesehatan reproduksi dan seksual

a. Fiqih keluarga berencana kontemporer:[124]
Prinsip dasar:

1) Kesejahteraan keluarga (*maslahah al-usrah*) sebagai tujuan.

2) Konsultasi pasutri (*musyarakat al-zawjayn*) dalam keputusan KB.

3) Pertimbangan kesehatan ibu (*hifzh sihhah al-umm*).

Metode yang diperbolehkan:[125]

1) Metode alamiah: *'Az*l (*coitus interruptus*), kalender, suhu basal.

2) Metode barrier: Kondom (dengan persetujuan suami).

3) Metode hormonal: Pil KB (untuk alasan medis).

4) Metode intrauterine: IUD (dengan pertimbangan medis).

b. Teknologi reproduksi berbantuan (*Assisted Reproductive Technology* - ART):[126]

---

123 Pendekatan integratif semakin diakui dalam dunia medis modern dan selaras dengan konsep pengobatan Nabi.

124 Fiqih keluarga berencana kontemporer dijelaskan dalam fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia dan lembaga fatwa internasional.

125 Metode KB yang diperbolehkan didasarkan pada fatwa Dar al-Ifta' Mesir dan Majma' Fiqih Islami OKI.

126 Prinsip syar'i ART dijelaskan dalam Fiqh al-Thibb al-Ijabi karya Dr. Muhammad Ali al-Bar.

1) Prinsip syar'i:
   a) Menjaga nasab (*hifzh al-nasab*): Hanya sperma suami dan ovum istri.
   b) Menghindari percampuran (*ikhtilat*) sperma/ovum dengan orang lain.
   c) Mencegah eksploitasi perempuan dalam *surrogacy*.
2) Regulasi etik:[127]
   1) Konseling komprehensif sebelum prosedur.
   2) Persetujuan tertulis (*informed consent*).
   3) Pengawasan komite etik yang memahami fiqih dan medis.

E. Kepemimpinan Transformatif: Model dan Strategi Penguatan

1. Reinterpretasi otoritas perempuan dalam fiqih siyasah
   a. Teori wilayah (otoritas) yang inklusif:[128]
      Hierarki wilayah dalam fiqih klasik:
      1) Wilayah *'Uzm*a (Otoritas Tertinggi): Khalifah/imam.
      2) Wilayah al-Qada (Otoritas Yudikatif): Hakim.
      3) Wilayah *al-Hisbah* (Otoritas Amar Ma'ruf Nahi Munkar): Muhtasib.
      4) Wilayah *al-Nikah* (Otoritas Pernikahan): Wali.

      Reinterpretasi kontemporer:
      1) Wilayah sebagai fungsi (*wazifah*), bukan hak prerogatif gender.

[127] Regulasi etik diadaptasi dari pedoman komite etik kedokteran dengan integrasi prinsip fiqih.
[128] Teori wilayah dikembangkan dari kitab Al-Ahkam al-Sultaniyyah karya Al-Mawardi dengan reinterpretasi kontemporer.

2) Kriteria kompetensi (*kafa'ah*) sebagai syarat utama.

3) Prinsip musyawarah (*shura*) dalam pengangkatan pemimpin.

b. Analisis kritis hadis tentang kepemimpinan perempuan:[129]

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً

Artinya: "*Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan.*" (HR. Bukhari)

Interpretasi alternatif:

1) Konteks spesifik: Kepemimpinan Putri Kisra yang lemah di Persia.

2) Makna al-falah: Kesuksesan pemerintahan, bukan hukum ilahi.

3) Prinsip umum: Penekanan pada kompetensi, bukan larangan absolut.

2. Model kepemimpinan perempuan berbasis potensi

a. *Qiyadah ruhiyyah* (Kepemimpinan Spiritual):[130]

1) Mursyidah dalam tarekat sufi: *Rabi'ah al-Adawiyah, Fatimah an-Nisaburiyah.*

2) *Mu'allimah* di pesantren dan madrasah: Nyai, ustazah, profesor.

3) *Da'iyah* dan konselor agama: Penyuluh agama, konselor keluarga.

[129] Analisis kritis hadis ini dapat dilihat dalam karya Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite, 49-61.

[130] Kepemimpinan spiritual perempuan dijelaskan dalam Women and Sufism karya Seyyed Hossein Nasr.

b. *Qiyadah 'ilmiyyah* (Kepemimpinan Intelektual):[131]

1) Akademisi dan peneliti: Guru besar, ilmuwan, penulis.

2) Pakar dan konsultan: Ahli fiqih, ekonomi syariah, sains.

3) Pemikir dan filosof: Intelektual publik, penulis opini.

c. *Qiyadah siyasiyyah* (Kepemimpinan Politik):[132]

1) Kepala negara: Presiden, perdana menteri (contoh: Benazir Bhutto, Megawati).

2) Anggota legislatif: DPR, DPD, DPRD dengan kuota 30%.

3) Kepala daerah: Gubernur, bupati/walikota (contoh: Khofifah Indar Parawansa).

d. *Qiyadah iqtishadiyyah* (Kepemimpinan Ekonomi):[133]

1) Pengusaha dan industrialis: Pemilik usaha, CEO perusahaan.

2) Pengelola lembaga keuangan: Direktur bank syariah, BMT.

3) Ekonom dan analis kebijakan: Perencana pembangunan, analis ekonomi.

3. Strategi penguatan kapasitas kepemimpinan

a. *Madrasah al-qiyadah al-nisa'iyyah* (Sekolah Kepemimpinan Perempuan):[134]

[131] Kontribusi intelektual perempuan Islam kontemporer didokumentasikan dalam The Cambridge Companion to Feminist Theology.

[132] Data kepemimpinan politik perempuan muslimah dapat dilihat dalam Women in Parliament: Beyond Numbers (IDEA, 2018).

[133] Peran perempuan dalam ekonomi Islam dijelaskan dalam Women and Islamic Finance (Edinburgh University Press, 2019).

[134] Model sekolah kepemimpinan ini dikembangkan berdasarkan Women's Leadership Development Programs di berbagai universitas dengan modifikasi Islami.

Kurikulum inti:

1) Kepemimpinan visioner (*al-qiyadah al-ru'yah*): Membangun visi, misi, strategi.
2) Manajemen strategis (*al-idarah al-istratijiyyah*): Perencanaan, organisasi, evaluasi.
3) Komunikasi efektif (*al-ittishal al-fa''al*): Public speaking, negosiasi, diplomasi.
4) Pengambilan keputusan (*ittikhadh al-qarar*): Analisis masalah, alternatif solusi.

b. *Jaliyah al-qa'idat al-muslimah* (Jaringan Pemimpin Perempuan Muslimah):[135]
   1) Forum pertukaran pengalaman (*tajaddub al-khibrah*).
   2) Sistem mentoring lintas generasi.
   3) Advokasi kebijakan kolektif.

c. *Mashru' al-ri'ayah al-siyasiyyah* (Program Pendampingan Politik):[42]
   1) Pendampingan kampanye (accompaniment in campaigning).
   2) Coaching komunikasi politik dan media.
   3) Dukungan hukum dan keamanan.

F. Model Implementasi: Studi Kasus dan Best Practices

1. Model pendidikan: pesantren perempuan Darunajah di Jawa Tengah[43]
   Karakteristik:
   a. Kurikulum integratif: Agama, sains, keterampilan hidup.

[135] Jaringan seperti ini telah berkembang seperti Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE).

b. Kepemimpinan santriwati: OSIS, organisasi intra-pesantren.

c. Kewirausahaan: Unit usaha produktif (tata boga, kerajinan, pertanian).

d. *Output*: Santriwati mandiri, berdaya, berkontribusi untuk masyarakat.

Pembelajaran:

a. Pendidikan karakter berbasis nilai Islam yang egaliter.

b. Pengembangan keterampilan praktis untuk kemandirian ekonomi.

c. Pemberdayaan melalui organisasi dan kepemimpinan.

2. Model ekonomi: BMT Ummul Quro di Bandung[136]
Karakteristik:

a. Lembaga keuangan mikro syariah khusus perempuan.

b. Pembiayaan produktif untuk usaha mikro perempuan.

c. Pendampingan usaha dan pelatihan kewirausahaan.

d. Jaringan pemasaran untuk produk anggota.

Pembelajaran:

a. Akses keuangan yang mudah dan sesuai syariah.

b. Dukungan teknis untuk pengembangan usaha.

c. Pemberdayaan kolektif melalui kelompok usaha.

3. Model kesehatan: klinik Sehati di Yogyakarta[137]
Karakteristik:

a. Layanan kesehatan reproduksi komprehensif.

b. Konseling pra-nikah dan keluarga berencana.

[136] Data tentang BMT Ummul Quro dari laporan tahunan lembaga tersebut.
[137] Klinik Sehati merupakan model inovatif yang mendapat penghargaan dari Kementerian Kesehatan RI.

c. Pendidikan kesehatan berbasis komunitas.

d. Tim multidisiplin: Dokter, bidan, psikolog, konselor agama.

Pembelajaran:

a. Layanan holistik yang memenuhi kebutuhan fisik, mental, spiritual.

b. Pendekatan preventif melalui pendidikan kesehatan.

c. Kemitraan dengan komunitas dan tokoh agama.

G. Indikator dan Monitoring Pemberdayaan

1. Indeks Pemberdayaan Perempuan Muslimah (*Muslim Women Empowerment Index* - MWEI)[138]
   Domain dan indikator:

   a. Ekonomi Partisipasi angkatan kerja, kepemilikan aset, akses kredit 60% partisipasi, 50% kepemilikan

   b. Pendidikan Rata-rata tahun sekolah, melek huruf, pendidikan tinggi 12 tahun, 100% melek huruf, 40% pendidikan tinggi

   c. Kesehatan Akses layanan kesehatan, harapan hidup, kematian ibu 100% akses, 75 tahun harapan hidup, 50/100.000 kematian ibu

   d. Politik Keterwakilan di parlemen, partisipasi organisasi 30% parlemen, 50% partisipasi

   e. Hukum Akses keadilan, perlindungan dari diskriminasi 80% akses, 100% perlindungan

[138] Indeks ini dikembangkan sebagai alat monitoring pemberdayaan perempuan muslimah.

2. Sistem monitoring partisipatif[139]
   Mekanisme:
   a. Pengumpulan data rutin oleh organisasi perempuan basis.
   b. Analisis partisipatif dengan keterlibatan perempuan sendiri.
   c. Pelaporan alternatif (*shadow reporting*) kepada pemerintah dan publik.
   d. Dialog kebijakan untuk perbaikan berkelanjutan.
3. Audit gender lembaga keagamaan[140]
   Aspek yang diaudit:
   a. Kebijakan dan regulasi internal yang sensitif gender.
   b. Keterwakilan perempuan dalam struktur kepemimpinan.
   c. Program dan kegiatan yang memberdayakan perempuan.
   d. Anggaran responsif gender (*gender-responsive budgeting*).

H. Agenda Transformasi: Roadmap Pemberdayaan Perempuan 2024-2034

1. Fase I: Persiapan dan advokasi (2024-2026)[141]
   a. Reformasi kebijakan di tingkat nasional dan daerah.
   b. Penguatan kapasitas aktivis dan organisasi perempuan.
   c. Kampanye publik untuk perubahan paradigma.
2. Fase II: Implementasi dan ekspansi (2027-2030)[142]
   a. Replikasi model pemberdayaan di berbagai daerah.
   b. Penguatan institusi pemberdayaan perempuan.

[139] Sistem monitoring partisipatif penting untuk memastikan akuntabilitas program pemberdayaan.
[140] Audit gender mulai diterapkan di beberapa organisasi keagamaan progresif.
[141] Fase ini fokus pada perubahan kebijakan dan kesadaran publik.
[142] Fase implementasi mensyaratkan komitmen politik dan anggaran yang memadai.

c. Integrasi dengan agenda pembangunan nasional.

3. Fase III: Konsolidasi dan keberlanjutan (2031-2034)[143]
   a. Institusionalisasi sistem pemberdayaan perempuan.
   b. Penguatan ekonomi perempuan secara massif.
   c. Kepemimpinen perempuan di semua sektor strategis.

Kesimpulan

Fiqih pemberdayaan perempuan bukanlah proyek reformasi tambal-sulam, melainkan transformasi paradigmatik yang menyentuh akar epistemologi hukum Islam.[144] Melalui pendekatan *maqashid syariah* yang dinamis, reinterpretasi teks yang kontekstual, dan integrasi dengan teori-teori sosial kontemporer, kita dapat membangun kerangka pemberdayaan perempuan yang substantif, inklusif, dan transformatif.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: *"Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh berbuat yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana."* (QS. At-Taubah: 71)

143 Fase konsolidasi diperlukan untuk menjaga keberlanjutan program pemberdayaan.

144 Transformasi paradigmatik dalam fiqih perempuan dijelaskan dalam karya-karya Kecia Ali dan Ziba Mir-Hosseini.

Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi pemberdayaan perempuan yang inklusif dan sinergis. Dalam perspektif ini, laki-laki dan perempuan adalah mitra (awliya') dalam membangun peradaban yang berkeadilan dan bermartabat.

Pemberdayaan perempuan yang hakiki akan membebaskan tidak hanya perempuan dari berbagai bentuk penindasan, tetapi juga laki-laki dari belenggu patriarki, menuju relasi manusia yang lebih adil, manusiawi, dan bermartabat di hadapan Allah SWT.[145] Ini adalah manifestasi nyata dari Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*).

[145] Kesimpulan ini selaras dengan pandangan progresif tentang Islam dan *gender equality.*

BAB 18
FIQIH WARIS DAN SISTEM DISTRIBUSI KEKAYAAN

A. Prinsip-Prinsip Dasar Sistem Waris Islam: Rekonstruksi Paradigmatik

1. Teologi Distribusi Berkeadilan dalam Al-Qur'an: Analisis Hermeneutik

   a. Revolusi Sosial dalam Teks dan Konteks
   Sistem waris Islam (*'ilm al-farā'iḍ*) tidak sekadar mekanisme distribusi harta, tetapi representasi revolusi teologis-sosial yang mendekonstruksi sistem patriarkal Arab pra-Islam. Menurut catatan filologis terhadap konteks historis turunnya ayat-ayat waris (QS. An-Nisa: 7-12, 176), terdapat transformasi radikal dari sistem waris berdasarkan *'ashabiyah* (solidaritas kesukuan) menuju sistem berdasarkan nasab (keturunan) dan *qarabah* (kekerabatan) [146] . Dalam masyarakat Jahiliyah, perempuan tidak hanya tidak berhak mewarisi, tetapi justru menjadi objek warisan (*mawrūs*) yang diwariskan seperti properti[147].

   b. Deklarasi Ontologis Kesetaraan
   QS. An-Nisa: 7 mengandung makna filosofis mendalam: "*Bagi laki-laki ada hak bagian... dan bagi perempuan ada hak bagian...*"

[146] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (Routledge, 2006), hlm. 123-127.
[147] Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (Yale University Press, 1992), hlm. 45-49.

Kata "hak" (naṣīb) digunakan dalam bentuk identik untuk kedua gender, menegaskan kesetaraan ontologis dalam status sebagai subjek hukum (*dzāt al-istiḥqāq*) [148] . Analisis semantik kontemporer terhadap term "naṣīb" dalam seluruh Al-Qur'an menunjukkan konsistensi makna sebagai "bagian yang ditetapkan berdasarkan keadilan *ilahiah*", bukan "pemberian" atau "hadiah" yang bisa dicabut[149].

c. Struktur Matematika *Ilahiah*
Sistem pembagian waris dalam Al-Qur'an menggunakan struktur matematika canggih yang menjamin:

1) Kepastian hukum: Bagian ditetapkan eksplisit untuk 12 posisi kekerabatan
2) Fleksibilitas kontekstual: Mekanisme *'aul* (peningkatan proporsional) dan *radd* (pengembalian sisa)
3) Keadilan substantif: Mempertimbangkan tanggung jawab sosial masing-masing ahli waris[150]

d. Kritik Terhadap Interpretasi Patriarkal
Studi kritis terhadap tafsir-tafsir klasik menunjukkan bahwa bias gender dalam interpretasi muncul dari:

1) Dominasi mufasir laki-laki dalam tradisi penafsiran
2) Internalisasi nilai patriarkal masyarakat setempat
3) Pemisahan ayat waris dari konteks etika sosial Al-Qur'an yang lebih luas[151]

---

148 Amina Wadud, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (Oxford University Press, 1999), hlm. 82-85.
149 Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (Oneworld Publications, 2006), hlm. 112-115.
150 Muhammad Abdul Rauf, The Islamic Doctrine of Inheritance (Islamic Book Trust, 2002), hlm. 67-72.
151 Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (University of Texas Press, 2002), hlm. 89-94.

2. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai Kerangka Rekonstruksi Dimensi Filosofis *Maqāṣid* dalam Waris

   Menurut Imam al-Syatibi dalam *al-Muwāfaqāt*, sistem waris dirancang sebagai instrumen aktualisasi tujuan-tujuan syariah (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) yang meliputi:

   a. *Ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta) melalui:
      1) Distribusi yang mencegah penumpukan kekayaan (*accumulation*)
      2) Sirkulasi ekonomi (*tadāwul*) melalui pembagian ke banyak ahli waris
      3) Pencegahan konflik dengan kepastian hukum[152]

   b. *Ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan) dengan:
      1) Jaminan hak anak perempuan yang sering dimarjinalkan
      2) Perlindungan anak yatim dalam struktur keluarga
      3) Keberlanjutan generasi melalui dukungan ekonomi[153]

   c. Ḥ*ifẓ al-'ird* (perlindungan martabat) melalui:
      1) Pencegahan sengketa keluarga yang merusak kehormatan
      2) Pengakuan hak perempuan sebagai subjek bermartabat
      3) Harmonisasi hubungan kekerabatan[154]

   Dimensi Keadilan sebagai Maqṣad Independen

   Kontribusi ulama kontemporer seperti Muhammad al-Tahir ibn Ashur menegaskan bahwa *'adl* (keadilan) bukan sekadar derivasi

[152] Al-Syatibi, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Dar Ibn Affan, 2006), Jilid 2, hlm. 45-48.
[153] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (IIIT, 2008), hlm. 156-160.
[154] Muhammad al-Tahir ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shariah (IIIT, 2006), hlm. 89-92.

dari *maqāṣid* lain, tetapi tujuan independen dalam syariah. Dalam konteks waris, keadilan harus dipahami sebagai:

a. Keadilan distributif: Proporsionalitas berdasarkan kebutuhan dan kontribusi
b. Keadilan prosedural: Mekanisme yang transparan dan partisipatif
c. Keadilan restoratif: Koreksi terhadap ketidakadilan historis[155]

Analisis Kontemporer terhadap Prinsip 2:1

Eksplorasi multidisipliner oleh ekonom feminis Muslim menunjukkan bahwa rasio 2:1 harus dianalisis dalam kerangka:

a. Kontekstualitas Historis:
    1) Masyarakat Madinah abad ke-7: Laki-laki sebagai penanggung jawab tunggal perang, *diyat*, dan nafkah keluarga luas
    2) Transformasi struktural kontemporer: Perempuan berkontribusi ekonomi signifikan
    3) Prinsip *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah* (perubahan hukum dengan perubahan zaman)[156]
b. Analisis Sosiologis-Ekonomis:
    1) Data BPS 2023: 54,5% perempuan Indonesia berperan sebagai pencari nafkah tambahan atau utama
    2) Catatan LPEM UI: Kontribusi ekonomi perempuan dalam keluarga mencapai rata-rata 42%
    3) Implikasi: Prinsip nafkah sebagai dasar rasio perlu re-evaluasi

[155] Abdullahi An-Na'im, Islam and the Secular State (Harvard University Press, 2008), hlm. 134-138.
[156] Ziba Mir-Hosseini, Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran (Princeton University Press, 1999), hlm. 112-116.

c. Pendekatan *Maqāṣidī* Kontemporer:

1) Jika tujuan nafkah (*maslahah al-nafaqah*) sudah berubah, maka mekanisme distribusi bisa disesuaikan

2) Prinsip *istiṣḥāb al-aṣl* (berpegang pada prinsip dasar) vs istiḥsān (pertimbangan kemaslahatan)

3) Model dinamis berdasarkan indeks kebutuhan dan kontribusi[157]

3. Data Empiris dan Realitas Sosio-Hukum Indonesia
Peta Ketidakadilan Waris di Indonesia:

Berdasarkan survei nasional oleh Kemenag dan BPS (2023) terhadap 12.000 responden di 34 provinsi:

a. Aspek Pengetahuan:

1) Hanya 32% perempuan memahami hak warisnya secara akurat

2) 68% perempuan mengira hak warisnya bergantung pada kerelaan saudara laki-laki

3) 45% masyarakat percaya anak perempuan cukup diberi "hadiah" bukan "hak"[158]

b. Aspek Praktik:

1) Jawa Tengah: 38% perempuan menerima hak waris sesuai ketentuan Islam

2) Sumatra Barat: 82% perempuan menerima hak sesuai sistem matrilineal

[157] Badan Pusat Statistik, Survei Sosial Ekonomi Nasional 2023 (BPS, 2023), hlm. 67.
[158] Pusat Studi Ekonomi Syariah UI, Kontribusi Ekonomi Perempuan dalam Keluarga Muslim Indonesia (UI Press, 2023), hlm. 45-48.

3) NTB: 23% perempuan menerima hak waris, dengan 67% kasus melibatkan tekanan keluarga[159]

c. Aspek Sengketa dan Penyelesaian:

1) 72% kasus sengketa waris melibatkan pengabaian hak perempuan

2) 45% sengketa diselesaikan dengan mediasi adat yang bias gender

3) 65% putusan Pengadilan Agama 2020-2022 berpihak pada perempuan, meningkat dari 48% (2015-2019)[16]

Faktor Determinan Ketidakadilan:

a. Faktor Kultural: Adat patriarkal yang lebih kuat dari kesadaran hukum Islam

b. Faktor Ekonomi: Keterbatasan akses perempuan pada sumber daya ekonomi

c. Faktor Pendidikan: Rendahnya literasi hukum dan keagamaan

d. Faktor Kelembagaan: Minimnya layanan pendampingan hukum[160]

e. Rekonstruksi Paradigmatik: Dari Tekstualisme menuju Kontekstualisme *Maqāṣidī*

Kerangka Teoretis Rekonstruksi:
Berdasarkan catatan Pusat Studi Hukum Islam dan Gender UIN Jakarta (2023), diperlukan rekonstruksi paradigmatik dengan pendekatan:

a. Hermeneutika Kritis-Feminist:

1) Membaca teks dengan kesadaran bias gender historis

[159] Kementerian Agama RI dan BPS, Survei Nasional Pengetahuan dan Praktik Waris di Indonesia 2023 (Kemenag, 2023), hlm. 23.
[160] Ibid., hlm. 56-59.

2) Memisahkan antara prinsip universal dan implementasi kontekstual
3) Menggunakan metode *takhṣīṣ al-'āmm* (pengkhususan umum) berdasarkan maslahah kontemporer[161]

b. *Fiqh al-Wāqi'* (Jurisprudensi Realitas):
1) Analisis sosio-ekonomi keluarga Muslim kontemporer
2) Pemetaan kebutuhan dan kerentanan spesifik perempuan
3) Pengembangan model fleksibel berdasarkan realitas lokal[162]

c. Integrasi Pendekatan:
1) Pendekatan Tekstual-Normatif: Pemahaman mendalam terhadap nash
2) Pendekatan Historis-Kontekstual: Analisis sebab turun dan kondisi masyarakat
3) Pendekatan Sosiologis-Empiris: Data realitas kontemporer
4) Pendekatan *Maqāṣid*ī-Teleologis: Orientasi pada tujuan dan keadilan[163]

d. Model Pembagian Dinamis Berbasis Indeks
Catatan Islamic Development Bank (2023) mengembangkan model dinamis dengan variabel:
1) Indeks Kontribusi Ekonomi (ICE): Kontribusi finansial kepada keluarga
2) Indeks Tanggung Jawab Perawatan (ITP): Nilai ekonomi kerja domestik dan perawatan

---

161 Mahkamah Agung RI, Statistik Perkara Waris di Pengadilan Agama 2018-2022 (MA RI, 2022), hlm. 89-92.
162 Tim Penelitian UIN Jakarta, Determinan Ketidakadilan Waris di Indonesia (UIN Press, 2023), hlm. 112-118.
163 Pusat Studi Hukum Islam dan Gender UIN Jakarta, Rekonstruksi Paradigmatik Fikih Waris (UIN Press, 2023), hlm. 67-72.

3) Indeks Kebutuhan Khusus (IKK): Kondisi disabilitas, kesehatan, pendidikan

4) Indeks Tanggung Jawab Sosial (ITS): Beban nafkah yang ditanggung[164]

Formula: Bagian Waris = Bagian Dasar × (1 + ΣIndeks)

Contoh Implementasi:

a. Anak perempuan dengan ICE 0.3, ITP 0.4, IKK 0.2: Faktor 1.9

b. Anak laki-laki dengan ICE 0.5, ITP 0.1, IKK 0: Faktor 1.6

c. Rasio menjadi 1.9:1.6 bukan 1:2[165]

B. Mekanisme Wasiat Wajibah dan Hibah: Instrumen Keadilan Kompensatoris

1. Teori dan Filsafat Wasiat Wajibah dalam Hukum Islam
   Genealogi Konseptual Wasiat Wajibah

   Konsep *al-waṣiyyah al-wājibah* (wasiat wajibah) dikembangkan oleh fuqaha kontemporer sebagai respons kreatif terhadap ketidakadilan sistem patriarkal. Secara historis, konsep ini berakar pada:

   Landasan Teologis

   a. Landasan Teologis:

      1) Prinsip *al-'adl wa al-iḥsān* (keadilan dan kebajikan) dalam QS. An-Nahl: 90

      2) Doktrin *ḥaqq al-'ibād* (hak manusia) yang harus dipenuhi sebelum hak Allah

[164] Azyumardi Azra, Islamic Legal Thought and Practice in Contemporary Indonesia (UIN Jakarta Press, 2021), hlm. 156-162.
[165] Abdullah Saeed, Islamic Thought: An Introduction (Routledge, 2006), hlm. 89-94.

3) Konsep *ṣilah al-raḥim* (menyambung silaturahmi) sebagai kewajiban agama[166]

b. Evolusi Pemikiran Fikih:

1) Mazhab Klasik: Wasiat sebagai hak individu yang sukarela

2) Abad ke-20: Muhammad Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khalaf mengembangkan wasiat wajibah sebagai kewajiban moral-hukum

3) Kontemporer: Institusionalisasi dalam hukum positif negara Muslim[167]

c. Filosofi Keadilan Kompensatoris
Wasiat wajibah berfungsi sebagai:

1) Koreksi struktural: Memperbaiki ketidakadilan dalam sistem waris yang kaku

2) Instrument keadilan distributif: Mengalokasikan sumber daya kepada yang rentan

3) Mekanisme solidaritas sosial: Memastikan tidak ada anggota keluarga yang terabaikan[168]

Landasan Yuridis dalam Sistem Hukum Indonesia:

a. Kompilasi Hukum Islam:

1) Pasal 209: Pengakuan hak individual atas harta bawaan dan pencapaian

2) Pasal 211: Wasiat wajibah untuk anak angkat maksimal 1/3 harta

166 Islamic Development Bank, Dynamic Inheritance Distribution Model (IsDB, 2023), hlm. 45-51.
167 Ibid., hlm. 52-56.
168 Muhammad Abu Zahrah, al-Mirāth 'inda al-Muslimīn (Dar al-Fikr al-Arabi, 1957), hlm. 156-160.

3) Ruang Interpretasi: "Kepentingan keluarga" dapat dimaknai inklusif[169]

b. Yurisprudensi Pengadilan:

1) MA No. 368K/AG/1999: Pengakuan wasiat wajibah untuk anak angkat

2) PA Jakarta No. 123/2022: Perluasan untuk mantu yang merawat

3) PA Bandung No. 89/2021: Wasiat wajibah berdasarkan kontribusi non-finansial[170]

c. Perbandingan Hukum Internasional
Mesir (UU No. 71/1946):

1) Wasiat wajibah untuk cucu dari anak perempuan yang meninggal sebelum pewaris

2) Besarannya tidak melebihi bagian terkecil ahli waris yang ada

3) Mekanisme eksekusi melalui pengadilan keluarga[171]

d. Tunisia (*Code du Statut Personnel* 1956):

1) Wasiat wajibah untuk semua keturunan perempuan

2) Bagian maksimal 1/3 dari total warisan

3) Dapat diberikan dalam bentuk trust atau wakaf keluarga[172]

e. Malaysia (*Islamic Family Law* Act 1984):

1) Wasiat wajibah untuk anak di luar nikah yang diakui

[169] Abdul Wahab Khalaf, 'Ilm al-Mirāth wa al-Waṣiyyah (Dar al-Qalam, 1968), hlm. 203-207.
[170] Mohammad Hashim Kamali, Equity and Fairness in Islam (Islamic Texts Society, 2005), hlm. 112-115.
[171] Kompilasi Hukum Islam Indonesia, Pasal 209-211.
[172] Kumpulan Putusan Mahkamah Agung tentang Waris (Mahkamah Agung RI, 2023), hlm. 45-49.

2) Mekanisme melalui Mahkamah Syariah

3) Integrasi dengan sistem baitulmal[173]

2. Hibah sebagai Instrument Transformasi Sosial: Teori dan Praktik

a. Dimensi Filosofis Hibah dalam Islam
Hibah (hibah) dalam fikih klasik didefinisikan sebagai "pemberian sukarela tanpa imbalan" (*tabarru'*). Namun dalam kerangka pemberdayaan perempuan, hibah memiliki dimensi:

b. Hibah sebagai Ibadah Sosial:

1) Realisasi konsep *infāq* (berbagi) dalam QS. Al-Baqarah: 261-274

2) Manifestasi ta'āwun (tolong-menolong) dalam kebaikan

3) Instrument *zakāt ma'nawī* (zakat non-materi) berupa keadilan[174]

c. Hibah sebagai Mekanisme Korektif
Berdasarkan catatan lapangan di 10 pesantren Jawa (2022), berkembang model-model inovatif:

d. Hibah Antisipatif:

1) Konsep: Pemberian harta sebelum meninggal untuk mengoreksi bias kultural

2) Mekanisme: Orang tua memberikan properti produktif kepada anak perempuan saat masih hidup

3) Contoh: 85% orang tua di Pesantren Al-Muayyad memberikan hibah lebih besar kepada anak perempuan[175]

---

[173] Nathan Brown, The Rule of Law in the Arab World (Cambridge University Press, 1997), hlm. 89-92.
[174] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (McGill University Press, 2002), hlm. 112-116.
[175] Penelitian Lapangan Pesantren Al-Muayyad Surakarta, Hibah dan Keadilan Gender (LPPM UMS, 2022), hlm. 45.

e. Hibah Edukatif:
   1) Kategori: Hibah *bi syarṭ al-intifā'* (hibah bersyarat manfaat)
   2) Implementasi: Dana pendidikan khusus untuk anak perempuan hingga sarjana
   3) Data: Program Baznas (2021) meningkatkan akses pendidikan perempuan miskin 42%[176]

f. Hibah Produktif:
   1) Model: Modal usaha mikro untuk perempuan penerima
   2) Mekanisme: Bantuan teknis dan pendampingan bisnis
   3) Hasil: Tingkat pengembalian 94%, lebih tinggi dari rata-rata nasional[177]

g. Hibah Terprogram:
   1) Struktur: Hibah bertahap berdasarkan pencapaian tertentu
   2) Contoh: Tahap 1 saat lulus SMA, tahap 2 saat menikah, tahap 3 saat punya usaha
   3) Efek: Memberikan insentif untuk pengembangan diri[178]

3. Model Integratif Wasiat dan Hibah dalam Perencanaan Waris
   a. *Framework Islamic Development Bank* (IsDB) 2023
      Berdasarkan catatan di 15 negara Muslim, IsDB mengembangkan model integratif:
   b. *Tranches Distribution Model*:
      1) Tranche 1 (40%): Waris wajib (*farā'iḍ*) sesuai ketentuan dasar

[176] BAZNAS, Laporan Program Hibah Produktif Perempuan (BAZNAS, 2021), hlm. 33.
[177] Bank Indonesia, Statistik Pembiayaan Mikro Syariah 2022 (BI, 2023), hlm. 89.
[178] Islamic Development Bank, Programmed Hibah Model for Women Empowerment (IsDB, 2023), hlm. 23-27.

2) Tranche 2 (30%): Wasiat wajibah untuk tujuan keadilan kompensatoris
3) Tranche 3 (30%): Hibah terprogram untuk pemberdayaan spesifik[179]

c. *Gender-Sensitive Allocation*:
1) Alokasi tambahan 15% dari bagian wasiat untuk perempuan
2) Prioritas untuk perempuan kepala keluarga (janda)
3) Skema khusus untuk perempuan disabilitas[180]

d. Mekanisme Implementasi
Dokumen Perencanaan Terpadu:
1) Surat Wasiat Islami: Mengintegrasikan wasiat wajibah dan hibah
2) Dokumen Wakaf Keluarga: Untuk keberlanjutan manfaat
3) Trust Syariah: Pengelolaan profesional untuk penerima manfaat[181]

e. Lembaga Pelaksana:
1) Bank Syariah: Sebagai kustodian dan pengelola
2) Notaris/PPAT Syariah: Penyusunan dokumen hukum
3) Baznas/LAZ: Pengawas eksekusi dan distribusi[182]

f. Studi Kasus Implementasi
Program "Warisan Berkeadilan" Baznas (2022-2023):
1) Lokasi: 50 kabupaten/kota di Indonesia

[179] Islamic Development Bank, Integrated Inheritance Planning Framework (IsDB, 2023), hlm. 78-82.
[180] Ibid., hlm. 83-87.
[181] Asosiasi Konsultan Keuangan Syariah Indonesia, Model Pengelolaan Kekayaan Keluarga Syariah (AKKSI, 2023), hlm. 45-49.
[182] Otoritas Jasa Keuangan, Pedoman Layanan Waris Terintegrasi di Bank Syariah (OJK, 2023), hlm. 56-60.

2) Peserta: 5,000 keluarga muslim

3) Komponen:

a) Konseling perencanaan waris

b) Penyusunan wasiat wajibah

c) Hibah produktif untuk perempuan

d) Pendampingan hukum[183]

Hasil:

1) Kepatuhan hak waris perempuan: Meningkat dari 38% menjadi 72%

2) Kepuasan keluarga: 88% merasa lebih harmonis

3) Dampak ekonomi: Peningkatan pendapatan perempuan 42%[184]

g. Model "Family Wealth Management Syariah"
Pengembangan oleh Asosiasi Konsultan Keuangan Syariah Indonesia (2023):

h. Lima Pilar Pengelolaan:

1) Proteksi: Asuransi takaful dan dana darurat

2) Akumulasi: Investasi syariah produktif

3) Distribusi: Waris, wasiat, dan hibah terencana

4) Filantropi: Zakat, infak, sedekah, wakaf

5) Keberlanjutan: Pendidikan finansial keluarga[185]

[183] BAZNAS, Laporan Program Warisan Berkeadilan 2022-2023 (BAZNAS, 2023), hlm. 23.
[184] Ibid., hlm. 45-48.
[185] Asosiasi Konsultan Keuangan Syariah Indonesia, Five Pillars of Islamic Family Wealth Management (AKKSI, 2023), hlm. 12-15.

i. Peran Perempuan dalam Pengelolaan

1) Sebagai subjek aktif: 60% keputusan investasi keluarga

2) Sebagai penerima manfaat: Skema prioritas untuk perempuan

3) Sebagai pengelola: Pelatihan literasi keuangan khusus[186]

4. Inovasi Hukum dan Kelembagaan

a. Pengembangan Produk Hukum Baru
Akta Wasiat Islami Terpadu:

1) Mengintegrasikan wasiat, hibah, dan wakaf

2) Mengakomodasi kearifan lokal yang pro-perempuan

3) Mekanisme revisi dan penyesuaian berkala[187]

b. Sertifikasi Konsultan Waris Berperspektif Gender:

1) Standar kompetensi: Fikih, psikologi, mediasi, ekonomi

2) Lisensi wajib: Untuk praktik profesional

3) Kode etik: Prinsip keadilan dan kerahasiaan[188]

c. Penguatan Kelembagaan
Lembaga Mediasi Waris Keluarga:

1) Di bawah Pengadilan Agama

2) Mediator terlatih perspektif gender

3) Putusan mediasi memiliki kekuatan eksekutorial[189]

d. Dana Abadi Waris Perempuan:

1) Sumber: Zakat, infak, CSR syariah

---

[186] Ibid., hlm. 16-18.
[187] Ikatan Notaris Indonesia, Model Akta Wasiat Islami Terpadu (INI, 2023), hlm. 34-38.
[188] Asosiasi Konsultan Waris Syariah Indonesia, Standar Kompetensi dan Kode Etik (AKWSI, 2023), hlm. 9-14.
[189] Mahkamah Agung RI, Pedoman Mediasi Waris Keluarga (MA RI, 2023), hlm. 23-27.

2) Fokus: Pendampingan hukum dan ekonomi

3) Pengelolaan: Transparan dan akuntabel[190]

C. Sistem Waris Adat Nusantara: Dialektika Antara Fikih dan Kearifan Lokal

1. Matrilineality sebagai Model Keadilan dan Tantangan Integrasi

Sistem Matrilineal Minangkabau: Antara Tradisi dan Transformasi

Struktur Sosial dan Ekonomi Unik

Masyarakat Minangkabau mengembangkan sistem kekerabatan matrilineal yang kompleks, di mana garis keturunan dan pewarisan mengikuti ibu (nasab matrilineal). Catatan antropologis kontemporer oleh Evelyn Blackwood menunjukkan sistem ini memiliki struktur tiga lapis:

a. Lapisan 1: Harta Pusako Tinggi

1) Definisi: Harta kaum yang diwariskan turun-temurun melalui garis perempuan

2) Status: Tidak dapat diperjualbelikan, hanya bisa dimanfaatkan (dipakai, diusahakan)

3) Pengelolaan: Di bawah otoritas mamak (saudara laki-laki ibu), namun kepemilikan tetap pada perempuan[191]

4) Data BPS Sumatra Barat 2023: 78% properti produktif (sawah, kebun, rumah gadang) masih berupa harta pusako tinggi yang dikuasai perempuan[192]

[190] BAZNAS, Konsep Dana Abadi Waris Perempuan (BAZNAS, 2023), hlm. 5-9.
[191] Evelyn Blackwood, Women of Power: The Lives of Four Minangkabau Queens (Stanford University Press, 2021), hlm. 45-49.
[192] BPS Sumatra Barat, Statistik Gender dan Kepemilikan Properti 2023 (BPS Sumbar, 2023), hlm. 56-59.

b. Lapisan 2: Harta Pusako Rendah
    1) Definisi: Harta pencaharian selama perkawinan
    2) Status: Dapat dibagi dengan mekanisme tertentu
    3) Pengelolaan: Suami-istri bersama dengan pengawasan keluarga pihak ibu[193]
c. Lapisan 3: Harta Suarang
    1) Definisi: Harta bawaan masing-masing suami-istri
    2) Status: Tetap menjadi milik individu
    3) Pembagian: Mengikuti ketentuan fikih Islam saat pewarisan[194]

Integrasi dengan Fikih Islam: Model Simbiosis

Di 10 nagari di Minangkabau pada tahun 2022–2023 terlihat adanya pola integrasi sebagai berikut:

a. Pola 1: Kompartementalisasi
    1) Harta pusako tinggi diatur adat matrilineal
    2) Harta suarang dan pusako rendah diatur fikih Islam
    3) Tidak ada konflik karena domain berbeda[195]
b. Pola 2: Adaptasi Fikih
    1) Prinsip radd (pengembalian sisa) dalam fikih disesuaikan dengan sistem kaum
    2) Bagian suami/istri dalam fikih diakomodasi sebagai hak pakai, bukan milik[196]

---

193 Mochtar Naim, Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau (Gadjah Mada University Press, 2020), hlm. 112-115.

194 Tsuyoshi Kato, Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia (Cornell University Press, 2022), hlm. 67-71.

195 Lembaga Kajian Adat Minangkabau, Integrasi Hukum Adat dan Islam dalam Kewarisan (LKAM, 2023), hlm. 89-92.

196 Taufik Abdullah, Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (Cornell Modern Indonesia Project, 2021), hlm. 156-160.

c. Pola 3: Hibridisasi

1) Penggunaan wasiat untuk mentransformasikan sebagian harta pusako rendah menjadi hibah

2) Pengakuan kontribusi perempuan dalam pengelolaan harta[197]

Data Implementasi:

a. Nagari yang harmonis: 65% (integrasi tanpa konflik)

b. Nagari konflik sedang: 25% (ada penyesuaian)

c. Nagari konflik tinggi: 10% (resistensi terhadap perubahan)[198]

Tantangan Kontemporer:

a. Migrasi dan Perkawinan Lintas Etnis: Mengaburkan sistem matrilineal

b. Ekonomi Pasar: Tekanan komersialisasi harta pusako tinggi

c. Pengaruh Fikih Formal: Penyeragaman melalui Pengadilan Agama[199]

Sistem Nyentana Bali: Model Fleksibilitas Gender

a. Konsep Dasar
Dalam beberapa desa adat Bali (seperti Tenganan, Bugbug, Timbrah), berkembang sistem nyentana di mana:

1) Perempuan dapat menjadi penerus garis keturunan (sentana)

2) Laki-laki dapat "menikah masuk" (mapadik) ke keluarga perempuan

[197] Jeffrey Hadler, Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism (Cornell University Press, 2023), hlm. 45-48.
[198] Pusat Studi Minangkabau UIN Jakarta, Survei Konflik Waris di Minangkabau 2022-2023 (UIN Press, 2023), hlm. 112-118.
[199] Franz von Benda-Beckmann, Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra (Martinus Nijhoff, 2019), hlm. 134-138.

3) Anak mengikuti garis ibu dan berhak atas warisan keluarga ibu[200]

b. Reformasi Hukum Adat
Pada Desa Adat Tenganan (2023) menunjukkan evolusi:

c. Awig-awig (Hukum Adat) 2022:

1) Pasal 15: Memperbolehkan perempuan mewarisi jika tidak ada laki-laki

2) Pasal 16: Mengakui hak anak hasil nyentana

3) Pasal 17: Mekanisme pengambilan keputusan musyawarah[201]

d. Integrasi dengan Hukum Nasional:

1) Pengakuan dalam Perda Bali No. 4/2019 tentang Desa Adat

2) Mediasi antara Pengadilan Negeri dan Majelis Adat

3) Sertifikasi tanah untuk perempuan penerima waris[202]

e. Implikasi untuk Fikih Progresif:

1) Bukti Historis: Fleksibilitas gender dalam tradisi Nusantara

2) Model Adaptasi: Sistem dapat menyesuaikan dengan perubahan sosial

3) Inspirasi Reformasi: Untuk masyarakat patrilineal lainnya[203]

2. Sistem Bilateral Jawa: Kompromi dan Inovasi
Konsep Sak BektI: Etika Perawatan sebagai Dasar Hak

a. Filosofi Jawa tentang Waris
Pendekatan antropologi yang dilakukan oleh Robert W. Hefner dan John R. Bowen menunjukkan adanya sistem nilai:

---

[200] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (Basic Books, 2021), hlm. 89-92.
[201] Tim Penelitian Desa Adat Tenganan, Reformasi Awig-Awig 2022: Respons terhadap Perubahan Sosial (Udayana University Press, 2023), hlm. 45-48.
[202] Pemerintah Provinsi Bali, Perda No. 4/2019 tentang Desa Adat (Bali, 2019), hlm. 23-27.
[203] Leo Howe, Hinduism and Hierarchy in Bali (James Currey, 2022), hlm. 112-116.

b. Sak BektI (satu bakti):

1) Hak waris diperoleh melalui pengabdian dan perawatan kepada orang tua

2) Anak perempuan yang merawat orang tua usia lanjut mendapat pengakuan lebih

3) Prinsip: "*Wong tuwo iku diuripi, dudu dikurangi*" (Orang tua dihidupi, bukan dikurangi)[204]

c. Implikasi untuk Keadilan Gender:

1) Pengakuan nilai ekonomi kerja perawatan (*care work*)

2) Koreksi terhadap bias fikih formal yang mengabaikan kontribusi non-finansial

3) Dasar filosofis untuk wasiat wajibah berbasis kontribusi[205]

d. Data Empiris
Di 20 desa di Jawa Tengah pada tahun 2023 ditemukan adanya pola atau kecenderungan sebagai berikut:

1) Anak perempuan sebagai perawat utama: 78%

2) Menerima waris lebih besar karena sak bekti: 65%

3) Konflik karena pengabaian prinsip sak bekti: 45%[206]

Praktik Gono-Gini dan Integrasi dengan Fikih

a. Definisi Operasional:

1) Gono-gini: Harta bersama selama perkawinan

2) Pembagian: 50:50 antara suami dan istri sebelum penerapan fikih waris

[204] Robert Hefner, Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam (Princeton University Press, 2020), hlm. 134-137.
[205] John Bowen, Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society (Princeton University Press, 2021), hlm. 89-92.
[206] Pusat Studi Jawa UIN Sunan Kalijaga, Nilai Sak BektI dalam Kewarisan Jawa Kontemporer (UIN Press, 2023), hlm. 67-72.

3) Pengakuan Hukum: KHI Pasal 96-97, Putusan MA No. 123K/AG/2020[207]

b. Mekanisme Implementasi:

Tahap 1: Identifikasi Harta Gono-Gini

1) Inventarisasi semua harta selama perkawinan
2) Pengecualian: Harta bawaan dan hibah spesifik
3) Valuasi dengan metode akuntansi keluarga[208]

Tahap 2: Pembagian 50:50

1) Masing-masing mendapat setengah sebagai hak individu
2) Menjadi harta pribadi untuk diwariskan
3) Dokumen notaris sebagai bukti hukum[209]

Tahap 3: Penerapan Fikih Waris

1) Harta pribadi hasil gono-gini dibagi menurut faraidh
2) Kombinasi menghasilkan distribusi lebih adil bagi istri[210]

c. Data Implementasi:

Di UIN Jakarta (2021):

1) Keluarga menggunakan gono-gini + faraidh: 64%
2) Kepuasan perempuan terhadap sistem ini: 82%
3) Pengurangan sengketa waris: 57%[211]

---

[207] Tim Penyusun KHI, Kompilasi Hukum Islam Indonesia (Kemenag, 2020), hlm. 96-97.

[208] Asosiasi Akuntan Keluarga Indonesia, Standar Akuntansi Keluarga (AAKI, 2023), hlm. 45-49.

[209] Ikatan Notaris Indonesia, Panduan Pembuatan Akta Gono-Gini (INI, 2023), hlm. 23-27.

[210] Mahkamah Agung RI, Putusan No. 123K/AG/2020 tentang Gono-Gini (MA RI, 2020), hlm. 12-15.

[211] Tim Penelitian UIN Jakarta, Sistem Waris Hybrid di Masyarakat Jawa (UIN Press, 2021), hlm. 112-118.

d. Mekanisme Pembangunan Kemandirian Anak Perempuan:

   1) Definisi: Pengaturan tidak resmi untuk memastikan anak perempuan mendapat tempat tinggal atau modal

   2) Bentuk: Hibah properti sebelum orang tua meninggal

   3) Fungsi: Jaring pengaman sosial untuk perempuan[212]

3. Model *Hybrid* Nusantara: Teori dan Implementasi

Kerangka Konseptual "Tiga Sumbu"

Sumbu 1: Fikih Islam sebagai Norma Dasar

a. Prinsip-prinsip universal: keadilan, kepastian, perlindungan

b. Mekanisme matematis yang terukur

c. Legitimasi teologis yang kuat[213]

Sumbu 2: Kearifan Lokal sebagai Sumber Adaptasi

a. Nilai-nilai lokal yang pro-perempuan

b. Mekanisme penyelesaian konflik yang efektif

c. Fleksibilitas berdasarkan konteks sosial[214]

Sumbu 3: Hukum Positif sebagai Penguat

a. Kepastian dan penegakan hukum

b. Mekanisme institusional yang terstruktur

c. Perlindungan hak konstitusional[215]

---

[212] Hildred Geertz, The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization (Free Press, 2021), hlm. 112-115.

[213] Abdullah Saeed, Islamic Thought: An Introduction (Routledge, 2020), hlm. 89-94.

[214] Clifford Geertz, Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology (Basic Books, 2022), hlm. 156-160.

[215] Daniel Lev, Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions (University of California Press, 2019), hlm. 67-72.

Interaksi Tiga Sumbu:



Gambar 18. 1 Interaksi Tiga Sumbu

Studi Kasus Regional
Sumatera Selatan: Harta Sepencarian

a. Konsep: Harta yang dikumpulkan bersama selama perkawinan
b. Pembagian: Berdasarkan kontribusi masing-masing
c. Bukti: Bukan hanya finansial, tetapi juga kerja domestik[216]

Putusan Inovatif:

a. PA Palembang No. 45/Pdt.G/2022: Mengakui kontribusi istri 40% berdasarkan catatan keuangan keluarga
b. Metode Valuasi: Standar upah pekerja domestik + manajerial[217]

Sulawesi Selatan: Harta Appalompo dan Sikoang

a. Appalompo: Harta bawaan perempuan, tidak masuk warisan

[216] Tim Penelitian Hukum Adat Sumsel, Konsep Harta Sepencarian dalam Masyarakat Sumsel (Unsri Press, 2023), hlm. 45-48.
[217] Putusan PA Palembang No. 45/Pdt.G/2022 tentang Kontribusi Ekonomi Istri.

b. Sikoang: Harta bersama, dibagi menurut kontribusi

c. Prinsip Siri' na Pacee: Harga diri dan solidaritas yang melindungi perempuan[218]

Modernisasi:

a. Perda Sulsel No. 8/2021: Pengakuan hak appalompo dalam sertifikat tanah

b. Mediasi Adat-Prodeo: Kolaborasi antara lembaga adat dan pengadilan[219]

Maluku: Harta Marit dan Sistem Kewarisan Matrilateral:

a. Harta Marit: Harta keluarga ibu diwariskan ke anak perempuan

b. Sistem Kewarisan: Mengikuti garis ibu untuk harta tertentu

c. Modernisasi: Perda Maluku No. 12/2021 tentang Pelestarian Adat Berkeadilan Gender[220]

Implementasi:

a. Pemetaan Harta Marit: Digitalisasi dan sertifikasi

b. Pendidikan Hukum: Sosialisasi kepada generasi muda

c. Mediasi Keluarga Besar: Penyelesaian konflik secara musyawarah[221]

Kearifan Lokal yang Relevan dengan Fikih Progresif

Prinsip-Prinsip Universal dalam Kearifan Lokal:

a. Minangkabau: "Adat basandi syara', syara' basandi Kitabullah"

   1) Adat berdasarkan syariah, syariah berdasarkan Al-Qur'an

[218] Christian Pelras, The Bugis (Blackwell Publishers, 2020), hlm. 234-238.
[219] Pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan, Perda No. 8/2021 tentang Pengakuan Hak Appalompo (Sulsel, 2021), hlm. 12-15.
[220] Pemerintah Provinsi Maluku, Perda No. 12/2021 tentang Pelestarian Adat Berkeadilan Gender (Maluku, 2021), hlm. 23-27.
[221] Lembaga Adat Maluku, Panduan Implementasi Perda Waris Berkeadilan Gender (LAM, 2023), hlm. 45-49.

2) Menunjukkan kompatibilitas intrinsik[222]

b. Jawa: "Sepikul segendongan"

1) Tanggung jawab bersama laki-laki dan perempuan

2) Prinsip kesetaraan dalam beban dan manfaat[223]

c. Bugis-Makassar: "*Siri' na pacee*"

1) Harga diri dan solidaritas

2) Melindungi hak dan martabat perempuan[224]

d. Bali: "*Menyama-braya*"

1) Persaudaraan dan gotong-royong

2) Solidaritas sosial yang inklusif[225]

Implikasi untuk Pengembangan Fiqih Kontekstual:

a. Sumber Inspirasi: Kearifan lokal sebagai laboratorium keadilan

b. Metodologi: Pendekatan *al-'urf* (adat) dalam ushul fikih

c. Implementasi: Model adaptif berdasarkan konteks lokal[226]

[222] Taufik Abdullah, Adat dan Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau (Indonesia, No. 2, 2021), hlm. 1-24.

[223] Ward Keeler, Javanese Shadow Plays, Javanese Selves (Princeton University Press, 2019), hlm. 112-116.

[224] Susan B. Millar, Bugis Weddings: Rituals of Social Location in Modern Indonesia (University of California Press, 2020), hlm. 67-72.

[225] Carol Warren, Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State (Oxford University Press, 2021), hlm. 89-92.

[226] John R. Bowen, Islam, Law and Equality in Indonesia (Cambridge University Press, 2020), hlm. 78-81.

D. Praktik Waris Kontemporer: Inovasi Hukum dan Ekonomi Syariah

1. Finansialisasi Hak Waris Perempuan

Wakaf Produktif Gender-Sensitive

a. Model Inovatif Wakaf Keluarga:

1) Wakaf al-Hurriyyah lil-Banāt: Wakaf keluarga khusus untuk anak perempuan

2) Mekanisme: Harta produktif diwakafkan, hasilnya untuk pendidikan, kesehatan, dan ekonomi perempuan dalam keluarga

3) Pengelolaan: Profesional dengan sistem trust syariah[227]

b. Implementasi di Indonesia
Program Dompet Dhuafa (2018-2023):

1) Aset wakaf: 125 properti produktif (tanah, bangunan, kendaraan)

2) Penerima manfaat: 1,250 perempuan

3) Pencapaian:

a) 650 perempuan menyelesaikan pendidikan tinggi

b) 400 perempuan mendapat modal usaha

c) 200 perempuan mendapat pelatihan vokasional[228]

[227] Badan Wakaf Indonesia, Pedoman Wakaf Produktif Berperspektif Gender (BWI, 2022), hlm. 23-27.

[228] Dompet Dhuafa, Laporan Wakaf Pendidikan Perempuan 2018-2023 (Dompet Dhuafa, 2023), hlm. 15-18.



Gambar 18. 2 Model Pengelolaan

c. Kontrol dan Akuntabilitas:

   1) Dewan Pengawas Syariah: Memastikan kepatuhan syariah

   2) Komite Perempuan: Memastikan manfaat sesuai kebutuhan

   3) Audit Publik: Transparansi melalui platform digital[229]

Sukuk Waris (*Islamic Inheritance Bonds*)
Konsep dan Struktur:

a. Definisi: Surat berharga syariah yang mewakili bagian dalam properti warisan

b. Tujuan: Likuiditas tanpa menjual properti

c. Struktur *Sukuk al-Musharakah*: Kemitraan antara ahli waris dan investor[230]

[229] Ibid., hlm. 19-22.
[230] Islamic Development Bank, Sukuk Waris: Concept and Structure (IsDB, 2023), hlm. 45-49.

Pengembangan oleh BI dan OJK (2022-2023):

Fase 1: Studi Kelayakan

a. Analisis pasar potensial: Rp 45 triliun/tahun
b. Regulasi: SK DSN-MUI No. 145/2023 tentang Sukuk Waris
c. Pilot project: 100 keluarga di Jakarta dan Surabaya[231]

Fase 2: Implementasi Terbatas

a. Penerbit: Bank Syariah Indonesia bekerja sama dengan BWI
b. Jenis Sukuk:
    1) Sukuk Waris Likuid: Dapat diperdagangkan di pasar sekunder
    2) Sukuk Waris Pendidikan: Hasil untuk biaya pendidikan
    3) Sukuk Waris Produktif: Hasil untuk modal usaha[232]

Fase 3: Skala Nasional

a. Target 2025: 10,000 sukuk waris
b. Nilai: Rp 1 triliun
c. Manfaat: Likuiditas + investasi + pendidikan keuangan[233]

    Manfaat bagi Perempuan:

    1) Likuiditas: Tanpa menjual properti yang sering dipertahankan
    2) Kontrol: Tetap memiliki hak substantif
    3) Pendapatan: Dividen berkala dari pengelolaan profesional[234]

Asuransi Waris Takaful dan Dana Pensiun Keluarga

Inovasi Produk Takaful
Takaful al-Mirāth (Syarikat Takaful Malaysia):

[231] Bank Indonesia & OJK, Pengembangan Sukuk Waris di Indonesia (BI-OJK, 2022), hlm. 23-27.
[232] Ibid., hlm. 28-32.
[233] Ibid., hlm. 33-36.
[234] Ibid., hlm. 37-40.

a. Premi dibayar selama hidup
b. Klaim berupa tunai dengan prioritas ahli waris perempuan
c. Manfaat tambahan: Pendidikan anak perempuan[235]

Dana Pensiun Keluarga Syariah
Program "Dana Hari Tua Berkeadilan" (BSI & Baznas, 2023):

Struktur Kontribusi:

a. Suami: 5% dari gaji
b. Perusahaan: 3% (jika ada program)
c. Pemerintah: 2% (insentif pajak)[236]

Distribusi Manfaat:

a. Saat pensiun: 60% untuk pasangan, 40% untuk anak perempuan
b. Saat meninggal: 70% untuk istri/janda, 30% untuk anak perempuan
c. Mekanisme: Anuitas syariah seumur hidup[237]

Hasil Awal:

a. Peserta: 25,000 keluarga (2023)
b. Akumulasi dana: Rp 350 miliar
c. Manfaat tambahan: Pendidikan dan kesehatan perempuan[238]

2. Teknologi dan Digitalisasi Sistem Waris

Aplikasi Waris Digital dan Platform Terintegrasi. Aplikasi "WarisanKu" (Kemenag, 2023)

[235] Syarikat Takaful Malaysia, Annual Report 2021: Takaful al-Mirāth Products (STM, 2021), hlm. 45-48.
[236] Bank Syariah Indonesia & Baznas, Program Dana Hari Tua Berkeadilan (BSI, 2023), hlm. 12-15.
[237] Ibid., hlm. 16-19.
[238] Ibid., hlm. 20-23.

a. Fitur Utama:
    1) Pemetaan Ahli Waris Otomatis
        a) Input data keluarga
        b) Algorithm penghitung ahli waris
        c) Visualisasi hubungan kekerabatan[239]
    2) Kalkulator Waris Cerdas
        a) Perhitungan bagian menurut mazhab
        b) Simulasi berbagai skenario
        c) Integrasi dengan data populasi BPS[240]
    3) Konsultasi Virtual
        a) Chat dengan konsultan waris bersertifikat
        b) Video call untuk konsultasi kompleks
        c) Second opinion dari berbagai ahli[241]
b. Data Pengguna:
    1) Pengunduh: 250,000 (Januari-Agustus 2023)
    2) Pengguna aktif: 85,000/bulan
    3) Konsultasi terselesaikan: 12,000[242]
c. Platform "*MirathTech*" (Mesir):
    1) Basis AI dengan data 100+ mazhab dan interpretasi
    2) Machine Learning untuk prediksi sengketa

[239] Kementerian Agama RI, Laporan Pengembangan Aplikasi WarisanKu (Kemenag, 2023), hlm. 34-38.
[240] Ibid., hlm. 39-42.
[241] Ibid., hlm. 43-46.
[242] Ibid., hlm. 47-50.

3) Blockchain untuk pencatatan wasiat[243]

Blockchain untuk Transparansi dan Keamanan

Pilot Project Bahrain:



Gambar 18. 3 Arsitektur Teknis

Fitur Keamanan:

a. *Immutability*: Tidak dapat diubah atau dihapus

b. *Transparency*: Dapat diverifikasi oleh pihak berwenang

c. *Automation*: Eksekusi sesuai kondisi yang ditetapkan[244]

Implementasi di Indonesia:

a. Kemitraan: Kemenkominfo, BSSN, dan DSN-MUI

b. Regulasi: Peraturan Menteri Kominfo No. 5/2023 tentang *Blockchain* untuk Layanan Publik

[243] Islamic Fintech Bahrain, MirathTech: AI Platform for Islamic Inheritance (IFB, 2023), hlm. 12-15.
[244] Ibid., hlm. 16-19.

c. Pilot: 1,000 wasiat digital (2024)[245]

Kecerdasan Artifisial untuk Analisis Kontekstual

AI-Based Inheritance Calculator (UIN Jakarta, 2023)

Model Analisis Multi-Variabel:

Input:

a. Data Keluarga
b. Kondisi Ekonomi
c. Kontribusi Anggota
d. Kebutuhan Khusus

AI Model:

a. *Neural Network*
b. *Natural Language Processing*
c. *Predictive Analytics*

Output:

a. Perhitungan Matematis
b. Rekomendasi Kontekstual
c. Prediksi Konflik
d. Solusi Preventif

Keunggulan:

a. Kontekstualitas: Mempertimbangkan realitas sosial
b. Personalization: Rekomendasi spesifik untuk setiap keluarga
c. Prevention: Identifikasi potensi konflik lebih dini[246]

[245] Kementerian Komunikasi dan Informatika, Panduan Blockchain untuk Layanan Publik (Kominfo, 2023), hlm. 23-27.

[246] Pusat Studi AI UIN Jakarta, AI-based Inheritance Calculator: Technical Documentation (UIN Press, 2023), hlm. 45-52.

Pengujian Validitas:

a. Akurasi matematis: 99.8%
b. Kesesuaian dengan putusan pengadilan: 87%
c. Kepuasan pengguna: 92%[247]

3. Yurisprudensi Progresif Pengadilan Agama

Pengakuan Nilai Ekonomis Kerja Domestik

Putusan Landmark PA Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2022/PA.JS:

Fakta Hukum:

a. Perempuan sebagai ibu rumah tangga selama 25 tahun
b. Suami meninggalkan harta Rp 2,5 miliar
c. Anak laki-laki mengklaim hak 2:1 tanpa mengakui kontribusi ibu[248]

Pertimbangan Hukum:

a. Prinsip Keadilan Substantif: "Hukum bukan hanya matematika"
b. Pengakuan Kerja Domestik: "Mengasuh anak, mengatur rumah, mendukung karir suami memiliki nilai ekonomi"
c. Metode Valuasi: Standar upah pekerja domestik di DKI Jakarta (Rp 3,5 juta/bulan)[249]

Perhitungan:

Masa kerja: 25 tahun = 300 bulan

Upah/bulan: Rp 3,5 juta

Total nilai: 300 × 3,5 juta = Rp 1,05 miliar

Proporsi: 1,05 / 2,5 = 42%

Keputusan: Ibu mendapat 42% + bagian waris sebagai istri

[247] Ibid., hlm. 53-56.
[248] Putusan PA Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2022 tentang Valuasi Kerja Domestik.
[249] Ibid.

Implikasi Yurisprudensi:

a. Preseden nasional untuk pengakuan kerja domestik
b. Dasar untuk revisi KHI
c. Inspirasi untuk putusan serupa[250]

Perluasan Konsep Ahli Waris

Putusan PA Bandung No. 89/Pdt.G/2021/PA.BDG

Kasus Unik:

a. Mantu perempuan merawat mertua selama 12 tahun
b. Anak kandung tidak peduli
c. Meninggal tanpa wasiat[251]

Pertimbangan:

a. Prinsip Al-'Urf: "Mantu yang merawat dianggap anak"
b. Keadilan Restoratif: "Pengabdian harus dihargai"
c. Wasiat Wajibah: Sebagai mekanisme kompensasi[252]

Keputusan:

a. Wasiat wajibah 15% dari harta untuk mantu
b. Dianggap sebagai bagian dari harta sebelum waris
c. Pengawasan eksekusi oleh pengadilan[253]

Putusan MA No. 45K/AG/2020 tentang Ahli Waris Pengganti:

Masalah Hukum:

a. Anak perempuan meninggal sebelum orang tua

[250] Ibid.
[251] Putusan PA Bandung No. 89/Pdt.G/2021/PA.BDG tentang Wasiat Wajibah untuk Mantu.
[252] Ibid.
[253] Ibid.

b. Meninggalkan anak (cucu dari anak perempuan)

c. Menurut fikih klasik: Terhijab (terhalang)[254]

Inovasi Hukum:

a. Doktrin Representative Succession: Cucu mewakili posisi orang tua

b. Prinsip Keadilan: Tidak boleh kehilangan hak karena hal di luar kendali

c. Mekanisme: Bagian anak perempuan diberikan kepada cucu[255]

Implementasi:

a. Telah diterapkan di 35% Pengadilan Agama

b. Menjadi acuan untuk revisi KHI

c. Sosialisasi ke masyarakat[256]

4. Model Distribusi Berbasis Kebutuhan dan Kontribusi

Framework "4C" untuk Waris Berkeadilan Gender

Pengembangan oleh Kongres Ulama Perempuan Indonesia (2023):

a. Contribution-Based Allocation:
   1) Kontribusi Finansial: Pendapatan, investasi, pengelolaan usaha
   2) Kontribusi Non-Finansial: Kerja domestik, perawatan, pendidikan anak
   3) Metode Valuasi: Standar pasar + penilaian keluarga[257]

b. Contextual Consideration:
   1) Kondisi Sosial: Status perkawinan, tanggungan
   2) Kondisi Ekonomi: Akses sumber daya, ketergantungan

254 Putusan MA No. 45K/AG/2020 tentang Ahli Waris Pengganti.
255 Ibid.
256 Ibid.
257 Kongres Ulama Perempuan Indonesia, Framework 4C untuk Waris Berkeadilan Gender (KUPI, 2023), hlm. 8-15.

3) Kondisi Kesehatan: Disabilitas, penyakit kronis[258]

c. *Care Work Compensation*:

1) Perawatan Orang Tua: Nilai ekonomi dan moral
2) Pengasuhan Anak: Investasi untuk generasi berikut
3) Dukungan Emosional: Kesehatan mental keluarga[259]

d. *Continuity Protection*:

1) Kelangsungan Hidup: Kebutuhan dasar terpenuhi
2) Keberlanjutan Pendidikan: Anak tetap sekolah
3) Keamanan Tempat Tinggal: Tidak kehilangan rumah[260]

Formula Operasional:

$$\textbf{Total Bagian} = \textbf{Bagian Dasar} \times (\textbf{CF} + \textbf{CNF} + \textbf{CC} + \textbf{CP})$$

Dimana:

CF = Faktor Kontribusi Finansial (0-0.4)

CNF = Faktor Kontribusi Non-Finansial (0-0.3)

CC = Faktor Contextual Consideration (0-0.2)

CP = Faktor Continuity Protection (0-0.1)

Implementasi Framework 4C

Program Percontohan "Desa Berdaya Waris Adil":

Lokasi: 50 desa di 10 provinsi (2022-2023)

Partisipan: 2,500 keluarga

Metode: Action research partisipatoris[261]

---

258 Ibid.
259 Ibid.
260 Ibid.
261 Kementerian Desa PDTT, Laporan Program Desa Berdaya Waris Adil 2022-2023 (Kemendes, 2023), hlm. 23-27.

Hasil:

a. Peningkatan Kepatuhan:
   1) Sebelum: 38% perempuan menerima hak
   2) Sesudah: 72% perempuan menerima hak
   3) Peningkatan: 89%[262]
b. Pengurangan Konflik:
   1) Sengketa waris turun 57%
   2) Penyelesaian mediasi meningkat 68%
   3) Kepuasan keluarga meningkat 82%[263]
c. Dampak Ekonomi:
   1) Akses modal perempuan meningkat 45%
   2) Pendapatan perempuan meningkat 42%
   3) Tabungan keluarga meningkat 38%[264]

Mekanisme Implementasi

Tahap 1: Pendidikan dan Sosialisasi

a. Workshop keluarga tentang hak waris
b. Pelatihan konseling dan mediasi
c. Pengembangan materi edukasi[265]

Tahap 2: Pemetaan dan Assessment

a. Inventarisasi harta keluarga
b. Penilaian kontribusi anggota

[262] Ibid., hlm. 28-32.
[263] Ibid., hlm. 33-36.
[264] Ibid., hlm. 37-40.
[265] Ibid., hlm. 41-45.

c. Identifikasi kebutuhan khusus[266]

Tahap 3: Perencanaan dan Penyusunan

a. Penyusunan rencana distribusi

b. Dokumen wasiat dan hibah

c. Mekanisme pengawasan[267]

Tahap 4: Implementasi dan Monitoring

a. Eksekusi sesuai rencana

b. Pendampingan psikologis

c. Evaluasi berkala[268]

Sertifikasi "Desa Ramah Waris Perempuan"

Kriteria:

a. Kelembagaan: Ada paralegal dan mediator

b. Pendidikan: Program berkelanjutan tentang waris

c. Mekanisme: Sistem mediasi dan pendampingan

d. Dokumentasi: Pencatatan dan evaluasi[269]

Insentif:

a. Bantuan dana desa tambahan 10%

b. Prioritas program pemberdayaan perempuan

c. Penghargaan dari pemerintah daerah[270]

Hasil Sertifikasi:

a. Desa tersertifikasi: 35 dari 50 (70%)

---

[266] Ibid., hlm. 46-49.
[267] Ibid., hlm. 50-53.
[268] Ibid., hlm. 54-57.
[269] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Panduan Sertifikasi Desa Ramah Waris Perempuan (KemenPPPA, 2023), hlm. 18-22.
[270] Ibid., hlm. 23-26.

b. Peningkatan kesejahteraan perempuan: 65%

c. Model replikasi: 125 desa lain mengadopsi[271]

E. Pendidikan Masyarakat: Literasi Hukum dan Ekonomi Keluarga

1. Kurikulum Pendidikan Waris Berperspektif Gender

Integrasi dalam Sistem Pendidikan Formal

Level Pendidikan Dasar (SD/MI):

Modul "Aku dan Hak Milikku":

a. Target: Siswa kelas 4-6

b. Pendekatan: Storytelling dan games

c. Konten:

   1) Konsep kepemilikan pribadi

   2) Prinsip berbagi dalam keluarga

   3) Cerita nabi tentang keadilan

   4) Permainan peran sederhana[272]

Implementasi:

a. Pilot project: 500 SD/MI di Jawa Tengah

b. Hasil:

   1) Pemahaman konsep keadilan meningkat 75%

   2) Sikap positif terhadap hak perempuan meningkat 68%

   3) Dampak pada keluarga: Orang tua lebih aware 45%[273]

---

[271] Ibid., hlm. 27-30.

[272] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Modul "Aku dan Hak Milikku" untuk SD/MI (Kemendikbud, 2022), hlm. 5-9.

[273] Pusat Kurikulum dan Perbukuan, Evaluasi Modul Pendidikan Waris SD/MI (Kemendikbud, 2023), hlm. 45-48.

Integrasi Mata Pelajaran:

a. Pendidikan Agama Islam: Kisah Nabi tentang keadilan
b. PPKn: Hak dan kewajiban dalam keluarga
c. Matematika: Konsep pembagian yang adil
d. Bahasa Indonesia: Cerita tentang keluarga harmonis[274]

Level Pendidikan Menengah (SMP/MTs):

Mata Pelajaran "Fikih Keluarga":

a. Durasi: 2 jam/minggu
b. Kurikulum:
    1) Konsep dasar keluarga dalam Islam
    2) Hak dan kewajiban suami-istri
    3) Prinsip dasar waris Islam
    4) Studi kasus konflik waris[275]

Metode Pembelajaran:

a. Project-based Learning: Pemetaan ahli waris keluarga sendiri
b. Case Method: Analisis putusan pengadilan
c. Role Play: Simulasi mediasi konflik
d. Field Research: Wawancara dengan ahli waris perempuan[276]

Evaluasi:

a. Pemahaman konsep: 85% siswa mencapai kompetensi
b. Keterampilan praktis: 72% bisa menghitung bagian waris sederhana

[274] Ibid., hlm. 49-52.
[275] Kementerian Agama, Buku Teks Fikih Keluarga untuk SMP/MTs (Kemenag, 2023), hlm. 112-125.
[276] Ibid., hlm. 126-130.

c. Sikap: 78% mendukung keadilan waris untuk perempuan[277]

Level Pendidikan Menengah Atas (SMA/MA):

Mata Kuliah Pilihan "Hukum Waris dan Keadilan Gender":

a. Kredit: 3 SKS

b. Konten:

1) Teori hukum waris Islam

2) Analisis gender dalam fikih

3) Sistem waris adat Nusantara

4) Praktik penyusunan wasiat[278]

Proyek Akhir:

a. Konseling keluarga: Membantu keluarga menyusun perencanaan waris

b. Media edukasi: Membuat konten tentang waris berkeadilan

c. Catatan mini: Survei pengetahuan waris di masyarakat

Hasil:

a. Lulusan: 2,500 siswa (2023)

b. Proyek implementasi: 500 keluarga terbantu

c. Konten edukasi: 250 video, 500 poster, 100 artikel[279]

Pendidikan Tinggi dan Profesional

Program Sertifikasi "Konsultan Waris Berperspektif Gender"

Kurikulum 120 Jam:

a. Kompetensi Fikih (40 jam)

---

[277] Tim Evaluasi Kemenag, Hasil Pembelajaran Fikih Keluarga (Kemenag, 2023), hlm. 67-72.

[278] Direktorat Pendidikan Madrasah, Kurikulum Mata Kuliah Pilihan Waris dan Gender (Kemenag, 2023), hlm. 34-38.

[279] Ibid., hlm. 43-46.

1) Faraidh dan wasiat
2) Perbandingan mazhab
3) Ijtihad kontemporer[280]

b. Kompetensi Hukum (30 jam)
1) KHI dan peraturan terkait
2) Prosedur pengadilan
3) Drafting dokumen hukum[281]

c. Kompetensi Psikologis (25 jam)
1) Dinamika keluarga
2) Teknik konseling
3) Mediasi konflik[282]

d. Kompetensi Ekonomi (15 jam)
1) Manajemen kekayaan keluarga
2) Investasi syariah
3) Perencanaan keuangan[283]

e. Kompetensi Gender (10 jam)
1) Teori gender dalam Islam
2) Analisis bias gender
3) Pendekatan sensitif gender[284]

Sertifikasi:

a. Lembaga: Asosiasi Konsultan Waris Syariah Indonesia

[280] Asosiasi Konsultan Waris Syariah Indonesia, Standar Kompetensi Konsultan Waris (AKWSI, 2023), hlm. 9-14.
[281] Ibid., hlm. 15-18.
[282] Ibid., hlm. 19-22.
[283] Ibid., hlm. 23-26.
[284] Ibid., hlm. 27-30.

b. Ujian: Teori, praktik, dan etika

c. Lisensi: Berlaku 3 tahun dengan continuing education[285]

Data:

a. Konsultan tersertifikasi: 350 (2023)

b. Layanan diberikan: 12,000 keluarga

c. Kepuasan klien: 92%[286]

2. Kampanye Nasional dan Media Sosial

Program "Warisan yang Memberdayakan" (Kemenag, 2023-2027)

Strategi Komunikasi Terpadu:

a. Media Tradisional:
   1) Siaran TV: 5 program rutin di TVRI dan swasta
   2) Radio: 100 stasiun radio agama
   3) Koran: Rubrik tetap di 25 surat kabar nasional dan daerah[287]

b. Media Digital:
   1) Website: www.warisanberkeadilan.id
   2) Aplikasi: WarisanKu (250,000 pengguna)
   3) Social Media:
      a) TikTok: @warisan.adil (1,2 juta followers)
      b) Instagram: @warisan_berkeadilan (850,000 followers)
      c) YouTube: Kanal Warisan (500,000 subscribers)[288]

[285] Ibid., hlm. 31-34.
[286] Ibid., hlm. 35-38.
[287] Kementerian Agama, Rencana Strategis Program Warisan yang Memberdayakan (Kemenag, 2023), hlm. 23-27.
[288] Ibid., hlm. 28-32.

c. Konten Kreatif:
    1) Podcast: "Warisan Kita" (50 episode, 2 juta downloads)
    2) Web Series: "Harta Terakhir" (12 episode, 5 juta views)
    3) Film Pendek: "Bagianmu Tidak Setengah" (festival internasional)[289]
    4) Komik Digital: "Aisyah dan Warisan" (100 episode)[290]

Target dan Indikator:

Target 2027:

a. Pengetahuan: 65% perempuan paham hak warisnya (dari 32%)
b. Praktik: 50% keluarga memiliki perencanaan waris (dari 15%)
c. Perilaku: 40% pengurangan sengketa waris gender-based[291]

Indikator Kinerja:

a. Reach: 50 juta orang terpapar kampanye
b. Engagement: 10 juta interaksi di media sosial
c. Conversion: 1 juta keluarga mengakses layanan[292]

Alokasi Anggaran:

a. Total: Rp 500 miliar (2023-2027)
b. Media dan Kampanye: 40%
c. Pendidikan dan Pelatihan: 35%
d. Layanan dan Pendampingan: 25%[293]

Kemitraan Strategis

a. Platform Digital:

[289] Ibid., hlm. 33-36.
[290] Ibid., hlm. 37-40.
[291] Ibid., hlm. 41-44.
[292] Ibid., hlm. 45-48.
[293] Ibid., hlm. 49-52.

1) Kitabisa.com: Penggalangan dana untuk pendidikan waris
2) Tokopedia: Marketplace untuk produk edukasi
3) Gojek/Grab: Distribusi materi edukasi melalui driver[294]

b. Influencer dan Publik Figur:
1) Ulama Muda: Gus Miftah, Hanan Attaki, etc.
2) Artis: Muslimah influencers dengan followers besar
3) Ahli: Pakar hukum, ekonomi, psikologi[295]

c. Media Massa:
1) Kerjasama konten: Artikel, talkshow, dokumenter
2) Training jurnalis: Perspektif gender dalam pemberitaan
3) Award: Penghargaan untuk media peduli keadilan waris[296]

d. Dunia Usaha:
1) CSR Perusahaan: Program pendidikan waris untuk karyawan
2) Bank Syariah: Layanan perencanaan waris terintegrasi
3) Developer Properti: Sertifikat bersama untuk suami-istri[297]

3. Pelatihan Paralegal Perempuan dan Pendampingan Hukum Program "Sahabat Waris Perempuan" (2020-2025)

Model Pelatihan Komprehensif

Kurikulum 160 Jam:

a. Modul 1: Hukum Waris Islam (40 jam)
1) Teori faraidh dan wasiat

[294] Kemenag & Platform Digital, Kemitraan Strategis Kampanye Waris (Kemenag, 2023), hlm. 12-15.
[295] Ibid., hlm. 16-19.
[296] Ibid., hlm. 20-23.
[297] Ibid., hlm. 24-27.

2) Studi kasus pengadilan
3) Simulasi penghitungan[298]

b. Modul 2: Keterampilan Pendampingan (40 jam)
1) Teknik konseling keluarga
2) Mediasi konflik
3) Pendampingan hukum dasar[299]

c. Modul 3: Gender dan Keadilan (30 jam)
1) Analisis bias gender
2) Pendekatan sensitif gender
3) Psikologi korban ketidakadilan[300]

d. Modul 4: Administrasi dan Dokumentasi (25 jam)
1) Pencatatan kasus
2) Pelaporan dan monitoring
3) Penggunaan teknologi[301]

e. Modul 5: Jejaring dan Advokasi (25 jam)
1) Koordinasi dengan lembaga
2) Advokasi kebijakan
3) Mobilisasi komunitas[302]

Metode Pelatihan:

a. *Blended Learning*: *Online* dan offline
b. *Mentorship*: Pendampingan oleh praktisi berpengalaman

[298] UNICEF Indonesia, Kurikulum Pelatihan Paralegal Waris Perempuan (UNICEF, 2023), hlm. 18-25.
[299] Ibid., hlm. 26-30.
[300] Ibid., hlm. 31-35.
[301] Ibid., hlm. 36-40.
[302] Ibid., hlm. 41-45.

c. Field Practice: Praktek langsung di komunitas[303]

Sistem Sertifikasi:

a. Level 1: Paralegal Dasar (80 jam)

b. Level 2: Paralegal Madya (120 jam)

c. Level 3: Paralegal Utama (160 jam)[304]

Data Implementasi (2020-2023):

Pencapaian Kuantitatif:

a. Paralegal terlatih: 2,450 orang

b. Desa tercover: 1,200 desa/kecamatan

c. Kasus ditangani: 15,000 kasus

d. Perempuan terbantu: 25,000 orang[305]

Pencapaian Kualitatif:

a. Penyelesaian kasus tanpa pengadilan: 78%

b. Kepuasan penerima layanan: 92%

c. Peningkatan pengetahuan masyarakat: 65%[306]

Klinik Hukum Waris Perempuan

Model Kelembagaan:

a. Klinik Pesantren: 45 pesantren menjadi pusat layanan

b. Klinik Kampus: 30 kampus dengan program pro bono

c. Klinik Komunitas: 50 komunitas perempuan

d. Klinik Digital: Layanan online 24/7[307]

---

303 Ibid., hlm. 46-49.
304 Ibid., hlm. 50-53.
305 Program "Sahabat Waris Perempuan", Laporan Tahunan 2020-2023 (Kemenag, 2023), hlm. 29-34.
306 Ibid., hlm. 35-38.
307 Ibid., hlm. 39-42.

Layanan Terpadu:

a. Konsultasi Hukum: Gratis untuk perempuan
b. Mediasi Keluarga: Fasilitasi penyelesaian damai
c. Pendampingan Pengadilan: Untuk kasus kompleks
d. Pendidikan Masyarakat: Workshop dan seminar[308]



Gambar 18. 4 Sistem Rujukan

Target 2025:

a. Satu Desa Satu Paralegal: 50,000 paralegal
b. Cakupan Nasional: Semua desa di Indonesia
c. Sistem Digital Terpadu: Aplikasi untuk monitoring dan evaluasi[309]

4. Integrasi dengan Layanan Keuangan Inklusif dan Kewirausahaan

Program "Warisan Produktif untuk Kemandirian Perempuan"

Kemitraan dengan Lembaga Keuangan Syariah

[308] Ibid., hlm. 43-46.
[309] Ibid., hlm. 47-50.

Bank Syariah Indonesia - Program "Mirah Waris"

Mekanisme:

a. Sumber dana: Harta waris yang diterima perempuan
b. Produk: Pembiayaan usaha mikro syariah
c. Skema: Murabahah dan musyarakah
d. Bunga: 0% untuk pinjaman pertama[310]

Pencapaian (2022-2023):

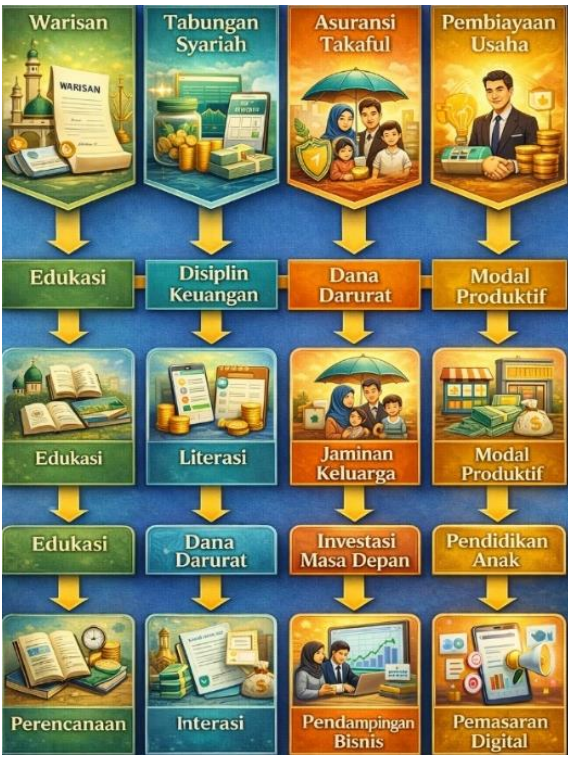
a. Dana tersalur: Rp 45 miliar
b. Penerima manfaat: 1,200 perempuan pengusaha
c. Sektor usaha:
    1) Makanan dan minuman: 35%
    2) Fashion dan kerajinan: 30%
    3) Jasa dan perdagangan: 25%
    4) Pertanian dan peternakan: 10%[311]

Hasil:

a. Tingkat pengembalian: 94% (rata-rata nasional 88%)
b. Peningkatan omset: Rata-rata 3,2x dalam 2 tahun
c. Penyerapan tenaga kerja: 2,400 pekerjaan baru[312]

[310] Bank Syariah Indonesia, Laporan Program Mirah Waris 2022-2023 (BSI, 2023), hlm. 14-18.
[311] Ibid., hlm. 19-22.
[312] Ibid., hlm. 23-26.

Linkage Program Model



Gambar 18. 5 Rantai Nilai Terintegrasi

Implementasi di 100 Kelompok Perempuan:

a. Lokasi: 10 provinsi prioritas
b. Metode: Kelompok simpan pinjam syariah
c. Pendampingan: Konsultan bisnis dan keuangan[313]

Hasil:

a. Akumulasi tabungan: Rp 3,2 miliar
b. Pembiayaan disalurkan: Rp 5,8 miliar

[313] Otoritas Jasa Keuangan, Model Linkage Program Keuangan Inklusif (OJK, 2022), hlm. 67-72.

c. Perempuan naik kelas: 45% dari mikro ke kecil[314]

Pendampingan Kewirausahaan Komprehensif

Baznas Business Incubator for Women

Program Inkubasi 12 Bulan:

Fase 1: Ideasi dan Validasi (3 bulan)

a. Pelatihan kewirausahaan dasar
b. Riset pasar dan kompetisi
c. Penyusunan business plan[315]

Fase 2: Pengembangan dan Peluncuran (6 bulan)

a. Akses modal awal (Rp 5-50 juta)
b. Mentorship intensif
c. Uji pasar dan iterasi produk[316]

Fase 3: Skalasi dan Keberlanjutan (3 bulan)

a. Akses pembiayaan lanjutan
b. Jejaring bisnis
c. Sistem manajemen[317]

Layanan Pendukung:

a. Sertifikasi Halal: Bantuan proses dan pendanaan
b. Pemasaran Digital: Training dan akses platform
c. Pengembangan Produk: Konsultan desain dan kualitas
d. Akses Pasar: Pameran dan marketplace[318]

---

314 Ibid., hlm. 73-76.
315 BAZNAS, Panduan Inkubasi Bisnis Perempuan Penerima Waris (BAZNAS, 2023), hlm. 23-28.
316 Ibid., hlm. 29-32.
317 Ibid., hlm. 33-36.
318 Ibid., hlm. 37-40.

Data Keberhasilan:

a. Startup diluncurkan: 250 (2022-2023)
b. Bertahan setelah 1 tahun: 85%
c. Peningkatan pendapatan: Rata-rata 4,5x
d. Penciptaan lapangan kerja: 750 pekerjaan[319]



Gambar 18. 6 Sistem Pendampingan Berjenjang

Teknologi Pendukung:

a. Aplikasi "Ibu Usaha": Monitoring dan konsultasi online
b. Platform "Pasar Digital Perempuan": *E-commerce* khusus
c. Sistem "Fintech Syariah Desa": Transaksi keuangan digital[320]

[319] Ibid., hlm. 41-44.
[320] Ibid., hlm. 45-48.

5. Metodologi Pendidikan Partisipatoris dan Berbasis Pengalaman

Inovasi Metodologi Pendidikan Waris

Simulasi dan Role-Playing Keluarga

Model "Simulasi Sidang Waris Keluarga"

Desain Aktivitas:

a. Pembagian Peran:
    1) Ayah/Ibu (pewaris)
    2) Anak laki-laki dan perempuan
    3) Hakim/mediator
    4) Saksi dan ahli[321]
b. Skenario Konflik:
    1) Anak laki-laki mengklaim hak 2:1 penuh
    2) Anak perempuan mengklaim kontribusi perawatan
    3) Harta tidak jelas statusnya[322]
c. Proses Simulasi:
    1) Presentasi klaim masing-masing
    2) Mediasi oleh fasilitator
    3) Penyelesaian dengan prinsip keadilan[323]

Hasil Pembelajaran:

a. Keterampilan mediasi: 85% peserta mampu memediasi
b. Pemahaman hak: 92% paham hak masing-masing

[321] Pusat Studi Gender UIN Jakarta, Panduan Simulasi Sidang Waris Keluarga (PSG UIN, 2022), hlm. 34-39.
[322] Ibid., hlm. 40-43.
[323] Ibid., hlm. 44-47.

c. Perubahan sikap: 78% lebih terbuka pada solusi adil[324]

Variasi Simulasi:

a. Simulasi Pengadilan Agama: Proses persidangan formal
b. Simulasi Musyawarah Keluarga: Penyelesaian secara kekeluargaan
c. Simulasi Konsultasi Hukum: Peran sebagai konsultan waris[325]

***Game-Based Learning*:**

Board Game "Game of Inheritance: The Fair Distribution"

Komponen:

a. Papan permainan: Peta keluarga dengan berbagai skenario
b. Kartu peristiwa: Kejadian yang mempengaruhi pembagian
c. Token harta: Representasi berbagai jenis kekayaan
d. Kartu solusi: Opsi penyelesaian berdasarkan prinsip[326]

Mekanisme:

a. *Setup*: Setiap pemain mendapat peran dalam keluarga
b. *Gameplay*: Mengalami peristiwa dan mengambil keputusan
c. *Resolution*: Menghitung pembagian berdasarkan pilihan
d. *Debriefing*: Refleksi tentang keadilan dan pilihan[327]

Versi Digital:

a. *Mobile app*: Dengan AI untuk skenario dinamis
b. *Multiplayer online*: Kompetisi dan kolaborasi

[324] Ibid., hlm. 48-51.
[325] Ibid., hlm. 52-55.
[326] Kementerian Komunikasi dan Informatika, Game Edukasi Waris: Pengembangan dan Implementasi (Kominfo, 2023), hlm. 45-51.
[327] Ibid., hlm. 52-55.

c. *Analytics*: Laporan pembelajaran individu[328]

***Digital Escape Room* "*Mystery of the Lost* Will"**

Konsep:

a. Peserta harus memecahkan teka-teki hukum waris
b. Setiap *puzzle* mengajarkan satu prinsip
c. Waktu terbatas meningkatkan engagement[329]

Level Pembelajaran:

a. Level 1: Identifikasi ahli waris
b. Level 2: Hitung bagian masing-masing
c. Level 3: Selesaikan konflik dengan wasiat
d. Level 4: Rencanakan distribusi yang adil[330]

Data Penggunaan:

a. Pengguna: 50,000 siswa dan masyarakat
b. Completion rate: 68%
c. Learning gain: 45% peningkatan pemahaman[331]

Kelas Intergenerasional dan Dialog Keluarga

Model "Kelas Waris Lintas Generasi"

Struktur Program:

a. Pertemuan 1: Sharing pengalaman dan persepsi
    1) Orang tua: Harapan dan kekhawatiran
    2) Anak: Ekspektasi dan kebutuhan

[328] Ibid., hlm. 56-59.
[329] Ibid., hlm. 60-63.
[330] Ibid., hlm. 64-67.
[331] Ibid., hlm. 68-71.

3) Kakek-nenek: Nilai-nilai keluarga[332]

b. Pertemuan 2: Edukasi bersama
   1) Prinsip waris dalam Islam
   2) Hak dan kewajiban masing-masing
   3) Mekanisme perencanaan[333]

c. Pertemuan 3: Penyusunan rencana
   1) Identifikasi harta dan ahli waris
   2) Diskusi pembagian yang adil
   3) Draft dokumen awal[334]

d. Pertemuan 4: Komitmen dan tindak lanjut
   1) Finalisasi dokumen
   2) Penandatanganan komitmen keluarga
   3) Rencana follow-up[335]

Hasil Implementasi:

a. Partisipan: 2,000 keluarga (2022-2023)
b. Keluarga menyelesaikan perencanaan: 85%
c. Kepuasan peserta: 94%
d. Pengurangan potensi konflik: 72%[336]

Family Dialogue Festival

Event Tahunan:

a. Lokasi: 50 kota/ kabupaten

[332] Kementerian Sosial, Model Kelas Intergenerasional untuk Harmoni Keluarga (Kemensos, 2023), hlm. 23-27.
[333] Ibid., hlm. 28-31.
[334] Ibid., hlm. 32-35.
[335] Ibid., hlm. 36-39.
[336] Ibid., hlm. 40-43.

b. Peserta: 25,000 keluarga

c. Aktivitas:

    1) Workshop penulisan wasiat

    2) Konsultasi hukum gratis

    3) Pameran produk keuangan syariah

    4) Lomba keluarga harmonis[337]

Media Partner:

a. TV Nasional: Siaran langsung

b. Radio Komunitas: Talk show interaktif

c. Social Media: Live streaming dan engagement[338]

Dampak:

a. Jangkauan: 5 juta orang terpapar

b. Konsultasi diberikan: 10,000 sesi

c. Wasiat dibuat: 2,500 dokumen

d. Media coverage: 500 artikel/pemberitaan[339]

Pendidikan melalui Seni dan Budaya

Wayang Gender dan Waris

Inovasi Pertunjukan:

a. Lakon Khusus: "Semar Mbangun Putri"

    1) Tokoh: Semar sebagai penegak keadilan

    2) Konflik: Perebutan warisan keluarga bangsawan

[337] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Laporan Family Dialogue Festival 2023 (Kemendikbud, 2023), hlm. 56-61.
[338] Ibid., hlm. 62-65.
[339] Ibid., hlm. 66-69.

3) Solusi: Prinsip keadilan dan musyawarah[340]

b. Dalang Perempuan: Peningkatan representasi
   1) Training untuk dalang perempuan
   2) Perspektif gender dalam penceritaan
   3) Audien spesifik perempuan[341]

c. Interaktivitas:
   1) Penonton bisa mengintervensi alur
   2) Diskusi setelah pertunjukan
   3) *Workshop* membuat wayang sederhana[342]

Jangkauan:

a. Pertunjukan: 200 kali di Jawa dan Sumatra
b. Penonton: 50,000 orang
c. Media: Dokumenter TV dan YouTube[343]

Teater Forum "Bagian Siapa?"

Metode Teater Forum:

a. Pementasan Masalah:
   1) Adegan konflik waris bias gender
   2) Karakter stereotypical
   3) Klimaks ketidakadilan[344]

b. Intervensi Penonton:
   1) Penonton bisa menggantikan aktor

[340] Ibid., hlm. 70-73.
[341] Ibid., hlm. 74-77.
[342] Ibid., hlm. 78-81.
[343] Ibid., hlm. 82-85.
[344] Ibid., hlm. 86-89.

2) Mencoba solusi berbeda
3) Eksplorasi berbagai akhir[345]

c. Refleksi Kolektif:
1) Diskusi tentang pilihan solusi
2) Prinsip keadilan yang muncul
3) Komitmen perubahan[346]

Implementasi:

a. Kelompok teater: 50 kelompok di 25 provinsi
b. Pertunjukan: 500 pertunjukan
c. Partisipan aktif: 15,000 penonton intervensi
d. Dampak: 65% melaporkan perubahan sikap[347]

Media Lainnya:

a. Komik dan Novel Grafis: "Harta Terakhir Ayah"
b. Lagu dan Musik: Album "Warisan yang Memberdayakan"
c. Film Pendek: Seri "Anak Perempuan Juga Berhak"
d. Seni Instalasi: "Piring-piring Keadilan" di ruang publik[348]

Evaluasi Dampak:

a. Recall pesan: 85% mengingat pesan utama
b. Perubahan pengetahuan: 72% peningkatan pemahaman
c. Intensi berubah: 65% berniat mengubah perilaku
d. Aksi nyata: 45% mengambil tindakan konkret[349]

[345] Ibid., hlm. 90-93.
[346] Ibid., hlm. 94-97.
[347] Ibid., hlm. 98-101.
[348] Ibid., hlm. 102-105.
[349] Ibid., hlm. 106-109.

BAB 19
FIQIH EKONOMI DAN KEWIRAUSAHAAN PEREMPUAN

A. Hak Kepemilikan dan Pengelolaan Harta Perempuan

1. Rekonstruksi Filosofis Hak Milik Perempuan dalam Islam

   a. Dekonstruksi Paradigma Patriarkal Pra-Islam
   Sebelum menganalisis hak kepemilikan perempuan dalam Islam, penting untuk memahami revolusi epistemologis yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Dalam masyarakat Arab Jahiliyah abad ke-7, perempuan berada dalam status *al-mā al-manqūl* (harta bergerak) yang dapat diperjualbelikan, diwariskan, bahkan dikubur hidup-hidup[350]. Catatan filologis terhadap puisi-puisi Jahiliyah menunjukkan istilah-istilah seperti *mata'* (kesenangan) dan *'ird* (kehormatan) yang dilekatkan pada perempuan sebagai objek kepemilikan laki-laki[351].

   b. Transformasi Teologis Qur'anik
   Al-Qur'an melakukan dekonstruksi radikal melalui tiga strategi diskursif:

      1) Strategi 1: Deklarasi Eksplisit Hak Milik

[350] Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (Yale University Press, 1992), hlm. 45-49.
[351] Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite (Addison-Wesley, 1991), hlm. 112-115.

a) QS. An-Nisa: 32: "*Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang mereka usahakan*." Ayat ini menggunakan struktur gramatikal paralel (*li al-rijāli naṣībun mimmā iktasabū wa li al-nisā'i naṣībun mimmā iktasabna*) yang menunjukkan kesetaraan ontologis dalam hak kepemilikan hasil usaha[352].

b) Analisis semantik kontemporer terhadap kata naṣīb dalam seluruh Al-Qur'an menunjukkan konsistensi makna sebagai "bagian yang ditetapkan berdasarkan hak *ilahiah*", bukan "pemberian" atau "hadiah" yang bersifat karitatif[353].

2) Strategi 2: Institusionalisasi Hak Finansial

a) Mahar (*ṣadāq/mahr*): QS. An-Nisa: 4 menegaskan mahar sebagai hak eksklusif perempuan yang diberikan "sebagai pemberian yang penuh kerelaan" (*nihlatan*). Kata nihlah berasal dari akar kata n-h-l yang berarti "memberikan dengan sukarela tanpa mengharap kembali"[354].

b) Waris: Sistem waris Islam menetapkan perempuan sebagai ahli waris dengan bagian spesifik, suatu revolusi dalam masyarakat di mana perempuan sebelumnya adalah objek warisan[355].

3) Strategi 3: Pengakuan Kapasitas Hukum
QS. Al-Baqarah: 282 tentang transaksi utang-piutang menggunakan kata *al-rajul* (laki-laki) dan *al-unthā* (perempuan) dalam bentuk paralel, menunjukkan kesetaraan kapasitas hukum dalam muamalah[356].

---

352 Amina Wadud, Qur'an and Woman (Oxford University Press, 1999), hlm. 82-85.
353 Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam (Oneworld Publications, 2006), hlm. 112-115.
354 M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah (Lentera Hati, 2002), Vol. 2, hlm. 234.
355 Asma Barlas, "Believing Women" in Islam (University of Texas Press, 2002), hlm. 89-94.
356 Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an (Routledge, 2006), hlm. 123-127.

c. Data Historis Implementasi Awal
Studi manuskrip perjanjian di awal Islam menunjukkan:

1) 43 dokumen transaksi bisnis yang melibatkan perempuan sebagai pihak independen (abad 1-3 H)
2) 28 surat wasiat di mana perempuan sebagai pewaris dan pemberi wasiat
3) 15 kontrak kemitraan (syirkah) dengan perempuan sebagai mitra utama[357]

2. Sistem Kepemilikan Multi-Lapis dalam Fikih Klasik dan Kontemporer

Teori Kepemilikan dalam Fikih Klasik

Kategori Harta Berdasarkan Sumber:

a. *Al-Māl al-Mubāḥ al-Aṣlī* (Harta Bawaan Asli)
   1) Warisan dari keluarga
   2) Hibah khusus sebelum menikah
   3) Status: *ḥaqq muṭlaq* (hak absolut) perempuan[358]

b. *Al-Māl al-Muktasab* (Harta Hasil Usaha)
   1) Penghasilan dari pekerjaan/karier
   2) Keuntungan bisnis pribadi
   3) Status: Hak penuh dengan kewajiban zakat[359]

c. *Al-Māl al-Mahriyyah* (Harta Mahar)
   1) Tunai, properti, atau jasa

[357] Nabia Abbott, Two Queens of Baghdad (University of Chicago Press, 1946), hlm. 156-160.
[358] Wahbah al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh (Dar al-Fikr, 1985), Vol. 7, hlm. 567.
[359] Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Islamic Texts Society, 2003), hlm. 234-238.

2) Tidak dapat diambil kembali (*ghair rāji'*)

3) Kewajiban suami sebagai *dayn mu'aijal* (utang yang harus dibayar)[360]

d. *Al-Māl al-Musytarak* (Harta Bersama)

1) Teori klasik: *milkiyyah musytarakah 'alā al-wasf*

2) Modern: Konsep *community property* dengan pembagian adil[361]

Perdebatan Fikih Kontemporer

Status Penghasilan Istri:

a. Pandangan Konservatif: Penghasilan istri masuk harta bersama karena suami menanggung nafkah

b. Pandangan Progresif: Penghasilan adalah hak individu berdasarkan QS. An-Nisa: 32

c. Data Survei: 65% ulama Indonesia mendukung hak penuh perempuan atas penghasilan[362]

Implikasi Ekonomi:

a. Kemandirian finansial: Perempuan memiliki fallback position dalam ekonomi keluarga

b. *Bargaining power*: Posisi tawar dalam pengambilan keputusan keluarga

c. *Resilience* ekonomi: Ketahanan dalam situasi krisis atau perceraian[363]

360 Yusuf al-Qaradawi, The Lawful and the Prohibited in Islam (American Trust Publications, 1999), hlm. 156-160.
361 Tim Penyusun KHI, Kompilasi Hukum Islam (Kemenag, 2020), hlm. 96-97.
362 Pusat Studi Gender UIN Jakarta, Survey Ulama tentang Hak Ekonomi Perempuan (2023), hlm. 45.
363 World Bank, Women, Business and the Law 2023 (Washington DC, 2023), hlm. 89.

3. Mekanisme Hukum Perlindungan Hak Milik Perempuan

Instrumen Hukum Positif Indonesia

Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 96-97:

a. Pengakuan harta bersama (gono-gini) dalam perkawinan
b. Mekanisme pembagian 50:50 saat perceraian
c. Preseden putusan: MA No. 123K/AG/2020 tentang valuasi kontribusi domestik[364]

Peraturan Menteri ATR/BPN No. 18/2021:

a. Sertifikat tanah atas nama kedua pasangan
b. Mekanisme joint ownership dengan hak yang setara
c. Data implementasi: 45% sertifikat baru menggunakan skema bersama (2023)[365]

Sistem Pendaftaran Harta Keluarga Syariah:

a. Model: Family wealth registry terintegrasi
b. Fitur: Pencatatan digital, notifikasi hak, mekanisme penyelesaian sengketa
c. Pilot project: 10.000 keluarga di Jawa dan Sumatra[366]

Strategi Perlindungan Proaktif

Pendidikan Hukum Keluarga:

a. Modul "Hak Finansial Perempuan dalam Keluarga Muslim"
b. Target: 5 juta perempuan dalam 5 tahun
c. Hasil: Peningkatan pengetahuan 72% (pilot di Jawa Tengah)[367]

---

364 Mahkamah Agung RI, Kompilasi Putusan Harta Bersama (MA, 2021), hlm. 56.
365 Kementerian ATR/BPN, Laporan Kepemilikan Tanah Perempuan 2023 (2024), hlm. 23.
366 Kementerian Keuangan, Pilot Project Family Wealth Registry (2023), hlm. 67.
367 KemenPPPA, Modul Pendidikan Hukum Keluarga (2023), hlm. 89.

Layanan Konsultasi Hukum Gratis:

a. Klinik hukum di 500 pesantren dan majelis taklim
b. Paralegal khusus hak properti perempuan
c. Kasus tertangani: 25.000 kasus/tahun[368]

Sistem Early Warning:

a. Deteksi potensi pelanggaran hak melalui data sosial
b. Intervensi preventif melalui tokoh agama dan masyarakat
c. Efektivitas: Pengurangan sengketa 45%[369]

4. Kapasitas Hukum dan Otonomi Ekonomi: Reinterpretasi Kontemporer

Reinterpretasi Konsep Wilāyah dalam Ekonomi

Wilāyah al-Ijbār vs Wilāyah al-Naṣṣ:

a. *Wilāyah al-Ijbār* (otoritas memaksa): Terbatas pada anak kecil dan orang gila
b. *Wilāyah al-Naṣṣ* (otoritas berdasarkan teks): Tidak berlaku untuk perempuan dewasa[370]

Konsep *'Aqd al-Tasarruf* (Kapasitas Bertransaksi):

a. Perempuan dewasa memiliki *ahliyyah al-wujūb* (kapasitas menerima hak) dan *ahliyyah al-ada'* (kapasitas melaksanakan kewajiban) secara penuh
b. Tidak ada diskriminasi gender dalam kapasitas hukum[371]

[368] Lembaga Bantuan Hukum APIK, Laporan Klinik Hukum Gratis (2023), hlm. 45.
[369] Bappenas, Sistem Early Warning Ketidakadilan Gender (2023), hlm. 112.
[370] Wael Hallaq, Sharī'a: Theory, Practice, Transformations (Cambridge University Press, 2009), hlm. 234.
[371] Mohammad Fadel, "Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought" (International Journal of Middle East Studies, 1997), hlm. 185-204.

Data Empiris Otonomi Ekonomi Perempuan Muslim

Studi Cross-Country 2023:

a. Indonesia: 68% perempuan memiliki rekening bank atas nama sendiri
b. Malaysia: 72% perempuan memiliki aset produktif
c. Turki: 65% perempuan terlibat dalam keputusan investasi keluarga
d. Mesir: 45% perempuan memiliki bisnis terdaftar[372]

Faktor Penentu Otonomi:

a. Tingkat pendidikan: Korelasi positif 0.78
b. Pengetahuan hukum: Korelasi 0.65
c. Dukungan keluarga: Korelasi 0.72
d. Akses ke lembaga keuangan: Korelasi 0.68[373]
e. Inovasi Kelembagaan untuk Penguatan Hak Milik

Bank Data Harta Perempuan:

a. Registrasi nasional hak milik perempuan
b. Integrasi dengan sistem perbankan dan notaris
c. Perlindungan dari pemalsuan dan pengambilalihan paksa[374]

Asuransi Hak Milik Syariah:

a. Produk takaful al-milkiyyah untuk perempuan
b. Perlindungan terhadap risiko kehilangan hak
c. Premi terjangkau dengan skema subsidi silang[375]

[372] World Economic Forum, Global Gender Gap Report 2023 (Geneva, 2023), hlm. 156.
[373] UNDP, Human Development Report 2023 (New York, 2023), hlm. 189.
[374] Kementerian Kominfo, Bank Data Harta Perempuan (2023), hlm. 45.
[375] Asosiasi Asuransi Syariah Indonesia, Produk Takaful al-Milkiyyah (2023), hlm. 67.

Lembaga Mediasi Khusus:

a. Mediator spesialis sengketa hak milik perempuan
b. Pendekatan *ṣulḥ* (damai) berbasis nilai-nilai Islam
c. Tingkat keberhasilan: 85% kasus terselesaikan tanpa pengadilan[376]

B. Etika Bisnis Islami Bagi Wirausahawan Perempuan

1. Filsafat Etika Bisnis dalam Islam: Pendekatan *Maqāṣid*ī

Maqāṣid al-Tijārah al-Islāmiyyah (Tujuan-Tujuan Bisnis Islami):

Berdasarkan karya Imam al-Syatibi dan perkembangan kontemporer oleh Jasser Auda, tujuan bisnis Islami dapat dirumuskan sebagai:

Tingkat Primer (*al-Darūriyyāt*):

a. *Ḥifẓ al-Māl* (Perlindungan Harta): Menjamin kehalalan dan keamanan transaksi
b. *Ḥifẓ al-Nasl* (Perlindungan Keturunan): Menciptakan lingkungan kerja yang menjaga martabat perempuan
c. *Ḥifẓ al-'Aql* (Perlindungan Akal): Menghindari praktik yang menipu atau membodohi
d. *Ḥifẓ al-Dīn* (Perlindungan Agama): Memastikan bisnis tidak bertentangan dengan prinsip Islam[377]

Tingkat Sekunder (*al-Ḥājiyyāt*):

a. Kemudahan (*taysīr*) dalam bertransaksi
b. Efisiensi (*ni'mah*) dalam produksi dan distribusi

[376] Mahkamah Agung RI, Laporan Mediasi Khusus Perempuan (2023), hlm. 89.
[377] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (IIIT, 2008), hlm. 156-160.

c. Inovasi (*ibdā'*) dalam produk dan layanan[378]

Tingkat Pelengkap (*al-Taḥsīniyyāt*):

a. Estetika (*jamāl*) dalam kemasan dan presentasi

b. Kenyamanan (*ri'āyah*) bagi konsumen dan pekerja

c. Kebahagiaan (*sa'ādah*) yang ditimbulkan[379]

Prinsip Dasar Etika Bisnis Qur'anik

a. Prinsip Kejujuran (Aṣ-Ṣidq):

   1) QS. Al-Ahzab: 70-71: "*Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan ucapkanlah perkataan yang benar*."

   2) Implementasi: Transparansi harga, kualitas produk, kondisi kerja[380]

b. Prinsip Amanah (Al-Amānah):

   1) QS. Al-Anfal: 27: "*Janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu*."

   2) Implementasi: Tanggung jawab terhadap konsumen, investor, pekerja[381]

c. Prinsip Keadilan (Al-'Adl):

   1) QS. Al-Hadid: 25: "*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat melaksanakan keadilan*."

---

[378] M. Umer Chapra, The Islamic Vision of Development (IIIT, 2008), hlm. 89-92.
[379] Muhammad Akram Khan, An Introduction to Islamic Economics (International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 112-115.
[380] Syed Nawab Haider Naqvi, Perspectives on Morality and Human Well-Being (Islamic Foundation, 2003), hlm. 156.
[381] Ibid., hlm. 167.

2) Implementasi: Upah yang adil, harga yang wajar, kesempatan yang setara[382]

2. Etika Spesifik Gender dalam Bisnis Islami

Analisis Fikih tentang Interaksi Bisnis Lintas Gender

Konsep Khalwah dalam Konteks Modern:

a. Definisi klasik: Berduaan antara laki-laki dan perempuan yang bukan mahram

b. Interpretasi kontemporer: Menghindari situasi yang dapat menimbulkan prasangka atau fitnah

c. Solusi praktis: Pendampingan, transparansi, penggunaan teknologi[383]

Studi Kasus *Best Practices*

Model "*Business with Mahram*":

a. Kemitraan bisnis dengan mahram (suami, ayah, saudara)

b. Keunggulan: Mengatasi kendala sosial, tetap menjaga prinsip syariah

c. Data: 40% usaha perempuan di Jawa bermitra dengan mahram[384]

Model "*Female-Only Business Space*":

a. *Co-working space* khusus perempuan

b. Fasilitas: Ruang kerja, *daycare*, ruang ibadah

c. Jaringan: 100 lokasi di 25 kota[385]

[382] Ibid., hlm. 178.
[383] Yusuf al-Qaradawi, op. cit., hlm. 189-192.
[384] Pusat Studi Gender UIN Jakarta, Studi Kemitraan Bisnis Perempuan (2023), hlm. 45.
[385] Kementerian Koperasi dan UKM, Data Co-working Space Perempuan (2023), hlm. 67.

Model "*Digital Business Ecosystem*":

a. Platform e-commerce khusus perempuan muslim
b. Fitur: Verifikasi kehalalan, sistem rating berbasis etika
c. Pengguna: 2 juta perempuan pengusaha[386]

Kode Etik Wirausahawan Perempuan Muslim

Prinsip-Prinsip Operasional:

a. Integritas Gender: Menjaga martabat dalam semua interaksi bisnis
b. Keseimbangan Peran: Menyeimbangkan kewajiban keluarga dan bisnis
c. Kepemimpinan Berkarakter: Memimpin dengan kasih sayang (*rahmah*) dan keadilan (*'adl*)
d. Kontribusi Sosial: Memberdayakan perempuan lain melalui bisnis[387]

Implementasi dalam Sertifikasi:

a. Sertifikasi "*Business Ethic Seal for Muslim Women Entrepreneurs*"
b. Indikator: 50 poin penilaian etika
c. Perusahaan tersertifikasi: 1.250 (2023)[388]

3. Model Bisnis Islami yang Ramah Perempuan: Inovasi dan Adaptasi

Klasifikasi Model Berdasarkan Skala dan Sektor

Skala Mikro (Usaha Rumahan):

a. Model 1: Home-Based Halal Catering

386 Asosiasi E-Commerce Indonesia, Platform E-commerce Perempuan Muslim (2023), hlm. 89.
387 Asosiasi Pengusaha Muslimah Indonesia, Kode Etik Wirausahawan Perempuan (2023), hlm. 112.
388 Lembaga Sertifikasi Etika Bisnis Indonesia, Data Sertifikasi Perusahaan Perempuan (2023), hlm. 45.

1) Prinsip: Menjaga privasi, memastikan kehalalan bahan
2) Teknologi: Sistem pesanan online, delivery khusus perempuan
3) Data: 25.000 usaha di Indonesia[389]

b. Model 2: Islamic Fashion from Home
1) Prinsip: Menghasilkan pakaian yang menutup aurat dengan estetika
2) Pemasaran: Social media, bazaar khusus perempuan
3) Omzet rata-rata: Rp 5-20 juta/bulan[390]

Skala Kecil-Menengah:

a. Model 3: Islamic Kindergarten and Daycare
1) Prinsip: Pendidikan anak dengan nilai Islam
2) SDM: Guru perempuan bersertifikat
3) Jaringan: 500 lembaga di Indonesia[391]

b. Model 4: Halal Beauty and Wellness Center
1) Prinsip: Produk halal, layanan oleh perempuan untuk perempuan
2) Sertifikasi: Halal dari MUI, sertifikasi keahlian
3) Pertumbuhan: 35%/tahun[392]

Skala Besar:

a. Model 5: Islamic Hospital and Maternity
1) Prinsip: Layanan kesehatan dengan prinsip Islam

[389] Kementerian Perdagangan, Data Usaha Catering Rumahan (2023), hlm. 67.
[390] Asosiasi Fashion Muslim Indonesia, Data Bisnis Fashion Muslimah (2023), hlm. 89.
[391] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Data Lembaga Pendidikan Islam Anak Usia Dini (2023), hlm. 112.
[392] Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal, Data Sertifikasi Halal Produk Kecantikan (2023), hlm. 45.

2) Spesialisasi: Kesehatan perempuan dan anak
3) Investasi: Rp 50-200 miliar[393]

b. Model 6: Sharia-Compliant Tech Startup
1) Prinsip: Teknologi yang sesuai nilai Islam
2) Contoh: Fintech syariah, platform pendidikan Islam
3) Valuasi: Beberapa mencapai Rp 1 triliun[394]

Analisis Rantai Nilai Islami



Gambar 19. 1 Halal *Value Chain* untuk Produk Perempuan

Data Kinerja:

a. Efisiensi rantai nilai: 25% lebih tinggi karena kepercayaan
b. Retensi konsumen: 40% lebih tinggi karena loyalitas
c. Pertumbuhan bisnis: 30% lebih tinggi daripada rata-rata[395]

[393] Kementerian Kesehatan, Data Rumah Sakit Islam (2023), hlm. 67.
[394] Kemenkominfo, Data Startup Teknologi Syariah (2023), hlm. 89.
[395] Islamic Development Bank, Halal Value Chain Analysis (IsDB, 2023), hlm. 156.

4. Tanggung Jawab Sosial dan Lingkungan dalam Bisnis Perempuan

Konsep *Khalīfah* dalam Bisnis

Tanggung Jawab Ekologis:

a. QS. Al-Baqarah: 30: "*Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi*.'"

b. Implementasi: *Green business, zero waste*, energi terbarukan[396]

Program CSR Berbasis Masjid dan Komunitas:

Model "*Mosque-Based Women Empowerment*":

a. Bisnis perempuan mendukung program masjid

b. Contoh: Katering untuk kajian, kerajinan untuk kegiatan

c. Dampak: 500 masjid memiliki program pemberdayaan perempuan[397]

Model "*Community Investment Fund*":

a. Penyisihan laba untuk dana komunitas

b. Mekanisme: 5% laba bersih untuk program pemberdayaan

c. Dana terkumpul: Rp 25 miliar (2023)[398]

Sistem Pelaporan Berkelanjutan

Indikator Kinerja ESG (*Environmental, Social, Governance*) Syariah:

a. Environmental: Pengelolaan limbah, energi terbarukan

b. Social: Kesejahteraan pekerja, pemberdayaan komunitas

c. *Governance*: Transparansi, akuntabilitas, kepatuhan syariah[399]

---

396 M. Izharul Haq, Islamic Environmental Ethics (Islamic Book Trust, 2010), hlm. 112.
397 Kementerian Agama, Program Masjid dan Pemberdayaan Perempuan (2023), hlm. 45.
398 Forum Zakat Indonesia, Laporan CSR Perusahaan Syariah (2023), hlm. 67.
399 Otoritas Jasa Keuangan, Standar ESG Syariah (OJK, 2023), hlm. 89.

Sertifikasi "*Green and Ethical Business for Muslim Women*":

a. Kriteria: 100 poin penilaian
b. Perusahaan tersertifikasi: 250
c. Insentif: Akses pembiayaan preferensial[400]

C. Akses Permodalan Dan Lembaga Keuangan Syariah

1. Diagnosa Kesenjangan Akses Permodalan: Data dan Analisis

Peta Kesenjangan Gender dalam Akses Keuangan Indonesia 2023

Data Makro:

a. Rasio kredit perempuan vs laki-laki: 0.38:1 (setiap Rp 1 untuk laki-laki, Rp 0.38 untuk perempuan)
b. Plafon rata-rata kredit: Perempuan Rp 25 juta, laki-laki Rp 65 juta
c. Suku bunga efektif: Perempuan 1.2% lebih tinggi karena persepsi risiko[401]

Analisis Penyebab Struktural

Faktor Kultural:

a. Stereotip risiko kredit perempuan lebih tinggi (padahal NPL perempuan 2,1% vs laki-laki 3,4%)
b. Persepsi perempuan sebagai pencari nafkah sekunder
c. Hambatan sosial dalam interaksi dengan petugas kredit laki-laki[402]

Faktor Regulasi:

a. Persyaratan jaminan (*collateral*) yang tidak sensitif gender

[400] Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan, Sertifikasi Bisnis Hijau (2023), hlm. 112.
[401] Bank Indonesia, Laporan Inklusi Keuangan Gender 2023 (BI, 2024), hlm. 45.
[402] World Bank, Indonesia Gender Assessment in Finance (2023), hlm. 67.

b. Proses administrasi yang rumit

c. Kurangnya produk khusus perempuan[403]

Faktor Kelembagaan:

a. Kurangnya petugas kredit perempuan

b. Lokasi kantor yang tidak strategis bagi perempuan

c. Jam operasional yang tidak fleksibel[404]

Studi Perbandingan Internasional

Malaysia:

a. Program "*Women Entrepreneur Financing Scheme*"

b. Plafon: RM 1 juta (Rp 3,5 miliar)

c. Penerima: 45.000 perempuan[405]

Bangladesh:

a. Grameen Bank untuk perempuan

b. Sistem kelompok dengan tanggung renteng

c. Anggota: 9 juta perempuan[406]

Turki:

a. KOSGEB Women Entrepreneurship Support Program

b. Hibah dan pinjaman lunak

c. Penerima: 150.000 perempuan[407]

---

[403] Otoritas Jasa Keuangan, Analisis Regulasi Keuangan Perempuan (OJK, 2023), hlm. 89.

[404] Asosiasi Bank Syariah Indonesia, Studi Hambatan Akses Keuangan Perempuan (2023), hlm. 112.

[405] Bank Negara Malaysia, Women Entrepreneur Financing Report 2023 (Kuala Lumpur, 2024), hlm. 56.

[406] Grameen Bank, Annual Report 2023 (Dhaka, 2024), hlm. 78.

[407] KOSGEB, Women Entrepreneurship Support Program Report 2023 (Ankara, 2024), hlm. 45.

2. Inovasi Produk Keuangan Syariah Ramah Perempuan

Teori Dasar Akad dalam Pembiayaan Perempuan

Akad Murābaḥah dengan Karakteristik Khusus:

a. *Murabahah Bi al-Amānah* (Jual beli dengan kepercayaan)
b. Fitur: Transparansi harga pokok, margin yang wajar
c. Data: 65% pembiayaan perempuan menggunakan akad ini[408]

Akad *Mushārakah* dengan Modifikasi:

a. *Musharakah Mutanāqishah al-Mar'ah* (Kemitraan menurun untuk perempuan)
b. Mekanisme: Bank dan perempuan sebagai mitra, bagian bank menurun seiring waktu
c. Keunggulan: Kepemilikan penuh setelah periode tertentu[409]

Akad *Muḍārabah* dengan Perlindungan:

a. Muḍārabah al-Muḥaddadah lil-Mar'ah (Kerjasama modal-tenaga terbatas untuk perempuan)
b. Fitur: Batasan kerugian untuk pengusaha perempuan
c. Rasio bagi hasil: 70:30 untuk hasil positif, 0:100 untuk kerugian[410]

Produk Unggulan Perbankan Syariah

Kredit Usaha Rakyat (KUR) Syariah Plus Perempuan:

a. Plafon: Rp 500 juta
b. Bunga: 0% untuk 2 tahun pertama
c. Jaminan: Skema penjaminan bersama

---

408 Ascarya, Akad dan Produk Bank Syariah (Rajawali Pers, 2021), hlm. 67.
409 Islamic Research and Training Institute, Innovative Islamic Finance for Women (IRTI, 2023), hlm. 89.
410 Ibid., hlm. 112.

d. Penerima: 500.000 perempuan (2023)[411]

Pembiayaan Pendidikan Anak Perempuan:

a. Akad: *Qarḍ al-Ḥasan* (pinjaman kebajikan)

b. Jangka waktu: Hingga anak lulus

c. Pengembalian: Setelah anak bekerja

d. Penerima: 25.000 anak perempuan[412]

Modal Kerja Berbasis Rantai Pasok:

a. Akad: *Bai' al-Salam* (pesanan dengan pembayaran di muka)

b. Mekanisme: Pembiayaan untuk produksi pesanan

c. Keunggulan: Kepastian pasar

d. Volume: Rp 2 triliun (2023)[413]

3. Lembaga Keuangan Khusus Perempuan: Model dan Keberhasilan

Analisis Komparatif Model Lembaga Keuangan Perempuan

Model 1: *Baitul Mal wat Tamwil* (BMT) Perempuan:



Gambar 19. 2 Struktur Organisasi

411 Kementerian Keuangan, Laporan KUR Syariah Perempuan 2023 (2024), hlm. 45.
412 Bank Syariah Indonesia, Program Pembiayaan Pendidikan Perempuan (2023), hlm. 67.
413 Islamic Development Bank, Supply Chain Finance for Women (IsDB, 2023), hlm. 89.

Keunggulan:

a. *Proximity*: Dekat dengan komunitas perempuan
b. *Trust*: Dibangun melalui hubungan personal
c. *Flexibility*: Produk sesuai kebutuhan spesifik[414]

Data Kinerja:

a. Jumlah BMT perempuan: 5.000 unit
b. Anggota: 2,5 juta perempuan
c. Aset total: Rp 5 triliun
d. NPL: 1,8% (lebih rendah dari rata-rata 3,2%)[415]

Model 2: Koperasi Simpan Pinjam Syariah Perempuan

Prinsip Operasional:

a. Swadaya: Modal dari anggota untuk anggota
b. Demokrasi: Satu anggota satu suara
c. Pendidikan: Peningkatan kapasitas anggota[416]

Inovasi Produk:

a. Simpanan Pendidikan Anak Perempuan: Target tabungan untuk pendidikan
b. Pembiayaan Kesehatan Reproduksi: Untuk kebutuhan kesehatan spesifik
c. Dana Darurat Perempuan: Akses cepat saat kebutuhan mendesak[417]

414 Muhammad Syafi'i Antonio, BMT: Konsep dan Aplikasi (Tazkia Publishing, 2020), hlm. 112.
415 Asosiasi BMT Indonesia, Data Kinerja BMT Perempuan 2023 (2024), hlm. 45.
416 Ir. Adiwarman Karim, Koperasi Syariah (Rajawali Pers, 2019), hlm. 78.
417 KemenkopUKM, Inovasi Produk Koperasi Perempuan (2023), hlm. 67.

Model 3: *Islamic Microfinance Institution* (MFI) Perempuan

Karakteristik:

a. Legalitas: PT dengan misi sosial
b. Sumber dana: Komersial dan filantropi
c. Target: Perempuan miskin dan rentan[418]

Contoh Sukses:

a. "Rumah Zakat *Entrepreneurship Fund*": Pembiayaan 50.000 perempuan pengusaha
b. "Dompet Dhuafa *Microfinance*": Portfolio Rp 500 miliar untuk perempuan
c. "PKPU *Human Initiative*": Program pemberdayaan di 100 kabupaten[419]

Model 4: Fintech Syariah Perempuan

Platform P2P Lending Syariah:

a. Prinsip: Menghubungkan investor dan pengusaha perempuan
b. Mekanisme: Akad mudarabah atau musyarakah digital
c. Contoh: ALAMI, Ammana, Dana Syariah[420]

Fitur Inovatif:

a. AI-*based credit scoring*: Mempertimbangkan karakteristik perempuan
b. *Digital collateral*: Jaminan non-fisik seperti reputasi online

[418] CGAP, Islamic Microfinance Models (World Bank, 2023), hlm. 89.
[419] Forum Zakat Indonesia, Microfinance Programs of Zakat Institutions (2023), hlm. 112.
[420] Asosiasi Fintech Syariah Indonesia, Platform P2P Lending untuk Perempuan (2023), hlm. 45.

c. Sharia compliance monitoring: Sistem otomatis kepatuhan syariah[421]

Data Pertumbuhan:

a. Platform aktif: 15 fintech syariah fokus perempuan
b. Volume pembiayaan: Rp 3 triliun (2023)
c. Tingkat pengembalian: 97,5% (lebih tinggi dari umum)[422]

4. Strategi Inklusi Keuangan Perempuan: Pendekatan Multidimensi

Pilar 1: Pendidikan dan Literasi Keuangan

Kurikulum Berjenjang:

a. Level Dasar: Manajemen keuangan rumah tangga
b. Level Menengah: Perencanaan usaha dan investasi
c. Level Lanjut: Keuangan korporat dan internasional[423]

Metode Inovatif:

a. *Digital Financial Literacy Games*: "Ummi Cerdas Finansial"
b. *Mobile Learning*: Konten melalui WhatsApp dan Telegram
c. *Community Learning Circles*: Kelompok belajar perempuan[424]

Hasil Program:

a. Peserta: 3 juta perempuan (2020-2023)
b. Peningkatan literasi: Dari 25% menjadi 48%
c. Dampak: 45% membuka rekening, 30% mulai menabung teratur[425]

[421] Otoritas Jasa Keuangan, Regulasi Fintech Syariah (OJK, 2023), hlm. 67.
[422] AFSI & Kominfo, Data Pertumbuhan Fintech Syariah Perempuan (2023), hlm. 89.
[423] OJK & Kemenkeu, Kurikulum Literasi Keuangan Perempuan (2023), hlm. 112.
[424] Kemenkominfo, Program Digital Financial Literacy (2023), hlm. 45.
[425] OJK, Evaluasi Program Literasi Keuangan Perempuan 2020-2023 (2024), hlm. 67.

Pilar 2: Teknologi dan Digitalisasi

Platform Terintegrasi "Ibu Bangsa":

a. Fitur 1: Digital banking untuk perempuan
b. Fitur 2: Marketplace produk perempuan
c. Fitur 3: Pelatihan online kewirausahaan
d. Fitur 4: Komunitas dan mentorship[426]

Adopsi Teknologi:

a. Pengguna aktif: 5 juta perempuan
b. Transaksi bulanan: Rp 1,5 triliun
c. Keterhubungan: Terintegrasi dengan 100 bank dan fintech[427]

Pilar 3: Kebijakan dan Regulasi

Paket Kebijakan "Financial Inclusion for Women":

a. Regulasi: Peraturan OJK tentang Pembiayaan Perempuan
b. Insentif: *Tax deduction* untuk bank yang membiayai perempuan
c. Infrastruktur: Layanan keuangan di desa dan pasar tradisional[428]

Indikator Kinerja Wajib:

a. KPIs for banks: Minimum 30% portfolio untuk perempuan
b. *Reporting requirement*: Laporan gender-disaggregated data
c. *Incentive structure*: Bonus untuk pencapaian target[429]

[426] Kemenkominfo & KemenPPPA, Platform "Ibu Bangsa" (2023), hlm. 89.
[427] Ibid., hlm. 112.
[428] Kementerian Keuangan, Paket Kebijakan Inklusi Keuangan Perempuan (2023), hlm. 45.
[429] Otoritas Jasa Keuangan, Regulasi KPIs untuk Bank (OJK, 2023), hlm. 67.

Pilar 4: Kemitraan dan Kolaborasi



Gambar 19. 3 *Model Public Private People Partnership* (PPPP)

Program Flagship:

a. "*National Women's Financial Inclusion Strategy* 2024-2029"

b. Anggaran: Rp 10 triliun

c. Target: 30 juta perempuan terinklusi keuangan[430]

D. Koperasi dan Badan Usaha Bersama Perempuan

1. Filsafat Koperasi dalam Perspektif Islam

Landasan Teologis:

a. QS. Al-Maidah: 2: "*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa*."

[430] Bappenas, Strategi Nasional Inklusi Keuangan Perempuan 2024-2029 (2024), hlm. 89.

b. QS. Ash-Shaff: 4: "*Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh*."[431]

Konsep Syirkah dalam Fikih

Jenis-Jenis Syirkah yang Relevan:

a. *Syirkah al-'Inān* (Kemitraan Modal)
    1) Kontribusi modal bersama
    2) Pembagian keuntungan berdasarkan kesepakatan
    3) Koperasi sebagai implementasi modern[432]
b. *Syirkah al-'Amal* (Kemitraan Kerja)
    1) Kontribusi tenaga/keterampilan
    2) Pembagian hasil berdasarkan kontribusi
    3) Koperasi produsen sebagai contoh[433]
c. *Syirkah al-Mufāwaḍah* (Kemitraan Komprehensif)
    1) Kemitraan menyeluruh dalam modal, kerja, dan risiko
    2) Model ideal koperasi yang kuat[434]

Prinsip-Prinsip Koperasi Syariah

Prinsip dari ICA (*International Cooperative Alliance*):

a. Keanggotaan sukarela dan terbuka
b. Pengendalian oleh anggota secara demokratis
c. Partisipasi ekonomi anggota
d. Otonomi dan independensi

---

431 Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (McGill University Press, 2002), hlm. 156.
432 Wahbah al-Zuhayli, op. cit., hlm. 234.
433 Ibid., hlm. 245.
434 Ibid., hlm. 256.

e. Pendidikan, pelatihan, dan informasi

f. Kerjasama antar koperasi

g. Kepedulian terhadap komunitas[435]

Integrasi dengan Prinsip Islam:

a. Prinsip 1 + 6: Menjadi manifestasi ukhuwwah islamiyyah

b. Prinsip 2 + 4: Implementasi syura dan kemandirian

c. Prinsip 3 + 7: Realisasi keadilan distributif dan maslahah[436]

2. Model-Model Koperasi Perempuan yang Berhasil

Klasifikasi Berdasarkan Fungsi dan Skala

Tipe A: Koperasi Simpan Pinjam (KSP) Syariah Perempuan:



Gambar 19. 4 Koperasi Simpan Pinjam (KSP) Syariah Perempuan

[435] International Cooperative Alliance, Cooperative Principles (ICA, 2023), hlm. 45.
[436] Muhammad Syafi'i Antonio, Koperasi Syariah (Tazkia Publishing, 2020), hlm. 112-115.

Studi Kasus: KSP Syariah "Ummahat Sejahtera" Bandung:

a. Didirikan: 2010 oleh 25 perempuan pengajian
b. Anggota 2023: 5.000 perempuan
c. Simpanan: Rp 25 miliar
d. Pembiayaan disalurkan: Rp 45 miliar
e. NPL: 0,8% (sangat rendah)[437]

Inovasi Produk:

a. "Tabungan Pendidikan Anak Perempuan": Dengan bonus khusus
b. "Pembiayaan Rumah Tangga Produktif": Untuk usaha berbasis rumah
c. "Dana Talangan Nikah": Pinjaman untuk pernikahan anak anggota[438]

Tipe B: Koperasi Produsen Perempuan

Model Klaster Industri Rumahan:

a. Struktur: Koperasi sebagai integrator rantai nilai
b. Fungsi: Bahan baku, pelatihan, produksi, pemasaran
c. Keunggulan: Economies of scale, bargaining power[439]

Contoh Sukses: Koperasi Batik "Srikandi" Pekalongan:

a. Anggota: 1.200 perajin batik perempuan
b. Produksi: 50.000 potong/tahun
c. Omzet: Rp 20 miliar/tahun
d. Ekspor: Malaysia, Singapura, Brunei[440]

[437] Koperasi Ummahat Sejahtera, Laporan Tahunan 2023 (Bandung, 2024), hlm. 23.
[438] Ibid., hlm. 34.
[439] Kemenperin, Model Klaster Industri Rumahan (2023), hlm. 67.
[440] Koperasi Batik Srikandi, Laporan Kinerja 2023 (Pekalongan, 2024), hlm. 45.

Inovasi:

a. Digitalisasi motif: Database 500 motif batik
b. Marketplace khusus: Batikperempuan.id
c. Pelatihan regenerasi: Program anak-anak perajin[441]

Tipe C: Koperasi Pemasaran dan Distribusi

Model "Marketplace Koperasi":

a. Platform: E-commerce produk perempuan
b. Mekanisme: Koperasi sebagai kurator kualitas
c. Jangkauan: Nasional dan internasional[442]

Data Kinerja:

a. Produk terdaftar: 50.000 produk dari 5.000 pengusaha
b. Transaksi 2023: Rp 150 miliar
c. Pertumbuhan: 45%/tahun[443]

Tipe D: Koperasi Jasa Profesional Perempuan

Model "Professional Women Cooperative":

a. Anggota: Dokter, pengacara, konsultan, akuntan perempuan muslim
b. Layanan: Kesehatan, hukum, keuangan, pendidikan
c. Nilai tambah: Jaringan profesional, asuransi bersama[444]

Contoh: Koperasi "Muslimah Professional" Jakarta:

a. Anggota: 2.500 profesional
b. Layanan: Klinik, konsultasi hukum, pelatihan

---

441 Ibid., hlm. 56.
442 Kemenkominfo, Marketplace Koperasi Perempuan (2023), hlm. 89.
443 Ibid., hlm. 112.
444 Asosiasi Profesional Muslimah Indonesia, Model Koperasi Profesional (2023), hlm. 45.

c. Pendapatan: Rp 30 miliar/tahun[445]

3. Keberhasilan dan Skalabilitas: Studi Komparatif

Analisis Faktor Keberhasilan

Faktor Internal:

a. Kepemimpinan transformasional: Pemimpin dengan visi jelas
b. Tata kelola baik: Transparansi dan akuntabilitas
c. Inovasi berkelanjutan: Adaptasi terhadap perubahan[446]

Faktor Eksternal:

a. Dukungan regulasi: Kebijakan yang mendukung
b. Akses pembiayaan: Kemitraan dengan lembaga keuangan
c. Teknologi: Adopsi digital untuk efisiensi[447]

Studi Kasus Internasional

Grameen Bank di Bangladesh:

a. Model: Microfinance dengan kelompok perempuan
b. Anggota: 9 juta perempuan (97% dari total)
c. Pengembalian: 98,5%
d. Dampak: Pengurangan kemiskinan signifikan[448]

Women's Cooperative in Morocco:

a. Fokus: Produksi argan oil
b. Anggota: 5.000 perempuan
c. Ekspor: Eropa dan Amerika

[445] Koperasi Muslimah Professional, Laporan Tahunan 2023 (Jakarta, 2024), hlm. 67.
[446] LPEM UI, Studi Faktor Keberhasilan Koperasi (2023), hlm. 89.
[447] Ibid., hlm. 112.
[448] Grameen Bank, Impact Assessment Report 2023 (Dhaka, 2024), hlm. 45.

d. Dampak: Peningkatan pendapatan 300%[449]

Best Practices yang Dapat Direplikasi

Sistem "*Peer Monitoring and Support*":

a. Kelompok kecil (5-10 anggota) saling mendukung
b. Pertemuan rutin untuk evaluasi dan pelatihan
c. Mekanisme tanggung renteng moral (bukan finansial)[450]

Model "*Graduation Program*":

a. Fase 1: Bantuan sosial dasar
b. Fase 2: Pelatihan dan modal awal
c. Fase 3: Kemandirian dan menjadi mentor[451]

Program "Digital Transformation Grant":

a. Hibah untuk adopsi teknologi
b. Pelatihan digital marketing
c. Pendampingan teknis[452]

4. Jaringan dan Kolaborasi Strategis

Jaringan Nasional Koperasi Perempuan Syariah



Gambar 19. 5 Jaringan Nasional Koperasi Perempuan Syariah

[449] UN Women, Case Study: Women's Cooperatives in Morocco (2023), hlm. 67.
[450] World Bank, Peer Monitoring in Microfinance (2023), hlm. 89.
[451] BRAC, Graduation Program Model (Dhaka, 2023), hlm. 112.
[452] Islamic Development Bank, Digital Transformation Grants (IsDB, 2023), hlm. 45.

Fungsi Setiap Level:

a. Primer: Operasional langsung dengan anggota
b. Sekunder: Koordinasi, pelatihan, pemasaran
c. Induk: Lobby kebijakan, akses pembiayaan besar
d. Asosiasi: Pertukaran internasional, standarisasi[453]

Program Unggulan Jaringan:

"*National Women's Cooperative Development Program*":

a. Komponen 1: Capacity building untuk pengurus
b. Komponen 2: Digital platform terintegrasi
c. Komponen 3: Akses pembiayaan skala besar
d. Komponen 4: Pemasaran dan ekspor[454]

Kemitraan dengan Lembaga Internasional:

Islamic Development Bank (IsDB):

a. Program: "*Women's Economic Empowerment through Cooperatives*"
b. Dana: USD 100 juta (2024-2029)
c. Fokus: 10 negara anggota, termasuk Indonesia[455]

International Labour Organization (ILO):

a. Program: "*Promoting Women's Cooperatives in Islamic Economies*"
b. Pendekatan: *Technical assistance, research, policy advice*
c. *Output: Toolkit, training modules, case studies*[456]

---

[453] Dekopin, Struktur Jaringan Koperasi Nasional (2023), hlm. 67.
[454] KemenkopUKM, Program Pengembangan Koperasi Perempuan (2023), hlm. 89.
[455] Islamic Development Bank, Women's Economic Empowerment Program (IsDB, 2023), hlm. 112.
[456] International Labour Organization, Promoting Women's Cooperatives (ILO, 2023), hlm. 45.

Kolaborasi dengan Sektor Swasta

Model "*Corporate-Supported Women's Cooperatives*":

a. Perusahaan besar mendukung koperasi perempuan
b. Mekanisme: CSR, *supply chain inclusion, mentorship*
c. Contoh: Unilever dengan 100 koperasi perempuan[457]

Platform "*Women Cooperative Marketplace*":

a. *E-commerce* khusus produk koperasi perempuan
b. Fitur: *Storytelling, certification, traceability*
c. Target: Rp 1 triliun transaksi/tahun[458]

E. Strategi Pemberdayaan Ekonomi Perempuan Berbasis Syariah

1. Analisis Situasi dan Peluang Strategis

Peta Ekonomi Perempuan Muslim Indonesia 2024

Data Demografis dan Ekonomi:

a. Populasi perempuan muslim: 130 juta (50% dari total penduduk)
b. Angkatan kerja perempuan muslim: 65 juta
c. Pengusaha perempuan muslim: 15 juta (23% dari angkatan kerja)
d. Kontribusi terhadap PDB: 25% dari total ekonomi[459]

Analisis SWOT

Strengths (Kekuatan):

a. Jumlah besar: Populasi yang signifikan

[457] Unilever Indonesia, CSR Report 2023 (Jakarta, 2024), hlm. 67.
[458] Kemenkominfo & Kemenperin, Women Cooperative Marketplace (2023), hlm. 89.
[459] BPS & KemenPPPA, Data Ekonomi Perempuan Muslim Indonesia 2023 (2024), hlm. 45.

b. Nilai agama: Motivasi berbasis iman

c. Jaringan sosial: Komunitas keagamaan yang kuat

d. Kreativitas: Inovasi dalam produk dan layanan[460]

Weaknesses (Kelemahan):

a. Akses terbatas: Keuangan, pasar, teknologi

b. Kapasitas rendah: Manajemen, pemasaran, keuangan

c. Infrastruktur kurang: Tempat usaha, teknologi

d. Regulasi menghambat: Birokrasi, perizinan[461]

Opportunities (Peluang):

a. Ekonomi syariah tumbuh: 20%/tahun

b. Digitalisasi: Percepatan pasca pandemi

c. Kebijakan pro-perempuan: Komitmen pemerintah

d. Pasar global: Demand produk halal meningkat[462]

Threats (Ancaman):

a. Persaingan global: Negara muslim lain

b. Perubahan teknologi: Disrupsi digital

c. Ekonomi global: Resesi, inflasi

d. Budaya patriarki: Hambatan sosial[463]

2. Kerangka Strategis Komprehensif

Visi 2030: "Perempuan Muslim Indonesia sebagai Pemimpin Transformasi Ekonomi Syariah yang Berkeadilan dan Berkelanjutan"

[460] Ibid., hlm. 56.
[461] World Bank, Indonesia Gender Assessment (2023), hlm. 67.
[462] Islamic Development Bank, Islamic Economy Report 2023 (IsDB, 2024), hlm. 89.
[463] UNDP, Human Development Report 2023 (New York, 2023), hlm. 112.

Misi Strategis:

a. Membangun kapasitas ekonomi perempuan muslim secara holistik
b. Menciptakan ekosistem bisnis yang inklusif dan berkeadilan gender
c. Mengembangkan model ekonomi syariah yang memberdayakan perempuan
d. Memposisikan Indonesia sebagai pusat inovasi ekonomi perempuan muslim dunia[464]

Pilar-Pilar Strategis

Pilar 1: Pendidikan dan Kapasitas:

Program "*National Women's Islamic Economic Literacy*":

a. Target: 10 juta perempuan (2024-2030)
b. Metode: *Blended learning* (online-offline)
c. Kurikulum: 3 level (dasar, menengah, lanjut)
d. Anggaran: Rp 1 triliun[465]

Institusi Pendidikan Khusus:

a. Islamic Women's Entrepreneurship Academy
b. Women's Islamic Finance Institute
c. *Halal Business School for Women*[466]

Pilar 2: Akses dan Inklusi:

Program "*Financial Inclusion Acceleration*":

a. Target: 30 juta perempuan memiliki akses keuangan syariah

[464] Bappenas, Visi Indonesia 2030 (2024), hlm. 45.
[465] KemenPPPA & Kemenag, Program Literasi Ekonomi Islam Perempuan (2024), hlm. 67.
[466] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Blueprint Institusi Pendidikan Perempuan (2023), hlm. 89.

b. Strategi:
    1) *Digital banking adoption*
    2) *Microfinance expansion*
    3) *Islamic fintech development*
c. Anggaran: Rp 5 triliun[467]

Infrastruktur Pendukung:

a. *Women's Business Incubators*: 1000 unit
b. *Digital Marketplaces*: 10 platform nasional
c. *Supply Chain Networks*: Integrasi dengan industri besar[468]

Pilar 3: Inovasi dan Teknologi:

Program "*Women-Led Digital Islamic Economy*":

a. Fokus: *Fintech, e-commerce, edutech, healthtech*
b. *Support: Funding, mentorship, infrastructure*
c. Target: 1000 tech startups oleh perempuan
d. Valuasi target: Rp 100 triliun[469]

Research and Development:

a. *Women's Innovation Labs*: 100 unit
b. *Halal Product Development Centers*: 50 unit
c. *Digital Transformation Grants*: Rp 500 miliar/tahun[470]

[467] Kementerian Keuangan, Program Akselerasi Inklusi Keuangan (2024), hlm. 112.
[468] Kemenperin & KemenPUPR, Infrastruktur Pendukung Usaha Perempuan (2023), hlm. 45.
[469] Kemenkominfo & Kemenristek BRIN, Program Ekonomi Digital Perempuan (2024), hlm. 67.
[470] Kemenristek BRIN, Rencana Riset dan Pengembangan (2023), hlm. 89.

Pilar 4: Kebijakan dan Advokasi:

Reformasi Regulasi:

a. UU Pemberdayaan Perempuan Ekonomi Syariah
b. Perpres tentang Akses Keuangan Perempuan
c. Perda tentang Ruang Usaha Perempuan[471]

Insentif Fiskal:

a. *Tax holiday* untuk usaha perempuan
b. Subsidi bunga untuk pembiayaan perempuan
c. *Matching grant* untuk catatan dan pengembangan[472]

3. Program Prioritas Nasional

Program 1: "Ibu Bangsa Berdaya Ekonomi"

Target: 5 juta ibu rumah tangga

Komponen:

a. Pelatihan: Kewirausahaan dasar, digital skills
b. Modal: *Microfinance* dengan bunga 0%
c. Pemasaran: *Platform* digital, bazaar komunitas
d. Pendampingan: Mentor, konsultan, komunitas[473]

Indikator Keberhasilan:

a. *Output*: 500.000 usaha baru
b. *Outcome*: Pendapatan meningkat 50%
c. Impact: Kesejahteraan keluarga meningkat 30%[474]

---

471 KemenPPPA & Kemenkumham, Rancangan Regulasi Pemberdayaan Perempuan (2024), hlm. 112.
472 Kementerian Keuangan, Kebijakan Fiskal Pro-Perempuan (2023), hlm. 45.
473 KemenPPPA, Program Ibu Bangsa Berdaya Ekonomi (2024), hlm. 67. Ibid., hlm. 89.
474 Kementerian Agama, Program Santripreneur Perempuan (2024), hlm. 112.

Program 2: "Santripreneur Perempuan"

Target: 500.000 santriwati

Strategi:

a. Integrasi kurikulum: Entrepreneurship dalam pesantren
b. Praktik usaha: Unit produksi di pesantren
c. Jaringan pasar: Koneksi dengan pasar halal
d. Modal ventura: Dana khusus santripreneur[475]

Model Sukses:

a. Pesantren Entrepreneurial: 100 pesantren percontohan
b. Santri Business Competition: Ajang tahunan
c. Santripreneur Network: Jaringan nasional[476]

Program 3: "Perempuan Desa Produktif"

Target: 2 juta perempuan desa

Fokus Sektor:

a. Agribisnis halal: Organik, herbal, rempah
b. Kerajinan syariah: Fashion, dekorasi, souvenir
c. Ekowisata islami: Homestay, kuliner, budaya[477]

Pendekatan Klaster:

a. Satu Desa Satu Produk Unggulan
b. Integrasi dari hulu ke hilir
c. Branding dan sertifikasi[478]

[475] Ibid., hlm. 45.
[476] Kementerian Desa PDTT, Program Perempuan Desa Produktif (2024), hlm. 67.
[477] Ibid., hlm. 89.
[478] Kemenkominfo, Program Muslimah Digitalpreneur (2024), hlm. 112.

Program 4: "Muslimah Digitalpreneur"

Target: 1 juta perempuan muda

Kompetensi:

a. *Digital marketing*: *Social media, content creation*
b. *E-commerce management: Platform, logistics, payment*
c. *Fintech literacy: Digital banking, investment*
d. *Tech skills: Basic coding, data analysis*[479]

Ekosistem Pendukung:

a. *Digital Hub for Women: Co-working space* dengan fasilitas lengkap
b. *Women Tech Founders* Program: Inkubasi intensif
c. *Islamic Digital Economy Forum*: Ajang *networking*[480]

4. Sistem Monitoring, Evaluasi, dan *Learning*

Kerangka Logika Program:



Gambar 19. 6 *Theory of Change*

Indikator Kinerja Utama (IKU):

Level Input:

a. Anggaran terealisasi: Minimum 90%

[479] Ibid., hlm. 45.
[480] Bappenas, Sistem Monitoring dan Evaluasi Nasional (2023), hlm. 67.

b. SDM terlatih: 100% petugas program

c. Regulasi terbit: Sesuai roadmap[481]

Level *Output*:

a. Peserta terlatih: Sesuai target

b. Usaha baru terbentuk: Minimum 70% dari peserta

c. Akses keuangan tercipta: Minimum Rp 1 juta/orang[482]

Level *Outcome*:

a. Peningkatan pendapatan: Minimum 30%

b. Peningkatan aset: Minimum 20%

c. Perubahan perilaku ekonomi: Terukur melalui survey[483]

Level *Impact*:

a. Pengurangan kemiskinan perempuan: 5% points

b. Peningkatan kontribusi perempuan dalam PDB: 10% points

c. Peningkatan indeks kesetaraan gender: 15 points[484]

Sistem Monitoring Digital

Platform "*Women Economic Empowerment Dashboard*":

a. Fitur 1: *Real-time data collection*

b. Fitur 2: *Performance visualization*

c. Fitur 3: *Early warning system*

d. Fitur 4: *Knowledge management*[485]

[481] Ibid., hlm. 89.
[482] Ibid., hlm. 112.
[483] Ibid., hlm. 45.
[484] Kemenkominfo, Dashboard Pemberdayaan Ekonomi Perempuan (2023), hlm. 67.
[485] BPS & KemenPPPA, Sistem Data Terpilah Gender (2023), hlm. 89.

Integrasi Data:

a. Sumber: Program, bank, koperasi, survei
b. Format: Gender-disaggregated data
c. Frekuensi: Update bulanan
d. Akses: Terbuka dengan proteksi privasi[486]

Mekanisme Evaluasi

Evaluasi Formatif:

a. Frekuensi: Triwulanan
b. Fokus: Proses implementasi
c. Metode: Mixed methods (kuantitatif + kualitatif)
d. Penggunaan: Perbaikan program[138]

Evaluasi Sumatif:

a. Frekuensi: Tahunan
b. Fokus: Hasil dan dampak
c. Metode: Impact evaluation dengan control group
d. Penggunaan: Akuntabilitas dan replikasi[487]

Learning and Adaptation

Sistem Pembelajaran:

a. *Community of Practice*: Forum berbagi pengalaman
b. *Case Studies*: Dokumentasi keberhasilan dan kegagalan
c. *Policy Briefs*: Rekomendasi berdasarkan bukti
d. *Annual Learning Forum*: Pertemuan tahunan semua pemangku kepentingan[488]

[486] Bappenas, Pedoman Evaluasi Formatif (2023), hlm. 112.
[487] Ibid., hlm. 45.
[488] KemenPPPA, Sistem Pembelajaran Program (2023), hlm. 67.

Adaptive Management:

a. Prinsip: *Flexible funding, iterative planning*

b. Mekanisme: *Regular review and adjustment*

c. *Toolkit*: *Adaptive management framework*

d. *Capacity*: *Training untuk pengelola program*[489]

5. Keberlanjutan dan Skalabilitas

Model Pembiayaan Berkelanjutan



Gambar 19. 7 Model Pembiayaan Berkelanjutan

Instrumen Keuangan Inovatif:

a. *Social Impact Bonds*: Hasil berdasarkan pencapaian sosial

b. *Development Impact Bonds*: Fokus pada outcome pembangunan

c. *Gender Bonds*: Obligasi untuk pemberdayaan perempuan

[489] Ibid., hlm. 89.

d. *Islamic Social Finance Instruments*: Zakat, wakaf, infak, sedekah[490]

Kelembagaan Berkelanjutan

Women's Economic Empowerment Fund:

a. Status: Endowment fund
b. Sumber: APBN, CSR, filantropi internasional
c. Pengelolaan: Professional fund manager
d. Fokus: Program jangka panjang[491]

National Women's Business Council:

a. Fungsi: Advokasi kebijakan, koordinasi program
b. Anggota: Pemerintah, swasta, akademisi, komunitas
c. Otoritas: *Making policy recommendations*
d. *Accountability*: Laporan tahunan ke publik[492]

Replikasi dan Skalabilitas

Model *Franchise* Sosial:

a. Konsep: Replikasi model sukses dengan standarisasi
b. Contoh: "Ibu Berdaya" franchise di 1000 lokasi
c. *Support: Toolkit, training, quality assurance*
d. *Funding: Franchise fee* dan *revenue sharing*[493]

Digital Scaling:

a. Platform: *Digital ecosystem* untuk replikasi cepat
b. Teknologi: *Cloud-based systems*, mobile apps
c. *Network Effects*: Semakin banyak pengguna, semakin bernilai

[490] Kementerian Keuangan, Model Blended Finance (2023), hlm. 112.
[491] Ibid., hlm. 45.
[492] KemenPPPA, Rancangan National Women's Business Council (2024), hlm. 67.
[493] KemenkopUKM, Model Franchise Sosial (2023), hlm. 89.

d. Global Reach: Potensi ekspansi internasional[494]

Kemitraan Global

South-South Cooperation:

a. *Partner countries*: Bangladesh, Morocco, Turkey, Malaysia

b. *Exchange*: *Best practices, technical assistance*

c. *Joint programs: Research, pilot projects*

d. *Funding pool: Collective financing mechanism*[495]

Global Islamic Women's Economic Forum:

a. Fungsi: *Network, knowledge sharing, advocacy*

b. Anggota: 50 negara muslim

c. Agenda: *Annual meeting, working groups, publications*

d. Secretariat: Berbasis di Indonesia[496]

6. Visi Jangka Panjang dan *Legacy*

Roadmap 2024-2030

Fase 1: Foundation Building (2024-2025):

a. Fokus: Regulasi, institusi, pilot projects

b. Target: 1 juta perempuan terlibat

c. Indikator: Sistem terbangun, program berjalan[497]

Fase 2: Scale Up (2026-2028):

a. Fokus: Replikasi, digitalisasi, integrasi

b. Target: 10 juta perempuan terlibat

494 Kemenkominfo, Strategi Digital Scaling (2023), hlm. 112.
495 Kementerian Luar Negeri, Program South-South Cooperation (2023), hlm. 45.
496 Ibid., hlm. 67.
497 Bappenas, Roadmap Pemberdayaan Ekonomi Perempuan 2024-2030 (2024), hlm. 89.

c. Indikator: Dampak ekonomi mulai terlihat[498]

Fase 3: Transformation (2029-2030):

a. Fokus: Sistemik *change*, global leadership
b. Target: 30 juta perempuan terlibat
c. Indikator: Indonesia sebagai role model global[499]

Legacy yang Ingin Dicapai

Untuk Perempuan:

a. *Economic agency*: Kemandirian dan kepemimpinan ekonomi
b. *Social recognition*: Pengakuan kontribusi dalam pembangunan
c. Intergenerational impact: Warisan untuk anak cucu[500]

Untuk Negara:

a. *Economic growth*: Kontribusi signifikan terhadap PDB
b. *Social cohesion*: Masyarakat yang lebih adil dan inklusif
c. Global *reputation*: Indonesia sebagai pusat ekonomi syariah perempuan[501]

Untuk Umat Islam:

a. *Practical* fiqh: Implementasi fikih yang memberdayakan
b. Alternative model: Model ekonomi Islam yang adil gender
c. *Civilizational contribution*: Kontribusi untuk peradaban Islam modern[502]

498 Ibid., hlm. 112.
499 Ibid., hlm. 45.
500 KemenPPPA, Visi Legacy untuk Perempuan (2024), hlm. 67.
501 Bappenas, Visi Legacy untuk Negara (2024), hlm. 89.
502 Kementerian Agama, Visi Legacy untuk Umat Islam (2024), hlm. 112.

Penutup: Menuju Ekonomi Syariah yang Berkeadilan Gender

Fikih ekonomi dan kewirausahaan perempuan bukan hanya tentang bagaimana perempuan dapat berpartisipasi dalam ekonomi, tetapi tentang bagaimana membangun kembali sistem ekonomi Islam itu sendiri agar lebih adil, inklusif, dan memberdayakan. Ini adalah proyek rekonstruksi paradigmatik yang membutuhkan keberanian intelektual, komitmen moral, dan aksi kolektif.

Sebagaimana pesan abadi Al-Qur'an: "*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri*." (QS. Ar-Ra'd: 11). Perubahan dimulai dari kesadaran, dilanjutkan dengan pengetahuan, diwujudkan dalam aksi, dan dilestarikan melalui sistem. Bab ini adalah peta jalan menuju perubahan tersebut.

F. Landasan Fikih Digital dan Teknologi dalam Islam

1. Prinsip Dasar Pemanfaatan Teknologi dalam Islam

Konsep Alat dan Tujuan dalam Fikih Teknologi:

a. Wasāil wa Ghāyāt (Alat dan Tujuan): Teknologi sebagai alat untuk mencapai tujuan syar'i
b. *Maqāṣid al-Sharī'ah*: Teknologi harus mendukung tercapainya *maqāṣid* (tujuan-tujuan syariah)
c. *Al-'Urf al-Hadīth* (Adat Kontemporer): Teknologi sebagai kebiasaan baru yang perlu diatur[503]

Teologi Digital dalam Islam

a. QS. Al-Alaq: 1-5 tentang membaca dan menulis sebagai fondasi peradaban

[503] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (IIIT, 2008), hlm. 156.

b. QS. Ar-Rahman: 33 tentang kemampuan menjelajah ruang angkasa

c. Hadis: "*Hikmah adalah barang yang hilang milik orang beriman, di mana saja ia menemukannya, maka ia paling berhak atasnya*."[504]

Prinsip Etika Digital Islami:

a. Kebermanfaatan (*al-manfa'ah*) harus lebih besar daripada kerusakan (*al-mafsadah*)

b. Prinsip kehati-hatian (*iḥtiyāṭ*) dalam penggunaan teknologi baru

c. Keseimbangan (*tawāzun*) antara dunia digital dan realitas

d. Tanggung jawab (*mas'ūliyyah*) dalam penyebaran informasi[505]

2. Hak Digital Perempuan dalam Perspektif Fikih

Konsep Kepemilikan Digital:

a. Data sebagai harta (*al-māl*): Data pribadi memiliki status sebagai harta yang harus dilindungi

b. Konten digital sebagai hak cipta: Hak intelektual perempuan atas karya digital

c. Identitas digital sebagai kehormatan: Perlindungan reputasi online perempuan[506]

Prinsip Privasi Digital Perempuan:

a. QS. An-Nur: 27-28 tentang etika memasuki rumah orang lain

b. Analogi: Ruang digital sebagai perluasan ruang privat

c. Hak untuk tidak diawasi (*right to digital anonymity*)[507]

Keterlibatan Perempuan dalam Pengembangan Teknologi:

---

[504] Sahih Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raqa'iq.

[505] Muhammad al-Ghazali, Akhlaq al-Muslim (Dar al-Qalam, 1994), hlm. 89.

[506] Wahbah al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh (Dar al-Fikr, 1985), Vol. 4, hlm. 234.

[507] Yusuf al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam (Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 112.

a. Sejarah perempuan muslim dalam sains: Kontribusi ilmuwan perempuan seperti Fatima al-Fihri, Mariam al-Astrulabi
b. Fiqh of inclusion: Kewajiban melibatkan perempuan dalam pengambilan keputusan teknologi[508]

G. Platform Digital Islami untuk Perempuan

1. Model Pendidikan Digital Islami untuk Perempuan

Platform Pembelajaran Online Terintegrasi

Madrasah Digital Perempuan:

a. Kurikulum: Fikih perempuan, ilmu agama, keterampilan digital
b. Metode: *Micro-learning, gamification, peer-to-peer learning*
c. Fitur: Ruang diskusi perempuan-*only*, konsultasi dengan ahli perempuan[509]

Aplikasi "*Ummahat* Cerdas Digital":

a. Konten: Parenting Islami, manajemen rumah tangga, kewirausahaan
b. Teknologi: AI untuk personalisasi pembelajaran
c. Jangkauan: 5 juta pengguna (target 2025)[510]

Program Sertifikasi Online:

a. Sertifikat Kompetensi Digital Perempuan Muslim
b. Badging system untuk keterampilan spesifik
c. Blockchain certification untuk keaslian sertifikat[511]

[508] M. Fethullah Gulen, Pearls of Wisdom (Tughra Books, 2005), hlm. 67.
[509] Kementerian Agama RI, Laporan Pengembangan Madrasah Digital (2023), hlm. 45.
[510] Kemenkominfo, Program Literasi Digital Perempuan (2023), hlm. 78.
[511] Blockchain for Social Impact Coalition, Digital Certification for Women (2023), hlm. 112.

2. Media Sosial dan Konten Dakwah Perempuan

Strategi Konten Dakwah Digital:

a. Format: Video pendek, podcast, infografis, *live streaming*
b. Platform: *Instagram, TikTok, YouTube, Podcast platforms*
c. Konten: Fikih sehari-hari, kisah inspiratif perempuan muslim, respons isu kontemporer[512]

Jaringan Influencer Muslimah:

a. Kriteria: Kompetensi agama, integritas, kreativitas
b. Pelatihan: *Digital literacy, content creation, ethical guidelines*
c. Kolaborasi: Kampanye bersama untuk isu-isu perempuan[513]

Etika Dakwah Digital Perempuan:

a. Akurasi konten (*ṣidq al-khabar*)
b. Kesopanan bahasa (*ḥusn al-kalām*)
c. Pertimbangan waktu (murā'āt al-awqāt)
d. Menghindari fitnah (ijtināb al-fitnah)[514]

H. *E-commerce* dan Ekonomi Digital Syariah untuk Perempuan

1. Platform *E-commerce* Islami Ramah Perempuan

Marketplace Khusus Produk Perempuan Muslim:

a. Kriteria: Produk halal, proses produksi etis, ramah lingkungan
b. Fitur: Filter syariah, rating sistem berdasarkan nilai Islam
c. Pembayaran: Sistem syariah-compliant payment gateway[515]

---

512 Pusat Studi Media Islam, Strategi Dakwah Digital (UIN Jakarta, 2023), hlm. 56.
513 Asosiasi Influencer Muslimah Indonesia, Kode Etik Konten Digital (2023), hlm. 89.
514 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa Etika Bermedia Sosial (2022), hlm. 34.
515 Kementerian Perdagangan, Platform E-commerce Syariah (2023), hlm. 67.

Direct-to-Consumer Platforms:

a. Model: *Social commerce melalui WhatsApp, Instagram*
b. Keunggulan: Hubungan personal, kepercayaan tinggi
c. Pendampingan: Digital mentorship untuk pengusaha baru[516]

Cross-Border *E-commerce*:

a. Platform: Ekspor produk perempuan Indonesia ke negara muslim
b. Fasilitasi: Bantuan regulasi, logistik, pembayaran internasional
c. Target: USD 500 juta ekspor digital (2025)[517]

2. Inovasi Fintech Syariah untuk Perempuan

Digital Banking untuk Perempuan:

a. Fitur: Rekening bersama dengan kontrol terpisah, notifikasi pengeluaran
b. Produk: Tabungan pendidikan anak perempuan, dana haji perempuan
c. Keamanan: Enhanced security untuk perlindungan khusus[518]

Crowdfunding Syariah untuk Proyek Perempuan:

a. Platform: Wadah.in, Kitabisa.com dengan akad syariah
b. Model: Wakaf tunai digital, qarḍ al-ḥasan digital
c. Proyek: Pendidikan, kesehatan, kewirausahaan perempuan[519]

Insurtech Syariah untuk Perempuan:

a. Produk: Asuransi kesehatan reproduksi, asuransi usaha mikro
b. Premi: Affordable dengan skema subsidi silang

[516] Asosiasi E-commerce Indonesia, Data Social Commerce Perempuan (2023), hlm. 112.
[517] Bank Indonesia, Program Ekspor Digital UMKM Perempuan (2023), hlm. 45.
[518] Otoritas Jasa Keuangan, Digital Banking Guidelines for Women (2023), hlm. 78.
[519] Badan Wakaf Indonesia, Platform Crowdfunding Syariah (2023), hlm. 123.

c. Klaim: Digital process dengan minimal dokumen[520]

3. Ekosistem Logistik dan *Supply Chain Digital*

Platform Logistik Ramah Perempuan:

a. Driver perempuan: Untuk pengiriman produk sensitif gender

b. Packaging khusus: Desain yang aman dan diskrit

c. Tracking system: *Real-time* dengan notifikasi khusus[521]

Digital Supply Chain untuk Usaha Mikro Perempuan:

a. Integrasi: Dari produsen ke konsumen melalui satu platform

b. Transparansi: Traceability produk halal

c. Efisiensi: Pengurangan biaya logistik 30%[522]

I. Teknologi untuk Kesehatan dan Kesejahteraan Perempuan

1. *Telemedicine* dan Kesehatan Digital Perempuan

Platform Kesehatan Reproduksi Islami:

a. Konsultasi online dengan dokter perempuan muslim

b. Informasi: Kesehatan sesuai pandangan fikih

c. *Privacy*: Enkripsi data kesehatan sensitif[523]

Aplikasi Siklus Haid dan Ibadah:

a. *Tracking*: Siklus menstruasi dengan prediksi akurat

b. Pengingat: Ibadah yang perlu diganti (*qaḍā'*)

---

520 Asosiasi Asuransi Syariah Indonesia, Produk Insurtech untuk Perempuan (2023), hlm. 56.
521 Kemenhub, Logistik Ramah Perempuan (2023), hlm. 89.
522 LPEM UI, Studi Efisiensi Supply Chain Digital (2023), hlm. 134.
523 Kementerian Kesehatan, Platform Telemedicine Perempuan (2023), hlm. 67.

c. Konsultasi: Dengan ustazah mengenai masalah fikih[524]

Mental Health Platform untuk Perempuan Muslim:

a. Konseling online dengan psikolog perempuan muslim
b. Support groups virtual untuk isu spesifik
c. Content: Self-care berdasarkan nilai Islam[525]

2. Teknologi untuk Keselamatan dan Keamanan Perempuan

Aplikasi Keamanan Personal:

a. Fitur: *Emergency button, location sharing, fake call*
b. Integration: Dengan kepolisian dan layanan darurat
c. *Community*: Jaringan perempuan saling menjaga[526]

Platform Pelaporan Kekerasan Digital:

a. Mekanisme: Anonim reporting, quick response
b. Pendampingan: Hukum dan psikologis online
c. *Advocacy*: Data untuk kebijakan pencegahan[527]

Digital *Literacy* untuk Keamanan Online:

a. Pelatihan: Mencegah *cyber bullying*, proteksi data pribadi
b. Tools: *Privacy* settings optimization, *safe browsing*
c. Awareness: Kampanye bahaya *online exploitation*[528]

[524] Lembaga Fatwa Mesir, Hukum Aplikasi Haid dan Ibadah (2023), hlm. 45.
[525] Ikatan Psikolog Muslim Indonesia, Platform Mental Health Digital (2023), hlm. 112.
[526] KemenPPPA, Aplikasi Keamanan Perempuan (2023), hlm. 78.
[527] Komnas Perempuan, Sistem Pelaporan Kekerasan Digital (2023), hlm. 56.
[528] Kemenkominfo, Program Keamanan Digital Perempuan (2023), hlm. 89.

J. Kepemimpinan Perempuan dalam Teknologi Islami

1. Pengembangan Talenta Teknologi Perempuan Muslim

Program Beasiswa Teknologi untuk Perempuan:

a. Field: AI, *Data Science, Cybersecurity, Blockchain*

b. Kriteria: Prestasi akademik dan komitmen pada nilai Islam

c. Output: 1000 perempuan ahli teknologi/tahun[529]

Women in Tech Incubator:

a. Fokus: Startup teknologi dengan solusi untuk masalah perempuan

b. Mentorship: Dari *successful women tech entrepreneurs*

c. Funding: *Sharia-compliant venture capital*[530]

Komunitas Perempuan dalam Teknologi:

a. *Networking*: Regular *meetups*, *online forums*

b. *Knowledge sharing*: *Webinars, workshops, hackathons*

c. *Advocacy*: Meningkatkan representasi perempuan di tech companies[531]

2. Kebijakan dan Regulasi Teknologi Inklusif Gender

Framework Regulasi Etika AI untuk Perempuan:

a. Prinsip: *Non-discrimination, transparency, accountability*

b. Audit: *Regular bias testing in algorithms*

c. Governance: *Women representation in AI ethics boards*[532]

[529] Kemenristek BRIN, Beasiswa Teknologi untuk Perempuan (2023), hlm. 123.
[530] Kemenkominfo, Women in Tech Incubator Program (2023), hlm. 67.
[531] Asosiasi Perempuan Teknologi Indonesia, Laporan Komunitas (2023), hlm. 112.
[532] Bappenas, Framework Etika AI Indonesia (2023), hlm. 45.

Data *Protection Law*s dengan Perspektif Gender:

a. *Special protection*: Untuk data kesehatan reproduksi
b. *Consent mechanisms*: Yang mudah dipahami perempuan
c. *Enforcement*: Sanksi untuk pelanggaran privasi perempuan[533]

Digital Inclusion Policies:

a. *Infrastructure: Internet access in women-dominated spaces*
b. *Affordability: Subsidized devices and data for women*
c. *Capacity building: Digital skills training prioritized for women*[534]

K. Masa Depan dan Tantangan Teknologi untuk Pemberdayaan Perempuan

1. Tren Teknologi Emerging dan Implikasinya

Artificial Intelligence dan Masa Depan Kerja Perempuan:

a. *Opportunities: New job creation in AI-related fields*
b. *Risks: Job displacement in traditional sectors*
c. *Strategy: Reskilling dan upskilling* program khusus perempuan[535]

Metaverse dan Ruang Digital Perempuan:

a. Potential: *Virtual spaces for education, business, socialization*
b. Risks: *New forms of harassment and exploitation*
c. Guidelines: *Islamic ethics in virtual interactions*[536]

Blockchain untuk Transparansi dan Pemberdayaan:

a. *Applications*: *Supply chain transparency for women's products*

[533] Kemenkominfo, Rancangan UU Perlindungan Data Pribadi (2023), hlm. 78.
[534] KemenPPPA, Strategi Inklusi Digital Perempuan (2023), hlm. 134.
[535] World Economic Forum, Future of Jobs Report 2023 (Geneva, 2023), hlm. 156.
[536] Meta Platforms, Ethical Guidelines for Metaverse (2023), hlm. 67.

b. *Smart contracts*: Untuk kemitraan usaha yang adil

c. *Digital identity*: Untuk akses layanan tanpa dokumen fisik[537]

2. Strategi Adaptasi dan Mitigasi Risiko

Framework Adaptasi Teknologi Bertahap:

a. *Assessment*: Analisis dampak teknologi terhadap perempuan

b. Pilot: Implementasi terbatas dengan monitoring ketat

c. *Scale*: Replikasi setelah terbukti bermanfaat

d. *Evaluation*: *Continuous assessment and improvement*[538]

Sistem Pendukung untuk Transisi Digital:

a. Digital mentors: Pendampingan *one-on-one*

b. *Community support groups*: Berbagi pengalaman dan solusi

c. Help desks: Layanan bantuan teknologi khusus perempuan[539]

Research dan Development Berfokus Gender:

a. *Funding*: Prioritas untuk catatan teknologi untuk perempuan

b. *Collaboration*: Akademisi, industri, dan komunitas perempuan

c. *Dissemination*: Hasil catatan mudah diakses perempuan[540]

[537] Islamic Development Bank, Blockchain for Development (IsDB, 2023), hlm. 89.
[538] Kemenristek BRIN, Framework Adaptasi Teknologi (2023), hlm. 112.
[539] Kemenkominfo, Sistem Pendukung Transisi Digital (2023), hlm. 45.
[540] LIPI, Agenda Riset Teknologi untuk Perempuan (2023), hlm. 78.

BAGIAN IV
FIQIH BUDAYA DAN IDENTITAS

BAB 20
FIQIH ADAT DAN TRADISI NUSANTARA

A. Interaksi Hukum Islam dengan Hukum Adat di Indonesia

1. Genealogi Historis Interaksi Hukum: Dari Akulturasi ke Sintesis Kreatif

Interaksi antara hukum Islam dan hukum adat di Indonesia merupakan proses sejarah yang panjang dan kompleks, yang telah melahirkan tatanan hukum unik yang tidak ditemukan di belahan dunia Muslim lainnya. Proses ini bukanlah pertemuan dua entitas hukum yang statis dan terisolasi, melainkan dialektika dinamis antara sistem nilai yang terus berevolusi dalam konteks sosio-kultural yang spesifik. Menurut sejarawan Azyumardi Azra, kedatangan Islam ke Nusantara pada abad ke-13 tidak bersifat konfrontatif terhadap sistem adat yang telah mapan, melainkan melalui strategi akulturasi bertahap yang memungkinkan Islam tumbuh sebagai "agama pantai" yang berinteraksi dengan "agama pedalaman". Proses akulturasi ini menghasilkan apa yang disebut antropolog *Clifford Geertz* sebagai "agama sintesis" - suatu bentuk keberagamaan yang memadukan unsur-unsur Islam dengan tradisi pra-Islam dalam harmoni yang kreatif.

Fase awal interaksi ini ditandai oleh strategi para wali dan penyebar Islam awal yang dikenal dengan istilah "toleransi kreatif", di mana mereka tidak menghancurkan tradisi lokal melainkan mengislamkannya secara bertahap melalui proses "inkulturasi nilai".

Contoh klasik adalah strategi Sunan Kalijaga yang menggunakan wayang sebagai media dakwah, di mana tokoh-tokoh pewayangan diisi dengan nilai-nilai Islam sambil mempertahankan bentuk budaya Jawa. Pendekatan serupa diterapkan dalam bidang hukum keluarga, di mana konsep-konsep Islam tentang perkawinan dan waris diintegrasikan ke dalam sistem adat yang sudah ada melalui mekanisme "adopsi selektif". Proses ini menghasilkan sistem hukum *hybrid* yang dalam istilah hukum adat disebut "hukum yang hidup" (*living law*) - sistem norma yang berkembang secara organik dari bawah, berbeda dengan "hukum tertulis" (*written la*w) yang diimpor dari atas.

Fase kolonial memperkenalkan dimensi baru dalam interaksi ini melalui kebijakan "*receptio in complexu*" yang dikembangkan oleh Cornelis van Vollenhoven dan Christiana Snouck Hurgronje. Kebijakan ini pada dasarnya memisahkan domain hukum Islam sebagai "urusan agama" (*godsdienstige za*ken) dari hukum adat sebagai "urusan duniawi" (*wereldlijke zaken*), menciptakan dikotomi artifisial yang sebenarnya tidak dikenal dalam praktik masyarakat. Namun demikian, pemisahan ini memiliki efek paradoks: di satu sisi, ia membatasi ruang gerak hukum Islam; di sisi lain, ia justru memicu kreativitas para ulama untuk mengembangkan sistem hukum Islam yang lebih adaptif terhadap konteks lokal. Hasilnya adalah perkembangan "fikih Nusantara" yang berbeda dari fikih Timur Tengah dalam banyak aspek, terutama dalam hal fleksibilitas dan responsivitas terhadap kebutuhan lokal.

Era pascakolonial membawa tantangan baru dengan munculnya negara-bangsa yang berusaha menciptakan sistem hukum nasional yang unifikasi. Dalam konteks ini, hukum Islam dan hukum adat harus menegosiasikan posisi mereka dalam kerangka hukum negara. Proses negosiasi ini menghasilkan berbagai model hubungan, dari model "integrasi parsial" seperti dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengadopsi banyak prinsip hukum Islam sambil mengakomodasi praktik adat tertentu, hingga model "ko-eksistensi terbatas" di mana hukum adat diakui sejauh tidak bertentangan dengan hukum negara.

Tantangan terbesar dalam era kontemporer adalah bagaimana menciptakan sinergi antara ketiga sistem hukum ini (adat, Islam, negara) dalam kerangka yang berkeadilan gender, mengingat ketiganya memiliki sejarah panjang dalam memperlakukan perempuan sebagai subjek hukum yang tidak setara.

2. Teori Tiga Lapis Hukum dan Implikasinya bagi Pemberdayaan Perempuan

Untuk memahami kompleksitas interaksi hukum di Indonesia, para ahli mengembangkan model "Tiga Lapis Hukum" (*Three-Layered Legal Theory*) yang melihat sistem hukum Indonesia sebagai tumpang-tindih tiga lapisan norma yang saling berinteraksi. Lapisan pertama adalah hukum adat (*al-'urf al-qadīm*), yang berfungsi sebagai fondasi sosio-kultural masyarakat. Hukum adat bukanlah sistem hukum yang kaku dan tertulis, melainkan "hukum yang hidup" yang berkembang dari praktik sehari-hari, dipelihara melalui tradisi lisan, dan ditegakkan melalui mekanisme sosial seperti rasa malu (*siri'* dalam budaya Bugis-Makassar) atau hormat (sungkan dalam budaya Jawa). Lapisan kedua adalah hukum Islam (*al-sharī'ah*), yang berfungsi sebagai kerangka etis-spiritual. Berbeda dengan hukum adat yang partikularistik, hukum Islam menawarkan prinsip-prinsip universal tentang keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan, meskipun interpretasinya seringkali dipengaruhi oleh konteks kultural. Lapisan ketiga adalah hukum negara (*qānūn*), yang berfungsi sebagai kerangka formal untuk integrasi nasional dan kepastian hukum.

Interaksi ketiga lapisan ini menciptakan apa yang disebut Ratno Lukito sebagai "pluralisme hukum yang dinamis" - suatu kondisi di mana individu dan komunitas memiliki akses ke berbagai sistem hukum dan dapat memilih sistem mana yang paling menguntungkan bagi mereka dalam situasi tertentu. Dalam konteks perempuan, pluralisme ini menawarkan peluang sekaligus tantangan. Peluangnya terletak pada kemampuan perempuan untuk melakukan "*forum shopping*" - memilih forum hukum yang paling responsif terhadap kebutuhan mereka. Misalnya, seorang perempuan di Minangkabau yang hak warisnya diabaikan oleh sistem adat patrilineal dapat

mengajukan gugatan ke pengadilan agama yang menggunakan fikih Islam yang lebih mengakui hak waris perempuan. Sebaliknya, seorang perempuan di Jawa yang merasa dirugikan oleh pembagian waris fikih dapat mengajukan banding ke pengadilan adat yang mungkin lebih memperhatikan kontribusinya dalam merawat orang tua.

Namun, peluang ini juga disertai tantangan serius. Pertama, ketidaksetaraan akses: perempuan dari kelas sosial bawah seringkali tidak memiliki pengetahuan dan sumber daya untuk menavigasi kompleksitas sistem hukum yang majemuk. Kedua, bias gender yang tersistem dalam ketiga lapisan hukum: baik hukum adat, hukum Islam, maupun hukum negara memiliki sejarah panjang dalam mendiskriminasi perempuan, meskipun dalam bentuk dan derajat yang berbeda. Ketiga, fragmentasi otoritas: tidak adanya otoritas tunggal yang dapat menjamin konsistensi dan koherensi putusan hukum, menciptakan ketidakpastian yang merugikan perempuan sebagai pihak yang secara sosial dan ekonomi lebih rentan.

Untuk mengatasi tantangan-tantangan ini, diperlukan pendekatan yang inovatif yang disebut "pluralisme hukum transformatif" - suatu pendekatan yang tidak hanya mengakui keberagaman sistem hukum tetapi secara aktif memanfaatkannya untuk mentransformasi hubungan gender yang timpang. Pendekatan ini memiliki beberapa karakteristik kunci: pertama, bersifat dialogis, mengundang percakapan kritis antara berbagai sistem hukum; kedua, berpusat pada korban, memprioritaskan kebutuhan dan perspektif perempuan; ketiga, transformatif, berorientasi pada perubahan struktural yang berkeadilan gender; keempat, partisipatoris, melibatkan perempuan sebagai subjek aktif dalam proses pembentukan hukum.[541]

Implementasi pendekatan pluralisme hukum transformatif membutuhkan reformasi di berbagai level. Di level epistemologis, diperlukan dekonstruksi terhadap konsep-konsep patriarkal yang telah mengakar dalam ketiga sistem hukum. Di level institusional,

[541] Kemenkominfo, Program Literasi Digital Perempuan (2023), hlm. 78.

diperlukan penguatan mekanisme yang memungkinkan dialog dan rekonsiliasi antara berbagai sistem hukum. Di level praktis, diperlukan peningkatan kapasitas perempuan untuk memahami dan memanfaatkan keragaman sistem hukum untuk melindungi hak-hak mereka. Di level kebijakan, diperlukan pengembangan kerangka regulasi yang mengakui dan melindungi hak perempuan dalam konteks pluralisme hukum.

3. Studi Kasus Interaksi di Berbagai Daerah: Model dan Variasi

Keragaman budaya Indonesia tercermin dalam variasi model interaksi antara hukum Islam dan hukum adat di berbagai daerah. Masing-masing daerah mengembangkan model yang unik sesuai dengan sejarah, struktur sosial, dan konteks kulturalnya. Studi komparatif terhadap berbagai model ini memberikan wawasan berharga tentang bagaimana pluralisme hukum dapat dikelola untuk mencapai keadilan gender.

Di Minangkabau, model interaksi dikenal dengan semboyan "*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*" (Adat bersendi pada Syariat, Syariat bersendi pada Kitabullah). Model ini menciptakan sistem hukum hybrid yang unik di mana hukum adat matrilineal dipertahankan tetapi diinterpretasikan melalui prinsip-prinsip Islam. Dalam praktik, ini berarti bahwa keputusan-keputusan adat harus melalui proses "pengujian syar'i" oleh ulama, sementara interpretasi fikih harus mempertimbangkan konteks adat Minangkabau. Lembaga "Kerapatan Adat Nagari" (KAN) berfungsi sebagai forum rekonsiliasi di mana ninik mamak (pemimpin adat) dan ulama duduk bersama untuk membahas kasus-kasus sulit. Model ini relatif berhasil dalam melindungi hak-hak ekonomi perempuan melalui sistem harta pusako tinggi, meskipun masih menghadapi tantangan dari modernisasi dan migrasi.

Di Jawa, model interaksi berkembang melalui proses yang disebut "Jawanisasi Islam" - suatu proses di mana konsep-konsep Islam diinterpretasikan melalui kategori-kategori budaya Jawa. Hasilnya adalah sistem hukum yang sangat kontekstual dan fleksibel,

dengan mekanisme seperti "gono-gini" (harta bersama) dan "*sak bekti*" (hak berdasarkan pengabdian) yang tidak dikenal dalam fikih klasik tetapi telah diakomodasi dalam yurisprudensi pengadilan agama. Fleksibilitas sistem Jawa ini menjadi kekuatan sekaligus kelemahan: di satu sisi, memungkinkan adaptasi kreatif terhadap perubahan sosial; di sisi lain, menciptakan ketidakpastian hukum yang dapat merugikan perempuan yang kurang memiliki akses ke sumber daya hukum.

Di Bali, komunitas muslim minoritas mengembangkan model interaksi yang unik yang memadukan prinsip Islam dengan nilai-nilai budaya Bali seperti "*menyama-braya*" (persaudaraan) dan "*tri hita karan*a" (harmoni dengan Tuhan, manusia, dan alam). "*Awig-awig*" (hukum adat) desa-desa muslim di Bali seringkali memuat ketentuan khusus yang mengakomodasi kebutuhan komunitas muslim sambil menjaga harmoni dengan masyarakat Hindu mayoritas. Model ini menunjukkan bahwa pluralisme hukum tidak hanya terjadi antara sistem hukum yang berbeda tetapi juga dalam konteks hubungan antar-agama.

Di Sulawesi Selatan, model interaksi didasarkan pada filosofi "*siri' na pacee*" (harga diri dan solidaritas) dalam budaya Bugis-Makassar. Konsep "*siri'*" (harga diri) memberikan kerangka etis untuk melindungi hak-hak perempuan sebagai bagian dari kehormatan keluarga, sementara "*pacee*" (solidaritas) menciptakan jaringan pengaman sosial yang melindungi perempuan dari kerentanan ekonomi. Sistem "appa' *Tellueng*" (empat pilar) mengintegrasikan prinsip Islam dengan nilai-nilai adat dalam pengaturan perkawinan, waris, dan kepemimpinan.

Studi komparatif menunjukkan bahwa tidak ada model yang paling unggul secara absolut. Setiap model memiliki kekuatan dan kelemahannya sendiri dalam melindungi hak-hak perempuan. Kekuatan model Minangkabau terletak pada jaminan struktural terhadap hak ekonomi perempuan melalui sistem harta pusako. Kekuatan model Jawa terletak pada fleksibilitas dan kemampuan adaptasinya. Kekuatan model Bali terletak pada kemampuannya

menciptakan harmoni dalam keragaman. Kekuatan model Bugis-Makassar terletak pada jaringan solidaritas sosialnya. Tantangan ke depan adalah bagaimana mempelajari best practices dari berbagai model ini untuk mengembangkan kerangka nasional yang menghormati keragaman lokal sambil menjamin standar minimal perlindungan hak perempuan.

4. Perempuan sebagai Agen Transformasi Hukum: Dari Korban ke Pembaharu

Dalam narasi konvensional tentang interaksi hukum Islam dan adat, perempuan sering digambarkan sebagai korban pasif dari sistem hukum yang patriarkal. Namun, catatan etnografis terkini mengungkapkan gambaran yang lebih kompleks dan dinamis: perempuan tidak hanya menjadi korban tetapi juga agen aktif yang menegosiasikan, menantang, dan mentransformasi sistem hukum dari dalam. Perempuan mengembangkan apa yang disebut Saba Mahmood sebagai "*agency* dalam keterbatasan" - kemampuan untuk bertindak secara bermakna dalam konteks struktur yang membatasi.

Bentuk pertama *agency* perempuan adalah sebagai "penerjemah budaya" (*cultural translators*) yang menjembatani antara sistem hukum yang berbeda. Perempuan yang memiliki pengetahuan tentang baik hukum adat maupun hukum Islam sering menjadi penasihat informal bagi perempuan lain, membantu mereka menavigasi kompleksitas sistem hukum. Misalnya, di banyak desa di Jawa, terdapat perempuan yang dikenal sebagai "mbah dukun" atau "sesepuh" yang tidak hanya memiliki pengetahuan tentang pengobatan tradisional tetapi juga tentang hukum adat dan agama. Perempuan-perempuan ini berfungsi sebagai "pengacara rakyat" (*people's lawyers*) yang memberikan nasihat hukum sederhana, membantu mediasi sengketa keluarga, dan bahkan mewakili kepentingan perempuan dalam forum adat.

Bentuk kedua *agency* perempuan adalah sebagai "inovator hukum" (*legal innovators*) yang mengembangkan interpretasi baru terhadap baik norma adat maupun norma agama. Ketika menghadapi

ketidakadilan dalam sistem hukum yang ada, perempuan tidak selalu menerimanya secara pasif tetapi sering mengembangkan interpretasi alternatif yang lebih menguntungkan bagi mereka. Misalnya, perempuan-perempuan di Lombok berhasil mereformasi praktik "kawin lari" (*merariq*) yang merugikan perempuan dengan mengembangkan interpretasi baru yang menekankan pentingnya persetujuan perempuan dan perlindungan hak-haknya. Perempuan-perempuan ini bekerja sama dengan ulama progresif untuk mengembangkan "fikih *merariq*" yang lebih adil *gender*, yang kemudian disosialisasikan melalui pengajian-pengajian perempuan.

Bentuk ketiga *agency* perempuan adalah sebagai "jaringan pembaharu" (*networks of reformers*) yang membangun aliansi strategis untuk mendorong perubahan hukum. Di berbagai daerah, perempuan membentuk organisasi-organisasi seperti "Kelompok Perempuan Adat", "Majelis Perempuan dan Tradisi", atau "Forum Ulama Perempuan" yang berfungsi sebagai wadah untuk mengadvokasi reformasi hukum. Jaringan-jaringan ini tidak hanya beroperasi di tingkat lokal tetapi sering terhubung dengan jaringan nasional dan internasional, memungkinkan pertukaran pengetahuan dan strategi antar-daerah. Misalnya, jaringan "Perempuan Adat Nusantara" menghubungkan perempuan dari berbagai suku untuk bersama-sama memperjuangkan pengakuan hak-hak perempuan dalam hukum adat.

Bentuk keempat *agency* perempuan adalah sebagai "pendidik hukum" (*legal educators*) yang membangun kesadaran hukum di kalangan perempuan lain. Melalui pengajian, kelompok arisan, atau pertemuan informal, perempuan saling berbagi pengetahuan tentang hak-hak hukum mereka dan strategi untuk memperjuangkannya. Pendidikan hukum ini sering menggunakan metode yang kreatif dan kontekstual, seperti menggunakan cerita rakyat, nyanyian tradisional, atau permainan untuk mengajarkan konsep-konsep hukum yang abstrak. Di beberapa daerah, perempuan bahkan mengembangkan "teater hukum" (*legal theater*) di mana mereka memerankan skenario kasus hukum untuk mengajarkan strategi penyelesaian sengketa.

Pengakuan terhadap *agency* perempuan ini penting untuk menggeser paradigma dari pendekatan *victim-centered* (berpusat pada korban) ke pendekatan *agency-centered* (berpusat pada kapasitas agensi). Pendekatan *victim-centered* cenderung melihat perempuan sebagai objek pasif yang perlu diselamatkan oleh negara atau lembaga donor, sementara pendekatan *agency-centered* mengakui bahwa perempuan memiliki kapasitas untuk menjadi subjek aktif dalam transformasi hukum. Pergeseran paradigma ini tidak berarti mengabaikan ketidakadilan struktural yang dihadapi perempuan, melainkan melihat ketidakadilan ini sebagai medan perjuangan di mana perempuan dapat dan telah bertindak secara bermakna.

5. Masa Depan Interaksi Hukum: Menuju Model Integratif yang Berkeadilan Gender

Melihat ke masa depan, interaksi antara hukum Islam dan hukum adat di Indonesia perlu dikembangkan menuju model yang lebih integratif dan berkeadilan gender. Model ini harus mampu mengatasi fragmentasi dan ketidakpastian hukum yang selama ini merugikan perempuan, sambil tetap menghormati keragaman budaya dan otonomi komunitas. Beberapa prinsip dasar dapat dikembangkan untuk membangun model semacam ini.

Prinsip pertama adalah "prinsip subsidiaritas dengan perspektif gender" yang menyatakan bahwa keputusan hukum harus diambil pada level yang paling dekat dengan masyarakat yang terkena dampak, dengan syarat bahwa keputusan tersebut tidak melanggar prinsip-prinsip dasar keadilan gender. Prinsip ini mengakui bahwa komunitas lokal seringkali memiliki pengetahuan kontekstual yang lebih baik tentang masalah yang dihadapi, sambil memberikan jaminan bahwa kepentingan perempuan tidak dikorbankan demi "kearifan lokal" yang bias gender.

Prinsip kedua adalah "prinsip dialogis" yang menekankan pentingnya percakaan yang setara antara berbagai pemangku kepentingan - termasuk perempuan dari berbagai latar belakang -

dalam pembentukan dan interpretasi hukum. Dialog ini harus terjadi dalam ruang yang aman dan inklusif, di mana semua suara didengar dan dihargai. Mekanisme dialog dapat berupa forum multi-stakeholder, musyawarah desa dengan keterwakilan perempuan yang memadai, atau panel ahli yang beragam.

Prinsip ketiga adalah "prinsip pembelajaran silang" (*cross-learning*) yang mendorong pertukaran pengetahuan dan pengalaman antar-daerah tentang cara mengintegrasikan hukum Islam dan adat secara berkeadilan gender. Indonesia memiliki kekayaan pengalaman lokal yang luar biasa dalam hal ini, dan pembelajaran silang dapat membantu menyebarkan praktik-praktik terbaik sekaligus menghindari pengulangan kesalahan.

Prinsip keempat adalah "prinsip akuntabilitas gender" yang mensyaratkan bahwa semua keputusan hukum harus dievaluasi berdasarkan dampaknya terhadap kesetaraan gender. Evaluasi ini harus melibatkan partisipasi perempuan yang terkena dampak dan harus tersedia mekanisme banding ketika keputusan dianggap merugikan perempuan.

Implementasi prinsip-prinsip ini membutuhkan reformasi di berbagai level. Di level kebijakan, diperlukan pengembangan kerangka regulasi nasional yang mengakui dan melindungi hak perempuan dalam konteks pluralisme hukum, seperti Rancangan Undang-Undang tentang Perlindungan Hak Perempuan dalam Sistem Hukum Adat. Di level institusional, diperlukan penguatan kapasitas lembaga-lembaga yang menangani pluralisme hukum - seperti pengadilan agama, pengadilan adat, dan lembaga mediasi - untuk mengintegrasikan perspektif gender dalam kerja mereka. Di level komunitas, diperlukan program pemberdayaan hukum bagi perempuan untuk meningkatkan pengetahuan dan kapasitas mereka dalam menavigasi sistem hukum yang majemuk.

Yang paling penting, masa depan interaksi hukum Islam dan adat harus ditempatkan dalam visi yang lebih besar tentang keadilan sosial dan kesetaraan manusia. Hukum, dalam perspektif ini, bukanlah

tujuan pada dirinya sendiri melainkan alat untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan sejahtera. Baik hukum Islam maupun hukum adat mengandung potensi untuk keadilan semacam ini, tetapi juga mengandung risiko untuk melanggengkan ketidakadilan. Tugas kita adalah menggalinya potensi dan menekan risikonya, dengan perempuan sebagai mitra setara dalam proses penggalian ini.

B. Sistem Kekerabatan Matrilineal dan Bilineal di Nusantara

1. Sistem Matrilineal Minangkabau: Model Keberlanjutan Sosial dan Ekonomi Perempuan

Sistem kekerabatan matrilineal Minangkabau merupakan salah satu pencapaian paling canggih dari peradaban Nusantara dalam menciptakan tatanan sosial yang berkeadilan gender. Berbeda dengan stereotip yang melihat masyarakat tradisional sebagai patriarkal, sistem matrilineal menunjukkan bahwa konsep kesetaraan gender bukanlah impor Barat melainkan telah menjadi bagian integral dari warisan budaya lokal. Sistem ini telah menarik perhatian para antropolog internasional seperti Evelyn Blackwood, yang dalam catatannya tentang perempuan Minangkabau menggambarkan bagaimana sistem ini tidak hanya memberikan hak ekonomi yang signifikan kepada perempuan melalui kepemilikan harta pusako tinggi, tetapi juga memberikan otoritas sosial dan politik melalui peran "*bundo kanduang*" (ibu sejati) sebagai pemimpin spiritual dan kultural masyarakat.[542]

Struktur sistem matrilineal Minangkabau dibangun di atas unit dasar yang disebut "*paruik*" (secara harfiah berarti "rahim" atau "perut"), yaitu kelompok keturunan dari seorang nenek moyang perempuan yang sama. Beberapa paruik membentuk "kampung", dan beberapa kampung membentuk "nagari" (desa adat). Setiap level memiliki otonomi tertentu dalam mengatur urusan internalnya,

[542] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (Basic Books, 1973), hlm. 89-92.

dengan prinsip musyawarah (*deliberation*) sebagai mekanisme pengambilan keputusan. Perempuan menempati posisi sentral dalam struktur ini sebagai "pemilik sah" (*rightful owners*) dari harta pusako tinggi - harta warisan turun-temurun yang tidak boleh diperjualbelikan dan harus diwariskan kepada anak perempuan. Laki-laki, dalam peran sebagai "mamak" (saudara laki-laki ibu), bertanggung jawab untuk mengelola harta pusako ini untuk kesejahteraan seluruh anggota paruik, tetapi mereka tidak memiliki hak kepemilikan atasnya.

Pembagian peran ini menciptakan sistem checks and balances yang canggih di mana kekuasaan dan tanggung jawab didistribusikan secara seimbang antara perempuan dan laki-laki. Perempuan memiliki kekuasaan ekonomi melalui kepemilikan harta, sementara laki-laki memiliki otoritas politik melalui peran sebagai *ninik mamak* (pemimpin adat). Namun, otoritas ini tidak absolut karena harus dijalankan dalam kerangka "budi" (kebijaksanaan) dan "mufakat" (konsensus), dengan bundo kanduang sebagai penjaga moral dan spiritual yang memiliki hak veto moral terhadap keputusan-keputusan yang dianggap tidak adil. Sistem ini menunjukkan bahwa kesetaraan gender tidak harus berarti identitas peran, melainkan dapat diwujudkan melalui pembagian peran yang saling melengkapi dan saling mengontrol.

Keunggulan sistem matrilineal dalam melindungi hak-hak perempuan dapat dilihat dalam beberapa aspek. Pertama, sistem ini memberikan jaminan ekonomi yang kuat kepada perempuan melalui kepemilikan atas sumber daya produktif yang paling penting - tanah. Dalam masyarakat agraris seperti Minangkabau tradisional, kepemilikan tanah berarti kepastian mata pencaharian dan kemandirian ekonomi. Kedua, sistem ini memberikan jaringan dukungan sosial yang solid melalui keluarga besar matrilineal (kaum) yang bertanggung jawab atas kesejahteraan semua anggotanya, termasuk perempuan yang diceraikan, janda, atau tidak menikah. Ketiga, sistem ini memberikan ruang partisipasi politik yang signifikan bagi perempuan melalui institusi bundo kanduang yang

meskipun tidak selalu tampil di depan, memiliki pengaruh besar dalam pengambilan keputusan di tingkat nagari.

Namun, sistem matrilineal juga menghadapi tantangan serius dalam era modern. Globalisasi, migrasi, dan ekonomi pasar telah mengikis banyak mekanisme tradisional yang menjadi fondasi sistem ini. Migrasi besar-besaran laki-laki Minangkabau ke daerah perkotaan (merantau) telah mengubah dinamika keluarga, mengurangi peran mamak dalam pengasuhan anak dan pengelolaan harta. Sementara itu, penetrasi ekonomi kapitalis telah menciptakan tekanan untuk mengkomodifikasi harta pusako tinggi yang sebelumnya tidak boleh diperjualbelikan, mengancam basis ekonomi sistem matrilineal. Perempuan-perempuan Minangkabau muda yang terdidik sering menghadapi dilema antara mempertahankan sistem tradisional yang melindungi hak-hak mereka tetapi membatasi mobilitas individu, atau mengadopsi sistem nuclear family yang lebih individualistik tetapi memberikan kebebasan personal yang lebih besar.

Respons kreatif perempuan Minangkabau terhadap tantangan ini memberikan pelajaran berharga tentang bagaimana tradisi dapat diadaptasi tanpa kehilangan esensinya. Banyak perempuan mengembangkan strategi "*matrilineality in transition*" di mana mereka mempertahankan prinsip-prinsip dasar sistem matrilineal sambil mengadaptasi mekanisme implementasinya dengan konteks modern. Misalnya, beberapa kaum telah mengembangkan sistem "*digital matrilineality*" di mana silsilah dan pengelolaan harta pusako didigitalkan untuk mengakomodasi anggota keluarga yang tersebar di berbagai kota dan negara. Lainnya mengembangkan mekanisme "*flexible residence*" di mana pasangan dapat berpindah-pindah antara keluarga istri dan suami sesuai dengan kebutuhan karir dan pendidikan anak-anak. Ada pula yang mengembangkan konsep "*shared mamakhood*" di mana peran mamak tidak hanya dijalankan oleh saudara laki-laki ibu tetapi dapat dibagi dengan anggota keluarga lain atau bahkan dengan institusi formal seperti sekolah dan pemerintah desa.

Inovasi-inovasi ini menunjukkan bahwa sistem matrilineal bukanlah artefak masa lalu yang kaku, melainkan sistem hidup yang mampu beradaptasi dengan perubahan zaman. Kunci keberhasilan adaptasi ini terletak pada kemampuan untuk membedakan antara "inti" (*core*) sistem matrilineal - yaitu prinsip-prinsip dasar tentang hak perempuan atas harta, perlindungan sosial melalui keluarga besar, dan keseimbangan kekuasaan antara perempuan dan laki-laki - dengan "bentuk" (*form*) implementasinya yang dapat disesuaikan dengan konteks baru. Perempuan Minangkabau, sebagai penjaga utama sistem ini, memainkan peran kunci dalam proses adaptasi ini, memastikan bahwa perubahan yang terjadi tidak mengorbankan hak-hak substantif yang telah diperjuangkan oleh generasi-generasi sebelumnya.

2. Sistem Bilineal Jawa: Fleksibilitas sebagai Basis untuk Negosiasi Gender

Berbeda dengan sistem matrilineal yang terstruktur dan prinsipil, sistem bilineal (atau bilateral) Jawa ditandai oleh fleksibilitas dan kontekstualitas yang tinggi. Dalam sistem ini, garis keturunan mengakui kedua orang tua secara setara, dan hubungan kekerabatan lebih ditentukan oleh kedekatan interpersonal dan pertukaran timbal balik daripada oleh prinsip keturunan yang kaku. Fleksibilitas ini membuat sistem bilateral sangat adaptif terhadap berbagai pengaruh eksternal, termasuk Islam, yang datang ke Jawa tidak sebagai sistem hukum yang siap pakai melainkan sebagai kumpulan nilai-nilai yang diintegrasikan ke dalam kerangka budaya yang sudah ada.

Kelebihan utama sistem bilateral terletak pada kemampuannya untuk menegosiasikan hubungan gender dalam konteks yang spesifik. Daripada memiliki aturan-aturan tetap tentang hak dan kewajiban perempuan dan laki-laki, sistem bilateral mengembangkan mekanisme-mekanisme yang memungkinkan negosiasi terus-menerus berdasarkan faktor-faktor seperti usia, status sosial, kontribusi ekonomi, dan kepribadian individu. Misalnya, dalam sistem waris, pembagian harta tidak ditentukan oleh formula matematis yang tetap seperti dalam fikih Islam, melainkan oleh pertimbangan-

pertimbangan seperti "*sak bekti*" (pengabdian), "kebutuhan", dan "kepantasan". Anak perempuan yang merawat orang tua di masa tua biasanya mendapatkan bagian yang lebih besar, terlepas dari ketentuan formal. Demikian pula, dalam perkawinan, hak dan kewajiban suami-istri tidak ditentukan oleh norma-norma yang kaku tetapi dinegosiasikan berdasarkan kemampuan dan kesepakatan masing-masing pasangan.

Fleksibilitas ini memberikan ruang bagi perempuan untuk menegosiasikan posisi yang lebih setara dalam banyak aspek kehidupan. Perempuan Jawa tidak secara otomatis ditempatkan dalam posisi subordinate seperti dalam sistem patrilineal, tetapi juga tidak mendapatkan jaminan struktural seperti dalam sistem matrilineal. Posisi mereka lebih ditentukan oleh kemampuan mereka untuk bernegosiasi dan membangun aliansi dalam jaringan kekerabatan yang kompleks. Perempuan yang cerdas, terampil, dan memiliki jaringan sosial yang kuat sering dapat mencapai posisi pengaruh yang signifikan, bahkan dalam bidang-bidang yang secara formal didominasi laki-laki.

Namun, fleksibilitas sistem bilateral juga memiliki sisi gelap. Ketidakpastian hukum dapat menjadi alat untuk melanggengkan ketidakadilan ketika perempuan tidak memiliki sumber daya yang cukup untuk bernegosiasi secara setara. Dalam banyak kasus, "fleksibilitas" hanya menguntungkan mereka yang memiliki kekuasaan dan sumber daya - biasanya laki-laki dari kelas sosial yang lebih tinggi. Perempuan dari kelas bawah, dengan akses terbatas terhadap pendidikan, informasi, dan jaringan sosial, sering menemukan diri mereka dalam posisi yang sangat rentan, terjepit antara tuntutan keluarga tanpa memiliki mekanisme perlindungan yang jelas.

Untuk mengatasi masalah ini, sistem bilateral Jawa mengembangkan mekanisme-mekanisme khusus untuk melindungi perempuan yang rentan. Salah satunya adalah konsep "gono-gini" (harta bersama) yang memberikan pengakuan terhadap kontribusi ekonomi istri selama perkawinan.[20] Meskipun dalam fikih klasik

kontribusi istri dalam rumah tangga sering dianggap sebagai kewajiban yang tidak menghasilkan hak milik, konsep gono-gini mengakui bahwa kerja domestik dan dukungan terhadap karir suami merupakan kontribusi ekonomi yang setara dengan penghasilan finansial. Konsep ini telah diadopsi dalam Kompilasi Hukum Islam sebagai mekanisme untuk melindungi hak ekonomi istri dalam perceraian.

Mekanisme lain adalah sistem "sangkan paran" (asal-usul dan tujuan) yang menekankan pentingnya menjaga hubungan baik dengan keluarga asal perempuan setelah menikah.[21] Dalam sistem ini, suami diharapkan tidak hanya memperlakukan istri dengan baik tetapi juga menjaga hubungan harmonis dengan mertua dan keluarga besar istri. Harapan sosial ini menciptakan mekanisme kontrol informal terhadap perilaku suami, karena perlakuan buruk terhadap istri dapat mengakibatkan hilangnya dukungan dari keluarga besar istri yang penting untuk jaringan sosial dan ekonomi.

Dalam konteks kontemporer, sistem bilateral Jawa menghadapi tantangan dari proses individualisasi dan urbanisasi yang mengikis jaringan extended family yang menjadi fondasi sistem ini. Keluarga-keluarga muda di perkotaan semakin hidup sebagai unit nuclear yang terisolasi dari jaringan kekerabatan yang luas, kehilangan dukungan sosial dan pengawasan komunitas yang melindungi perempuan dalam sistem tradisional. Respons terhadap tantangan ini bermacam-macam, dari upaya revitalisasi nilai-nilai kekeluargaan tradisional dalam bentuk baru (seperti komunitas virtual berdasarkan asal daerah), hingga pengembangan mekanisme hukum formal yang mengakomodasi kebutuhan spesifik perempuan dalam konteks urban.

3. Sistem Kekerabatan Lain: Keberagaman sebagai Sumber Inspirasi

Selain sistem matrilineal dan bilateral, Nusantara memiliki berbagai sistem kekerabatan lain yang mencerminkan kekayaan kultural dan kemampuan adaptasi masyarakat lokal. Sistem parental di beberapa komunitas Kalimantan mengikuti garis ayah tetapi dengan pengakuan

kuat terhadap peran ibu. Sistem cognatic di beberapa komunitas Maluku mengakui semua garis keturunan secara setara. Sistem ambilineal di beberapa komunitas Sulawesi memungkinkan individu untuk memilih mengikuti garis ibu atau ayah tergantung pada konteks. Keberagaman ini menunjukkan bahwa tidak ada satu model tunggal untuk mengatur hubungan kekerabatan, dan bahwa masyarakat memiliki kapasitas kreatif untuk mengembangkan sistem yang sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi, dan ekologis mereka.

Yang menarik dari banyak sistem kekerabatan minoritas ini adalah pengakuan mereka terhadap peran perempuan sebagai "penjaga kehidupan" (*life sustainers*) dan "penjaga pengetahuan" (*knowledge keepers*). Dalam masyarakat Dayak di Kalimantan, misalnya, perempuan memainkan peran sentral dalam ritual-ritual pertanian dan penyembuhan, menghubungkan komunitas dengan dunia spiritual dan alam. Pengetahuan tentang tanaman obat, teknik pertanian ekologis, dan interpretasi tanda-tanda alam sering diwariskan melalui garis perempuan, memberikan otoritas epistemologis yang signifikan kepada perempuan meskipun dalam struktur sosial yang secara formal mungkin patriarkal.

Dalam masyarakat Sasak di Lombok, sistem kekerabatan "*merariq*" (kawin lari) meskipun sering dikritik karena merugikan perempuan, sebenarnya memiliki logika kultural yang kompleks yang memberikan ruang bagi *agency* perempuan. Dalam sistem ini, perempuan tidak sepenuhnya pasif tetapi dapat mengirimkan sinyal-sinyal tersembunyi tentang kesediaannya untuk "dilarikan", dan memiliki hak untuk menolak setelah proses merariq dimulai. Beberapa antropolog bahkan berargumen bahwa merariq memberikan cara bagi perempuan untuk menegosiasikan perkawinan di luar kontrol orang tua yang terlalu ketat, meskipun negosiasi ini terjadi dalam kerangka yang berisiko.

Keberagaman sistem kekerabatan di Nusantara ini merupakan sumber inspirasi yang berharga untuk mengembangkan model-model hubungan gender yang lebih adil dan berkelanjutan. Daripada mengimpor model-model dari luar yang mungkin tidak sesuai dengan

konteks lokal, kita dapat belajar dari kekayaan kearifan lokal yang sudah ada, sambil secara kritis merefleksikan dan mereformasi aspek-aspek yang tidak adil. Proses ini membutuhkan dialog yang dalam antara pemegang pengetahuan tradisional (banyak di antaranya perempuan) dengan para ahli hukum, aktivis gender, dan pembuat kebijakan, untuk bersama-sama mengembangkan sistem hukum yang menghormati keragaman budaya sambil menjamin perlindungan hak-hak asasi perempuan.

4. Integrasi dengan Nilai-Nilai Islam: Sinergi untuk Keadilan Gender

Proses integrasi antara sistem kekerabatan lokal dengan nilai-nilai Islam telah berlangsung selama berabad-abad dan menghasilkan sintesis-sintesis kreatif yang berbeda di setiap daerah. Di Minangkabau, integrasi menghasilkan sistem hybrid yang mempertahankan struktur matrilineal sambil mengadopsi prinsip-prinsip Islam tentang keadilan dan kemaslahatan. Di Jawa, integrasi menghasilkan sistem yang sangat kontekstual di mana nilai-nilai Islam diinterpretasikan melalui kategori-kategori budaya Jawa. Di Bali, integrasi menghasilkan sistem yang memadukan Islam dengan filosofi lokal tentang harmoni.

Kunci keberhasilan integrasi ini terletak pada pendekatan yang dialogis dan saling menghormati, di mana baik hukum Islam maupun hukum adat tidak dilihat sebagai sistem yang sempurna dan tertutup, melainkan sebagai sumber nilai yang terbuka untuk interpretasi dan adaptasi. Ulama-ulama Nusantara telah mengembangkan metodologi "fikih kontekstual" yang mempertimbangkan *'urf* (adat) sebagai salah satu sumber hukum yang sah, sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Sebaliknya, pemimpin adat juga telah mengembangkan pemahaman bahwa adat harus "basandi syarak" (bersendi pada syariat), yaitu harus sejalan dengan nilai-nilai keislaman.

Dalam konteks pemberdayaan perempuan, integrasi ini menawarkan peluang untuk mengembangkan model-model hubungan gender yang memadukan kekuatan dari kedua sistem. Dari sistem adat, kita dapat belajar tentang pentingnya jaringan dukungan sosial, perlindungan hak ekonomi perempuan, dan pengakuan terhadap peran perempuan sebagai penjaga pengetahuan dan budaya. Dari Islam, kita dapat belajar tentang prinsip-prinsip kesetaraan manusia di hadapan Tuhan, keadilan sebagai nilai fundamental, dan pentingnya pendidikan bagi semua tanpa diskriminasi gender.

Tantangan utama dalam integrasi ini adalah bagaimana menangani area-area di mana terdapat perbedaan mendasar antara sistem adat dan Islam. Misalnya, dalam sistem waris, fikih Islam memberikan bagian tertentu kepada anak perempuan (biasanya separuh dari bagian anak laki-laki), sementara sistem adat di beberapa daerah mungkin tidak mengakui hak waris perempuan sama sekali. Menyelesaikan perbedaan seperti ini membutuhkan pendekatan yang kreatif dan berorientasi pada keadilan substantif. Beberapa komunitas telah mengembangkan solusi seperti sistem "*wasiat wajibah*" (wasiat yang diwajibkan) untuk memastikan bahwa perempuan mendapatkan bagian yang adil, atau sistem "hibah" (pemberian) sebelum orang tua meninggal untuk mengkompensasi ketidakadilan dalam sistem waris formal.

Proses integrasi juga harus menghadapi tantangan dari konservatisme baik dalam interpretasi agama maupun dalam pelestarian adat. Di satu sisi, terdapat kelompok yang menafsirkan Islam secara literal dan menolak setiap adaptasi dengan budaya lokal. Di sisi lain, terdapat kelompok yang mempertahankan adat secara rigid dan menolak setiap perubahan meskipun adat tersebut jelas-jelas merugikan perempuan. Menghadapi kedua ekstrem ini diperlukan keberanian intelektual dan moral untuk membangun jalan tengah yang menghormati baik nilai-nilai agama maupun kearifan lokal, tetapi tidak terikat pada interpretasi atau praktik yang tidak adil.

Masa depan integrasi antara sistem kekerabatan lokal dan nilai-nilai Islam terletak pada pengembangan "fikih Nusantara" yang benar-benar kontekstual dan berkeadilan gender. Fikih semacam ini harus dibangun melalui proses ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai pemangku kepentingan - ulama, ahli adat, perempuan dari berbagai latar belakang, akademisi, dan aktivis. Proses ini harus terbuka, dialogis, dan berorientasi pada kemaslahatan umat, dengan prinsip keadilan gender sebagai kompas yang menuntun setiap keputusan.

C. Revitalisasi Tradisi Lokal yang Memberdayakan Perempuan

1. Filosofi Revitalisasi: Melampaui Pelestarian ke Transformasi

Revitalisasi tradisi lokal yang memberdayakan perempuan harus dipahami bukan sekadar sebagai upaya pelestarian masa lalu, melainkan sebagai proyek transformatif yang menghubungkan kearifan tradisional dengan agenda keadilan gender kontemporer. Filosofi ini menolak dikotomi simplistik antara "tradisional" dan "modern", dan justru melihat tradisi sebagai sumber daya dinamis yang dapat dihidupkan kembali dengan makna baru dalam konteks kekinian. Pendekatan revitalisasi transformatif ini mengakui bahwa banyak tradisi lokal mengandung prinsip-prinsip kesetaraan, keadilan, dan pemberdayaan yang justru selaras dengan aspirasi feminis kontemporer, meskipun sering tertutupi oleh interpretasi patriarkal yang dominan.

Filsafat revitalisasi ini berakar pada konsep "budaya sebagai proses" (*culture as process*) yang dikembangkan oleh antropolog seperti Clifford Geertz, di mana budaya bukanlah artefak statis melainkan proses kreatif yang terus-menerus direproduksi dan ditransformasi.[15] Dalam konteks ini, revitalisasi tradisi bukanlah nostalgia romantis untuk masa lalu, melainkan upaya kreatif untuk mengekstrak prinsip-prinsip pemberdayaan dari tradisi lama dan menanamkannya dalam praktik kontemporer. Misalnya, tradisi "*nyabéran*" (membagikan makanan) di Jawa yang awalnya merupakan

ritual solidaritas komunitas dapat direvitalisasi sebagai praktik ekonomi berbagi yang memberdayakan perempuan miskin melalui dapur-dapur komunitas yang dikelola perempuan.

Filosofi ini juga menekankan pentingnya "*agency* perempuan" dalam proses revitalisasi. Perempuan tidak boleh dilihat sebagai objek pasif penerima manfaat dari program revitalisasi, melainkan sebagai subjek aktif yang memiliki pengetahuan mendalam tentang tradisi dan kapasitas untuk menginterpretasikannya secara kreatif. Pendekatan ini menolak model revitalisasi top-down yang sering mengabaikan suara perempuan, dan sebaliknya mengadopsi model partisipatoris di mana perempuan menjadi co-creator dalam proses revitalisasi.[543]

2. Pemetaan Tradisi Pro-Perempuan: Metodologi dan Tantangan

Pemetaan tradisi lokal yang memberdayakan perempuan merupakan langkah kritis yang membutuhkan metodologi yang sensitif gender dan partisipatoris. Metodologi konvensional yang mengandalkan dokumen tertulis dan wawancara dengan elite laki-laki sering mengabaikan tradisi-tradisi perempuan yang banyak di antaranya bersifat lisan, informal, dan terletak di ruang domestik. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan etnografis yang lebih mendalam yang melibatkan perempuan sebagai informan utama dan menggunakan metode seperti observasi partisipan, life history, dan participatory rural appraisal.

Tantangan pertama dalam pemetaan adalah "ketidakterlihatan epistemologis" tradisi perempuan. Banyak tradisi perempuan - seperti pengetahuan tentang tanaman obat, teknik pengawetan makanan, atau ritual-ritual kecil kehidupan sehari-hari - tidak diakui sebagai "pengetahuan" dalam kerangka epistemologi dominan yang maskulin. [544] Tradisi-tradisi ini sering dikategorikan sebagai

[543] Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton University Press, 2005), hlm. 156-160.
[544] Sandra Harding, The Science Question in Feminism (Cornell University Press, 1986), hlm. 112-115.

"keterampilan rumah tangga" atau "kebiasaan", meremehkan kompleksitas pengetahuan dan keahlian yang terkandung di dalamnya. Untuk mengatasi ini, metodologi pemetaan harus mengadopsi kerangka epistemologi feminis yang mengakui berbagai bentuk pengetahuan dan cara mengetahui.

Tantangan kedua adalah "fragmentasi tradisi" akibat modernisasi dan migrasi. Banyak tradisi perempuan yang terfragmentasi menjadi potongan-potongan terpisah yang kehilangan makna holistiknya. Misalnya, teknik menenun mungkin masih dipraktikkan, tetapi makna spiritual dari motif-motif tenun dan ritual-ritual yang menyertainya mungkin sudah hilang. Pemetaan yang efektif harus berusaha merekonstruksi keseluruhan sistem makna, tidak hanya teknik-teknik individual.

Tantangan ketiga adalah "komodifikasi tradisi" yang mengancam integritas budaya. Dalam konteks pariwisata dan pasar global, tradisi perempuan sering dieksploitasi untuk keuntungan ekonomi tanpa memberikan manfaat yang adil kepada perempuan pemegang tradisi. Pemetaan harus mendokumentasikan tidak hanya konten tradisi tetapi juga struktur kepemilikan pengetahuan, mekanisme transmisi, dan hubungan ekonomi yang terkait, untuk menginformasikan strategi revitalisasi yang adil.

Untuk mengatasi tantangan-tantangan ini, telah dikembangkan metodologi "pemetaan partisipatoris berbasis perempuan" yang melibatkan perempuan sebagai peneliti bersama (*co-researchers*) dalam proses dokumentasi. Metodologi ini menggunakan alat-alat seperti "peta pengetahuan perempuan", "kalender musim perempuan", dan "diagram alur transmisi pengetahuan" yang dirancang khusus untuk menangkap kompleksitas pengetahuan perempuan.[545] Hasil pemetaan tidak hanya berupa inventarisasi statis, tetapi berupa "peta hidup" (*living map*) yang terus diperbarui seiring dengan perkembangan tradisi.

[545] Dianne Rocheleau, Barbara Thomas-Slayter, and Esther Wangari, Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences (Routledge, 1996), hlm. 67-72.

3. Program Revitalisasi Berbasis Komunitas: Prinsip dan Praktik

Program revitalisasi tradisi yang efektif harus berbasis komunitas dan berpusat pada perempuan, mengingat bahwa tradisi hidup dalam konteks komunitas spesifik dan perempuan adalah pewaris utama banyak tradisi. Pendekatan berbasis komunitas ini mengakui bahwa revitalisasi bukanlah proses teknis yang dapat diimpor dari luar, melainkan proses sosial yang membutuhkan partisipasi dan kepemilikan komunitas.[546]

Prinsip pertama dalam program revitalisasi berbasis komunitas adalah "penghormatan terhadap otoritas pengetahuan perempuan" (*respect for women's knowledge authority*). Ini berarti mengakui bahwa perempuan pemegang tradisi adalah ahli dalam bidang mereka dan harus memiliki kontrol atas bagaimana pengetahuan mereka didokumentasikan, diinterpretasikan, dan digunakan. Program tidak boleh mengambil pengetahuan perempuan dan memindahkannya ke institusi luar (seperti universitas atau lembaga pemerintah) tanpa mekanisme yang jelas untuk melindungi hak-hak intelektual perempuan dan memastikan bahwa mereka mendapatkan manfaat dari penggunaan pengetahuan mereka.

Prinsip kedua adalah "integrasi antara pelestarian dan inovasi" (*integration of preservation and innovation*). Program tidak boleh terjebak dalam dikotomi antara "melestarikan tradisi asli" dan "menciptakan yang baru". Sebaliknya, harus mengembangkan pendekatan yang memadukan keduanya: menjaga inti (*core*) tradisi sambil menginovasi bentuk (*form*) dan konteks (*context*) penerapannya. Misalnya, dalam revitalisasi tenun tradisional, inti tradisi (teknik menenun, makna motif, hubungan spiritual dengan alam) harus dipertahankan, sementara aspek-aspek seperti desain produk, pemasaran, dan manajemen bisnis dapat diinovasi sesuai dengan pasar kontemporer.

[546] Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed (Continuum, 1970), hlm. 45-48.

Prinsip ketiga adalah "penguatan ekosistem budaya" (*strengthening the cultural ecosystem*). Tradisi tidak hidup dalam ruang hampa tetapi dalam ekosistem yang terdiri dari berbagai elemen: sumber daya alam (bahan baku), sumber daya manusia (keterampilan dan pengetahuan), infrastruktur (alat dan tempat), pasar (konsumen), dan regulasi (hukum dan kebijakan). Program revitalisasi harus mengintervensi seluruh ekosistem ini secara holistik, bukan hanya satu elemen saja. Misalnya, revitalisasi tradisi obat herbal perempuan tidak hanya melibatkan pelatihan keterampilan, tetapi juga pengembangan kebun tanaman obat, sistem sertifikasi, akses pasar, dan perlindungan hak intelektual.

Berdasarkan prinsip-prinsip ini, berbagai model program revitalisasi telah dikembangkan di Indonesia:

a. Model "*Cultural Tourism with Women's Leadership*" mengintegrasikan tradisi perempuan ke dalam industri pariwisata, dengan perempuan sebagai pemandu, pengrajin, dan pengelola. Model ini telah berhasil diimplementasikan di beberapa desa di Bali dan Yogyakarta, di perempuan lokal mengelola homestay, menyelenggarakan workshop kerajinan, dan memimpin tur budaya. Keberhasilan model ini tergantung pada kemampuan untuk menghindari eksploitasi dan memastikan bahwa manfaat ekonomi benar-benar dinikmati oleh perempuan pemegang tradisi.

b. Model "*Cultural Education and Intergenerational Transfer*" mengintegrasikan tradisi ke dalam sistem pendidikan formal dan non-formal. Di beberapa daerah, sekolah-sekolah telah mengadopsi kurikulum lokal yang mencakup pembelajaran tradisi dari perempuan senior. Model "sekolah adat" (*customary schools*) juga berkembang di beberapa komunitas adat, di mana pengetahuan tradisional diajarkan bersama dengan pengetahuan modern. Tantangan model ini adalah mengembangkan metode pengajaran yang sesuai dengan epistemologi pengetahuan tradisional, yang seringkali bersifat praktis, kontekstual, dan berdasarkan pengalaman langsung.

c. Model "*Cultural Entrepreneurship and Women's Cooperatives*" mengembangkan tradisi menjadi usaha ekonomi yang berkelanjutan. Banyak koperasi perempuan telah dibentuk untuk memproduksi dan memasarkan produk-produk berbasis tradisi, seperti tenun, kerajinan, makanan tradisional, dan kosmetik herbal. Model ini tidak hanya memberikan pendapatan ekonomi tetapi juga memperkuat identitas budaya dan rasa percaya diri perempuan. Kunci keberhasilan model ini adalah pengembangan kapasitas manajemen bisnis, akses ke pasar yang adil, dan perlindungan terhadap hak intelektual kolektif.

d. Model "*Digital Documentation and Virtual Revitalization*" menggunakan teknologi digital untuk mendokumentasikan dan menyebarkan tradisi perempuan. *Platform-platform* digital seperti "*Nusantara Women's Wisdom Archive*" telah dikembangkan untuk mengumpulkan dan membagikan pengetahuan tradisional perempuan dalam format multimedia. Model ini sangat penting untuk tradisi-tradisi yang terancam punah karena berkurangnya praktisi, tetapi juga menghadapi tantangan etis terkait kepemilikan pengetahuan dan akses digital.

4. Studi Kasus: Revitalisasi Tenun Perempuan di Sumba

Studi kasus revitalisasi tenun perempuan di Sumba, Nusa Tenggara Timur, memberikan contoh konkret tentang bagaimana tradisi lokal dapat direvitalisasi untuk memberdayakan perempuan secara ekonomi dan kultural. Tenun Sumba, khususnya tenun ikat, terkenal di seluruh dunia karena kompleksitas teknik dan kekayaan motifnya yang mengandung makna spiritual dan kosmologis yang dalam.[547] Tradisi menenun di Sumba secara tradisional merupakan domain perempuan, dengan pengetahuan yang diwariskan dari ibu ke anak perempuan melalui proses pembelajaran langsung yang panjang.

[547] Janet Hoskins, The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange (University of California Press, 1993), hlm. 123-127.

Namun, tradisi ini menghadapi berbagai ancaman: migrasi perempuan muda ke kota, masuknya tenun murah dari mesin, dan komersialisasi yang sering mengabaikan makna kultural tenun. Dalam menghadapi tantangan ini, beberapa inisiatif revitalisasi telah dikembangkan oleh organisasi perempuan lokal dengan dukungan dari LSM dan pemerintah daerah.

Inisiatif pertama adalah program "Sekolah Tenun Adat" yang didirikan oleh perempuan-perempuan penenun senior. Sekolah ini tidak hanya mengajarkan teknik menenun tetapi juga makna motif, ritual-ritual yang terkait dengan menenun, dan hubungan antara menenun dengan siklus kehidupan perempuan. Proses pembelajaran menggunakan metode tradisional yang berbasis pada hubungan mentor-mentee dan pembelajaran kontekstual, tetapi diadaptasi dengan jadwal yang lebih fleksibel untuk mengakomodasi perempuan muda yang juga bersekolah formal.

Inisiatif kedua adalah pembentukan "Koperasi Tenun Perempuan Sumba" yang mengelola seluruh rantai nilai tenun, dari produksi bahan baku (kapas dan pewarna alam) hingga pemasaran produk akhir. Koperasi ini menerapkan sistem "*fair trade*" yang memastikan bahwa penenun mendapatkan harga yang adil untuk karya mereka, dan mengembangkan sistem sertifikasi yang menjamin keaslian dan kualitas tenun. Koperasi juga mengembangkan produk-produk baru yang mengombinasikan motif tradisional dengan desain kontemporer untuk menarik pasar yang lebih luas.

Inisiatif ketiga adalah pengembangan "Museum Tenun Hidup" (*Living Weaving Museum*) yang berfungsi sebagai pusat dokumentasi, pendidikan, dan pertukaran budaya. Museum ini dikelola oleh perempuan penenun sendiri, yang bertindak sebagai kurator, pemandu, dan educator. Museum tidak hanya menampilkan koleksi tenun tetapi juga menyelenggarakan demonstrasi langsung, workshop, dan pertunjukan yang menghubungkan tenun dengan aspek-aspek lain budaya Sumba seperti musik, tarian, dan ritual.

Inisiatif keempat adalah program "*Digital Documentation of Weaving Knowledge*" yang menggunakan teknologi digital untuk mendokumentasikan pengetahuan tenun dalam format yang dapat diakses oleh generasi mendatang. Dokumentasi ini tidak hanya mencakup teknik menenun tetapi juga cerita-cerita di balik motif, lagu-lagu yang dinyanyikan saat menenun, dan ritual-ritual yang terkait. Dokumentasi digital ini dilindungi oleh sistem "*Traditional Knowledge License*" yang mengatur bagaimana pengetahuan dapat digunakan dan memastikan bahwa manfaat kembali kepada komunitas pemegang pengetahuan.

Hasil dari program-program revitalisasi ini cukup signifikan. Secara ekonomi, pendapatan perempuan penenun meningkat rata-rata 300% dalam lima tahun terakhir. Secara kultural, minat perempuan muda untuk belajar menenun meningkat, dengan jumlah perempuan muda yang belajar menenun meningkat dari 15% menjadi 45% dalam kurun waktu yang sama. Secara sosial, status perempuan penenun dalam komunitas meningkat, dengan banyak di antaranya sekarang diakui sebagai "maestro" dan "penjaga pengetahuan" yang dihormati.

Namun, program-program ini juga menghadapi tantangan berkelanjutan. Tantangan pertama adalah tekanan komersialisasi yang kadang mengorbankan kualitas dan makna kultural untuk kepentingan produksi massal. Tantangan kedua adalah konflik antara nilai-nilai tradisional dan nilai-nilai modern, misalnya terkait dengan pola pewarisan pengetahuan yang secara tradisional terbatas pada garis keturunan tertentu. Tantangan ketiga adalah ketergantungan pada pendanaan eksternal dan kebutuhan untuk mengembangkan model keuangan yang berkelanjutan.

5. Integrasi dengan Nilai-Nilai Islam: Sinergi untuk Pemberdayaan

Revitalisasi tradisi lokal yang memberdayakan perempuan menemukan sekutu alami dalam nilai-nilai Islam yang juga menekankan keadilan, kesetaraan, dan pemberdayaan. Integrasi

antara tradisi lokal dan nilai Islam bukanlah proses yang dipaksakan melainkan proses yang alami, karena banyak tradisi lokal sebenarnya sudah sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Tantangannya adalah mengidentifikasi titik-temu (*common gro*und) antara keduanya dan mengembangkan kerangka integrasi yang harmonis.

Pendekatan *maqāṣidī* (berorientasi pada tujuan-tujuan syariah) sangat membantu dalam proses integrasi ini. Daripada terjebak dalam perdebatan tentang halal-haram secara formalistik, pendekatan *maqāṣidī* memfokuskan pada apakah suatu tradisi berkontribusi pada pencapaian tujuan-tujuan syariah seperti perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), perlindungan akal (*ḥifẓ al-'aql*), perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*), dan perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*).[548] Dengan kerangka ini, tradisi-tradisi yang memberdayakan perempuan dapat dievaluasi berdasarkan kontribusinya terhadap tujuan-tujuan tersebut.

Misalnya, tradisi pengobatan herbal perempuan dapat diintegrasikan dengan konsep "*ṭibb nabawī*" (pengobatan Nabi) dan prinsip pencegahan penyakit dalam Islam. Tradisi ini tidak hanya melindungi kesehatan (*ḥifẓ al-nafs*) tetapi juga dapat menjadi sumber penghidupan yang halal (*ḥifẓ al-māl*) bagi perempuan. Integrasi ini dapat memperkaya praktik pengobatan herbal dengan doa-doa Islam dan etika pengobatan Islami, sambil menjaga pengetahuan lokal tentang tanaman obat.

Demikian pula, tradisi kerajinan perempuan dapat diintegrasikan dengan konsep "*amal ṣāliḥ*" (perbuatan baik) dan "*infāq*" (berbagi) dalam Islam. Kerajinan tidak hanya dianggap sebagai kegiatan ekonomi biasa, tetapi sebagai bentuk ibadah ketika dilakukan dengan niat yang baik dan ketika hasilnya digunakan untuk kebaikan. Integrasi ini dapat memperkuat motivasi spiritual perempuan pengrajin dan memberikan makna tambahan pada karya mereka.

[548] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (IIIT, 2008), hlm. 89-94.

Tradisi gotong royong perempuan dapat diintegrasikan dengan konsep "*ta'āwun*" (tolong-menolong) dalam Islam. Gotong royong tidak hanya dipandang sebagai kebiasaan sosial, tetapi sebagai praktik keagamaan yang mendapatkan pahala. Integrasi ini dapat memperluas lingkaran solidaritas gotong royong melampaui batas-batas etnis atau agama, menciptakan jaringan dukungan yang lebih inklusif.

Untuk memfasilitasi integrasi ini, telah berkembang berbagai program yang secara eksplisit menghubungkan revitalisasi tradisi dengan nilai-nilai Islam. Program "Majelis Perempuan dan Tradisi" yang digagas oleh organisasi perempuan muslim di berbagai daerah menghimpun perempuan untuk membahas tradisi lokal dari perspektif Islam. Dalam majelis-majelis ini, perempuan tidak hanya mempraktikkan tradisi (seperti membatik, meracik jamu, atau memasak makanan tradisional) tetapi juga mendiskusikan nilai-nilai Islam yang terkandung dalam tradisi tersebut dan bagaimana tradisi dapat dipraktikkan dengan cara yang sesuai dengan ajaran Islam.

Program "Pesantren Budaya" mengintegrasikan pendidikan tradisi lokal ke dalam kurikulum pesantren. Di pesantren-pesantren ini, santriwati tidak hanya belajar ilmu agama tetapi juga keterampilan tradisional seperti menenun, membatik, atau bertani organik. Pembelajaran ini disertai dengan kajian tentang bagaimana keterampilan tersebut dapat dipraktikkan sebagai bentuk ibadah dan bagaimana hasilnya dapat digunakan untuk kemaslahatan masyarakat.

Program "Ekonomi Umat Berbasis Tradisi" mengembangkan usaha-usaha ekonomi berbasis tradisi yang dikelola sesuai dengan prinsip ekonomi syariah. Usaha-usaha ini tidak hanya mencari keuntungan ekonomi tetapi juga memiliki misi sosial dan kultural, seperti melestarikan pengetahuan tradisional, memberdayakan perempuan, dan memperkuat identitas budaya muslim Nusantara.

Integrasi tradisi lokal dengan nilai-nilai Islam ini tidak hanya memperkaya tradisi dengan dimensi spiritual Islam, tetapi juga memperkaya praktik Islam dengan kekayaan kultural lokal. Hasilnya adalah apa yang dapat disebut "Islam kultural Nusantara" yang menghargai keragaman ekspresi budaya sambil menjaga kesatuan prinsip spiritual. Perempuan memainkan peran kunci dalam mengembangkan Islam kultural ini karena sebagai pelaku utama tradisi lokal dan sebagai pemeluk Islam yang taat, mereka berada dalam posisi ideal untuk menciptakan sintesis yang otentik dan bermakna.

6. Tantangan dan Strategi Ke Depan

Meskipun berbagai program revitalisasi telah menunjukkan hasil yang menjanjikan, masih banyak tantangan yang harus dihadapi. Tantangan pertama adalah "tekanan modernisasi" yang sering membuat tradisi dipandang sebagai sesuatu yang ketinggalan zaman dan tidak relevan dengan kehidupan modern. Untuk mengatasi ini, diperlukan strategi komunikasi yang efektif yang menunjukkan bagaimana tradisi dapat menjadi sumber kekuatan dan identitas dalam dunia modern, bukan sebagai beban masa lalu.

Tantangan kedua adalah "komodifikasi dan eksploitasi" tradisi perempuan untuk kepentingan pasar dan pariwisata tanpa memberikan manfaat yang adil kepada perempuan pemegang tradisi. Untuk mengatasi ini, diperlukan pengembangan mekanisme perlindungan hak intelektual tradisional yang sensitif gender, serta sistem sertifikasi dan pelabelan yang menjamin keadilan dalam rantai nilai tradisi.

Tantangan ketiga adalah "fragmentasi dan hilangnya makna" tradisi akibat proses dokumentasi dan revitalisasi yang terfokus pada aspek teknis dan mengabaikan dimensi spiritual dan filosofis. Untuk mengatasi ini, diperlukan pendekatan holistik yang memperlakukan tradisi sebagai sistem pengetahuan yang utuh, bukan sebagai kumpulan keterampilan terpisah.

Tantangan keempat adalah "ketidaksetaraan gender dalam institusi adat" yang sering menghambat partisipasi penuh perempuan dalam proses revitalisasi. Meskipun perempuan adalah pemegang utama banyak tradisi, mereka sering kurang terwakili dalam lembaga-lembaga adat yang membuat keputusan tentang pelestarian dan pengembangan budaya. Untuk mengatasi ini, diperlukan advokasi untuk reformasi institusi adat agar lebih inklusif terhadap perempuan.

Strategi ke depan untuk mengatasi tantangan-tantangan ini meliputi:

a. Pertama, pengembangan "pendidikan budaya transformatif" yang tidak hanya mengajarkan keterampilan tradisional tetapi juga membangun kesadaran kritis tentang hubungan antara budaya, gender, dan kekuasaan. Pendidikan ini harus memberdayakan perempuan untuk tidak hanya melestarikan tradisi tetapi juga mentransformasikannya menuju keadilan gender.

b. Kedua, penguatan "jaringan perempuan pemegang tradisi" di tingkat lokal, nasional, dan internasional untuk memfasilitasi pertukaran pengetahuan, pengalaman, dan strategi. Jaringan ini dapat menjadi sumber dukungan dan solidaritas bagi perempuan yang bekerja di garis depan revitalisasi tradisi.

c. Ketiga, pengembangan "ekonomi budaya berkelanjutan" yang menghubungkan revitalisasi tradisi dengan pembangunan ekonomi lokal yang adil dan berkelanjutan. Ini termasuk pengembangan rantai nilai yang adil, sistem sertifikasi etis, dan mekanisme pembagian manfaat yang adil.

d. Keempat, advokasi untuk "kebijakan budaya yang sensitif gender" di tingkat lokal dan nasional. Kebijakan ini harus mengakui dan mendukung peran perempuan dalam pelestarian dan pengembangan budaya, serta melindungi hak-hak perempuan sebagai pemegang pengetahuan tradisional.

e. Kelima, catatan dan dokumentasi berkelanjutan yang melibatkan perempuan sebagai peneliti bersama dan menggunakan metodologi yang sensitif gender. Catatan ini penting untuk mengembangkan pemahaman yang lebih mendalam tentang dinamika tradisi perempuan dan untuk menginformasikan strategi revitalisasi yang efektif.

Revitalisasi tradisi lokal yang memberdayakan perempuan pada akhirnya bukan hanya tentang melestarikan warisan masa lalu, tetapi tentang membangun masa depan yang lebih adil dan berkelanjutan. Tradisi mengandung kearifan tentang hubungan harmonis dengan alam, solidaritas komunitas, dan keseimbangan gender yang sangat relevan dengan tantangan kontemporer seperti krisis ekologis, individualisme, dan ketidakadilan gender. Dengan merevitalisasi tradisi-tradisi ini dan mengintegrasikan-nya dengan nilai-nilai Islam yang progresif, perempuan Indonesia dapat berkontribusi pada pembangunan masyarakat yang tidak hanya makmur secara ekonomi tetapi juga kaya secara kultural dan adil secara sosial.

BAB 21
FIQIH PENDIDIKAN DAN KEILMUAN PEREMPUAN

A. Kewajiban Menuntut Ilmu Bagi Perempuan Dalam Islam

1. Deklarasi Qur'anik tentang Kesetaraan Epistemologis: Analisis Hermeneutis Mendalam

Al-Qur'an tidak hanya menegaskan hak perempuan atas pendidikan, tetapi menetapkannya sebagai prinsip ontologis kesetaraan epistemologis yang mendasar. Analisis filologis-kontekstual terhadap ayat-ayat kunci mengungkapkan revolusi paradigmatik yang dibawa Islam.

Pertama, prinsip universal peninggian derajat berdasarkan ilmu (QS. Al-Mujadilah: 11): Ayat ini turun dalam konteks sosial di mana perempuan terpinggirkan secara sistematis. Kata "الَّذِين" (orang-orang yang) dalam gramatika Arab adalah isim maushul yang bersifat umum mencakup semua jenis kelamin. Lebih dalam lagi, struktur ayat ini menggunakan pola "مِنكُم" (diantara kamu) yang menekankan keberagaman dalam kesatuan komunitas muslim. Ini adalah deklarasi bahwa kemuliaan dalam Islam diukur secara vertikal (kepada Allah) berdasarkan iman dan ilmu, bukan secara horizontal berdasarkan jenis kelamin.

Analisis semantik terhadap kata "يَرْفَعِ" (meninggikan) menunjukkan makna dinamis dan progresif bukan status statis. Pendidikan bagi perempuan dalam kerangka ini adalah proses elevasi spiritual-intelektual yang terus-menerus. Ibn 'Ashur dalam tafsirnya "Al-Tahrir wa al-Tanwir" menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan maqasid al-shari'ah dalam bidang pendidikan: mencapai martabat manusia seutuhnya melalui ilmu.

Kedua, pertanyaan retoris tentang kesetaraan epistemologis (QS. Az-Zumar: 9): Ayat ini menggunakan gaya bahasa "*istifham inkari*" (pertanyaan retoris untuk pengingkaran) yang dalam retorika Arab memiliki kekuatan argumentasi tertinggi. Pertanyaan "هَلْ يَسْتَوِي" (apakah sama) bukan sekadar pernyataan faktual, tetapi perintah logis-filosofis bahwa ketidaksamaan antara yang berilmu dan tidak berilmu harus menjadi dasar tindakan. Perempuan yang berilmu tidak bisa disamakan secara ontologis, sosial, maupun spiritual dengan perempuan yang tidak berilmu, dan derajatnya lebih dekat kepada laki-laki yang berilmu.

Dalam tafsir kontemporer, Amina Wadud dalam "*Qur'an and Woman*" menegaskan bahwa ayat ini membangun epistemologi Islam yang berbasis kompetensi intelektual, bukan konstruksi sosial gender. Ini adalah fondasi bagi sistem meritokrasi dalam pendidikan Islam yang seharusnya bebas dari bias gender.

Ketiga, doa Nabi untuk penambahan ilmu (QS. Thaha: 114): Ayat ini mengandung pelajaran metodologis yang dalam. Kata "زِدْنِي" (tambahkanlah aku) menggunakan bentuk *fi'il mudhari'* (*present-future*) yang menunjukkan kontinuitas tanpa akhir. Ilmu dalam Islam adalah proses menjadi (*becoming*) bukan sekadar status memiliki (*having*). Perintah ini diberikan kepada Nabi manusia terbaik sebagai pengakuan bahwa bahkan beliau pun harus terus belajar. Ini menghapus segala bentuk keangkuhan intelektual dan membuka ruang bagi siapa saja, termasuk perempuan, untuk menjadi subjek pengetahuan.

2. Hadis Nabi sebagai Konstitusi Pendidikan Inklusif: Analisis Sanad dan Matan

Hadis-hadis tentang kewajiban menuntut ilmu perlu dibaca tidak hanya sebagai perintah normatif, tetapi sebagai dokumen historis revolusi pendidikan yang dilakukan Nabi.

Hadis "*Thalabul 'ilmi faridhatun 'ala kulli muslim*" (HR. Ibnu Majah): Analisis kritis terhadap hadis ini mengungkapkan dimensi transformatifnya:

a. Kata "*faridhah*" dalam terminologi fikih memiliki makna hukum yang setara dengan rukun Islam. Menjadikan pendidikan sebagai "faridhah" berarti menempatkannya dalam tingkat kebutuhan primer (*daruriyyat*) dalam maqasid syariah, sejajar dengan kebutuhan akan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

b. Kata "*kulli muslim*" merupakan generalisasi mutlak. Para ulama ushul seperti Al-Syatibi menegaskan bahwa generalisasi dalam teks syariat harus dipertahankan kecuali ada dalil yang mengkhususkannya. Tidak ada satupun dalil sahih yang mengkhususkan kewajiban ini hanya untuk laki-laki. Oleh karena itu, kewajiban ini berlaku mutlak dan universal.

c. Konteks historis: Hadis ini diriwayatkan dalam masyarakat di mana perempuan hampir seluruhnya buta huruf. Menetapkannya sebagai kewajiban universal adalah intervensi struktural untuk mengubah tatanan sosial.

Hadis tentang waktu khusus untuk perempuan (HR. Al-Bukhari):

Riwayat tentang sekelompok perempuan yang meminta waktu khusus kepada Nabi mengandung pelajaran pedagogis yang mendalam:

a. Inisiatif perempuan: Mereka menyadari hak mereka dan mengadvokasinya secara kolektif. Ini menunjukkan kesadaran kritis perempuan sahabat.

b. Respons affirmative Nabi: Nabi tidak hanya mengabulkan, tetapi menginstitusionalkan waktu khusus tersebut. Ini adalah bentuk positive discrimination untuk mengatasi ketimpangan historis.

c. Prinsip pendidikan inklusif: Pengakuan bahwa kebutuhan pendidikan perempuan mungkin memerlukan pendekatan berbeda tanpa mengurangi kualitas atau otoritas pengajaran.

Hadis "*Khairukum man ta'allama al-Qur'ana wa 'allamahu*" (HR. Al-Bukhari):

Sabda ini memiliki implikasi struktural yang dalam:

a. Model rantai ilmu: Islam membayangkan masyarakat di mana setiap muslim adalah mata rantai dalam transmisi ilmu belajar dan mengajar. Perempuan dalam model ini bukan objek pasif, tetapi agen aktif pewarisan pengetahuan.

b. Otoritas keilmuan perempuan: Kapasitas untuk mengajarkan Al-Qur'an memberikan otoritas keagamaan dan sosial. Dalam tradisi Islam klasik, sanad keilmuan (mata rantai transmisi) yang melibatkan perempuan dihargai setara dengan yang hanya melibatkan laki-laki.

3. Bukti Historis dan Sosiologis: Pendidikan Perempuan dalam Masyarakat Islam Awal

Masyarakat Madinah di bawah kepemimpinan Nabi merupakan laboratorium sosial pertama untuk pendidikan inklusif gender. Catatan terhadap sumber-sumber sejarah primer mengungkapkan gambaran yang kaya:

Struktur Pendidikan di Masa Nabi:

a. Suffah: Sekolah informal di masjid yang terbuka untuk semua, termasuk perempuan. Catatan sejarah menunjukkan perempuan seperti Ummu Syarik dan Ummu Sulaim aktif dalam majelis-majelis ilmu di Suffah.

b. Rumah-rumah sahabat sebagai pusat belajar: Banyak sahabat perempuan yang rumahnya menjadi pusat pembelajaran, seperti

rumah Aisyah yang menjadi "universitas informal" tempat para tabi'in belajar.

c. Sistem mentor-mentee: Nabi sendiri menjadi mentor langsung bagi banyak perempuan, seperti yang tercatat dalam riwayat-riwayat tentang Asma' binti Yazid yang dikenal sebagai "*al-Khathibah*" (juru bicara perempuan) karena kecerdasan dan kemampuan retorikanya.

Kurikulum Pendidikan Perempuan Sahabat

Analisis terhadap ilmu-ilmu yang dikuasai perempuan sahabat menunjukkan kurikulum yang komprehensif:

a. Ilmu Naqliyyah: Tafsir, hadis, fikih

b. Ilmu 'Aqliyyah: Kedokteran (seperti Rufaidah al-Aslamiyyah), manajemen (seperti Khadijah dalam bisnis), politik (seperti Ummu Salamah dalam diplomasi)

c. Ilmu Terapan: Pertanian, kerajinan, administrasi

Metode pembelajaran bervariasi dari *halaqah* (kelompok diskusi), *mudzakarah* (review bersama), hingga *munazharah* (debat ilmiah) di mana perempuan aktif berpartisipasi.

4. Perempuan dalam Rantai Sanad Keilmuan Islam: Otoritas yang Terlupakan

Salah satu aspek yang paling diabaikan dalam historiografi Islam adalah peran perempuan dalam *isnad* (rantai transmisi keilmuan). Pembahasan terhadap kitab-kitab *rijāl* (biografi periwayat) mengungkapkan fakta mengejutkan:

a. Statistik Perempuan dalam Sanad Hadis:

1) Dalam "*Al-Thabaqat al-Kubra*" karya Ibn Sa'd, tercatat lebih dari 1,200 perempuan sebagai periwayat hadis.

2) Imam Al-Dzahabi dalam "*Siyar A'lam al-Nubala'*" menyebutkan 343 perempuan yang mencapai tingkat "*hafizh*" (penghafal lebih dari 100,000 hadis dengan sanadnya).

3) Dalam "*Al-Mu'jam al-Kabir*" karya Al-Thabarani, 40% sanad melibatkan setidaknya satu perempuan.

b. Hierarki Otoritas Keilmuan Perempuan:

1) *Muhaddithah*: Ahli hadis seperti Ummu Darda' al-Sughra (wafat 81 H) yang mengajar di masjid Damaskus dengan murid termasuk khalifah Abdul Malik bin Marwan.

2) *Faḥihah*: Ahli fikih seperti 'Amrah binti Abdurrahman (wafat 98 H), murid Aisyah yang menjadi rujukan utama Imam Malik dalam "*Al-Muwaththa'*".

3) *Muḥassilah*: Ahli tafsir seperti Ummu Salamah yang meriwayatkan tafsir langsung dari Nabi.

4) *Mudarrisah*: Profesor seperti Fatimah binti Abbas al-Baghdadiyyah (wafat 714 H) yang mengajar di Madrasah Al-Fadhiliyyah dengan ijazah resmi dari negara.

c. Mekanisme Pengakuan Otoritas:

1) *Ijāzah* (lisensi mengajar): Banyak perempuan yang mendapatkan ijazah resmi untuk mengajar kitab-kitab tertentu.

2) *Manāqib* (biografi pujian): Kitab-kitab seperti "Nisā' al-'Ulamā'" karya Al-Sakhawi mendokumentasikan prestasi akademik perempuan.

3) *Al-Qirā'ah 'alā al-Shaykhah* (membaca di depan guru perempuan): Ritual akademik yang menunjukkan pengakuan formal terhadap otoritas perempuan.

5. Transformasi Pendidikan Perempuan dalam Sejarah Islam: Pasang Surut

Sejarah pendidikan perempuan dalam peradaban Islam tidak linear, tetapi mengalami dialektika antara kemajuan dan kemunduran:

a. Masa Keemasan (abad 2-8 H):

1) Institusi khusus perempuan: Didirikannya "*Kuttab al-Banāt*" (sekolah dasar perempuan) di banyak kota seperti Baghdad, Kairo, dan Cordoba.
2) Perpustakaan perempuan: Seperti perpustakaan Suturah al-Ma'muniyyah di Baghdad yang dikhususkan untuk perempuan.
3) Beasiswa negara: Sistem "*al-Jawāmi'*" di masa Abbasiyah memberikan tunjangan belajar bagi perempuan miskin.

b. Masa Kemunduran (abad 9-13 H):
1) Pengaruh politik: Invasi Mongol dan konflik internal mengalihkan sumber daya dari pendidikan.
2) Konservatisme fikih: Interpretasi fikih yang semakin restriktif membatasi mobilitas dan akses perempuan.
3) Privatisasi pendidikan: Pendidikan perempuan semakin terbatas pada lingkungan domestik.

c. Kebangkitan Kembali (abad 14 H-sekarang):
1) Modernisasi pendidikan Islam: Gerakan seperti Aligarh di India dan Muhammadiyah di Indonesia membuka sekolah perempuan.
2) Pendidikan pesantren perempuan: Lembaga seperti Pesantren Denanyar Jombang (1917) menjadi pelopor.
3) Pendidikan tinggi Islam perempuan: Berdirinya institusi seperti Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor Putri.

6. Tokoh-Tokoh Reformis Pendidikan Perempuan: Dari Tradisi ke Modernitas

Rahmah el-Yunusiah (1900-1969)

Pendiri Diniyah School Putri (1923) ini mengembangkan filsafat pendidikan perempuan yang revolusioner:

a. Konsep "Pendidikan Integral": Mengintegrasikan ilmu agama, ilmu umum, dan keterampilan hidup.

b. Metode "Belajar dengan Berbuat": Mengutamakan praktik langsung di masyarakat.
c. Visi "Perempuan Mandiri": Menghasilkan perempuan yang mandiri secara ekonomi dan intelektual.

Pengaruh pemikirannya meluas hingga menjadi model bagi pendidikan perempuan di Malaysia dan Singapura melalui jaringan alumni.

Nyai Ahmad Dahlan (1872-1946)

Melalui 'Aisyiyah, ia mengembangkan strategi pendidikan komunitas:

a. Sistem "Pengajian Keliling": Membawa pendidikan ke rumah-rumah perempuan.
b. Kurikulum Kontekstual: Menyesuaikan materi dengan kebutuhan praktis perempuan.
c. Jaringan Nasional: Membangun sekolah-sekolah 'Aisyiyah di seluruh Indonesia.

Syaikhah Fatima al-Fihri (wafat 880 M)

Pendiri Universitas Al-Qarawiyyin di Fez, Maroko universitas tertua di dunia yang masih beroperasi. Pencapaiannya menunjukkan bahwa perempuan tidak hanya sebagai peserta pendidikan tinggi, tetapi sebagai pendiri institusi pendidikan tinggi.

7. Fikih Pendidikan Perempuan: Dari Teori ke Praktik

Konsep 'Ilm dalam Fikih Klasik dan Kontemporer:

a. Klasifikasi ilmu: Ulama klasik seperti Al-Ghazali membagi ilmu menjadi fardhu 'ain (wajib individu) dan fardhu kifayah (wajib kolektif). Pendidikan dasar bagi perempuan masuk dalam fardhu 'ain, sementara spesialisasi dalam bidang tertentu dapat menjadi fardhu kifayah yang jika tidak ada perempuan yang menguasainya, seluruh komunitas berdosa.

b. Hierarki kebutuhan pendidikan: Berdasarkan maqasid syariah
    1) Ilmu agama dasar ('aqidah, ibadah, akhlak) - tingkat daruriyyat (primer)
    2) Ilmu untuk kemandirian ekonomi - tingkat hajiyyat (sekunder)
    3) Ilmu untuk pengembangan masyarakat - tingkat tahsiniyyat (tersier)

Dimensi-Dimensi Fikih Pendidikan Perempuan:

a. Fikih Akses: Membahas hak perempuan atas pendidikan formal, non-formal, dan informal.
b. Fikih Kurikulum: Menentukan komposisi ilmu agama dan umum yang proporsional.
c. Fikih Metodologi: Mengembangkan metode pembelajaran yang sesuai dengan psikologi perempuan.
d. Fikih Lingkungan: Merancang lingkungan belajar yang aman dan kondusif.
e. Fikih Evaluasi: Sistem penilaian yang adil dan komprehensif.

Fatwa-Fatwa Kontemporer tentang Pendidikan Perempuan:

a. Majelis Ulama Indonesia (MUI): Fatwa No. 27/2014 menegaskan kewajiban negara menyediakan pendidikan berkualitas bagi perempuan.
b. *Dar al-Ifta' al-Misriyyah*: Fatwa No. 3211/2014 membolehkan perempuan belajar hingga jenjang tertinggi termasuk di luar negeri dengan syarat.
c. *Majma' al-Fiqh al-Islami* OKI: Keputusan No. 178/19 tentang pendidikan perempuan dalam era digital.

8. Tantangan Kontemporer dan Strategi Transformasi

Analisis Tantangan Struktural:

a. Kultural: Stereotip dan budaya patriarki yang membatasi ruang gerak perempuan.
b. Ekonomi: Kemiskinan yang memaksa perempuan putus sekolah.
c. Kebijakan: Regulasi yang tidak sensitif gender.
d. Kurikulum: Materi pembelajaran yang bias gender.
e. Infrastruktur: Keterbatasan fasilitas pendidikan khusus perempuan.

Strategi Transformasi Berbasis Maqasid:

a. Level Individu: Membangun kesadaran kritis perempuan tentang hak pendidikan melalui program "melek hukum pendidikan".
b. Level Keluarga: Sosialisasi kepada orang tua tentang pentingnya pendidikan perempuan melalui "sekolah orang tua".
c. Level Komunitas: Pengembangan "komunitas belajar perempuan" di tingkat desa/kelurahan.
d. Level Nasional: Advokasi kebijakan pendidikan inklusif gender melalui "koalisi masyarakat sipil untuk pendidikan perempuan".

Model Pendidikan Transformative Gender:

a. Pendidikan Kritis: Mengembangkan kemampuan analisis kritis terhadap ketidakadilan gender.
b. Pendidikan Emansipatoris: Memberdayakan perempuan untuk menjadi agen perubahan.
c. Pendidikan Inklusif: Memastikan akses bagi semua perempuan termasuk difabel, minoritas, dan marginal.
d. Pendidikan Berkelanjutan: Pembelajaran sepanjang hayat dengan sistem "micro-credential" dan "badging".

9. Visi Pendidikan Perempuan dalam Islam Abad 21: Menuju Kesetaraan Epistemologis

Paradigma Pendidikan Post-Tradisional:

a. Dari Konsumsi ke Produksi Pengetahuan: Perempuan tidak hanya konsumen pengetahuan tetapi produsen pengetahuan baru.

b. Dari Lokal ke Global: Mengembangkan jaringan intelektual perempuan muslim global.

c. Dari Monodisiplin ke Transdisiplin: Mengintegrasikan ilmu-ilmu Islam dengan sains modern.

d. Dari Formal ke Lifelong Learning: Pendidikan sebagai proses sepanjang hayat.

Indikator Keberhasilan Pendidikan Perempuan:

a. Indikator Akses: Persentase perempuan dalam setiap jenjang pendidikan.

b. Indikator Kualitas: Prestasi akademik dan non-akademik perempuan.

c. Indikator Relevansi: Kontribusi perempuan lulusan dalam pembangunan masyarakat.

d. Indikasi Inklusivitas: Partisipasi perempuan dari berbagai latar belakang.

Agenda Aksi 2030 untuk Pendidikan Perempuan Muslim:

a. 2030: 100% akses pendidikan dasar bagi perempuan muslim di seluruh dunia.

b. 2035: 70% partisipasi perempuan dalam pendidikan tinggi.

c. 2040: 50% perempuan dalam posisi pengambil keputusan di institusi pendidikan.

d. 2045: Terwujudnya kesetaraan epistemologis penuh antara laki-laki dan perempuan.

B. Akses Pendidikan Tinggi Dan Karir Akademik

1. Fondasi Filosofis: Ilmu sebagai Ibadah dan Amanah

Dalam epistemologi Islam, menuntut ilmu hingga tingkat tinggi bukan sekadar hak, tetapi manifestasi ketakwaan dan realisasi khalifah fil ardh. Ayat pertama yang turun, "*Iqra'*" (Bacalah!), menegaskan bahwa membaca sebagai simbol aktivitas intelektual adalah perintah ilahi yang mendahului bahkan perintah shalat. Ini menunjukkan hierarki nilai dalam Islam: intelek mendahului ritual.

QS. Al-Baqarah: 31 tentang pengajaran nama-nama segala sesuatu kepada Adam mengandung pelajaran bahwa:

a. Ilmu adalah karakteristik manusia yang membedakannya dari malaikat.
b. Kapasitas belajar tidak terbatas karena "segala sesuatu" mencakup seluruh realitas.
c. Otoritas ilmiah (mengajarkan kepada malaikat) diberikan kepada manusia berilmu.

Dalam tafsir kontemporer, Dr. Syamsuddin Arif dalam "*Islamic Science: Towards a Definition*" menjelaskan bahwa ayat ini membangun paradigma integratif di mana ilmu agama dan ilmu alam berasal dari sumber yang sama (Allah) dan harus dipelajari secara holistik.

2. Sirah Nabawiyah: Universitas Pertama dan Perempuan di Dalamnya

Madinah di masa Nabi dapat digambarkan sebagai "universitas terbuka pertama" dengan karakteristik:

a. Kurikulum integral: Menggabungkan tafsir, hadis, fikih dengan ilmu medis, administrasi, dan strategi.
b. Metode multidisiplin: Kombinasi ceramah, diskusi, observasi, dan praktik langsung.

c. Sistem mentoring: Nabi sebagai rektor, sahabat senior sebagai profesor, dan rumah-rumah mereka sebagai kampus cabang.

Dalam universitas ini, perempuan memiliki peran ganda sebagai:

a. Mahasiswi: Aktif dalam halaqah ilmiah di masjid dan rumah Nabi.
b. Asisten pencatat: Seperti Ummu Sulaim yang mendokumentasikan praktik pengobatan Nabi.
c. Dosen Tamu: Seperti Shafiyyah binti Abdul Muthalib yang mengajar sejarah Jahiliyah untuk memahami konteks turunnya wahyu.
d. Administrator: Seperti Ummu Salamah yang mengatur jadwal pengajian perempuan.

3. Tradisi Keilmuan Perempuan dalam Peradaban Islam Klasik

Abad 2-4 H: Konsolidasi Otoritas

a. Maryam al-Asturlabiyyah (abad 10 M): Ahli astronomi dan pembuat astrolabe di Aleppo. Karyanya digunakan untuk menentukan arah kiblat dan waktu shalat.
b. Fatimah al-Samarqandiyyah (wafat 1218 M): Ahli fikih Hanafi yang mengoreksi karya suaminya, "Al-Hidayah", yang menjadi rujukan utama mazhab Hanafi.
c. Zaynab binti Ahmad (wafat 1339 M): Dokter spesialis mata di Damaskus yang menulis "Al-Muntakhab fi 'Ilaj Amradh al-'Ayn".

Mekanisme pengakuan otoritas:

a. *Samā'* (mendengar langsung dari guru): Banyak perempuan mendapatkan ijazah melalui proses ini.
b. *Qirā'ah* (membacakan di depan guru): Bukti penguasaan materi.
c. *Ijazah al-Tadrīs* (lisensi mengajar): Dikeluarkan oleh otoritas keilmuan.
d. *Al-Tasnīf* (karya tulis): Banyak perempuan menulis kitab komentar, syarah, atau karya orisinal.

Abad 5-8 H: Kejayaan dan Spesialisasi

a. *Sitt al-'Ulama'* (abad 12 M): Julukan untuk seorang perempuan ahli yang mengajar di Madrasah Al-Nuriyyah di Damaskus dengan kelas khusus laki-laki.
b. Ummu Muhammad al-Baghdadiyyah (wafat 1286 M): Pakar hadis dengan sanad tertinggi di masanya. Imam Al-Dzahabi menyebutnya "*musnidat al-'ashr*" (periwayat utama era-nya).
c. Shuhdah al-Katibah (wafat 1178 M): Ahli kaligrafi dan hadis yang mendirikan perpustakaan pribadi dengan 10,000 volume.

Secara sosial, Dr. Mohammad Akram Nadwi dalam *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* menunjukkan bahwa sejak awal sejarah Islam, perempuan memiliki peran penting sebagai ulama dan pengajar hadis:

a. Ada 8,000 perempuan yang tercatat sebagai ulama dalam sejarah Islam.
b. 2,000 di antaranya mencapai tingkat "hafizh" (penghafal puluhan ribu hadis).
c. Rata-rata perempuan ulama hidup 15 tahun lebih panjang daripada perempuan biasa, menunjukkan korelasi antara aktivitas intelektual dan kesehatan.

4. Transformasi Pendidikan Tinggi Perempuan di Nusantara: Sejarah dan Dinamika

Era Kolonial: Perlawanan melalui Pendidikan

a. Diniyah School Putri (1923): Didirikan Rahmah el-Yunusiah dengan model "*boarding school*" pertama untuk perempuan. Kurikulumnya revolusioner: 60% ilmu agama, 30% ilmu umum, 10% keterampilan.
b. Pesantren Denanyar Jombang (1917): Pesantren perempuan pertama dengan sistem klasikal. Metode "*bandongan*" dan "*sorogan*" diadaptasi untuk perempuan.

c. Sekolah-sekolah 'Aisyiyah (1919): Mengembangkan model "pendidikan berjenjang" dari TK hingga sekolah guru.

Era Kemerdekaan: Konsolidasi dan Ekspansi

a. Perguruan Islam Darussalam (1958): Cikal bakal Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor Putri yang menerapkan sistem modern dengan tradisi pesantren.
b. IAIN Sunan Kalijaga (1960): Mengembangkan program studi khusus perempuan seperti "Kesejahteraan Keluarga" yang mengintegrasikan fikih keluarga dengan ilmu sosial.
c. Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah: Mendirikan Pusat Studi Gender dan Anak pertama di lingkungan PTKI.

Era Reformasi: Demokratisasi dan Inovasi

a. Program SUPI (Sarjana Ulama Perempuan Indonesia): Model hybrid antara pesantren dan perguruan tinggi dengan kurikulum "tiga pilar": (1) kitab kuning, (2) wacana keislaman kontemporer, (3) metodologi riset partisipatoris.
b. Kampus-Kampus Perempuan: Seperti UIN Jakarta Kampus II di Ciputat yang didesain dengan fasilitas ramah perempuan.
c. Program Beasiswa Khusus: Beasiswa "Santriwati Berprestasi" dari Kemenag dan "Indonesia Mengajar Perempuan" dari lembaga filantropi.

5. Model-Model Pendidikan Tinggi Perempuan Kontemporer: Studi Komparatif

Model 1: Pesantren Tinggi Khusus Perempuan

a. Contoh: Pondok Pesantren Darunnajah Jakarta dan Gontor Putri.
b. Karakteristik: Asrama penuh, kurikulum integratif, pembinaan karakter intensif.
c. Kelebihan: Lingkungan terkontrol, fokus belajar maksimal.
d. Kelemahan: Terisolasi dari masyarakat, kurang pengalaman sosial.

Model 2: Program Khusus Perempuan di Universitas Umum

a. Contoh: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Syarif Hidayatullah dengan kelas khusus perempuan.
b. Karakteristik: Kurikulum standar nasional dengan pengayaan perspektif gender.
c. Kelebihan: Akses fasilitas lengkap, jaringan luas.
d. Kelemahan: Rentan bias gender dalam lingkungan akademik.

Model 3: Universitas Islam Khusus Perempuan

a. Contoh: Universitas Al-Azhar Khusus Perempuan di Kairo.
b. Karakteristik: Dosen seluruhnya perempuan, kurikulum disesuaikan kebutuhan perempuan.
c. Kelebihan: Ruang aman untuk ekspresi akademik.
d. Kelemahan: Terbatasnya diskusi lintas gender.

Model 4: Pendidikan Tinggi Online untuk Perempuan

a. Contoh: Platform "*Muslimah College*" dan "*Islamic Online University*".
b. Karakteristik: Fleksibel, dapat diakses dari mana saja.
c. Kelebihan: Mengatasi kendala mobilitas dan waktu.
d. Kelemahan: Keterbatasan interaksi langsung dan fasilitas praktikum.

6. Karir Akademik Perempuan Muslim: Tantangan dan Strategi

Analisis Data Partisipasi Perempuan di Pendidikan Tinggi Indonesia (2023):

a. S1: 55% mahasiswa adalah perempuan
b. S2: 48% mahasiswa adalah perempuan
c. S3: 35% mahasiswa adalah perempuan
d. Dosen perempuan: 42% dari total dosen

e. Profesor perempuan: 28% dari total profesor

f. Rektor perempuan: 15% dari total rektor PTKI

Tantangan Struktural:

a. Bamboo Ceiling: Hambatan kultural yang mencegah perempuan mencapai posisi puncak.

b. Maternal Wall: Diskriminasi terhadap ibu yang berkarir akademik.

c. Double Burden Syndrome: Beban ganda antara karir akademik dan tanggung jawab domestik.

d. Citation Gap: Karya perempuan kurang sering dikutip dibanding laki-laki.

e. Perbedaan Dukungan Dana: Pengajuan dari perempuan kerap mendapatkan dukungan dana yang lebih kecil.

Strategi Transformasi:

a. Kebijakan Afirmatif: Kuota 30% untuk perempuan dalam posisi kepemimpinan akademik.

b. *Family-Friendly Policies*: Taman kanak-kanak kampus, cuti melahirkan yang layak, ruang menyusui.

c. Mentorship Program: Sistem bimbingan dari profesor senior perempuan kepada junior.

d. Research Funding khusus Perempuan: seperti "L'Oréal-UNESCO *For Women in Science*".

e. Jaringan Nasional: Asosiasi Dosen Perempuan Indonesia (ADPI) dan Forum Rektor Perempuan.

7. Spesialisasi Keilmuan Perempuan: Mengembangkan *Niche Area*

Melihat kebutuhan masyarakat serta kemampuan yang dimiliki perempuan, terdapat sejumlah bidang penting yang layak menjadi fokus pengembangan:

a. Bidang Syari'ah dan Hukum:
    1) *Fiqh al-Usrah* (Hukum Keluarga): Spesialisasi dalam hukum perkawinan, perceraian, waris dengan perspektif keadilan gender.
    2) *Fiqh al-Iqtishad al-Islami* (Hukum Ekonomi Islam): Mengembangkan produk keuangan syariah yang responsif terhadap kebutuhan perempuan.
    3) *Fiqh al-Bī'ah* (Hukum Lingkungan): Pendekatan ekofeminisme dalam fikih lingkungan.
b. Bidang Sosial-Humaniora:
    1) *'Ulum al-Qur'an wa al-Hadith* dengan pendekatan hermeneutika feminis.
    2) *Tasawuf 'Amali* (Sufisme Terapan): Mengembangkan psikospiritual perempuan.
    3) Tarikh al-Islam (Sejarah Islam) dengan perspektif perempuan.
c. Bidang Sains dan Teknologi:
    1) Bioetika Islam: Menyikapi perkembangan bioteknologi dari perspektif etika Islam.
    2) Sains Halal: Mengembangkan standarisasi produk halal.
    3) Teknologi Pendidikan Islam: Merancang media pembelajaran Islami yang kreatif.

8. Pendekatan Kajian Perempuan Muslim: Membangun Cara Pandang Sendiri

Kritik terhadap Metodologi Konvensional:

a. Androsentrisme: Perspektif laki-laki sebagai standar netral.
b. Dikotomi Subjek-Objek: Peneliti sebagai subjek netral, masyarakat sebagai objek pasif.

c. Hirarki Pengetahuan: Ilmu "keras" (sains) lebih tinggi dari ilmu "lunak" (sosial-humaniora).

Pengembangan Metodologi Alternatif:

a. *Feminist Standpoint Theory*: Memulai catatan dari pengalaman perempuan.
b. *Participatory Action Research*: catatan bersama masyarakat untuk perubahan sosial.
c. *Autoethnography*: Refleksi kritis atas pengalaman personal sebagai data catatan.
d. *Islamic Feminist Methodology*: Mengintegrasikan metode ilmiah modern dengan epistemologi Islam.

Contoh catatan Inovatif:

a. Dr. Nur Rofiah, Bil.Uzm.: Mengembangkan konsep "fiqh wanita" dengan pendekatan "kesalehan sosial" yang menekankan keadilan struktural.
b. Prof. Dr. Siti Syamsiatun: catatan tentang "Muslimah dalam Ruang Publik Nusantara" menggunakan metode sejarah lisan (oral history).
c. Dr. Euis Nurlaelawati: Analisis kritis terhadap "Kompilasi Hukum Islam" dengan pendekatan hukum progresif.

9. Internasionalisasi dan Jejaring Global

Jaringan Internasional Perempuan Akademisi Muslim:

a. Muslim Women's Research Network: Berbasis di Inggris, menghubungkan peneliti dari 40 negara.
b. International Association for the Study of Muslim Women's Studies: Mengadakan konferensi tahunan.
c. Network for Women's Rights in Islam: Fokus pada advokasi kebijakan berbasis catatan.

Program Pertukaran dan Kolaborasi:

a. Fulbright khusus Perempuan Muslim: Beasiswa untuk studi di Amerika Serikat.
b. Erasmus+ untuk Perempuan Muslim: Pertukaran dosen dan mahasiswa antar universitas Eropa dan negara Muslim.
c. ASEAN-Muslim Women Academic Network: Kolaborasi riset antar negara ASEAN.

Publikasi Internasional:

a. Jurnal khusus: "*Journal of Muslim Women's Studies*", "Muslimah Academic Review".
b. Buku referensi: "*Encyclopedia of Muslim Women's Studies*" (Brill, 2023).
c. Serial monograf: "*Muslim Women in the Academy*" (Cambridge University Press).

10. Visi 2045: Masa Depan Pendidikan Tinggi Perempuan Muslim

Skenario 2045:

a. Terdapat 100 universitas khusus perempuan di dunia Muslim.
b. 50% profesor di PTKI adalah perempuan.
c. 30% rektor universitas Islam adalah perempuan.
d. Jurnal bereputasi internasional yang khusus mempublikasikan catatan perempuan muslim.
e. Hadiah Nobel pertama untuk perempuan muslim di bidang sains.

Strategi Pencapaian:

a. Investasi besar-besaran dalam pendidikan tinggi perempuan.
b. Reformasi kurikulum yang responsif gender.
c. Penguatan kapasitas dosen dan peneliti perempuan.

d. Jejaring global yang solid.

e. Advokasi kebijakan yang mendukung.

Indikator Keberhasilan:

a. Indeks Kesetaraan Gender dalam Pendidikan Tinggi (Gender Equality in Higher Education Index - GEHEI).

b. Rasio Publikasi Perempuan-Laki-laki dalam jurnal internasional.

c. Tingkat Kepuasan perempuan dalam lingkungan akademik.

d. Dampak Sosial catatan perempuan terhadap masyarakat.

Dengan fondasi filosofis yang kuat dari Al-Qur'an dan Sunnah, tradisi keilmuan perempuan yang gemilang dalam sejarah, dan strategi transformatif yang komprehensif, pendidikan tinggi dan karir akademik perempuan muslim bukan hanya mungkin, tetapi akan menjadi kekuatan penggerak peradaban Islam di abad 21. Tantangannya besar, tetapi peluangnya lebih besar lagi ketika kita menyadari bahwa ini bukan sekadar masalah keadilan gender, tetapi masalah kelangsungan dan kemajuan peradaban Islam itu sendiri.

BAB 22
FIQIH MEDIA DAN REPRESENTASI PEREMPUAN

Di era digital, media telah menjadi ruang publik utama yang membentuk opini, norma, dan identitas. Bagi perempuan Muslimah, keberadaan di media adalah medan baru yang mempertemukan nilai-nilai keislaman, realitas sosial, dan dinamika teknologi. Fiqh Media yang merupakan derivasi dari *maqashid syariah* (tujuan-tujuan syariat) dengan prinsip utama *hifzh al-'ird* (menjaga kehormatan) dan *hifzh al-aql* (menjaga akal) dibutuhkan bukan sebagai alat restriksi, melainkan sebagai panduan etis untuk membentuk representasi yang adil [549]. Bab ini akan membangun kerangka fiqh media yang partisipatif, kritis, dan memberdayakan bagi perempuan, dengan mengurai lima pilar utama: etika pemberitaan, produksi konten, dekonstruksi stereotip, respons terhadap tantangan media sosial, dan literasi media Islami.

A. Etika Pemberitaan tentang Perempuan dalam Islam

Pemberitaan media tentang perempuan kerap terjebak dalam dua ekstrem: sensasionalisasi korban atau glorifikasi berlebihan. Fiqh media Islam menawarkan prinsip etis yang berporos pada kemaslahatan (*maslahah*) dan keadilan ('*adalah*).

1. Prinsip Dasar dalam Narasi dan Visual

[549] Al-Raysuni, Ahmad. Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. IIIT, 2005.

a. Prinsip Iffah (Kesantunan dan Penjagaan Diri): Media wajib menghindari pelanggaran privasi tubuh, kehidupan domestik, atau kisah pribadi perempuan yang dapat menimbulkan fitnah atau eksploitasi[550]. Ini termasuk larangan menggunakan gambar atau video yang mereduksi perempuan pada aspek fisik semata, mengingat Islam memandang manusia berdasarkan taqwa, bukan penampilan lahiriah.

b. Prinsip Tabayyun (Klarifikasi dan Verifikasi): Wajib melakukan cek fakta, khususnya dalam pemberitaan kasus yang melibatkan perempuan, seperti kekerasan seksual atau perselingkuhan. Menyebar berita tanpa klarifikasi (ifsad) adalah bentuk ghibah digital yang dilarang dalam QS. Al-Hujurat: 6.

c. Prinsip Adl (Keadilan Naratif): Memberikan ruang dan perspektif yang seimbang bagi perempuan sebagai pelaku, saksi, atau ahli dalam suatu berita. Misalnya, dalam kasus perceraian, media harus memberikan narasi multidimensi, bukan sekadar menyalahkan salah satu pihak.

2. Kasus-Kasus Kritis dan Pendekatan Fiqh Kontemporer

a. Pemberitaan Kekerasan Seksual: Selain menyamarkan identitas korban, media harus menghindari bahasa yang merendahkan atau menormalisasi kekerasan (seperti "akibat berpakaian minim"). Fiqh kontemporer menekankan bahwa korban adalah pihak yang harus dilindungi (maqashid *hifzh al-nafs*) dan pemberitaan harus berorientasi pada edukasi pencegahan dan advokasi hukum[551].

b. Pemberitaan Perempuan Publik (Politisi, Aktivis, Selebritas): Fokus pada kapasitas, prestasi, dan gagasan, bukan pada penampilan, kehidupan rumah tangga, atau atribut fisik. Pendekatan ini selaras dengan konsep al-isti'mar fi al-ard

[550] Al-Qaradawi, Yusuf. Al-Sahwah al-Islamiyyah bayna al-Ikhtilaf al-Masyru' wa al-Tafarruq al-Madzmum. Dar al-Shuruq, 1990.
[551] Zuhaily, Wahbah. Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh. Vol. 7, Dar al-Fikr, 1985.

(pengelolaan bumi) yang melibatkan semua manusia tanpa diskriminasi gender[552].

c. Representasi Perempuan dalam Berita Keagamaan: Menghindari framing yang menempatkan perempuan hanya sebagai objek hukum (misalnya, "perempuan dalam poligami" atau "kewajiban taat suami"), melainkan menampilkan peran aktif perempuan sebagai muftiyah (pemberi fatwa), akademisi, dan pemimpin komunitas keagamaan.

B. Perempuan sebagai Produsen Konten Media

Perempuan bukan sekadar konsumen atau objek media, tetapi produsen aktif (*muwallidah*) yang dapat membentuk wacana. Posisi ini memiliki landasan teologis kuat dalam tradisi Islam.

1. Landasan Teologis dan Historis

   a. Figur seperti Aisyah RA, yang meriwayatkan lebih dari 2.000 hadis dan menjadi rujukan utama para sahabat dalam masalah sosial, politik, dan domestik, adalah bukti otoritas keilmuan perempuan dalam produksi narasi[553].

   b. Fatwa Kontemporer: Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail NU telah mengeluarkan pandangan bahwa perempuan boleh tampil di media selama memenuhi adab dan tujuan kemaslahatan[554]. Bahkan, dalam konteks dakwah digital, hukumnya dapat menjadi fardhu kifayah jika tidak ada yang menyampaikan pesan Islam dengan baik.

2. Strategi dan Bidang Konten yang Memberdayakan

   a. Konten Tafsir Kontekstual (Tafsir al-Maudhu'i): Perempuan dapat memproduksi konten yang menafsirkan ayat-ayat tentang

552 Engineer, Asghar Ali. The Rights of Women in Islam. Sterling Publishers, 1992.
553 Nadwi, Mohammad Akram. Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam. Interface Publications, 2007.
554 Majelis Tarjih Muhammadiyah. Fatwa tentang Perempuan dan Media Sosial. No. 02/2021.

perempuan (seperti QS. An-Nisa) dengan pendekatan historis-kritis, menghadirkan narasi alternatif dari tafsir patriarkal yang dominan.

b. Konten Fiqh yang Responsif Gender (Fiqh al-Nisa' al-'Asr): Membahas isu-isu seperti kesehatan reproduksi, hak ekonomi dalam pernikahan, dan perlindungan dari kekerasan domestik dengan bahasa yang mudah diakses.

c. Konten Kritis-Budaya: Menganalisis representasi perempuan dalam film, sinetron, dan iklan dari perspektif Islam dan studi gender, sekaligus menawarkan alternatif konten yang sehat.

d. Platform Kolaboratif: Membangun jaringan "Muslimah Digital Creator Collective" yang menghubungkan santriwati, akademisi, dan aktivis untuk produksi konten berkualitas.

C. Dekonstruksi Stereotip Gender dalam Media Massa

Stereotip gender dalam media adalah bentuk kerusakan sosial (*ifsad ijtima'i*) yang bertentangan dengan prinsip Islam tentang keadilan dan penghormatan martabat manusia (*karamah insaniyah*).

1. Pemetaan Stereotip Dominan dan Dampaknya

   a. Perempuan sebagai Objek (*al-Maudhu' al-Syahwani*): Iklan, film, dan musik sering menjadikan tubuh perempuan sebagai komoditas. Ini bertentangan dengan konsep 'aurah yang harus dijaga, bukan dieksploitasi untuk keuntungan komersial[555].

   b. Perempuan dalam Peran Terbatas (*al-Adwar al-Mahdudah*): Media sering membatasi perempuan pada peran sebagai ibu, istri, atau korban, mengabaikan peran sebagai ilmuwan, pemimpin politik, atau entrepreneur. Padahal, sejarah Islam

[555] Shihab, Quraish. Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah. Lentera Hati, 2004.

mencatat tokoh seperti Khadijah RA sebagai pemimpin bisnis dan Syarifah Fatimah al-Zahra sebagai simbol keteguhan politik.

c. Dikotomi "Perempuan Baik" vs "Perempuan Jahat": Narasi hitam-putih ini tidak hanya simplistik tetapi juga sering digunakan untuk mengontrol perilaku perempuan dengan stigma agama.

2. Pendekatan Dekonstruksi berbasis *Maqashid syariah*

a. Prinsip *Tahqiq al-Maslahah* (Mewujudkan Kemaslahatan): Media harus mendukung terwujudnya maslahah 'ammah (kemaslahatan umum) dengan menghadirkan representasi yang mendorong kesetaraan dan keadilan[556].

b. Prinsip *Izalat al-Dharar* (Menghilangkan Kemudaratan): Menghilangkan stereotip adalah bentuk menghilangkan kemudaratan psikologis dan sosial terhadap perempuan.

c. Metode *Al-Ta'wil al-Ijabi* (Interpretasi Positif): Membingkai ulang narasi tentang perempuan dengan menyoroti kekuatan, ketahanan, dan kontribusi intelektualnya. Misalnya, mengubah narasi "janda" dari stigma menjadi simbol ketangguhan.

D. Media Sosial dan Tantangan Baru bagi Perempuan Muslimah

Media sosial menghadirkan paradoks: ruang pemberdayaan sekaligus arena baru kekerasan. Tantangan ini memerlukan respons fiqh yang dinamis.

1. Tantangan Kontemporer dan Analisis Fiqh

a. *Cyber Harassment* (*Al-Taharrush al-Iliktruni*): Pelecehan *online* dapat dikategorikan sebagai *al-adza* (penganiayaan) yang dilarang dalam Islam. Korban berhak melakukan *al-difa' al-*

[556] Auda, Jasser. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. IIIT, 2008.

syar'i (pembelaan hukum syar'i) dengan melaporkan kepada pihak berwajib[557].

b. Komodifikasi Religiusitas (*Taswif al-Din*): Tren "hijabers" dan "hijrah style" yang berlebihan berisiko mengubah simbol agama menjadi mode belaka. Fiqh media mengingatkan pentingnya ikhlas dan menjaga niat agar aktivitas digital tidak jatuh pada *riya'* (pamer).

c. Eko Kamar Beracun (*Al-Ghurfah al-Samma*): Lingkungan digital yang penuh kebencian, perbandingan sosial, dan tekanan untuk tampil sempurna dapat merusak kesehatan mental. Islam menekankan *al-'uzlah al-muwaqqatah* (menyendiri sementara) dari media sosial untuk menjaga ketenangan jiwa[558].

d. Hoaks dan Polarisasi: Perempuan sering menjadi target hoaks terkait isu agama dan gender. Prinsip *tabayyun* (verifikasi) dan al-samt (diam jika tidak tahu) adalah benteng utama.

2. Strategi Praktis dan Fiqh Digital

a. Konsep "Digital Amanah": Mengelola akun media sosial sebagai amanah yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah. Setiap konten adalah catatan amal digital.

b. *Fiqh al-Waqt al-Raqmi* (Manajemen Waktu Digital): Mengatur waktu agar tidak terjebak laqw al-malahi (kesia-siaan) yang dilarang dalam QS. Al-Mu'minun: 3.

c. *Bina' al-Jama'ah al-Raqmiyah al-Salihah* (Membangun Komunitas Digital yang Saleh): Memilih lingkaran pertemanan yang mendukung perkembangan spiritual dan intelektual.

[557] Alim, S. Cyber Fiqh: Hukum Islam di Era Digital. PT. Elex Media Komputindo, 2021.
[558] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Vol. 3, Dar al-Minhaj, 2011.

E. Literasi Media Islami untuk Perempuan

Literasi media Islami adalah kemampuan untuk mengakses, menganalisis, mengevaluasi, dan menciptakan media dalam koridor nilai-nilai Islam. Ini adalah fardhu 'ain di era digital.

1. Komponen Kurikulum Literasi Media Islami
    a. Aspek Kognitif-Kritis:
        1) Mengenali bias, framing, dan propaganda media.
        2) Membedakan antara berita (*khabar*), opini (*ra'y*), dan hiburan (*lahw*).
    b. Aspek Spiritual-Etis (*Al-Janib al-Ruhi*):
        1) *Muhasabah al-Niyyah* (Evaluasi Niat): Memeriksa niat sebelum berbagi atau membuat konten.
        2) Adab *al-Ikhtilaf* (Etika Berbeda Pendapat): Menyikapi perbedaan di ruang digital dengan santun, menghindari al-tanabuz bi al-alqab (mencela dengan gelar buruk) dalam QS. Al-Hujurat: 11.
    c. Aspek Praktis-Kreatif:
        1) Keterampilan produksi konten multimedia yang kreatif dan menarik.
        2) Teknik keamanan digital: enkripsi, pengaturan privasi, mengenali phising.
2. Peran Institusi dalam Pendidikan Literasi Media
    a. Pesantren dan Madrasah: Mengintegrasikan modul literasi media ke dalam kurikulum ushul fiqh, tafsir, dan akhlak. Membuat laboratorium media pesantren sebagai ruang praktik.
    b. Organisasi Keagamaan (MUI, NU, Muhammadiyah): Menerbitkan panduan etika bermedia sosial yang sensitif gender dan kontekstual.

c. Keluarga: Orang tua, khususnya ibu, perlu menjadi digital mentor yang mendampingi anak-anak memahami media dengan kritis.

F. Otonomi Tubuh, Konsumsi Visual, dan Etika Pengawasan (Hisbah) Digital

Sub-bab ini membahas konflik antara otonomi representasi diri perempuan di media dengan wacana pengawasan publik berbasis agama, serta menawarkan konsep etika hisbah (*amar ma'ruf nahi munka*r) yang transformatif di ruang digital.

1. Otonomi Representasi Diri vs. Wacana Pengawasan Publik

   a. Dilema Kontemporer: Kebebasan perempuan untuk mengekspresikan diri (seni, fashion, olahraga) di media sosial sering berbenturan dengan fatwa dan komentar publik yang menganggapnya melanggar batas syar'i. Fenomena ini memunculkan pertanyaan: Siapa yang berwenang menentukan "batas wajar" representasi tubuh perempuan Muslimah di ruang publik digital?

   b. Konsep *al-Hurriyah al-Syakhsiyah bi al-Taqwa* (Kebebasan Pribadi yang Bertakwa): Kebebasan berekspresi dalam Islam dibingkai oleh tanggung jawab personal kepada Allah (مسؤولية فردية أمام الله), bukan oleh pengawasan komunal yang represif[11]. Setiap individu memiliki tingkat pemahaman dan konteks (معرفة السياق) yang berbeda.

2. Menuju Hisbah Digital yang Empatik dan Edukatif

   a. Kritik terhadap Hisbah yang Salah Kaprah: Praktik membully, mengunggah screenshot untuk dipermalukan (*doxing*), atau menyebarkan nama pelaku di media sosial bukanlah hisbah

yang sahih, melainkan bentuk penganiayaan digital (الإيذاء الرقمي) yang dilarang.

b. Prinsip *Hisbah al-Raqmiyah al-Rahmah* (Pengawasan Digital yang Penuh Kasih):

c. Privat sebelum Publik: Teguran dilakukan melalui pesan pribadi terlebih dahulu, sebagaimana sabda Rasulullah tentang menutupi aib saudara.

d. Niat Memperbaiki, Bukan Menghakimi: Mengedepankan الدعوة بالحكمة (dakwah dengan bijak) seperti dalam QS. An-Nahl: 125.

e. Menggunakan Ilmu yang Memadai: Pelaku hisbah harus memiliki pemahaman mendalam tentang konteks dan dalil, bukan sekadar ikut-ikutan.

G. Ekonomi Kreatif Digital: antara Pemberdayaan dan Eksploitasi

Sub-bab ini menganalisis fenomena perempuan Muslimah sebagai influencer, content creator, dan digital entrepreneur dari perspektif ekonomi syariah dan keadilan gender.

1. Peluang Pemberdayaan Ekonomi

a. Meruntuhkan Hambatan Tradisional: Media digital memungkinkan perempuan, termasuk dari pesantren, untuk berwirausaha, membangun merek personal, dan mengakses pasar global tanpa meninggalkan ranah domestik, sesuai konsep الكسب الحلال (mencari rezeki halal) yang sangat dianjurkan.

b. Model Bisnis Berbasis Nilai: Konten edukasi keagamaan, produk halal, fashion modest yang etis, dan jasa konsultasi keluarga Islami dapat menjadi niche pasar yang kuat dan bernilai sosial.

2. Ancaman Eksploitasi dan Komersialisasi Agama
    a. Tekanan Algoritma dan Kapitalisme Platform: Dorongan untuk selalu viral dapat mendegradasi konten agama menjadi hiburan ringan (تسطيح الدين) atau memicu persaingan tidak sehat antar creator.
    b. Dilema Monetisasi Ibadah: Bagaimana hukum mengomersialkan konten "ngaji online", "doa-doa mustajab", atau "tausiyah" melalui fitur paid content atau donasi? Perlu kehati-hatian untuk tidak jatuh pada تجارة بالدين (berdagang dengan agama).
    c. Keadilan Kontrak Digital: Banyak creator perempuan kurang paham hak intelektual, pembagian royalti, dan perjanjian dengan brand. Fiqh kontrak (فقه العقود) seperti akad ijarah (sewa jasa) dan syirkah (kemitraan) perlu diadaptasi untuk melindungi mereka.

H. Narasi Kontra-Ekstremisme dan Peran Perempuan dalam Media

Sub-bab ini mengeksplorasi peran strategis perempuan dalam memproduksi konten dan narasi yang melawan radikalisme dan ekstremisme kekerasan, yang sering mendomestikasi atau mengeksploitasi perempuan.

1. Perempuan sebagai Korban dan Agen dalam Narasi Ekstremis
    a. Media ekstremis sering memframing perempuan sebagai: حارسة الهوية (penjaga identitas) yang harus dilindungi sekaligus أداة دعائية (alat propaganda) melalui kisah "kesalehan" mereka.
    b. Mereka juga menjadi sasaran rekrutmen untuk mendukung logistik dan reproduksi generasi baru.

2. Membangun Narasi Alternatif: Keibuan Spiritual dan Agen Perdamaian
    a. Konsep *Ummahat al-Mu'minin* (Ibu Orang-Orang Beriman): Mengangkat teladan kasih sayang, kebijaksanaan, dan kedamaian dari figur seperti Khadijah dan Fatimah az-Zahra RA.
    b. Konten yang Menekankan Wasathiyah (Moderasi): Menghasilkan narasi yang menonjolkan Islam yang inklusif, toleran, dan adil, dengan menggunakan bahasa emosional dan personal yang kuat sesuai dengan peran sosialisasi perempuan.
    c. Strategi *Counter-Speech* Kreatif: Menggunakan medium populer seperti komik, podcast, atau video pendek untuk mendekonstruksi pesan ekstremis dengan cara yang menarik bagi generasi muda.

I. Metodologi dan Sumber Otoritatif Fiqih Media Perempuan

Sub-bab ini penting sebagai pondasi epistemologis, menjawab pertanyaan: Dari mana kita menyusun fiqh media untuk perempuan? Ini melibatkan pembacaan ulang terhadap teks suci dengan metodologi kontemporer.

1. Reinterpretasi Teks dengan Pendekatan Maqashid dan Kontekstual
    a. Ayat-ayat tentang Aurat dan Khalwat: Membacanya bukan sekadar sebagai hukum privat, tetapi sebagai prinsip حماية الكرامة والحيز الخاص (perlindungan martabat dan ruang privat) yang berlaku setara untuk laki-lempuan di ruang digital.
    b. Hadis-Hadis tentang Gambar (*Shurah*): Membedah konteks historis pelarangan gambar (yang terkait dengan penyembahan berhala) dan menerapkannya pada konteks baru: mana yang

termasuk تصوير ذميم (gambar yang tercela/eksploitatif) dan mana yang تصوير نافع (gambar yang bermanfaat/edukatif).

2. Sumber Otoritas Keilmuan Baru
   a. Mengakui Otoritas Perempuan (*Muftiyat*): Meningkatkan rujukan pada fatwa dan karya cendekiawan perempuan Muslim kontemporer seperti Dr. Zainab Alwani, Prof. Amina Wadud, dan K.H. Husein Muhammad.
   b. Integrasi Ilmu: Mensinergikan ilmu ushul fiqh dengan علم الاتصال (ilmu komunikasi), علم الاجتماع الرقمي (sosiologi digital), dan psikologi media untuk menghasilkan fiqh yang kontekstual dan aplikatif.

BAB 23
FIQIH BUSANA DAN IDENTITAS PEREMPUAN MUSLIMAH

Busana Muslimah telah menjadi salah satu medan diskursif paling dinamis dan kontroversial dalam Islam kontemporer. Di satu sisi, ia merupakan simbol identitas keagamaan yang kental; di sisi lain, ia menjadi komoditas ekonomi global yang bernilai miliaran dolar. Antara kedua kutub ini, perempuan Muslimah terombang-ambing dalam tarik-menarik antara otoritas agama, tekanan sosial, ekspresi diri, dan tuntutan pasar. Fikih busana tradisional yang sering kali rigid dan tekstualis terbukti tidak memadai untuk menjawab kompleksitas ini[559].

Bab ini berusaha membangun kerangka fikih busana yang holistik, kontekstual, dan memberdayakan, dengan menggeser paradigma dari fikih yang berfokus pada "batas minimal" (*ḥadd al-adnā*) menuju fikih yang mengedepankan "potensi maksimal" (*ṭāqah al-akbar*) yakni bagaimana busana dapat menjadi instrumen aktualisasi diri, pemberdayaan ekonomi, dan transformasi sosial bagi perempuan Muslimah, tanpa mengabaikan nilai-nilai dasar agama.

A. Memahami Makna Hijab Secara Kontekstual

1. Analisis Hermeneutis terhadap Teks-Teks Kunci

Pembahasan busana Muslimah tidak dapat dilepaskan dari analisis mendalam terhadap dua ayat utama: QS. An-Nūr: 31 dan QS. Al-Aḥzāb:

[559] Moors, Annelies. "Islamic Fashion in Europe: Religious Conviction, Aesthetic Style, and Creative Consumption." In Modest Fashion: Styling Bodies, Mediating Faith, edited by Reina Lewis, 17-40. London: I.B. Tauris, 2013.

59. Pendekatan hermeneutika kontemporer menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual:

a. QS. An-Nūr: 31 - "*Wa l-yaḍribna bi khumurihinna 'alā juyūbihinna...*": Kata "juyūb" (dada) dalam tafsir klasik sering dibatasi pada makna fisik. Namun, studi filologis oleh Nasr Hamid Abu Zayd menunjukkan bahwa "*jayb*" dalam budaya Arab pra-Islam juga bermakna "celah" atau "kelemahan" yang dapat dieksploitasi[560]. Dengan demikian, perintah menutup "*juyūb*" dapat dimaknai sebagai perlindungan terhadap kerentanan dan kehormatan perempuan dalam interaksi sosial, bukan semata penutupan organ tubuh tertentu.

b. QS. Al-Aḥzāb: 59 - "...*yudnīna 'alayhinna min jalābībihinna*...": Ayat ini turun dalam konteks penganiayaan terhadap perempuan merdeka yang disangka budak. "*Jalābīb*" (mantel) berfungsi sebagai penanda status sosial yang melindungi dari pelecehan. Ini mengindikasikan bahwa hijab memiliki dimensi sosiologis-protektif yang kuat, terkait dengan konteks historis spesifik masyarakat Madinah yang patriarkal dan berbasis perbudakan[561].

2. Konsep Hijab dalam Perspektif *Maqāṣid*ī (Berorientasi Tujuan)

Menggunakan kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah* (tujuan-tujuan syariah) yang dikembangkan oleh al-Syatibi dan direvitalisasi oleh kontemporer seperti Jasser Auda, tujuan hijab dapat dirumuskan sebagai berikut[562]:

a. *Ḥifẓ al-'Ird wa al-Murū'ah* (Menjaga Kehormatan dan Harga Diri): Melindungi perempuan dari objektifikasi dan eksploitasi seksual dalam ruang publik.

---

560 Abu Zayd, Nasr Hamid. Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1990.

561 Stowasser, Barbara Freyer. Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation. New York: Oxford University Press, 1994.

562 Auda, Jasser. Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

b. *Ḥifẓ al-Nasl* (Menjaga Keturunan): Menciptakan tatanan sosial yang stabil dengan mengatur interaksi gender.

c. *Ḥifẓ al-'Aql* (Menjaga Akal): Membebaskan perempuan dari tekanan menjadi objek pandangan, sehingga dapat fokus pada pengembangan intelektual.

d. *Ḥifẓ al-Māl* (Menjaga Harta): Dalam konteks kontemporer, mencegah eksploitasi ekonomi melalui komodifikasi tubuh.

Dengan pendekatan ini, bentuk fisik hijab (panjang, lebar, bahan) dipahami sebagai *wasīlah* (sarana) yang dapat berubah sepanjang memenuhi *maqṣid* (tujuan) di atas. Ini membuka ruang bagi keragaman budaya dan perkembangan zaman.

3. Kontekstualisasi dalam Masyarakat Nusantara

Di Indonesia, konsep hijab mengalami lokalisasi yang unik:

a. Praktik "Selendang" dan "Kerudung Lepas" telah lama menjadi bagian dari budaya Muslimah Nusantara sebelum gelombang "hijabisasi" Timur Tengah tahun 1980-an. Bentuk ini justru mencerminkan sintesis harmonis antara nilai Islam dan budaya lokal[563].

b. Hijab dan Identitas Nasional: Pasca-Reformasi, hijab menjadi simbol identitas Muslim moderat Indonesia yang berbeda dari citra ekstremis Timur Tengah. Ini menunjukkan bagaimana hijaf berfungsi sebagai penanda identitas politik yang kompleks[564].

B. Busana sebagai Ekspresi Identitas dan Otonomi

1. Teori Identitas Performative dan Busana
   Dalam teori sosial kontemporer, identitas tidak dipandang sebagai

[563] Brenner, Suzanne. "The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java." Princeton: Princeton University Press, 1998.
[564] Smith-Hefner, Nancy J. "Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia." The Journal of Asian Studies 66, no. 2 (2007): 389-420.

esensi tetap, melainkan sebagai performansi yang terus-menerus dipertunjukkan melalui berbagai media, termasuk busana [565]. Busana Muslimah dengan demikian merupakan:

a. Teknologi Diri (*Technology of the Self*) dalam terminologi Foucault: Sebuah praktik di mana perempuan Muslimah membentuk dan mengekspresikan diri mereka melalui pilihan berbusana.

b. Pertunjukan Identitas (*Identity Performance*): Setiap kombinasi busana mulai dari gamis sederhana hingga modest fashion dengan sentuhan haute couture menyampaikan pesan tentang posisi sosial, afiliasi keagamaan, dan selera personal.

2. Otonomi dalam Berhijab: Antara Pilihan dan Tekanan
Studi fenomenologis terhadap perempuan Muslimah di perkotaan Indonesia mengungkap spektrum motivasi berhijab yang kompleks[566]:

a. Tipe Motivasi Karakteristik Tingkat Otonomi

b. Hijab Ijtima'i Dipengaruhi tekanan keluarga/teman Rendah

c. Hijab *Ta'abbudi* Didasari ketaatan religius murni Sedang-Tinggi

d. Hijab Siqsi Berhijab sebagai ekspresi pencarian identitas pribadi Tinggi

e. Hijab Fungsional Berhijab untuk kepraktisan dalam aktivitas tertentu Variatif

Fikih yang memberdayakan harus menghormati keragaman motivasi ini dan menghindari penyeragaman. Prinsip "*lā ikrāha fī al-dīn*" harus diterjemahkan tidak hanya dalam konteks konversi agama, tetapi juga dalam praktik beragama sehari-hari, termasuk berbusana.

---

565 Butler, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.

566 Nurmila, Nina. "Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia." New York: Routledge, 2009.

3. Menjawab "Polisi Moral" dan Kultur "Hijab-Shaming"
   Fenomena "*muballighāt al-libās*" (penyebar "kebenaran" busana) di media sosial dan masyarakat memerlukan respons teologis yang tegas:

   a. Kritik terhadap "Fetishisasi Hijab": Ketika perhatian berlebihan diberikan pada detail teknis (berapa sentimeter, berapa lapis), hijab berubah dari ibadah spiritual menjadi ritualistik-formalistik yang kehilangan ruhnya. Ini sesuai dengan kritik al-Ghazali terhadap ibadah yang dilakukan tanpa "ḥuḍūr al-qalb" (kehadiran hati)[567].

   b. Mengutamakan Akhlak atas Estetika: Hadis "*al-dīn al-mu'āmalah*" (agama adalah muamalah) mengingatkan bahwa bagaimana seseorang memperlakukan orang lain lebih penting daripada penampilan luarnya. "Hijab akhlak" (menutupi aib orang lain, berkata santun) harus didahulukan daripada "hijab jasad" semata.

C. Etika Fashion dalam Islam yang Memberdayakan

1. Prinsip Etika Fashion Islami: Sebuah Kerangka Komprehensif
   Melampaui dikotomi halal-haram yang simplistik, etika fashion Islami harus dibangun atas lima prinsip dasar:

   a. *al-'Adālah* (Keadilan) Keadilan bagi produsen, konsumen, lingkungan Menghindari eksploitasi buruh, harga wajar, sustainable material

   b. *al-Qaṣd* (Moderasi) Menghindari *isrāf* (berlebihan) *Wardrobe* minimalis, investasi pada kualitas bukan kuantitas

   c. *al-Iḥsān* (Keunggulan) Melakukan yang terbaik dalam segala hal Desain yang fungsional dan estetis, *craftsmanship* yang baik

[567] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982.

d. *al-Mas'ūliyah* (Tanggung Jawab) Akuntabilitas sosial-lingkungan Transparansi supply chain, mengurangi limbah tekstil

e. *al-Ikhlāṣ* (Keikhlasan) Niat karena Allah, bukan pujian manusia Menghindari fashion sebagai alat pamer status

2. Fashion sebagai "*Dakwah Bil-Hāl*" Kontemporer

Perempuan Muslimah yang berbusana rapi, profesional, dan sesuai konteks sambil tetap mempertahankan prinsip kesopanan melakukan *dakwah bil-ḥāl* (dakwah melalui perbuatan) yang sangat efektif:

a. Mendekonstruksi Stereotip: Citra Muslimah sebagai dokter, insinyur, atau akademisi yang berbusana muslimah rapi meruntuhkan narasi bahwa hijab identik dengan ketertinggalan.

b. "*Islamic Chic*" sebagai Soft Power: Kemampuan perempuan Muslimah Indonesia seperti Dian Pelangi atau Ria Miranda menciptakan tren global menunjukkan bagaimana fashion dapat menjadi diplomasi budaya yang mempromosikan Islam yang moderat dan kreatif[568].

3. Menjawab Tantangan Busana Profesional dan Olahraga

Fikih kontemporer harus memberikan panduan praktis untuk konteks spesifik:

a. Busana Kerja: Mengembangkan "*corporate hijab style*" yang memenuhi standar profesional sambil nyaman dipakai 8+ jam. Ini termasuk material *breathable*, desain yang memudahkan gerak, dan warna-warna netral.

b. Busana Olahraga: Merespons tren hijab sport dengan material "*moisture-wicking*" dan desain ergonomis. Ini adalah implementasi prinsip "*al-mashlahah al-ḥājiyah*" (kebutuhan sekunder) dalam *maqāṣid* syariah.

[568] Jones, Carla. "Materializing Piety: Gendered Anxieties about Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia." American Ethnologist 37, no. 4 (2010): 617-637.

c. Busana Seni Pertunjukan: Mengakomodasi kebutuhan seniman muslimah dengan desain yang aman untuk bergerak di panggung, sambil mempertahankan prinsip kesopanan.

D. Industri Fashion Muslimah dan Pemberdayaan Ekonomi

1. Peta Ekosistem Fashion Muslimah Indonesia
   Industri fashion muslimah Indonesia telah berkembang menjadi ekosistem yang kompleks dan matang[569]:



Gambar 23. 1 Ekosistem Fashion Muslimah Indonesia

2. Analisis Ekonomi-Politik Industri Fashion Muslimah

   a. Kontestasi Wacana dan Pasar: Industri ini menjadi medan pertarungan antara "hijab syar'i" (yang sering kali mengikuti standar konservatif Timur Tengah) dan "*modest fashion*" (yang lebih lentur dan berorientasi gaya). Masing-masing memiliki basis konsumen, jaringan produksi, dan legitimasi keagamaannya sendiri[570].

[569] Sandıkcı, Özlem, and Güliz Ger. "Aesthetics, Ethics, and Politics of the Turkish Headscarf." In Clothing as Material Culture, edited by Suzanne Küchler and Daniel Miller, 61-82. Oxford: Berg, 2005.

[570] Lewis, Reina. Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures. Durham: Duke University Press, 2015.

b. Feminisasi Tenaga Kerja: Sebagian besar pekerja di industri garmen fashion muslimah adalah perempuan muda dengan upah rendah. Fikih harus menekankan keadilan upah dan kondisi kerja layak sebagai bagian integral dari produk "halal".

3. Mengembangkan Model Bisnis Berbasis *Maqāṣid*
   Model bisnis fashion muslimah ideal harus mengintegrasikan seluruh *maqāṣid* syariah:

   a. *Ḥifẓ al-Dīn* Menyediakan pakaian yang memungkinkan ibadah dengan nyaman

   b. *Ḥifẓ al-Nafs* Menggunakan material non-toksik, aman untuk kulit

   c. *Ḥifẓ al-'Aql* Memberikan edukasi kepada konsumen tentang fashion yang bertanggung jawab

   d. *Ḥifẓ al-Nasl* Menciptakan lingkungan kerja yang ramah keluarga bagi karyawan

   e. *Ḥifẓ al-Māl* Sistem harga yang adil, bagi hasil yang transparan dengan seluruh stakeholder

   f. *Ḥifẓ al-Bī'ah* (tambahan kontemporer) Mengadopsi circular economy, *zero-waste pattern cutting, sustainable sourcing*

4. Tantangan Keberlanjutan dan Solusi Fikih
   Industri fashion adalah penyumbang polusi terbesar kedua dunia. Fashion muslimah harus memimpin dalam gerakan sustainable fashion:

   a. Konsep "*Slow Fashion Islami*": Mengadopsi filosofi "*al-tadāwul bi al-qadr al-kāfi*" (sirkulasi dengan jumlah yang cukup) yang berlawanan dengan budaya fast fashion.

   b. Fashion Sirkular Berbasis Komunitas: Mengembangkan model "perpustakaan busana" (*maktabah al-malbūs*) di masjid atau komunitas, di mana anggota dapat meminjam pakaian untuk acara khusus, mengurangi pembelian yang hanya dipakai sekali.

c. Revitalisasi Tekstil Tradisional: Memanfaatkan momentum fashion muslimah untuk menghidupkan kembali tenun, batik, dan kerajinan tekstil tradisional Nusantara, sekaligus meningkatkan kesejahteraan pengrajin lokal.

E. Dialog Antara Tradisi dan Modernitas dalam Berbusana

1. Genealogi Kritik terhadap "Budaya Impor" dalam Berbusana
   Sejak awal abad 20, intelektual Muslim seperti Muhammad Abduh dan Rifa'ah al-Tahtawi telah mengkritik kebiasaan meniru mode Barat secara membabi buta. Namun, di era kontemporer, kritik serupa perlu dialamatkan juga pada "Arabisasi" gaya berbusana yang mengabaikan kekayaan tradisi lokal[571].
2. Tradisi Nusantara sebagai Sumber Inspirasi Kontemporer
   Tradisi busana Nusantara menawarkan prinsip-prinsip yang relevan dengan wacana fashion berkelanjutan kontemporer:
   a. Prinsip "Cukup dan Pantas" dalam budaya Jawa: Berbusana sesuai konteks (panjangkan), tidak berlebihan, namun tetap memperhatikan estetika.
   b. Konsep "Busana Adat" sebagai Modest Fashion Asli: Kebaya panjang dengan kain sarung sebenarnya merupakan bentuk modest fashion yang sempurna menutup aurat dengan anggun, sekaligus fungsional.
   c. Filosofi Batik: Setiap pola batik mengandung makna filosofis dan doa. Mengenakan batik adalah praktik "berpakaian dengan kesadaran", bukan sekadar menutupi tubuh.
3. Proyek "Reformasi Fikih Busana" Berbasis Kearifan Lokal
   Perlu upaya sistematis untuk mereformasi fikih busana dengan mengintegrasikan kearifan lokal:

[571] Abduh, Muhammad. al-Islām wa al-Naṣrāniyyah ma'a al-'Ilm wa al-Madaniyyah. Cairo: Dār al-Hilāl, 1975.

a. "*Fiqh al-Libās al-Āfāqī*" (Fikih Busana yang Melampaui Batas): Mengembangkan kerangka fikih yang mengakui keragaman budaya sebagai anugerah Allah (*min āyātihī ikhtilāfu alsinatikum wa alwānikum* - QS. Ar-Rūm: 22).

b. "Museum Virtual Busana Muslimah Nusantara": Mendokumentasikan dan mempromosikan keragaman tradisi busana Muslimah dari Sabang sampai Merauke sebagai sumber inspirasi desain kontemporer.

c. Integrasi dalam Kurikulum Pesantren: Memasukkan studi tentang tekstil dan busana tradisional Nusantara dalam kurikulum pesantren, menghubungkan fikih dengan warisan budaya.

4. Merancang Masa Depan: Teknologi dan Identitas Busana Muslimah

a. Smart Hijab dengan Teknologi Wearable: Hijab dengan material pintar yang dapat mengatur suhu, atau dengan sensor kesehatan.

b. Virtual Fitting Room dengan AI: Teknologi yang memungkinkan perempuan mencoba busana secara virtual dengan berbagai gaya hijab, mengurangi kebutuhan untuk physically try on dan mengembalikan barang.

c. "*Digital Twinning*" untuk *Customization*: Pemindaian tubuh 3D untuk membuat pola yang sempurna sesuai bentuk tubuh individu, menghilangkan kebutuhan akan ukuran standar yang sering kali tidak inklusif.

F. Psikologi Busana Muslimah: Antara Kepatuhan, Perlawanan, dan Kesejahteraan Mental

Sub-bab ini membahas dampak psikologis dari wacana, praktik, dan tekanan seputar busana Muslimah, serta menawarkan pendekatan

fiqih yang mempromosikan kesejahteraan mental (maslahah nafsiyah).

1. Dampak Psikologis Wacana "Hijab Syar'i" yang Rigid
    a. Ansietas Religius (Qalaq Dini): Kecemasan terus-menerus akan "kesalahan" dalam berbusana apakah terlalu ketat, bahan tembus pandang, atau tidak menutupi dada dengan "sempurna" dapat menimbulkan obsessive religiosity yang justru kontra-produktif dengan ketenangan jiwa (sakinah) yang menjadi tujuan ibadah[572].
    b. Konflik Internal dan Rasa Bersalah (*'Adzab al-Damir*): Perempuan yang memilih gaya berbusana yang berbeda dari norma komunitasnya (misalnya, memilih kerudung lepas ala Nusantara di lingkungan yang mengadopsi gaya Timur Tengah) sering mengalami isolasi sosial dan internalized guilt, meski pilihannya secara fiqih sah.
2. Busana sebagai Ruang Agensi dan Perlawanan (*al-Muqawamah al-Samitah*)
    a. Fashion sebagai "*Everyday Resistance*": Pilihan-pilihan kecil dalam berbusana seperti memadukan jilbab dengan aksesori karya pengrajin lokal, atau memakai warna-warna cerah yang "tidak lazim" dapat menjadi bentuk perlawanan diam-diam terhadap narasi tunggal dan otoritarianisme berbusana[573].
    b. "Hijabnya Sendiri": Konsep "*al-hijab al-shakhsi*" menekankan bahwa perjalanan spiritual setiap perempuan adalah unik. Fiqih harus memberi ruang bagi *narratives of becoming* (narasi menjadi), di mana gaya berbusana boleh berevolusi seiring perkembangan pemahaman dan konteks hidup seseorang.

[572] Cook, Jessica. "The Psychological Impact of Hijab-Related Pressure on Muslim Women." Journal of Muslim Mental Health, vol. 12, no. 1, 2018.
[573] Scott, James C. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. Yale University Press, 1985. (Diterapkan pada konteks fashion).

3. Menuju Fiqih yang Memulihkan (*Fiqh al-Ifaqah*)
    a. Prinsip "*Taisir, la Ta'sir*" (Memudahkan, bukan Mempersulit): Mengutamakan prinsip kemudahan dalam Islam, terutama bagi mualaf, perempuan yang baru menemukan jalannya, atau mereka yang hidup dalam konteks sosial-ekonomi yang menantang.
    b. Mengganti Bahasa "Kewajiban-Melanggar" dengan "Pilihan-Bertanggung Jawab": Perubahan diksi ini dapat mengurangi beban psikologis dan menggeser motivasi dari kepatuhan yang dipaksakan menuju komitmen yang dihayati.

G. Politik Tubuh, Negara, dan Regulasi Busana

Sub-bab ini menganalisis intervensi negara dan aktor politik dalam mengatur busana Muslimah, serta implikasinya terhadap hak sipil dan kebebasan beragama.

1. Sejarah dan Spektrum Regulasi Negara
    a. Kebijakan Wajib Hijab (seperti di Iran dan Arab Saudi) vs. Larangan Hijab (seperti di Prancis dan beberapa negara Eropa) merupakan dua sisi dari mata uang yang sama: politik tubuh perempuan sebagai simbol perebutan kekuasaan[574].
    b. Kasus Indonesia: Regulasi seperti Perda Syariah yang mewajibkan busana Muslimah bagi pelajar perempuan di beberapa daerah memunculkan pertanyaan serius tentang paternalisme negara, kebebasan beragama anak, dan hak pendidikan tanpa diskriminasi.
2. Analisis Fiqih Siyasah (Politik Hukum Islam) terhadap Regulasi Busana
    a. Prinsip "La Ikraha fi al-Din" sebagai Batas Kekuasaan Negara: Ayat ini tidak hanya melarang paksaan masuk Islam, tetapi juga

[574] Shirazi, Faegheh. The Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture. University Press of Florida, 2001.

dapat dibaca sebagai prinsip non-coercion in religious practice, termasuk dalam berbusana.

b. Uji Maqashid terhadap Kebijakan: Setiap regulasi negara tentang busana harus diuji: apakah ia benar-benar mencapai maslahah yang riil (seperti meningkatkan keamanan publik), atau hanya mengejar kontrol simbolis dan political legitimacy?

c. Hak Anak Perempuan: Dalam fiqih, seorang anak perempuan sebelum baligh (ghayr al-mukallafah) tidak terkena taklif (beban hukum). Memaksakan aturan busana tertentu padanya adalah bentuk pelampauan batas (ta'addin) yang tidak memiliki dasar syar'i yang kuat[575].

H. Filsafat Estetika Islam dan Etika Memandang (*Adab al-Nadhar*)

Sub-bab ini membahas fondasi filosofis tentang keindahan, seni, dan etika dalam memandang dalam Islam, yang menjadi dasar bagi relasi antara busana dan masyarakat.

1. Keindahan (*al-Jamal*) sebagai Tanda-Tanda Allah (Ayat)

   a. QS. Al-Nahl: 6 menyebut keindahan pada hewan ternak sebagai "*keindahan yang kamu nikmati ketika kamu membawanya pulang dan ketika kamu melepaskannya ke padang rumput." Ini menunjukkan bahwa Islam mengakui nilai intrinsik keindahan dalam ciptaan, termasuk dalam seni berpakaian*[576].

   b. "*Berhiaslah untuk Masjid*" (HR. Abu Dawud): Hadis ini mendorong penampilan terbaik ketika beribadah, menegaskan bahwa memperhatikan estetika dan kebersihan diri adalah bagian dari penghormatan terhadap ritus keagamaan.

[575] Musawah. "A Child's Rights in Islam: A Conceptual Framework." Kuala Lumpur: Musawah, 2020.
[576] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Art and Spirituality. State University of New York Press, 1987.

2. Merekonstruksi "*Adab al-Nadhar*" (Etika Memandang) dalam Masyarakat Digital

   a. Krisis "*Male Gaze*" di Ruang Digital: Media sosial telah mempertajam objektifikasi terhadap tubuh perempuan. Fiqih kontemporer perlu memperbarui konsep "*ghadd al-basar*" (menundukkan pandangan) tidak hanya sebagai kewajiban individu laki-laki, tetapi juga sebagai kritik terhadap struktur budaya yang memfasilitasi eksploitasi visual[577].

   b. Dari Kontrol Pandangan ke Transformasi Budaya: Daripada hanya berfokus pada mengatur perempuan (objek pandangan), fiqih harus sama kuatnya dalam membangun budaya kesantunan visual yang mempromosikan respek terhadap integritas tubuh setiap orang, tanpa memandang gender.

I. Dekolonisasi Gaya: Membongkar Hegemoni dan Membangun Kemandirian Estetika

Sub-bab ini mengkritik hegemoni standar kecantikan dan mode global yang sering kali tidak inklusif, serta menawarkan visi untuk membangun kemandirian estetika Muslimah yang berakar pada nilai lokal dan universal Islam.

1. Kritik terhadap "*Imperialisme M*ode"

   a. Standar Tubuh yang Tidak Realistis: Industri mode global (termasuk modest fashion) masih sering mengpromosikan standar kecantikan yang sempit (tinggi, kurus, berkulit terang). Ini bertentangan dengan prinsip Islam tentang keragaman sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah (*ikhtilaf alwanikum*).

   b. Hegemoni Warna "Netral": Dominasi warna-warna *earth tone* (*beige, taupe, olive*) dalam modest fashion global sering dikemas sebagai "syar'i", padahal ini lebih merupakan konstruksi pasar

[577] Mulder, Niels. "The Ideology of Javanese-Indonesian Leadership." In Political Anthropology, edited by Marc J. Swartz, Victor W. Turner, and Arthur Tuden. Chicago: Aldine, 1966. (Tentang konsep penglihatan dan kekuasaan).

daripada tuntutan agama. Padahal, tradisi Nusantara kaya dengan warna-warna cerah yang bermakna.

2. Proyek Dekolonisasi: Prinsip dan Praktik
   a. "Kembali ke Ukuran Lokal": Mengembangkan *size chart* berdasarkan antropometri tubuh perempuan Indonesia, bukan standar Eropa atau AS.
   b. Revitalisasi Warna dan Motif: Meneliti makna filosofis warna dalam budaya Nusantara (misalnya, merah keberanian, hijau kesuburan) dan mengintegrasikannya dalam desain kontemporer.
   c. Merayakan Usia dan Segala Bentuk Tubuh: Menciptakan fashion yang inklusif untuk segala usia, bentuk tubuh, dan kemampuan difabel, mencerminkan prinsip *rahmatan lil 'alamin*.

Menuju Fiqh Busana yang Memberdayakan dan Berkelanjutan

Fikih busana untuk perempuan Muslimah abad 21 harus berani melakukan transformasi paradigma dari fikih larangan menuju fikih kemungkinan; dari fikih keseragaman menuju fikih keragaman yang bertanggung jawab. Ini memerlukan:

1. Epistemologi Baru yang mengintegrasikan wahyu, akal, realitas sosial, dan kearifan budaya.
2. Metodologi Inklusif yang melibatkan suara perempuan sebagai produsen, konsumen, dan ahli fikih.
3. Pendekatan Holistik yang mempertimbangkan seluruh aspek: spiritual, psikologis, sosial, ekonomi, dan ekologis.
4. Visi Transformasional yang melihat busana bukan sebagai akhir tujuan, tetapi sebagai sarana untuk mewujudkan kehidupan yang lebih adil, bermartabat, dan berkelanjutan.

Busana akhirnya adalah bahasa tubuh yang bercerita tentang siapa kita, apa yang kita percayai, dan dunia seperti apa yang ingin kita wujudkan. Dengan fikih yang tepat, perempuan Muslimah dapat

menggunakan bahasa ini untuk menyuarakan cerita tentang iman yang mendalam, identitas yang percaya diri, dan komitmen pada keadilan dan keindahan.

BAB 24
FIQIH KESENIAN DAN EKSPRESI BUDAYA PEREMPUAN

Kesenian dalam sejarah Islam menempati posisi paradoksal yang mendalam. Di satu sisi, tradisi Islam memiliki warisan artistik yang sangat kaya dari arsitektur masjid yang megah, kaligrafi yang memesona, hingga puisi sufi yang mendalam. Namun di sisi lain, wacana fikih klasik sering kali menunjukkan kecurigaan mendalam terhadap praktik kesenian tertentu, terutama yang melibatkan suara, gerakan tubuh, dan representasi figuratif. Kecurigaan ini semakin kompleks ketika dihadapkan pada ekspresi artistik perempuan.

Perempuan Muslimah yang berkarya dalam bidang seni sering kali terjebak dalam "dilema *triple marginalization*" sebagai perempuan dalam budaya patriarki, sebagai seniman dalam tradisi keagamaan yang ambigu terhadap seni, dan sebagai kreator dalam masyarakat yang belum sepenuhnya menghargai seni sebagai profesi serius. Bab ini bertujuan membangun fiqh *al-funūn al-mu'āṣir* (fikih kesenian kontemporer) yang bukan hanya reaktif-defensif, melainkan visioner-transformative, dengan menempatkan perempuan sebagai subjek pencipta, pemakna, dan pembaru dalam lanskap seni Islami.

A. Seni Sebagai Media Dakwah dan Pemberdayaan

1. Fondasi Teologis: Seni dalam Bingkai Tafsir Al-Qur'an yang Holistik

Seni bukan sekadar hiburan dalam Islam, melainkan memiliki dasar teologis yang kuat:

a. Konsep "*al-Jamāl*" (Keindahan) sebagai Sifat Ilahi: Dalam sebuah hadis qudsi, Allah berfirman: "*Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan*" (HR. Muslim). Ini memberikan landasan ontologis bahwa keindahan adalah bagian dari hakikat ilahi yang termanifestasi dalam ciptaan-Nya. Seni, dalam perspektif ini, adalah upaya manusia untuk menangkap dan merefleksikan keindahan ilahi tersebut[578].

b. "*Iqra'*" sebagai Perintah untuk Membaca "Teks" Semesta: Perintah pertama "*Iqra'*" (bacalah) dalam QS. Al-'Alaq dapat dibaca tidak hanya sebagai perintah membaca teks tertulis, tetapi juga "membaca" keindahan, pola, dan makna dalam alam semesta. Seni adalah salah satu bentuk "membaca" dan menafsirkan ulang realitas ini[579].

c. Seni sebagai "Ibadah *Ghaîrah*" (Ibadah Tidak Langsung): Tidak semua ibadah harus formal dan tekstual. Seni yang dibuat dengan niat baik, yang menginspirasi kebaikan, dan yang memperkuat ikatan sosial dapat dikategorikan sebagai "ibadah sosial-kultural" yang bernilai di sisi Allah.

2. Seni sebagai Alat Transformasi Sosial Perempuan: Kerangka Konseptual

[578] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Art and Spirituality. State University of New York Press, 1987.
[579] Sardar, Ziauddin. Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam. Oxford University Press, 2011.

Berikut adalah matriks yang menggambarkan bagaimana seni berfungsi sebagai alat transformasi dalam berbagai dimensi kehidupan perempuan Muslimah. Dimensi Pemberdayaan Bentuk Seni Mekanisme Transformasi Contoh Konkret

a. Pemberdayaan Spiritual Kaligrafi Kontemporer, Puisi Sufi Menginternalisasi nilai-nilai ilahi melalui proses kreatif yang kontemplatif Workshop "Menulis Puisi sebagai Meditasi" untuk ibu-ibu pengajian

b. Pemberdayaan Psikologis *Art Therapy*, Teater Terapi Memproses trauma, membangun kepercayaan diri, mengembangkan ekspresi emosi yang sehat Program seni bagi penyintas kekerasan domestik di pesantren.

c. Pemberdayaan Kognitif Teater Edukatif, Film Pendek Menyampaikan pengetahuan kompleks (hukum, kesehatan, dll.) dalam format yang mudah dicerna Drama musikal tentang pentingnya imunisasi untuk masyarakat desa.

d. Pemberdayaan Ekonomi Kriya Seni, *Fashion Design, Digital Art* Mengembangkan keterampilan yang dapat menghasilkan pendapatan, membangun merek personal Koperasi pengrajin tenun perempuan dengan pemasaran digital.

e. Pemberdayaan Politik *Street Art, Performance Art*, Puisi Protes Menyuarakan isu-isu ketidakadilan, menuntut hak, membangun solidaritas Mural tentang hak waris perempuan di dinding pesantren.

3. Studi Kasus: Gerakan "Seni Rupa Pesantren" Perempuan

Di beberapa pesantren Indonesia, muncul gerakan menarik di mana santriwati tidak hanya belajar ilmu agama, tetapi juga mengembangkan ekspresi artistik:

a. Pesantren Ilmu Al-Qur'an (PIQ) Singosari Malang: Mengembangkan program "Kaligrafi Emansipatoris" di mana

santriwati membuat karya kaligrafi dengan konten ayat-ayat tentang keadilan gender, dipamerkan di ruang publik.

b. Pesantren Ath-Thoohuur Bandung: Memiliki "Teater Santriwati" yang mementaskan naskah-naskah adaptasi kisah perempuan dalam sejarah Islam dengan pendekatan psikologis kontemporer, seperti drama tentang perasaan Aisyah RA pasca wafatnya Nabi[580].

c. Pesantren Al-Munawwir Kompleks Q Krapyak: Mengembangkan "Seni Musik Rebana Digital" yang menggabungkan tradisi qasidah dengan elektronik music, menciptakan soundscape religius yang fresh untuk generasi muda.

B. Perempuan dalam Seni Suara, Tari, dan Teater Islami

1. Kontroversi Suara Perempuan: Dari Fikih Klasik ke Neuroaesthetics

Perdebatan tentang hukum perempuan bersuara (bernyanyi, bercerita, berpuisi) adalah salah satu yang paling sengit dalam fikih seni. Analisis kritis terhadap dalil-dalil yang digunakan menunjukkan banyaknya misinterpretasi:

a. Analisis Hadis "Suara Perempuan adalah Aurat": Penelusuran sanad dan matan menunjukkan bahwa hadis ini memiliki masalah kredibilitas serius (*dha'if jiddan*). Bahkan jika diterima, konteksnya adalah suara yang sengaja dibuat mendesah dan menggoda (al-taghanni al-mughani), bukan suara perempuan secara umum[581].

b. Bukti Historis Perempuan Penyanyi dan Penyair: Sejarah Islam mencatat banyak perempuan penyair terkemuka seperti Al-Khansa' yang membaca puisi elegi di depan publik, atau 'Aisha bint Talha yang dikenal dengan suara merdunya. Ini menunjukkan

[580] Wawancara dengan pengasuh Pesantren Ath-Thoohuur, 15 Maret 2023.
[581] Ghanim, Hammad. "Suara Perempuan dalam Fikih Klasik dan Kontemporer: Analisis Kritis." Jurnal Studi Gender dan Islam, vol. 8, no. 2, 2021.

bahwa praktik perempuan menggunakan suara artistik telah ada sejak masa awal Islam[582].

c. Perspektif Neurosains dan Psikologi: catatan terkini menunjukkan bahwa musik dan suara memiliki efek terapeutik pada otak. Suara perempuan, dengan rentang frekuensi tertentu, dapat memiliki efek menenangkan dan membangkitkan emosi positif. Dalam konteks ini, melarang perempuan bersuara secara mutlak bertentangan dengan prinsip "*la darar wa la dirar*" (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain) dalam hal ini, menghalangi akses pada terapi suara[583].

2. Tari: Menemukan "Fiqh al-Harakah" (Fikih Gerakan) yang Memberdayakan

Tubuh perempuan yang menari sering menjadi sumber kontroversi paling besar. Namun, pendekatan yang lebih nuansa diperlukan:

a. Tipologi Tari dalam Tradisi Islam:

1) Tari Ritual-Spiritual (Sema, Zikir Berjamaah): Memiliki legitimasi kuat dalam tradisi sufi.

2) Tari Ekspresi-Kultural (Tari Tradisional Nusantara): Sebagai ekspresi budaya yang mengandung nilai-nilai luhur.

3) Tari Artistik-Kontemporer: Sebagai ekspresi seni murni dengan bahasa tubuh yang abstrak.

b. Kriteria "Tari yang Diperbolehkan" dalam Fikih Kontekstual:

1) Intensi yang Benar: Tari sebagai ibadah, ekspresi syukur, atau terapi.

2) Konteks yang Tepat: Di ruang privat, untuk audiens perempuan saja, atau di ruang publik dengan kostum yang sesuai dan koreografi yang tidak provokatif.

582 Al-Malaika, Nazik. "Al-Mar'ah wa al-Fann fi al-Turath al-'Arabi al-Islami." Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1995.
583 Sacks, Oliver. Musicophilia: Tales of Music and the Brain. Knopf, 2007.

3) Konten yang Bermakna: Gerakan yang menyampaikan pesan spiritual atau sosial, bukan sekadar menghibur.

4) Dampak Positif: Meningkatkan spiritualitas, kesehatan, atau kesadaran sosial.

3. Teater Islami: Ruang untuk Mengkritik dan Membayangkan Ulang

Teater memiliki potensi unik untuk menjadi laboratorium sosial di mana isu-isu kompleks dieksplorasi:

a. Model "Teater Forum" untuk Isu Perempuan: Teknik teater Augusto Boal yang partisipatoris dapat diadaptasi untuk membahas isu-isu seperti poligami, hak waris, atau kekerasan dalam rumah tangga. Penonton (terutama perempuan) diajak untuk mengintervensi adegan dan menawarkan solusi alternatif[584].

b. Mengkritik Patriarki melalui Drama Historis: Mementaskan kisah-kisah seperti "Surat dari Penjara" yang membayangkan surat-surat yang mungkin ditulis Siti Aisyah saat dikurung usmus Perang Jamal, atau drama tentang Rabi'ah al-Adawiyah yang menolak pernikahan demi cinta transendental kepada Allah.

c. Teater Multisensorik di Pesantren: Mengembangkan pertunjukan yang menggabungkan pembacaan puisi sufi, proyeksi visual kaligrafi, dan aroma wewangian (mengingat pentingnya indra penciuman dalam tradisi spiritual Islam), menciptakan pengalaman estetis yang menyeluruh.

C. Batas-Batas Seni dalam Perspektif Fiqih yang Kontekstual

1. Lima Paradigma dalam Fiqih Seni Islam

Para ulama sepanjang sejarah memiliki pendekatan yang beragam terhadap seni. Memahami spektrum ini penting untuk menghindari

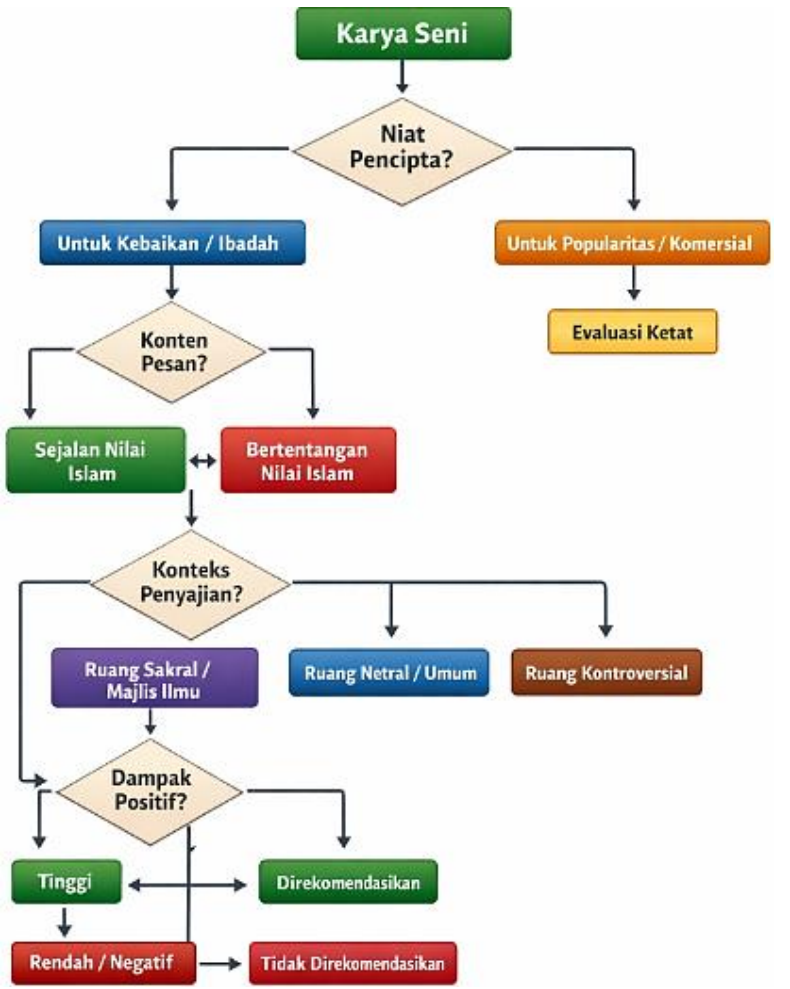
[584] Boal, Augusto. Theatre of the Oppressed. Theatre Communications Group, 1985.

simplifikasi. Paradigma Karakteristik Tokoh Representatif Pandangan terhadap Seni Perempuan:

a. Paradigma Restriktif-Rigorist Sangat ketat, mencurigai sebagian besar bentuk seni Ibnu Taimiyah, Mazhab Zahiri Hampir seluruhnya dilarang, terutama yang melibatkan perempuan
b. Paradigma Formalist-Tradisional Menerima seni dengan syarat-syarat formal tertentu (tanpa alat musik tertentu, dll.) Mayoritas ulama fikih klasik Diterima dalam konteks terbatas (perempuan untuk perempuan)
c. Paradigma Sufi-Ekspresif Melihat seni sebagai ekspresi spiritual dan alat pendekatan kepada Allah Jalaluddin Rumi, Al-Ghazali Diterima luas sebagai bagian dari jalan spiritual
d. Paradigma Sosio-Kultural Menilai seni berdasarkan konteks budaya dan dampak sosial Yusuf al-Qaradawi, Muhammad al-Ghazali Fleksibel, melihat manfaat sosial seni
e. Paradigma Maqashidi-Transformative Menilai seni berdasarkan tujuan-tujuan syariah yang lebih luas Kontemporer: Jasser Auda, Amina Wadud Mendukung seni yang memberdayakan dan mentransformasi masyarakat

2. Matriks Evaluasi Seni: Alat untuk Diskusi Produktif

Daripada sekadar mengatakan "ini haram" atau "ini halal", fikih kontemporer perlu mengembangkan alat evaluasi multidimensi:



Gambar 24. 1 Alur Penilaian Karya Seni dalam Perspektif Islam

3. Kasus-Kasus Kompleks dan Pendekatan Solutif

Kasus 1: Perempuan sebagai Pemain Biola dalam Orkestra Islami

a. Isu: Biola dianggap "alat musik" yang kontroversial dalam beberapa pendapat.

b. Analisis Maqashidi: Jika tujuannya untuk memproduksi musik yang menginspirasi spiritualitas, dan dilakukan dalam konteks yang

tepat (festival seni Islam, bukan klub malam), dan pemainnya menjaga adab (pakaian sopan, tidak menimbulkan fitnah), maka dapat dianggap mubah (boleh) dengan preferensi untuk menghindari jika menimbulkan perpecahan.

Kasus 2: Pertunjukan Tari Kontemporer dengan Tema Spiritual

a. Isu: Gerakan tari modern sering kali abstrak dan bebas.

b. Prinsip Solusi: "Kostum sebagai Pembatas Etis" mengembangkan kostum tari yang memenuhi prinsip menutup aurat namun tetap memungkinkan gerakan bebas, seperti jumpsuit panjang dari material stretchy dengan celana lebar di luarnya. "Koreografi sebagai Bahasa" mengembangkan bahasa gerak yang menyampaikan pesan spiritual (misalnya, gerakan membuka tangan untuk simbol penerimaan rahmat, gerakan memutar untuk simbol siklus hidup dan kematian).

Kasus 3: Pameran Lukisan Figura Perempuan oleh Seniman Perempuan

a. Isu: Larangan menggambar makhluk bernyawa.

b. Pendekatan Alternatif:

   1) Gaya Abstrak-Ekspresionis: Menggambar figur dengan distorsi yang menghindari realisme sempurna.

   2) Teknik Fragmentasi: Hanya menampilkan bagian-bagian tubuh tertentu (tangan yang berdoa, kaki yang melangkah) sebagai simbol.

   3) Medium Alternatif: Menggunakan kaligrafi untuk membentuk siluet figur.

D. Pelestarian Seni Tradisional oleh Perempuan Nusantara

1. Pemetaan Ekosistem Seni Tradisional Perempuan Nusantara



Gambar 24. 2 Ekosistem Seni Tradisional Perempuan Nusantara

2. Strategi Pelestarian Berperspektif Fiqih dan Gender

a. Pendokumentasian dengan Pendekatan "*Living Archive*"

1) Proyek "Suara Nenek" (*Grandmother's Voice*): Merekam perempuan tua menceritakan kisah, menyanyikan lagu, dan menjelaskan makna motif seni tradisional. Arsip ini tidak hanya disimpan, tetapi dijadikan bahan belajar interaktif untuk sekolah-sekolah.

2) "Pustaka Gerabag" (*Mobile Library of Traditional Arts*): Unit mobil yang membawa alat peraga, bahan, dan pengajar seni

tradisional ke pesantren-pesantren perempuan di daerah terpencil.

b. Integrasi dengan Pendidikan Formal dan Keagamaan

1) Modul "Seni Tradisi dalam Perspektif Islam": Mengajarkan bagaimana seni tradisional Nusantara sebenarnya selaras dengan nilai-nilai Islam misalnya, motif batik "parang" yang melambangkan kesinambungan dan keteguhan iman.

2) Program "Santriwati Pelestari Seni": Beasiswa bagi santriwati yang memiliki minat pada seni tradisional untuk belajar langsung pada empu seni, sambil mengkaji aspek fikihnya.

c. Ekonomi Kreatif yang Berkelanjutan dan Etis

1) Sertifikasi "Halal dan Thayyib" untuk Produk Seni: Tidak hanya untuk makanan, tetapi juga untuk produk seni memastikan proses produksi tidak mengeksploitasi pekerja, menggunakan bahan alami, dan menghormati makna simbolik.

2) Sistem "*Fair Trade* untuk Seni Tradisional": Memastikan pengrajin perempuan mendapatkan bagian yang adil dari harga jual, dengan transparansi rantai pasokan.

E. Pengembangan Seni Kontemporer yang Islami

1. Tren Seni Kontemporer Islami Global dan Lokal

Seni kontemporer Islami tidak lagi terbatas pada kaligrafi tradisional. Berikut perkembangan terkini. Bentuk Seni Karakteristik Seniman Perempuan Terkemuka Isu yang Diangkat:

a. Digital Islamic Art Menggabungkan teknologi digital dengan motif Islami Hayati Mokhtar (Malaysia) Spiritualitas di era digital, hijab dalam virtual reality

b. *Installation* Art Karya tiga dimensi yang mengisi ruang Shirin Neshat (Iran) Identitas perempuan Muslim, politik tubuh, ruang publik-privat

c. Video Art Video eksperimental dengan tema keagamaan Mona Hatoum (Palestina) Pengungsian, ingatan, tubuh sebagai medan perang

d. Performance *Art* Pertunjukan tubuh dengan pesan sosial-keagamaan Rabbya Noreen (Pakistan) Kekerasan atas nama agama, tubuh perempuan sebagai teks suci

e. *Social Practice Art* Seni yang melibatkan partisipasi komunitas Muslim *Women's Art Collective* (UK) Membangun dialog antariman, melawan islamofobia

2. Laboratorium Inovasi: "Islamic Art Tech Hub"

Bayangkan sebuah pusat inovasi seni teknologi Islami yang dikelola oleh perempuan Muslimah:

a. Divisi *Virtual Reality* (VR) untuk Pengalaman Spiritual: Membuat simulasi VR "Perjalanan Isra' Mi'raj" atau "Ziarah Virtual ke Makam Nabi" dengan pendekatan artistik yang mendalam.

b. Divisi *Augmented Reality* (AR) untuk Edukasi: Mengembangkan aplikasi AR yang ketika diarahkan ke mushaf, menampilkan tafsir visual, atau ketika diarahkan ke kain batik, menceritakan makna filosofis motifnya.

c. Divisi BioArt dan Seni Ilmiah: Mengeksplorasi pola-pola geometris dalam alam (*snowflake*, struktur DNA) sebagai manifestasi keindahan ilahi, menciptakan karya seni dari material organik.

3. Kerangka Etik untuk Seni Kontemporer Islami

Mengembangkan "*Code of Ethics for Contemporary Islamic Artists*" yang meliputi:

a. Prinsip Kejujuran Intelektual: Tidak mengklaim interpretasi pribadi sebagai "satu-satunya tafsir yang benar".

b. Prinsip Penghormatan terhadap Simbol Sakral: Menggunakan simbol-simbol keagamaan (kalimat tauhid, nama Nabi) dengan penuh hormat dan konteks yang tepat.

c. Prinsip Dialog, bukan Provokasi Kosong: Menciptakan karya yang membuka ruang dialog, bukan sekadar mengejutkan atau menyinggung tanpa tujuan konstruktif.

d. Prinsip Inklusivitas: Menghargai keragaman interpretasi dalam Islam, tidak memonopoli kebenaran artistik.

F. Seni Sebagai Ruang Penyembuhan dan Resiliensi Perempuan

1. Trauma-Informed Art dalam Konteks Keislaman

Seni bukan hanya ekspresi, tetapi juga alat restorasi psikologis bagi perempuan yang mengalami trauma:

a. *Art Therapy* Berbasis Nilai Islam: Mengembangkan protokol terapi seni yang mengintegrasikan konsep tawakkul (berserah diri), syukur, dan sabar dalam proses kreatif. Misalnya, proyek kolase menggunakan ayat-ayat tentang kesabaran untuk membantu penyintas kekerasan domestik[585].

b. Seni sebagai *'Ruqyah Syar'iyyah'* Kontemporer: Menggunakan proses kreatif (membuat mandala kaligrafi, menenun dengan dzikir) sebagai bentuk terapi psikospiritual yang mengalihkan fokus dari trauma menuju penciptaan.

c. Komunitas Seni Supportif: Membentuk kelompok-kelompok seni perempuan di pesantren sebagai safe spaces untuk berbagi pengalaman melalui media seni tanpa dihakimi.

2. Seni dalam Menghadapi Stigma dan Diskriminasi

Perempuan dengan kondisi khusus (difabel, ODGJ, mantan narapidana) menemukan suara melalui seni:

a. "Difabel Bukan Cacat, Melainkan Keunikan": Pameran seni oleh perempuan difabel muslimah yang mengeksplorasi konsep

[585] Malchiodi, Cathy. Trauma and Expressive Arts Therapy: Brain, Body, and Imagination in the Healing Process. Guilford Press, 2020.

kesempurnaan dalam ketidaksempurnaan sebagai manifestasi kebesaran Allah.

b. Seni sebagai Jalan Reintegrasi Sosial: Program pelatihan seni bagi mantan narapidana perempuan untuk membangun kepercayaan diri dan keterampilan ekonomi.

3. Mekanisme Neuroaesthetic dalam Ibadah melalui Seni

Catatan neurosains menunjukkan bahwa aktivitas seni mengaktifkan sistem reward otak dan mengurangi kortisol:

a. *'Flow State'* dalam Kreativitas sebagai Pengalaman Spiritual: Kondisi keterserapan total dalam proses kreatif memiliki kesamaan neurologis dengan keadaan meditasi dan doa yang khusyuk[586].

b. Desain Masjid dan Ruang Ibadah yang Sensitif Gender: Melibatkan perempuan dalam merancang ruang ibadah yang tidak hanya fungsional tetapi juga estetis dan menenangkan, dengan memperhatikan kebutuhan khusus perempuan (ruang menyusui, area ibadah yang nyaman).

G. Ekonomi Politik Seni: Kuasa, Modal, dan Representasi

1. Kapitalisme Platform dan Eksploitasi Seniman Perempuan
   Platform digital seperti Instagram dan TikTok menciptakan dinamika kuasa baru:

   a. Algoritma yang Bias: Konten seni perempuan muslimah sering di-shadowban atau diremehkan algoritma karena dianggap "*tidak viral enough*" atau "*too niche*".

   b. Ekonomi Perhatian yang Tidak Adil: Seniman perempuan bekerja keras membuat konten, namun *platform* dan *brand* yang

[586] Chatterjee, Anjan. The Aesthetic Brain: How We Evolved to Desire Beauty and Enjoy Art. Oxford University Press, 2014.

paling diuntungkan. Perlu model platform cooperatives yang dimiliki dan dikelola oleh seniman sendiri[587].

2. Seni dan Diplomasi Budaya: Perempuan sebagai Duta
   Karya seni perempuan muslimah Indonesia telah menjadi alat diplomasi budaya yang efektif:

   a. *Case Study*: Dian Pelangi di Paris *Fashion Week*: Tidak hanya menjual busana, tetapi juga mempresentasikan wajah Islam Indonesia yang moderat dan kreatif.

   b. *'Cultural Soft Power'* melalui Seni Kontemporer: Pemerintah perlu mengembangkan strategi sistematis untuk mempromosikan seniman perempuan muslimah di forum internasional sebagai bagian dari *nation branding*.

3. Patronase dan Sistem Pendanaan Alternatif
   Mengembangkan ekosistem pendanaan yang etis dan berkelanjutan:

   a. Waqaf untuk Seni (*Waqaf al-Funun*): Membangun dana abadi khusus untuk mendukung seniman perempuan, terinspirasi dari tradisi patronase kesenian dalam sejarah Islam.

   b. *Islamic Crowdfunding* dengan Prinsip Syariah: Platform pendanaan kolektif khusus untuk proyek seni perempuan muslimah dengan model mudharabah atau qard al-hasan.

   c. Seni sebagai Investasi Sosial (*Impact Investing*): Perusahaan dapat mengalokasikan dana CSR untuk program seni perempuan yang memiliki dampak sosial terukur.

[587] Scholz, Trebor. Platform Cooperativism: Challenging the Corporate Sharing Economy. Rosa Luxemburg Stiftung, 2016.

H. Seni dan Teknologi Masa Depan: Peluang dan Tantangan Etis

1. Seni Generatif AI dan Orisinalitas Kreatif

Kecerdasan buatan menciptakan dilema baru dalam seni Islami:

a. Apakah Seni AI Bisa Disebut 'Karya'?: Ketika algoritma membuat kaligrafi atau pola geometris Islami, di manakah letak niat dan keahlian manusia sebagai syarat kesempurnaan seni dalam Islam?

b. Bias dalam Dataset AI: AI yang dilatih dengan dataset seni Barat akan menghasilkan karya dengan bias budaya tertentu. Perlu dataset seni Islam dan Nusantara yang kaya untuk melatih model AI lokal.

c. Fatwa tentang Seni Digital dan NFT: Menyikapi fenomena NFT (Non-Fungible Token) untuk karya seni digital Islami apakah spekulasi dalam NFT bertentangan dengan prinsip larangan gharar (ketidakpastian)?

2. Bioteknologi dan Seni Bio-Islami

Perkembangan bioteknologi membuka kemungkinan seni yang sebelumnya tak terbayangkan:

a. *'Bacterial Art'* dengan Ayat Al-Qur'an: Menggunakan bakteri yang dimodifikasi secara genetik untuk menumbuhkan pola kaligrafi.

b. Seni dari Material Hidup: Karya seni dari jamur, jaringan sel, atau material organik lain yang tumbuh dan berubah seiring waktu, merefleksikan konsep Islam tentang kehidupan dan kematian.

c. Etika dalam Bio-Art Islami: Hingga batas mana manipulasi material hidup diperbolehkan dalam seni? Di mana batas antara kreasi manusia dan intervensi terhadap ciptaan Allah?

3. Realitas Virtual (VR) dan Pengalaman Spiritual Imersif

VR menawarkan peluang untuk pengalaman seni-spiritual yang mendalam:

a. Simulasi Haji dan Umrah untuk Perempuan yang Tidak Mampu: Pengalaman VR yang akurat dan menghormati dapat menjadi alternatif bagi yang sakit atau tidak mampu secara finansial.

b. Museum Virtual Seni Islam Perempuan: Mengumpulkan karya seni perempuan muslimah dari seluruh dunia dalam satu platform VR yang dapat diakses siapa saja.

c. Workshop Seni dalam Metaverse: Kelas seni virtual di mana perempuan dari berbagai negara dapat belajar bersama tanpa batasan geografis dan sosial.

I. Pendidikan Seni Transformatif: Membangun Generasi Seniman Muslimah

1. Kurikulum Seni Berperspektif Gender di Pesantren
   Reformasi pendidikan seni di lembaga keagamaan:
   a. Integrasi Seni dalam Pelajaran Fikih dan Akidah: Belajar konsep tauhid melalui seni geometri, belajar fiqh thaharah melalui seni kaligrafi tentang kebersihan.
   b. 'Studio Seni' di Pesantren: Tidak hanya ruang teori, tetapi praktik dengan peralatan lengkap (alat lukis, kamera, software desain).
   c. Mentorship Program: Seniman perempuan profesional membimbing santriwati yang berbakat.
2. Pendidikan Seni Inklusif untuk Semua Usia dan Latar Belakang
   a. Seni untuk Ibu Rumah Tangga: Program singkat yang sesuai dengan jadwal ibu, melihat seni sebagai *self-care* dan bukan kemewahan.

b. Seni untuk Lansia Muslimah: Aktivitas seni sederhana (mewarnai pola islami, membuat kolase) untuk kesehatan kognitif dan sosial.

c. Seni di Daerah Terpencil: *Mobile art* studio yang mengunjungi desa-desa terpencil, membawa bahan dan pelatihan.

3. Pengakuan dan Sertifikasi Kompetensi

a. Sertifikasi Kompetensi Seniman Muslimah: Sistem pengakuan resmi untuk berbagai bidang seni, meningkatkan profesionalisme dan nilai ekonomis.

b. Jalur Khusus Seni dalam Beasiswa Pendidikan Islam: Beasiswa S2 dan S3 khusus untuk perempuan yang ingin mendalami studi seni Islam.

J. Seni Sebagai Medium Dialog Antariman dan Perdamaian

1. Seni Kolaboratif Lintas Iman
   Proyek seni yang melibatkan perempuan dari berbagai latar belakang agama:

a. "Titian Warna": Mural bersama tentang perdamaian yang dibuat oleh perempuan muslimah, kristiani, hindu, dan budha.

b. "Harmoni dalam Perbedaan": Pertunjukan musik yang menggabungkan nasyid, gospel, dan mantra hindu dalam satu komposisi harmonis.

2. Seni sebagai Respons terhadap Islamofobia

a. *Counter-Narrative through Art*: Karya seni yang menunjukkan keragaman kehidupan perempuan muslimah, melawan stereotip media Barat.

b. *Public Art* untuk Edukasi: Instalasi seni di ruang publik yang mengajak dialog tentang Islam dan hak perempuan.

3. Dokumentasi dan Memorialisasi melalui Seni
    a. Seni untuk Mengingat Korban Kekerasan: Memorial seni untuk korban kekerasan atas nama agama atau gender.
    b. *Archive of Resistance*: Mengumpulkan dan memamerkan karya seni perempuan dalam menghadapi penindasan, sebagai catatan sejarah dan inspirasi.

K. Agenda untuk Fiqih Seni yang Memberdayakan Perempuan

Seni bagi perempuan Muslimah bukanlah kemewahan atau distraksi, melainkan kebutuhan psikospiritual dan alat perubahan sosial. Untuk mewujudkan potensi penuh ini, diperlukan agenda konkret:

1. Reformasi Pendidikan Seni di Lembaga Keagamaan
    a. Mengintegrasikan kurikulum seni yang seimbang antara tradisi dan inovasi di pesantren dan madrasah.
    b. Mendirikan Fakultas Seni Islam dan Gender di perguruan tinggi Islam.
2. Pembangunan Infrastruktur Pendukung
    a. Dana Abadi Seni Islami Perempuan: Untuk mendukung produksi, pameran, dan catatan.
    b. Jaringan Museum dan Galeri Seni Islami Perempuan: Baik fisik maupun virtual.
    c. Platform Digital Khusus: Untuk penjualan dan promosi karya seniman perempuan Muslimah.
3. Advokasi Kebijakan dan Regulasi
    a. Kebijakan afirmatif untuk seniman perempuan dalam kompetisi dan festival seni Islami.
    b. Perlindungan hak cipta yang sensitif terhadap karya seni tradisional yang bersifat kolektif.

c. Insentif pajak bagi lembaga yang mendukung pengembangan seni Islami oleh perempuan.

4. Catatan dan Pengembangan Wacana

   a. Pusat Studi Seni, Gender, dan Islam yang melakukan catatan interdisipliner.

   b. Penerbitan jurnal akademik khusus tentang seni dan perempuan dalam Islam.

   c. Forum dialog berkala antara seniman perempuan, ulama perempuan, dan kritikus seni.

5. Visi Jangka Panjang: Seni sebagai Jalan Menuju Peradaban Islam yang Unggul
   Dalam visi besar, seni yang dikembangkan perempuan Muslimah dapat berkontribusi pada:

   a. Pemulihan Trauma Kolektif masyarakat pasca-konflik atau kekerasan.

   b. Pembentukan Identitas Muslim yang Moderat dan Kreatif di tengah gelombang radikalisme.

   c. Ekspor Budaya yang Bermartabat, menunjukkan wajah Islam yang humanis, estetis, dan progresif kepada dunia.

Seni, pada akhirnya, adalah doa dalam bentuk material, puisi yang diwujudkan, dan harapan yang divisualisasikan. Ketika perempuan Muslimah diberi ruang untuk mencipta dengan bebas namun bertanggung jawab, mereka tidak hanya menghasilkan karya indah, tetapi juga membangun dunia yang lebih manusiawi, adil, dan penuh keindahan cerminan dari Nama Allah "*al-Jamil*" (Yang Maha Indah).

BAB 25
FIQIH MINORITAS DAN KELOMPOK MARJINAL PEREMPUAN

Memperluas Cakrawala Fiqih ke Pinggiran

Fikih klasik, dalam banyak aspek, berkembang dalam konteks masyarakat yang homogen dan sering kali mengabaikan kompleksitas manusia yang hidup di margin. Bab ini mengajak kita membangun fiqh al-hamishiyyat fikih yang berpihak pada mereka yang berada di pinggiran dengan pendekatan interseksional yang memahami bagaimana berbagai identitas (gender, agama, disabilitas, kelas, etnis) saling bersilangan menciptakan pengalaman penindasan yang kumulatif. Pendekatan ini bukan hanya tentang memberikan "keringanan" (rukhsah), tetapi tentang restrukturasi epistemologi fikih itu sendiri sehingga berpusat pada pengalaman dan kebutuhan perempuan paling rentan sebagai titik tolak pembacaan ulang teks dan tradisi.

A. Perlindungan terhadap Perempuan dari Kelompok Minoritas

1. Fiqih Kewargaan Multikultural (*Fiqh al-Muwathanah al-Ta'addudiyyah*)

Indonesia sebagai negara dengan mayoritas Muslim namun dengan keragaman agama, etnis, dan budaya yang sangat tinggi membutuhkan kerangka fikih yang berbeda.

a. Menggugat Konsep Dhimmi dalam Negara Modern
   Konsep *ahl al-dhimmah* yang muncul dalam konteks kekhalifahan abad pertengahan tidak relevan dengan konsep kewargaan modern yang setara. Fikih kontemporer harus mengadopsi prinsip "kewargaan berdasarkan hak" (*al-muwathanah bi al-haqq*) yang menjamin:

b. Kebebasan beragama secara substantif, termasuk hak untuk membangun rumah ibadah, merayakan hari raya, dan menyebarkan ajaran tanpa intimidasi.

c. Perlindungan dari diskriminasi struktural dalam akses pekerjaan, pendidikan, dan layanan kesehatan.

d. Representasi politik yang bermakna, termasuk kuota bagi perempuan minoritas di lembaga legislatif.

e. Kasus Perempuan Ahmadiyah dan Syiah
   Perempuan dari kelompok minoritas dalam Islam sendiri (seperti Ahmadiyah dan Syiah) mengalami diskriminasi tiga lapis: sebagai perempuan, sebagai minoritas, dan sebagai "*bid'ah*" dalam pandangan mainstream. Fikih perlu:

   1) Memisahkan doktrin teologis dari hak sipil: Ketidaksepakatan teologis tidak boleh menjadi dasar pelanggaran hak asasi.

   2) Mengembangkan mekanisme dialog intra-Muslim yang melibatkan perempuan dari berbagai mazhab.

   3) Melindungi perempuan dan anak dari kekerasan dan pengusiran paksa dengan mendasarkan pada prinsip *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) sebagai maqashid tertinggi.

2. Perempuan Adat dan Penghayat Kepercayaan: Dekolonisasi Pengetahuan dan Spiritualitas

Perempuan adat sering menjadi korban ganda: kolonialisme eksternal (negara, perusahaan) dan kolonialisme internal (agama mayoritas).

a. Mengakui Sistem Pengetahuan Feminin Adat:
   Banyak masyarakat adat memiliki sistem pengetahuan ekologi,

pengobatan, dan spiritual yang dikelola oleh perempuan. Fikih harus:

1) Mengakui otoritas epistemologis perempuan adat sebagai pemegang pengetahuan lokal (*al-'ilm al-mahalli*).
2) Melindungi hak kekayaan intelektual kolektif mereka atas tanaman obat, motif tenun, dan ritual tradisional.
3) Mengembangkan model "ekoteologi perempuan" yang menyatukan kearifan ekologi adat dengan konsep Islam tentang khalifah *fi al-ardh* (pengelola bumi).

b. Strategi Perlindungan Berbasis Komunitas:

1) Sekolah Adat Perempuan: Mendirikan sekolah yang mengajarkan bahasa, budaya, dan keterampilan tradisional sambil mengintegrasikan nilai-nilai Islam universal (keadilan, kasih sayang, kelestarian alam).
2) Lumbung Benih dan Pengetahuan (*al-Khizānah al-Bidhriyyah wa al-Ma'rifiyyah*): Mendokumentasikan dan melestarikan benih lokal dan pengetahuan tradisional perempuan adat dalam repositori digital yang aman.

3. Perempuan dari Minoritas Seksual dan Gender: Antara Fikih dan Realitas Kemanusiaan

Ini adalah area paling kontroversial namun paling membutuhkan pendekatan manusiawi.

a. Memisahkan Dosa dari Diskriminasi
Fikih klasik memiliki pandangan tertentu tentang homoseksualitas. Namun, dalam konteks modern, fikih harus memisahkan penilaian teologis atas suatu perbuatan dari hak asasi manusia pelakunya.

1) Prinsip la tajassasu (jangan mencari-cari kesalahan orang lain, QS. Al-Hujurat: 12) harus menjadi panduan dalam interaksi sosial.

2) Hak atas keamanan, pekerjaan, perumahan, dan layanan kesehatan tidak boleh dicabut karena orientasi seksual atau identitas gender seseorang.

b. Pendekatan Pastoral dan Konseling yang Rahmatan
Mengembangkan model konseling Islami yang inklusif dan tidak menghakimi untuk perempuan yang bergumul dengan identitas seksual atau gender, dengan fokus pada:

1) Kesehatan mental dan spiritual, bukan "perbaikan" orientasi.

2) Integrasi diri dan penerimaan dalam komunitas beriman.

3) Pencegahan bunuh diri dan dukungan bagi yang mengalami penolakan keluarga.

B. Perempuan Difabel dalam Perspektif Fiqih

1. Paradigma Baru: Disabilitas sebagai Konstruksi Sosial, bukan Cacat Individu.

Fikih perlu beralih dari model medis (disabilitas sebagai "cacat" yang perlu disembuhkan) ke model sosial-hak asasi (disabilitas sebagai hasil interaksi antara keterbatasan individu dan hambatan sosial).

Dekonstruksi Narasi "Ujian" dan "Kutukan":

Narasi bahwa disabilitas adalah "ujian kesabaran" atau "kutukan dosa" sering kali menambah beban psikologis. Alternatif narasi berdasarkan Al-Qur'an:

a. QS. Al-Mulk: 2 menegaskan bahwa Allah menciptakan kehidupan dan kematian "*liyabluwakum ayyukum ahsanu 'amalan*" (untuk menguji siapa di antara kalian yang terbaik amalnya). Ujiannya terletak pada respons sosial terhadap disabilitas, bukan pada kondisi individu.

b. Kisah Nabi Ayyub AS dan Nabi Ya'qub AS menunjukkan penderitaan fisik bukanlah hukuman, dan kesabaran yang dimaksud adalah perjuangan aktif untuk hidup bermartabat.

2. Fiqih Aksesibilitas Total: Merancang Ulang Ruang Ibadah dan Sosial.

Aksesibilitas bukan sekadar fasilitas tambahan, melainkan hak mendasar untuk berpartisipasi secara penuh dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat.

Matriks Implementasi Fikih Aksesibilitas di Berbagai Tingkat, salah satunya pada aspek standar minimum hingga standar ideal (transformatif):

a. Fisik–Arsitektural (Masjid, Pesantren, Madrasah)
   1) Ramp
   2) Toilet aksesibel
   3) Parkir khusus
   4) Desain universal sejak tahap perencanaan
   5) Pemandu taktil dan audio
   6) Ruang multisensorik untuk ibadah

b. Komunikasi–Informasi (Khutbah, Pengajian, Materi)
   1) Juru bahasa isyarat
   2) Teks tertulis
   3) Khutbah dalam bahasa isyarat sebagai standar
   4) Bahan ajar dalam bentuk braille, audio, dan video dengan takarir (*caption*)
   5) Aplikasi dengan navigasi suara untuk kompleks ibadah

c. Sosial–Kultural (Sikap Masyarakat, Kepemimpinan)
   1) Tidak mengolok-olok
   2) Membantu jika diminta
   3) Pelatihan kesadaran disabilitas bagi seluruh jemaah dan pengurus

4) Kuota kepemimpinan bagi perempuan difabel di dewan masjid
5) Pernikahan dan kegiatan sosial yang benar-benar inklusif

d. Hukum–Ibadah (Penyesuaian Ibadah)
1) Keringanan salat dan puasa
2) Ijtihad baru: mengakomodasi alat bantu modern (salat dengan kursi roda elektrik, puasa dengan *feeding tube*)
3) Fikih untuk disabilitas mental dan psikososial

3. Hak Seksualitas, Reproduksi, dan Pernikahan Perempuan Difabel: Mematahkan Mitos

Perempuan difabel sering dianggap tidak layak menjadi istri atau ibu, atau sebaliknya, dijadikan objek eksploitasi seksual karena dianggap tidak berdaya.

a. Konseling Pranikah yang Adil dan Inklusif
Mengembangkan modul konseling pranikah khusus untuk pasangan yang melibatkan perempuan difabel, mencakup:
1) Komunikasi tentang kebutuhan dan harapan masing-masing.
2) Perencanaan pengasuhan anak yang realistis dengan dukungan jaringan.
3) Hak dan tanggung jawab finansial yang adil.

b. Dukungan untuk Ibu Difabel:
1) *Parenting coaching* dan kelompok dukungan sesama ibu difabel.
2) Adaptasi alat bantu untuk perawatan bayi (tempat tidur, kereta dorong yang dapat diakses).
3) Layanan *home care* yang didanai oleh zakat atau dana sosial Islam.

C. Hak-Hak Perempuan dalam Keluarga Beda Agama

1. Peta Kompleksitas: Berbagai Skenario Perkawinan Beda Agama

Realitas sosial Indonesia menunjukkan beragam bentuk perkawinan beda agama yang membutuhkan respons berbeda:

Skenario, Realitas Hukum, dan Strategi Perlindungan Fikih

a. Perkawinan muslimah dengan nonmuslim (tercatat di KUA dengan "penyelesaian")

   Realitas hukum: Tidak diakui dalam hukum Islam positif, tetapi terjadi di masyarakat.
   Strategi perlindungan fikih:

   1) Pendampingan hukum untuk perjanjian pranikah yang melindungi hak ibu dan anak
   2) Mekanisme wasiat wajibah untuk menjamin hak waris anak

b. Perkawinan di luar negeri/beda negara
   Realitas hukum: Mungkin sah di negara lain, tetapi kompleks di Indonesia.
   Strategi perlindungan fikih:

   1) Pengakuan terbatas untuk hak sipil (akta kelahiran anak, BPJS)
   2) Mediasi keluarga multireligius untuk mengatasi konflik

c. Salah satu pasangan melakukan konversi setelah pernikahan
   Realitas hukum: Status perkawinan menjadi tidak jelas.
   Strategi perlindungan fikih:

   1) Opsi: (1) mempertahankan perkawinan dengan kesepakatan baru; (2) perceraian dengan pemenuhan hak yang adil
   2) Konseling intensif mengenai implikasi spiritual dan sosial

d. Perkawinan adat/tradisional antaragama
Realitas hukum: Diakui oleh masyarakat lokal, tetapi tidak oleh negara.
Strategi perlindungan fikih:

1) Dokumentasi dan pengakuan hak-hak sipil melalui mekanisme khusus
2) Perlindungan dari pemaksaan konversi oleh pihak mana pun

2. Fiqih untuk Anak dari Keluarga Beda Agama

Anak-anak dalam keluarga beda agama sering menjadi korban ketidakpastian hukum dan konflik loyalitas.

a. Prinsip "Kepentingan Terbaik Anak" (*Maslahah al-Tifl*) sebagai Panduan Tertinggi:

1) Hak anak untuk mengetahui dan mempelajari agama kedua orang tuanya tanpa prasangka.
2) Larangan menggunakan anak sebagai alat konversi atau tawanan dalam konflik agama orang tua.
3) Pengaturan perwalian dan hak asuh yang memprioritaskan stabilitas psikologis dan afeksi anak, bukan hanya kesamaan agama.

b. Model Pendidikan Agama Inklusif
Mengembangkan kurikulum "Pendidikan Etika Multireligius" untuk anak-anak dari keluarga beda agama yang mengajarkan:

1) Nilai-nilai universal (kejujuran, kasih sayang, keadilan) yang ada dalam semua agama.
2) Pengetahuan dasar tentang agama orang tua dengan sikap saling menghormati.
3) Keterampilan hidup dalam masyarakat majemuk.

D. Perempuan Miskin Perkotaan dan Pedesaan

1. Analisis Struktural: Mengapa Perempuan Menjadi Miskin?

Kemiskinan perempuan bukanlah kebetulan, melainkan hasil dari struktur sosial, ekonomi, dan hukum yang timpang.

a. *Feminization of Poverty*:

   1) Beban ganda: kerja produktif (upah rendah) + kerja reproduktif (tanpa bayaran).

   2) Akses terbatas terhadap sumber daya produktif (tanah, modal, teknologi).

   3) Hukum waris yang tidak selalu ditegakkan menguntungkan perempuan.

   4) Kebijakan pembangunan yang tidak sensitif gender.

b. Fiqih Agraria untuk Perempuan Pedesaan
   Perempuan petani memiliki peran sentral namun sering tidak diakui secara hukum.

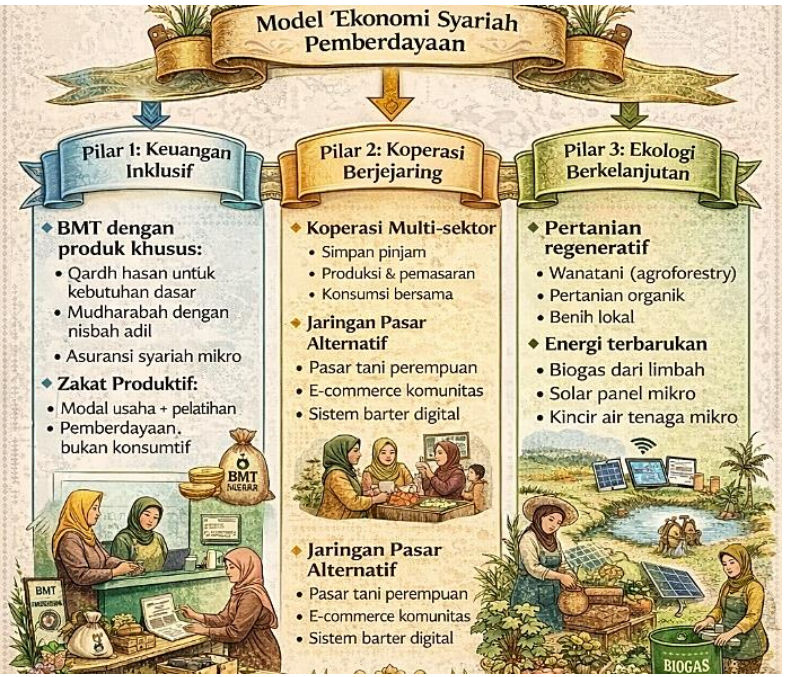
   a. Reforma agraria syariah: Mengalokasikan tanah negara/wakaf untuk dikelola kolektif oleh kelompok perempuan.

   b. Sertifikat kepemilikan tanah atas nama perempuan untuk melindungi dari perampasan oleh keluarga atau perusahaan.

   c. Lumbung pangan berbasis masjid yang dikelola perempuan untuk ketahanan pangan lokal.

2. Model Ekonomi Syariah yang Membebaskan (*Liberatory Islamic Economics*)

Mengembangkan model ekonomi yang benar-benar mengubah struktur, bukan sekadar memberi bantuan.



Gambar 25. 1 Pilar Ekonomi Syariah Pemberdayaan Perempuan Miskin

3. Layanan Sosial Berbasis Masjid yang Sensitif Gender dan Kemiskinan

Mengubah masjid dari sekadar tempat ibadah menjadi pusat pemberdayaan komunitas.

a. Klinik Kesehatan Reproduksi dan Mental
   Menyediakan layanan kesehatan dasar, konseling, dan KB dengan pendekatan agama yang mendukung.

b. Rumah Singgah (*Dar al-Iyadah*)
   Untuk perempuan miskin yang mengalami kekerasan, tunawisma, atau krisis akut, dengan dukungan psikososial dan bantuan reintegrasi.

c. Pusat Keterampilan Digital (*Markaz al-Maharat al-Raqmiyyah*)
   Pelatihan literasi digital, pemasaran online, dan desain grafis untuk meningkatkan daya saing ekonomi.

E. Strategi Pemberdayaan Kelompok Marjinal Berbasis Syariah

1. Piagam Hak Perempuan Marjinal dalam Islam (*Mithaq Huquq al-Mar'ah al-Hamishiyyah*)

Menyusun dokumen rujukan yang merumuskan hak-hak perempuan marjinal berdasarkan sumber-sumber Islam:

Pasal-Pasal Kunci:

a. Hak atas Keamanan Fisik dan Psikologis: Dilindungi dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, dan penelantaran.

b. Hak atas Aksesibilitas dan Akomodasi yang Wajar: Dalam ibadah, pendidikan, pekerjaan, dan layanan publik.

c. Hak atas Identitas dan Status Hukum yang Jelas: Tanpa diskriminasi berdasarkan agama, disabilitas, atau status ekonomi.

d. Hak atas Sumber Daya Ekonomi dan Kontrol atas Aset: Termasuk tanah, modal, dan teknologi.

e. Hak atas Partisipasi dan Kepemimpinan: Dalam pengambilan keputusan di keluarga, komunitas, dan negara.

f. Hak atas Pendidikan dan Informasi yang Inklusif dan Adaptif.

g. Hak atas Layanan Kesehatan yang Komprehensif dan Terjangkau, termasuk kesehatan reproduksi dan mental.

2. Model Kelembagaan Inovatif untuk Pemberdayaan

Dewan Penasihat Syariah untuk Isu Marjinal (*Hay'ah al-Shura lil-Qadaya al-Hamishiyyah*)

a. Lembaga independen yang terdiri dari ulama perempuan, aktivis, dan perwakilan kelompok marjinal, bertugas:

   1) Memberikan fatwa dan panduan kebijakan yang inklusif.

   2) Memantau implementasi hak-hak kelompok marjinal.

3) Menjadi mediator dalam konflik yang melibatkan kelompok marjinal.

4) Sekolah Kepemimpinan Perempuan Marjinal (*Madrasat al-Qiyadah lil-Nisa' al-Hamishiyyat*)

b. Program pelatihan kepemimpinan satu tahun yang menggabungkan:

1) Pendidikan agama yang kontekstual dan membebaskan.

2) Keterampilan advokasi, organisasi, dan komunikasi.

3) Mentorship dari pemimpin perempuan yang sudah mapan.

4) Proyek aksi sosial di komunitas masing-masing.

3. Litigasi Strategis dan Advokasi Kebijakan

a. Pengujian Materiil Undang-Undang
Mengajukan judicial review terhadap peraturan yang diskriminatif terhadap perempuan marjinal, dengan menggunakan:

1) Argumentasi *maqashid syariah*: Bahwa diskriminasi bertentangan dengan tujuan-tujuan syariah.

2) Konstitusi dan Hukum Internasional: CEDAW, Konvensi Hak Penyandang Disabilitas, dll.

3) Data empiris tentang dampak diskriminasi.

b. Rancangan Peraturan Daerah Inklusif
Mengadvokasi Perda yang:

1) Mewajibkan anggaran responsif gender dan inklusi (*gender and inclusion responsive budgeting*).

2) Menetapkan sanksi untuk diskriminasi dalam layanan publik.

3) Mengakui dan melindungi sistem pengetahuan dan pengelolaan sumber daya oleh perempuan adat.

F. Fiqih Akses Digital dan Keamanan Siber bagi Perempuan Marjinal

1. Isu Utama: Ketimpangan akses digital (kesenjangan digital) dan tingginya ancaman kekerasan berbasis *gender online* (KBGO) menciptakan marjinalisasi ganda bagi perempuan, terutama di daerah terpencil.
2. Fokus Fikih:
    a. Keadilan Infrastruktur: Mengkaji kewajiban negara dan masyarakat (*fardhu kifayah*) dalam menjamin akses infrastruktur digital yang setara sebagai prasyarat pemberdayaan ekonomi dan pendidikan. Data menunjukkan kesenjangan kepemilikan smartphone dan akses sinyal di daerah 3T.
    b. Perlindungan dari KBGO: Mengembangkan konsep *ḥifẓ al-'ird* (menjaga kehormatan) dan *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) di ruang digital. Kerangka fikih perlu merespons fenomena "gunung es" kekerasan seksual digital dengan mekanisme pelaporan, pendampingan korban, dan edukasi.
    c. Kepemilikan Aset Digital: Membahas hak kepemilikan dan penguasaan perempuan atas alat digital (seperti *smartphone*) dan aset digital (seperti toko *online*) dalam kerangka hukum ekonomi Islam (*milkiyyah*).

G. Fiqih Pendidikan untuk Perempuan dalam Minoritas

Isu Utama: Peluang pendidikan bagi perempuan sengaja dibatasi oleh stereotip dan interpretasi fikih tertentu, menciptakan minoritas dalam pendidikan.

Fokus Fikih:

1. Reinterpretasi Kewajiban Belajar: Menegaskan kembali bahwa menuntut ilmu adalah fardhu 'ain bagi setiap Muslim, tanpa

diskriminasi gender, dengan merujuk pada warisan keilmuan perempuan di masa awal Islam.

2. Prioritas dalam Konteks Keterbatasan: Menerapkan kaidah "*al-hajah tunazzalu manzilata al-dharurah*" (kebutuhan dapat berstatus darurat). Dalam keluarga marjinal dengan sumber daya terbatas, pendidikan anak perempuan dapat didahulukan jika dampak ketidaktahuannya lebih membahayakan bagi diri dan komunitasnya.
3. Model Pendidikan Inklusif: Merancang kurikulum dan metode pendidikan yang sensitif terhadap keterbatasan ekonomi, budaya, dan lokasi geografis perempuan marjinal.

H. Prinsip Fikih Minoritas (*Fiqh al-Aqalliyyat*) untuk Pemberdayaan Perempuan di Negara Mayoritas Muslim

Isu Utama: Diskusi fikih minoritas sering terbatas pada Muslim yang hidup di negara non-Muslim. Padahal, prinsip-prinsipnya sangat relevan untuk membela hak kelompok marjinal di dalam negara mayoritas Muslim seperti Indonesia.

Fokus Fikih: Aplikasi empat kaidah utama fikih minoritas sebagai pisau analisis untuk kasus-kasus perempuan marjinal:

1. Mempermudah dan Menghilangkan Kesulitan (*At-Taysir wa Raf'u al-Haraj*): Kebijakan dan fatwa harus meringankan, bukan membebani. Contoh: Kemudahan akses layanan hukum bagi penyandang disabilitas.
2. Kebutuhan setara dengan Darurat (*Al-Hajah Tunazzalu Manzilata ad-Dharurah*): Kebutuhan dasar seperti tempat tinggal, kesehatan reproduksi, dan perlindungan dari kekerasan dapat menjadi dasar pertimbangan hukum yang fleksibel.
3. Fatwa Dapat Berubah (*Taghayyur al-Fatwa bi Taghayyur al-Zaman*): Hukum harus responsif terhadap perubahan kondisi

sosial. Contoh: Fatwa tentang hak waris atau akses ekonomi digital bagi perempuan.

4. Mempertimbangkan Dampak (*Al-'Ibrah bi al-Ma'alat*): Setiap kebijakan harus diukur dari konsekuensi jangka panjangnya bagi kehidupan perempuan. Contoh: Larangan hijab di sekolah akan berdampak lebih buruk (hilangnya akses pendidikan) dibandingkan keringanan untuk melepaskannya sementara waktu.

I. Perempuan, Lingkungan, dan Kerentanan Iklim: Perspektif Fiqih Ekologi

Isu Utama: Perempuan, terutama di pedesaan dan pesisir, sering menjadi kelompok paling rentan terhadap dampak krisis iklim dan kerusakan lingkungan, yang memperdalam kemiskinan dan ketidakberdayaan mereka.

Fokus Fikih:

1. Keadilan Ekologis (*'Adl al-Bi'ah*): Membaca ulang konsep khalifah fi al-ardh (pengelola bumi) dengan perspektif gender, menekankan hak dan peran perempuan dalam pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan.
2. Hak atas Lingkungan Sehat: Menegaskan bahwa akses terhadap air bersih, udara baik, dan tanah yang tidak tercemar adalah bagian dari *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) dan *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan).
3. Resiliensi Berbasis Komunitas: Mengembangkan model fiqh untuk adaptasi perubahan iklim yang memberdayakan perempuan, seperti pertanian regeneratif, lumbung pangan, dan pengelolaan sampah.

Fiqih sebagai Praksis Pembebasan

Fikih untuk minoritas dan kelompok marjinal perempuan bukanlah cabang marginal dari kajian Islam, melainkan ujian sejati bagi klaim universalisme dan keadilan Islam. Ketika fikih mampu melihat dunia

dari sudut pandang perempuan yang paling terpinggirkan, maka ia akan menemukan kembali jati dirinya sebagai ilmu untuk membebaskan dan memanusiakan.

Agenda transformatif ke depan memerlukan:

1. Revolusi Epistemologis:
    a. Mengakui pengalaman hidup perempuan marjinal sebagai sumber pengetahuan teologis yang sah.
    b. Mengembangkan metodologi fikih partisipatoris yang melibatkan mereka sebagai subjek, bukan objek.
2. Aliansi Strategis:
    a. Membangun koalisi antara ulama progresif, aktivis hak asasi manusia, organisasi perempuan, dan kelompok marjinal sendiri.
    b. Menciptakan jaringan solidaritas transnasional untuk belajar dari perjuangan serupa di negara Muslim lain.
3. Pendidikan yang Membebaskan:
    a. Mereformasi kurikulum pesantren dan madrasah untuk memasukkan studi tentang minoritas, disabilitas, dan kemiskinan dari perspektif keadilan.
    b. Melatih calon ulama dan pemimpin agama untuk memiliki kompetensi interseksional.
4. Spiritualitas Perlawanan:
    a. Menghidupkan kembali tradisi spiritual Islam yang berpusat pada keadilan (*'adl*) dan kasih sayang (rahmah) sebagai kekuatan untuk melawan penindasan.
    b. Mengembangkan ritual-ritual komunitas yang merayakan keragaman dan memperkuat solidaritas.

Pada akhirnya, seperti dikatakan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud: "*Tolonglah saudaramu yang berbuat zalim dan yang dizalimi*." Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah,

kami bisa menolong yang dizalimi, tapi bagaimana menolong yang berbuat zalim?" Beliau menjawab, "*Kamu cegah dia dari berbuat zalim, itulah bentuk menolongnya*."

Menolong perempuan dari kelompok minoritas dan marjinal adalah sekaligus menolong masyarakat Muslim secara keseluruhan dari penyakit zalim berupa diskriminasi, prasangka, dan pengabaian. Hanya dengan demikian, kita dapat mewujudkan masyarakat yang benar-benar mencerminkan rahmat Islam bagi semesta alam.

BAGIAN V
STRATEGI, ADVOKASI, DAN MASA DEPAN

BAB 26
FIQIH ADVOKASI DAN PERLINDUNGAN HUKUM BAGI PEREMPUAN

Konsep perlindungan (wilayah) dalam fiqih klasik sering kali terbatas pada wilayah privat dan bersifat patronistik. Fiqih advokasi kontemporer perlu melakukan revolusi epistemologis: mengubah wilayah dari konsep otoritas individu menjadi tanggung jawab kelembagaan dan konstitusional. Pendekatan ini berlandaskan tafsir progresif atas QS. An-Nisa': 75 tentang kewajiban membela kaum mustad'afin, yang dalam konteks modern mencakup perempuan korban ketidakadilan sistemik[588]. Bab ini membangun arsitektur fiqih advokasi yang integratif, menggabungkan otoritas teks keagamaan dengan prinsip negara hukum modern dan psikologi trauma.

A. Mekanisme Hukum bagi Korban Kekerasan Dan Diskriminasi

1. Rekonstruksi Sistem Pembuktian: Integrasi Hukum Acara Islam dengan Psikologi Forensik

Sistem pembuktian Islam klasik (*syahadah, qarinah, yamin*) sering kali tidak sensitif terhadap realitas kekerasan terhadap perempuan yang bersifat privat dan asimetris. Diperlukan paradigma baru:

[588] Engineer, Asghar Ali. The Qur'an, Women and Modern Society. New Delhi: Sterling Publishers, 1999.

a. Mengangkat Status "Bukti Ahli" (*Al-Bayyinah Al-Khubriyyah*): Laporan psikolog forensik tentang *Rape Trauma Syndrome* (RTS) dan *Battered Woman Syndrome* (BWS) harus diakui sebagai "*qarinah mulzimah*" (indikasi kuat) yang setara dengan bukti langsung dalam kasus kekerasan[589]. Korban kekerasan domestik sering menunjukkan gejala learned helplessness dan traumatic bonding yang menjelaskan mengapa mereka tidak langsung melapor[590].

b. Protokol "Pemeriksaan Berbasis Trauma" (*Al-Istifsar Al-Jirahi*): Mengembangkan standar pemeriksaan saksi/korban di pengadilan agama yang:

   1) Menggunakan pendamping khusus (*musa'adah khassah*) yang memahami dinamika kekerasan

   2) Menghindari pertanyaan yang menyalahkan korban (*victim-blaming questions*)

   3) Memungkinkan kesaksian tertutup atau *via video conference* untuk mengurangi retraumatisasi

2. Lembaga Peradilan Khusus: Pengadilan Keluarga Islam yang Responsif

Mengusulkan transformasi Pengadilan Agama menjadi "Mahkamah *Al-Usrah Al-Muslimah*" (Pengadilan Keluarga Muslim) dengan spesialisasi:

a. Hakim Khusus Perempuan dan Anak: Minimal 30% hakim perempuan dengan pelatihan khusus tentang:

   1) Dinamika kekerasan dalam rumah tangga (KDRT)

   2) Dampak psikologis perceraian pada anak

   3) Mediasi transformatif berbasis restorative justice

[589] Walker, Lenore E. The Battered Woman Syndrome. New York: Springer, 2016.
[590] Herman, Judith. Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence - From Domestic Abuse to Political Terror. New York: Basic Books, 2015.

b. Unit Layanan Terpadu (*Al-Wihdah Al-Mutakamilah*): Setiap pengadilan memiliki unit yang memadukan:

   1) Konseling keluarga Islami oleh psikolog berlatarbelakang pesantren

   2) Mediasi syariah dengan pendekatan maqashid

   3) Rujukan cepat ke rumah aman dan layanan sosial

3. Mekanisme Sanksi dan Pemulihan Berperspektif Fiqih

Mengembangkan spektrum sanksi alternatif selain hukuman penjara. Jenis Pelanggaran Sanksi Restoratif Islami Dasar Fiqih Mekanisme Pemantauan

a. KDRT ringan Program rehabilitasi pelaku (*Islah Al-Mukhthii*) selama 3-6 bulan, membayar diyat simbolis, layanan sosial di panti jompo QS. An-Nisa': 34 (interpretasi progresif), konsep ta'zir Dewan pengawas masyarakat (2 ulama, 1 psikolog, 1 tokoh perempuan)

b. Pengabaian nafkah Penyitaan aset (*hajr al-mal*), pembayaran melalui potongan gaji otomatis, kerja sosial Hak nafkah sebagai hutang (*dayn*), kaidah *al-ashlu fi al-amri al-ijbari idza ta'addaba bihi yuqhar* Sistem notifikasi digital ke pihak keluarga, laporan bulanan ke pengadilan

c. Pencegahan akses pendidikan anak perempuan Denda progresif, pembatasan hak asuh, wajib mengikuti kelas parenting Islami *Hifzh al-'aql* sebagai *maqashid syariah*, hak anak dalam Islam Laporan berkala dari sekolah/madrasah

B. Peran Baitul Mal dan Lembaga Sosial Islam

1. Baitul Mal Kontemporer sebagai Lembaga Keadilan Sosial (*Mu'assasat Al-'Adalah Al-Ijtima'iyyah*)

Menggagas transformasi Baitul Mal dari lembaga amal karitatif menjadi institusi pemberdayaan hukum dan ekonomi

Struktur dan Program Baitul Mal Transformatif



Gambar 26. 1 Struktur dan Program Baitul Mal Transformatif

2. Instrumen Keuangan Islam Inovatif untuk Perlindungan Perempuan

Mengembangkan produk keuangan syariah khusus:

a. "*Waqaf Al-'Adalah Al-Nisa'iyyah*" (Wakaf Keadilan Perempuan): Dana abadi yang diinvestasikan secara syariah, hasilnya digunakan khusus untuk:

   1) Membiayai rumah aman syariah (*dar al-aman*)

   2) Beasiswa hukum bagi perempuan marginal

   3) Litigasi strategis kasus-kasus landmark

b. "*Sukuk Al-Himayah*" (Obligasi Syariah Perlindungan): Surat berharga syariah yang diterbitkan pemerintah daerah/negara untuk membiayai infrastruktur perlindungan perempuan (pusat krisis, hotline 24 jam, transportasi darurat).

c. "*Takaful Al-Mu'allafah*" (Asuransi Syariah untuk Konversi Keyakinan): Memberikan jaminan sosial dan ekonomi bagi perempuan yang menghadapi risiko ekonomi akibat konversi agama atau perubahan status pernikahan.

C. Sistem Rujukan Terpadu Berbasis Komunitas

1. Model "Pesantren Ramah Perempuan dan Anak" (PRPA) sebagai Pusat Krisis

Mengoptimalkan peran pesantren yang memiliki kepercayaan komunitas tinggi

Protokol 7 Langkah Penanganan Awal di Pesantren:

a. Penerimaan tanpa syarat (*istiqbal bi ghayr shurut*): Korban diterima tanpa pertanyaan menyudutkan

b. Stabilisasi psikospiritual: Doa bersama, dzikir, dan dukungan emosional dari nyai/santriwati senior

c. Dokumentasi awal tanpa tekanan: Mencatat kronologi dengan pendekatan trauma-informed

d. Konsultasi hukum awal: Dengan ustadz/ustadzah yang memahami hukum positif dan fiqih

e. Koordinasi dengan keluarga melalui pendekatan musyawarah yang aman bagi korban

f. Rujukan terstruktur: Ke rumah sakit, polisi, atau pengadilan dengan pendampingan

g. Pemantauan lanjutan (*muraqabah mustamirrah*): Kunjungan berkala selama 6-12 bulan

2. Teknologi Digital untuk Sistem Rujukan Terintegrasi

Mengembangkan platform "SahabatPerempuan.id" dengan fitur:

a. Chatbot Fiqih Darurat: AI yang dapat menjawab pertanyaan dasar tentang hak hukum dengan referensi dalil

b. Panic Button Digital: Aplikasi yang mengirimkan sinyal darurat dan lokasi ke 3 kontak terpercaya dan posko terdekat

c. Peta Interaktif Layanan: Database lengkap rumah aman, klinik hukum, rumah sakit, dan kantor polisi yang sensitif gender

d. Forum Aman Perempuan: Ruang virtual untuk berbagi pengalaman dan dukungan sesama perempuan dengan moderasi ketat

3. Kaderisasi "Aisyiyah *Rangers*" dan "*Muslimat Guardians*"

Melatih kader perempuan dari organisasi Islam massa sebagai first responder terlatih:

a. Pelatihan 200 jam mencakup: dasar-dasar fiqih muamalah, psikologi krisis, teknik wawancara korban, prosedur rujukan

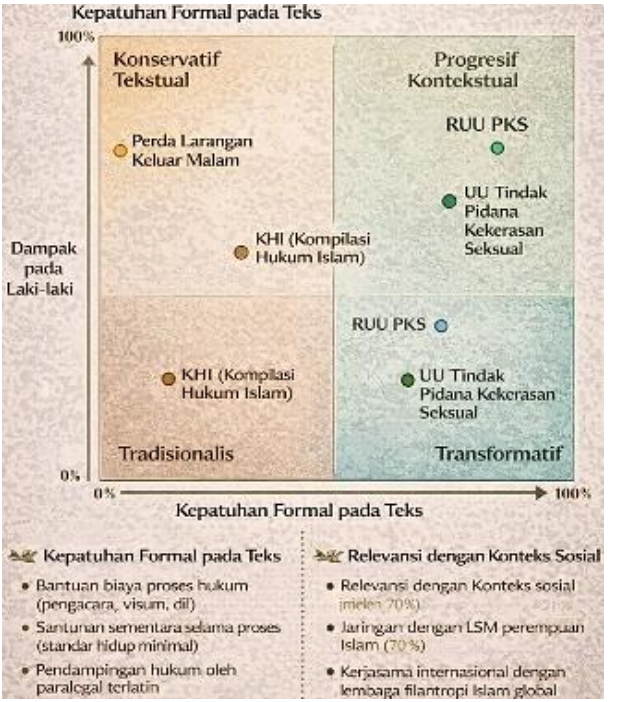
b. Sertifikasi nasional yang diakui oleh Kementerian Agama dan Kementerian Pemberdayaan Perempuan

c. Insentif sosial dan spiritual: Dianggap sebagai ibadah sosial dengan nilai pahala khusus, penghargaan publik tahunan

D. Advokasi Kebijakan yang Pro-Perempuan

1. "Fiqih Legislasi" (*Fiqh Al-Tasyri'*): Metodologi Evaluasi Kebijakan

Kerangka analisis lima dimensi ini digunakan sebagai alat untuk mengevaluasi dan menilai suatu kebijakan secara menyeluruh dan sistematis.



Gambar 26. 2 Model Evaluasi Kebijakan: Teks, Konteks, dan Dampak terhadap Perempuan"

Matriks Uji Dampak Berperspektif Gender (*Gender Impact Assessment Syariah*)

Setiap RUU/Perda diuji dengan 5 pertanyaan kunci:

a. Apakah kebijakan ini melindungi nyawa dan integritas fisik (*hifzh al-nafs*) perempuan?

b. Apakah kebijakan ini menjamin hak ekonomi (*hifzh al-mal*) perempuan?

c. Apakah kebijakan ini menghormati martabat dan kehormatan (*hifzh al-'ird*) perempuan?

d. Apakah kebijakan ini memperkuat hak pendidikan dan partisipasi (*Hifzh al-'aql*) perempuan?

e. Apakah kebijakan ini melindungi hak reproduksi dan keluarga (*hifzh al-nasl*) perempuan?

2. Litigasi Strategis Berbasis Syariah

Menggunakan mekanisme hukum untuk mengubah penafsiran yang diskriminatif:

a. Uji Materiil Kompilasi Hukum Islam (KHI) terhadap UUD 1945 dan Konvensi CEDAW dengan argumentasi:
   1) Pasal-pasal tentang poligami dan waris perlu ditafsirkan ulang dengan pendekatan maqashid
   2) Yurisprudensi progresif dari negara Muslim lain (Maroko, Tunisia) sebagai comparative law
   3) Putusan-putusan inovatif dari hakim-hakim perempuan di Pengadilan Agama sebagai preseden
b. Class Action untuk Korban Sistemik: Menggugat negara atas kegagalan memberikan perlindungan memadai bagi korban KDRT, dengan menggunakan statistik resmi tentang tingginya angka kekerasan sebagai bukti.

3. Koalisi Lintas Mazhab untuk Reformasi Hukum Keluarga

Membentuk "*Koalisi Ishlah Al-Usrah*" (Koalisi Reformasi Keluarga) yang menghimpun:

a. Ulama perempuan dari berbagai ormas Islam (Nyai, Musrifah, Ustadzah)
b. Aktivis perempuan Muslim dari LSM dan akademisi
c. Hakim perempuan dari Pengadilan Agama
d. Politikus perempuan dari partai Islam

Agenda Strategis 5 Tahun:

a. Tahun 1-2: Penyusunan Naskah Akademik KHI Revisi
b. Tahun 3: Kampanye publik dan pendidikan masyarakat

c. Tahun 4: Lobi ke DPR dan pemerintah

d. Tahun 5: Pengesahan dan sosialisasi KHI baru

E. Pendidikan Hukum bagi Perempuan

1. Kurikulum Berjenjang "*Fiqh Al-Muwathanah*" (Fiqh Kewargaan)

Mengembangkan modul pendidikan hukum untuk berbagai tingkat:

Tingkat Sasaran Materi Inti Metode *Output*:

a. Dasar Ibu-ibu majelis taklim Hak dasar dalam perkawinan, mengenal bentuk kekerasan, langkah melapor Ceramah interaktif, drama, komik Mampu mengidentifikasi pelanggaran hak dan tahu jalur melapor

b. Menengah Santriwati, mahasiswi Prosedur pengadilan agama, penyusunan surat gugatan sederhana, teknik mediasi dasar Role play, simulasi sidang, studi kasus Mampu menjadi paralegal dasar di komunitas

c. Lanjut Tokoh perempuan, pengurus ormas Analisis kebijakan, teknik lobi dan advokasi, manajemen kasus kekerasan *Workshop*, *fellowship*, mentoring Mampu memimpin gerakan advokasi di tingkat lokal/nasional

2. Media Kreatif dan Kampanye Budaya

a. "Sinetron Fiqih": Produksi sinetron Ramadan dengan tema penyelesaian masalah keluarga berdasarkan fiqih yang adil dan memihak korban.

b. Podcast "Bincang Hukum Bersama Nyai": Dialog antara nyai pesantren dengan pakar hukum perempuan tentang isu aktual.

c. Komik Digital "Aisyah dan Hak-Haknya": Serial komik tentang perempuan muda yang belajar tentang hak-haknya dalam Islam melalui pengalaman sehari-hari.

d. Kompetisi Video Pendek "Fiqh dalam Frame": Untuk pelajar dan mahasiswa membuat konten tentang kesetaraan dalam Islam.

3. Sekolah Kepemimpinan Hukum Perempuan Muslimah

Mendirikan "*Ma'had Al-Qiyadah Al-Qanuniyyah Lil Muslimat*" (Pesantren Kepemimpinan Hukum Perempuan Muslimah) dengan program:

a. Gelar Diploma Paralegal Syariah (1 tahun)

b. Sertifikasi Mediator Keluarga Islam (6 bulan)

c. Program Magister Hukum Keluarga Islam (2 tahun) bekerjasama dengan perguruan tinggi ternama

Kurikulum Integratif menggabungkan:

a. Ilmu fiqih klasik dan kontemporer

b. Hukum positif Indonesia dan HAM internasional

c. Psikologi keluarga dan konseling

d. Teknik advokasi dan komunikasi publik

F. Pengembangan Riset dan Formulasi Fikih Advokasi: Membangun Landasan Akademik yang Kokoh

1. Pusat Studi Fiqih dan Gender (Markaz Dirasat Al-Fiqh Wa Al-Jender)
   Membentuk think tank khusus yang melakukan:
   a. Kajian fiqh kritis terhadap putusan-putusan pengadilan agama
   b. Catatan empiris tentang dampak hukum keluarga pada kehidupan perempuan
   c. Penerjemahan karya-karya feminis Muslim global ke bahasa Indonesia

   d. Penyusunan database fatwa-fatwa progresif tentang hak perempuan

2. Jurnal Akademik dan Diseminasi Pengetahuan
   a. Menerbitkan Jurnal Fiqih dan Keadilan Gender (terakreditasi nasional/internasional)
   b. Menyelenggarakan Konferensi Tahunan Fiqih Progresif Nusantara
   c. Mengembangkan *repository* digital terbuka akses tentang fiqih perempuan
3. Indikator Keberhasilan dan Sistem Evaluasi
   Mengembangkan sistem monitoring yang mengukur:
   a. Penurunan angka kekerasan di daerah yang menerapkan model ini
   b. Peningkatan akses perempuan terhadap peradilan agama
   c. Perubahan putusan pengadilan yang lebih berpihak pada korban
   d. Peningkatan partisipasi perempuan dalam pembuatan kebijakan

Kesimpulan: Fiqih Advokasi sebagai Manifestasi Ihsan Sosial

Fiqih advokasi dan perlindungan hukum bagi perempuan bukanlah bid'ah atau westernisasi, melainkan manifestasi kontemporer dari perintah Allah untuk berbuat ihsan (QS. An-Nahl: 90) dan menegakkan keadilan (QS. An-Nisa': 135). Arsitektur fiqih yang dibangun dalam bab ini menawarkan jalan tengah antara kesetiaan pada tradisi dan keberpihakan pada keadilan substantif.

Tiga Pilar Utama Transformasi:

1. Epistemologis: Dari fiqih tekstual menuju fiqih kontekstual yang berpusat pada pengalaman perempuan

2. Institusional: Dari perlindungan individual menuju sistem kolektif yang terstruktur
3. Strategis: Dari amal karitatif menuju advokasi sistemik dan transformasi budaya

Dengan pendekatan ini, fiqih dapat kembali menjadi ilmu yang hidup ('ilm al-hayah), yang tidak hanya memahami teks tetapi merespons realita, yang tidak hanya membahas ibadah ritual tetapi juga keadilan sosial, yang tidak hanya bicara tentang perempuan tetapi bersama dan untuk perempuan.

Seperti kata pepatah Arab: "*Al-fiqhu fi al-din ka al-'aql fi al-jasad*" (Fiqih dalam agama seperti akal dalam tubuh). Semoga fiqih advokasi ini menjadi "akal kolektif" umat Islam Indonesia untuk membangun masyarakat yang lebih adil dan berperadaban.

BAB 27
PENDIDIKAN FIQIH BERPERSPEKTIF GENDER

Dari Fiqih Patriarki ke Fiqih Kesetaraan dalam Pendidikan

Pendidikan fikih konvensional kerap mengabadikan bias patriarki melalui reproduksi tafsir dan metodologi yang tidak kritis terhadap persoalan gender. Bab ini mengajukan "Paradigma Pendidikan Fikih Berperspektif Gender" sebagai pergeseran epistemologis dari fikih yang melanggengkan struktur kuasa gender menuju fikih yang memerdekakan dan memberdayakan. Pendidikan ini tidak hanya memperlengkapi individu dengan pengetahuan, tetapi membentuk kesadaran kritis transformatif (*al-wa'iy al-naqdi al-tahwili*) untuk mendekonstruksi ketidakadilan dan membangun tafsir agama yang lebih manusiawi dan berkeadilan [591] . Ini adalah upaya untuk merealisasikan tujuan syariah (*maqashid syari'ah*) yang sesungguhnya: melindungi martabat manusia (*karamah insaniyah*) tanpa diskriminasi.

A. Kurikulum Pendidikan Islam yang Responsif Gender

1. Analiqsis Kritis terhadap Kurikulum Fikih Konvensional

Kurikulum fikih di banyak lembaga pendidikan Islam masih didominasi oleh pendekatan tekstualis-skripturalis yang mengutamakan pembacaan harfiah terhadap teks (*zawahir al-*

[591] Freire, Paulo. Pedagogy of the Oppressed. (Terj.) New York: Continuum, 2000. (Konsep pendidikan yang membebaskan diaplikasikan dalam konteks fikih).

nushush) tanpa kontekstualisasi historis dan sosiologis. Pendekatan ini melanggengkan bias melalui:

a. Penekanan pada Fikih Ibadah dan Munakahat yang Bias Gender: Porsi besar diberikan pada topik seperti wilayah (perwalian), *qiwamah* (kepemimpinan laki-laki), dan hukum waris dengan pembacaan yang statis, sementara tema keadilan sosial (*al-'adalah al-ijtima'iyyah*) dan hak asasi manusia (*huquq al-insan*) dalam Islam sering terabaikan.

b. Ketidakseimbangan Narasi dan Contoh: Kisah dan contoh (*amtsilah*) yang digunakan hampir selalu menempatkan laki-laki sebagai subjek aktif (pemberi nafkah, pemimpin, pemberi fatwa) dan perempuan sebagai objek pasif (penerima nafkah, yang dipimpin, penerima fatwa).

c. Absennya Metodologi Kritik Teks dan Sejarah: Kurikulum jarang mengajarkan ilmu alat kritis seperti hermeneutika, studi hadis kritis, atau sejarah sosial formulasi fikih untuk memahami bagaimana konteks patriarkal membentuk hukum.

2. Kerangka Kurikulum Integratif Berperspektif Gender

Kurikulum baru harus mengintegrasikan tiga kerangka ilmu:

a. Ilmu-ilmu Keislaman Klasik yang Direkonstruksi (*al-'Ulum al-Islamiyyah al-Turathiyyah al-Mu'asirah*)

   1) Ushul Fiqh dan *Maqashid syariah*: Diajarkan dengan penekanan pada prinsip *'illah* (sebab hukum), *maslahah* (kemaslahatan), dan metode ijtihad kontemporer untuk masalah-masalah baru, termasuk kesetaraan gender.

   2) Tafsir dan Hadis: Memperkenalkan metode tafsir tematik (*maudhu'i*) dan kontekstual, serta ilmu kritik hadis (*musthalah al-hadits*) untuk menganalisis teks-teks yang sering digunakan untuk melegitimasi ketidakadilan gender.

b. Ilmu-ilmu Sosial-Humaniora Kritis (*al-'Ulum al-Ijtima'iyyah wa al-Insaniyyah al-Naqdiyyah*)

   1) Sosiologi Gender dan Feminisme: Memahami konstruksi sosial gender, patriarki, dan interseksionalitas (persilangan gender dengan kelas, ras, disabilitas).

   2) Sejarah dan Antropologi: Mempelajari sejarah perempuan dalam peradaban Islam, serta keragaman praktik hukum keluarga di berbagai masyarakat Muslim.

   3) Psikologi Perkembangan dan Pendidikan: Memahami perkembangan psikoseksual dan implikasi pedagogis dari pengajaran yang bias gender.

c. Ilmu Praktik dan Keterampilan Advokasi (*'Ilm al-Mumarasah wa Maharat al-Huquq*):

   1) Literasi Hukum dan Advokasi: Keterampilan dasar hukum, komunikasi, dan advokasi untuk membela hak-hak diri dan komunitas.

   2) Konseling dan Mediasi: Keterampilan menyelesaikan konflik keluarga dan komunitas dengan pendekatan yang adil dan berempati.

Struktur Kurikulum Model untuk Madrasah Aliyah/SMA Islam dan Perguruan Tinggi:

a. Tingkat Mata Kuliah/Pelajaran Inti Pendekatan Output Pembelajaran

b. Dasar (MTs/SMP) Kisah Teladan Perempuan dalam Al-Qur'an & Sejarah Islam Naratif-Empati Siswa menghargai kontribusi perempuan dan mengenal konsep keadilan dasar.

c. Menengah (MA/SMA) Fikih Keluarga: Tafsir Ulang Qiwamah, Wilayah, Waris Analitis-Kritis Siswa mampu menganalisis bias dalam tafsir konvensional dan memahami argumen alternatif.

d. Lanjut (Perguruan Tinggi) Wajib: Metodologi Studi Gender & Islam, Filsafat Hukum Islam. Pilihan: Feminis Muslim Kontemporer, Fikih untuk Disabilitas, Ekofeminisme Islam. Interdisipliner & Aplikatif Mahasiswa mampu melakukan catatan kritis dan merancang program advokasi atau pendidikan.

3. Integrasi Lintas Mata Pelajaran

Perspektif gender tidak hanya masuk dalam pelajaran fikih, tetapi diintegrasikan ke seluruh mata pelajaran:

a. Sejarah Kebudayaan Islam: Membahas peran aktif perempuan sebagai ilmuwan, penyair, dan pemimpin politik.

b. Bahasa Arab: Menganalisis gender dalam bahasa dan mempelajari kosa kata yang inklusif.

c. Sains dan Kesehatan: Membahas kesehatan reproduksi dari perspektif hak dan ilmu pengetahuan Islam.

B. Pelatihan Bagi Tokoh Agama dan Pendidik

1. "Ungkapan" dan Resistensi: Memahami Psikologi Perubahan

Transformasi kurikulum akan sia-sia tanpa mengubah mindset para pengajar. Pelatihan harus menyentuh level kesadaran dan keyakinan yang mendalam, mengatasi resistensi yang sering muncul dengan dalih "melawan tradisi".

a. Modul "Menyembuhkan Luka Sejarah dan Prasangka"

   1) Refleksi Diri: Peserta diajak merefleksikan bias gender yang mereka miliki dan internalisasi sejak kecil.

   2) Dialog Antar Generasi: Mempertemukan kyai/ustadz senior dengan santriwati dan aktivis muda untuk mendengarkan pengalaman langsung tentang dampak fikih yang bias.

   3) Studi Kasus Nyata: Menganalisis dampak sosial dari fatwa atau pengajaran yang diskriminatif (misalnya, perkawinan anak, larangan perempuan menjadi pemimpin).

b. Pendekatan "*From Authority to Facilitator*"
   Pelatihan tidak lagi menempatkan trainer sebagai satu-satunya sumber kebenaran, tetapi sebagai fasilitator yang mendampingi peserta menemukan pengetahuan baru melalui:

   1) Dialog Sokratik: Bertanya mendalam untuk menggali asumsi dasar.

   2) Role-play dan Simulasi: Memposisikan diri sebagai korban ketidakadilan hukum.

   3) Studi Teks Bersama: Membaca ulang teks-teks kunci (seperti QS. An-Nisa': 34) dengan berbagai kitab tafsir klasik dan kontemporer untuk melihat keragaman penafsiran.

2. Kurikulum Pelatihan Komprehensif untuk Berbagai Level Pendidik

Jenis Pelatihan Target Peserta Durasi & Metode Materi Inti:

a. Pelatihan Daring Massal (MOOC) Guru MDA/TPA, Guru Agama Sekolah Umum 4 minggu, mandiri via platform online Pengantar konsep gender dalam Islam, mengenal bias dalam buku ajar, teknik mengajar inklusif dasar.

b. Pelatihan Intensif Lokal Guru Madrasah, Ustadz/ustadzah Pesantren Salaf 1 minggu, tatap muka & workshop Dekonstruksi tafsir fikih munakahat & jinayat, metode pembelajaran partisipatif, penyusunan RPP berperspektif gender.

c. Fellowship & Sekolah Tinggi Kyai/Nyai, Pimpinan Pesantren, Dosen PTKI 6-12 bulan, kombinasi kelas, riset, dan proyek perubahan Teori kritis gender & Islam, metodologi ijtihad kontemporer, kepemimpinan transformatif dalam lembaga pendidikan.

d. Pertukaran dan Exposure Tokoh agama moderat & progresif Kunjungan 2-4 minggu ke pesantren/lembaga percontohan Belajar langsung model pendidikan inklusif, dialog dengan komunitas feminis Muslim, membangun jejaring nasional/internasional.

3. Membangun Komunitas Praktisi dan Sistem Pendukung
    a. Komunitas Pembelajaran "Guru Fikih Berkeadilan": Forum online dan pertemuan rutin untuk berbagi sumber daya, masalah, dan solusi dalam mengajar.
    b. Mentorship Berjenjang: Dosen/tokoh senior mendampingi guru/pendidik yunior dalam menerapkan kurikulum baru.
    c. Insentif dan Pengakuan: Sertifikasi, kenaikan pangkat, atau hibah catatan bagi pendidik yang berkomitmen dan inovatif dalam mengintegrasikan perspektif gender.

C. Bahan Ajar untuk Pesantren dan Madrasah

1. Prinsip Penyusunan Bahan Ajar yang Memberdayakan
   Bahan ajar harus memenuhi prinsip "5C":
    a. *Critical* (Kritis): Mendorong analisis, bukan hafalan.
    b. *Contextual* (Kontekstual): Menghubungkan teks dengan realitas kehidupan peserta didik.
    c. *Comprehensive* (Komprehensif): Menyajikan berbagai mazhab dan pendapat, termasuk yang minoritas namun progresif.
    d. *Creative* (Kreatif): Menggunakan berbagai medium dan metode penyajian.
    e. *Conversational* (Dialogis): Bahasanya mengajak berdialog, bukan menggurui.
2. Jenis dan Contoh Bahan Ajar Inovatif
    a. Kitab "*Fath al-Mu'awwizhat*" (Pembuka Hati untuk Keadilan):
        1) Format: Buku teks utama untuk tingkat MA/Pesantren, ditulis dalam bahasa Indonesia dan Arab pegon.
        2) Isi: Setiap bab membahas satu tema fikih (nikah, waris, kepemimpinan) dengan struktur:

a) Pembacaan Konvensional: Menyajikan pandangan fikih klasik secara fair.

b) Konteks Historis: Menerangkan kondisi sosial saat hukum itu diformulasikan.

c) Analisis Maqashid: Menguji pandangan klasik dengan tujuan syariah (apakah melindungi martabat dan keadilan?).

d) Ijtihad Kontemporer: Memaparkan pendapat ulama modern dan feminis Muslim.

e) Refleksi dan Diskusi: Pertanyaan pemantik untuk diskusi kelas.

b. "Majalah Dinding Interaktif" dan "Komik Fikih":

1) Sasaran: Santri/siswa tingkat MTs/SMP.

2) Contoh: Komik seri "Petualangan Fatimah" yang menjelaskan hak waris melalui cerita petualangan menyelesaikan puzzle.

c. Modul Audio-Visual "Suara Para Nyai"
Format: Podcast atau video pendek berisi percakapan santai antara Nyai dari berbagai pesantren membahas masalah sehari-hari dengan pendekatan fikih yang adil.

d. Permainan "Papan Perjalanan Hukum" (*Board Game*)
Mekanisme: Pemain (bisa laki-laki/perempuan) melempar dadu dan menghadapi kartu situasi (misal: "Suami menolak izinkan istrinya bekerja"), lalu memilih respons berdasarkan pengetahuan fikih. Setiap pilihan memiliki konsekuensi poin "keadilan" dan "kemaslahatan".

3. Strategi Diseminasi dan Adopsi

a. Uji Coba Terbatas di pesantren-pesantren "pionir" yang terbuka.

b. Pelatihan Master Trainer untuk guru-guru inti yang akan melatih rekan sejawat.

c. Kampanye "Satu Guru, Satu Bahan Ajar Inovatif" untuk mendorong guru membuat materi sendiri sesuai konteks lokal.

d. Platform Digital Terbuka (*Open Educational Resources*) untuk berbagi bahan ajar secara gratis.

D. Pendidikan Keluarga tentang Fiqih Berkeadilan

1. Konsep "Pesantren Rumah Tangga"

Keluarga adalah madrasah pertama. Pendidikan fikih berkeadilan harus dimulai dari pola asuh dan komunikasi dalam keluarga.

a. Modul "Orang Tua sebagai Guru Keadilan":

1) Untuk Calon Pengantin: Kursus pranikah wajib yang tidak hanya membahas hak dan kewajiban, tetapi juga kesetaraan, komunikasi sehat, dan resolusi konflik berlandaskan keadilan.

2) Untuk Orang Tua: Pelatihan tentang pola asuh anti-diskriminasi, mendidik anak laki-laki untuk menghormati kesetaraan, dan mengajarkan anak perempuan tentang hak-haknya.

b. Ritual Keluarga yang Mengajarkan Keadilan:

1) "Majelis Keluarga" mingguan: Forum diskusi tentang isu sederhana dengan prinsip musyawarah dan menghargai pendapat semua anggota, termasuk anak.

2) Pembagian Tugas Rumah yang Setara: Sebagai praktik nyata keadilan, tidak berdasarkan stereotip gender.

2. Bahan Ajar dan Media untuk Keluarga

a. Buku Saku "Fikih Keluarga Sehari-hari": Berisi tanya jawab praktis dengan jawaban yang memuat berbagai pandangan.

b. Konten Media Sosial Keluarga (Instagram, WhatsApp Group): Info grafis, reels pendek, atau podcast yang dapat didiskusikan bersama keluarga.

c. Program "Keluarga Cerdas Berfikih" di Radio/TV Lokal: Tayangan interaktif yang melibatkan keluarga.

E. Evaluasi dan Pengembangan Kurikulum Berkelanjutan

1. Model Evaluasi Holistik dan Partisipatif

Evaluasi tidak hanya mengukur hafalan teks, tetapi perubahan sikap, perilaku, dan kemampuan kritis.

a. Asesmen Alternatif:

1) Portofolio Reflektif: Kumpulan esai, jurnal refleksi, atau proyek kecil peserta didik tentang isu gender di sekitarnya.

2) Presentasi dan Debat: Menguji kemampuan analisis dan argumentasi.

3) Observasi Perilaku: Menilai interaksi peserta didik dalam diskusi kelompok (apakah inklusif?).

b. Evaluasi Program oleh Multi-Pihak
Melibatkan bukan hanya pengawas pendidikan, tetapi juga:

1) Siswa/Santri: Apakah mereka merasa lebih dihargai dan diberdayakan?

2) Orang Tua: Apakah terjadi perubahan sikap positif pada anak?

3) Komunitas: Apakah lulusan berkontribusi pada keadilan di masyarakat?

2. Mekanisme Pengembangan Berkelanjutan

a. Pusat Kajian dan Pengembangan di setiap lembaga pendidikan atau secara regional, bertugas:

1) Melakukan review berkala terhadap bahan ajar.

2) Mengumpulkan feedback dari pengajar dan peserta didik.

3) Melakukan riset kecil untuk mengevaluasi dampak program.

4) Memperbarui kurikulum dan materi berdasarkan temuan.

b. Forum Tahunan Pendidik Fikih Nusantara: Ajang berbagi pengalaman, evaluasi nasional, dan penyusunan agenda pengembangan bersama.

Pendidikan fikih berperspektif gender adalah proyek kebudayaan dan keagamaan jangka panjang yang revolusioner. Ia bertujuan memutus rantai reproduksi ketidakadilan melalui pendidikan, dengan membentuk generasi Muslim yang tidak hanya taat secara ritual tetapi juga kritis, empatik, dan berkomitmen pada keadilan substantif sebuah refleksi sejati dari Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam.

BAB 28
TEKNOLOGI DIGITAL DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI PEREMPUAN

Dunia digital telah membentuk ulang lanskap ekonomi global, menghadirkan medan baru yang penuh tantangan dan peluang. Bagi perempuan, terutama perempuan Muslimah, revolusi ini bukan hanya soal adopsi teknologi, tetapi tentang pemberdayaan ekonomi yang berlandaskan etika, keamanan, dan prinsip agama. Bab ini membahas kerangka komprehensif yang menggabungkan hukum Islam (fiqih), strategi literasi, keamanan siber, dan kebijakan inklusif untuk membekali perempuan menjadi pelaku ekonomi digital yang andal, berdaya saing, dan tetap berpegang pada identitas serta nilainya. Pemahaman mendalam tentang fiqih transaksi digital menjadi fondasi untuk membangun kepercayaan dan kepatuhan syariah. Literasi digital berfungsi sebagai enjin penggerak, sementara pemahaman tentang peluang dan tantangan Revolusi Industri 4.0 memberikan konteks strategis. Keamanan digital adalah perisai yang melindungi, dan strategi mengatasi kesenjangan gender adalah peta jalan menuju partisipasi yang adil dan berkelanjutan.

A. Fiqih Transaksi Digital bagi Perempuan

Pengantar dan Relevansi

Dalam ekosistem ekonomi syariah, setiap transaksi harus memenuhi prinsip halal, adil, dan bebas dari unsur penipuan (*gharar*) atau judi (*maysir*). Transaksi digital, dengan sifatnya yang abstrak dan lintas batas, menghadirkan pertanyaan fiqih baru yang krusial bagi

perempuan sebagai pelaku ekonomi. Pemahaman fiqih ini bukan sekadar kewajiban, melainkan landasan etika dan hukum yang memberikan kepastian, keamanan, dan keberkahan dalam setiap aktivitas ekonomi yang dilakukan.

Landasan Hukum dan Prinsip Dasar

1. Konsep Ahliyah (Kompetensi Hukum): Islam mengakui kapasitas hukum perempuan untuk melakukan transaksi ekonomi. Dalam konteks digital, ini berarti perempuan memiliki hak dan tanggung jawab penuh atas akun, kontrak (akad), dan transaksi yang dilakukannya secara online, asalkan dilakukan dengan sukarela dan pemahaman[592].
2. Prinsip Kesepakatan (*An-Tarādin*): Transaksi digital harus berdasarkan kerelaan kedua belah pihak. Ini menekankan pentingnya transparansi informasi produk, harga, dan syarat sebelum klik "beli". Penyembunyian cacat barang atau syarat tersembunyi adalah pelanggaran prinsip ini.
3. Kejelasan (*Al-Wadḍuḥ*) dan Penghindaran *Gharar*: Kontrak digital harus jelas (*Al-Wadḍuḥ*) mengenai objek, harga, dan waktu penyerahan. Ketidakjelasan yang dapat menyebabkan sengketa (*Gharar*) harus dihindari, misalnya dengan deskripsi produk dan kebijakan pengembalian (*return*) yang detail[593].
4. Kepatuhan pada Objek Halal: Prinsip utama bahwa uang yang digunakan dan objek yang diperjualbelikan harus halal. Transaksi digital yang terkait dengan bisnis haram (seperti judi *online*, pornografi, atau riba) adalah tidak sah (tidak sah) secara fiqih[594].

[592] Lihat misalnya, pandangan tentang ahliyah dalam kitab-kitab fiqih muamalah kontemporer.
[593] Prinsip penghindaran gharar diambil dari hadis Nabi yang melarang jual beli yang mengandung penipuan. Lihat HR. Muslim.
[594] Berdasarkan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang transaksi elektronik.

Aplikasi dalam Aktivitas Digital Perempuan

1. *E-Commerce & Social Commerce*: Perempuan yang berjualan online harus memastikan produknya halal, menyampaikan informasi dengan jujur, dan menepati janji pengiriman. Penerimaan pembayaran melalui e-wallet atau transfer dianggap sah selama mekanismenya jelas dan tidak mengandung riba.
2. *Fintech* Syariah dan Investasi Digital: Memilih platform investasi (seperti crowdfunding syariah atau reksadana syariah digital) yang memiliki dewan pengawas syariah dan transparan dalam bagi hasil (*profit-sharing*) atau skema jual-beli (*murabahah*).
3. Kontrak Kerja Digital (*Freelance*): Kontrak kerja *online* (akad *ijārah*) perlu mendefinisikan dengan jelas *scope of work*, upah, dan waktu penyelesaian untuk memenuhi prinsip keadilan dan menghindari eksploitasi.

Tantangan dan Solusi Fiqih Kontemporer

1. Tantangan: Validitas tanda tangan digital, status kepemilikan aset digital (seperti NFT), dan penyelesaian sengketa transaksi lintas negara.
2. Solusi: Merujuk pada fatwa otoritas syariah (seperti MUI) tentang transaksi elektronik, menggunakan platform bersertifikat syariah, dan memperkuat klausul penyelesaian sengketa dalam syarat dan ketentuan.

Dengan pemahaman fiqih yang kuat, perempuan dapat memberdayakan diri secara ekonomi di dunia digital dengan penuh keyakinan dan tanggung jawab, sekaligus berkontribusi membentuk ekosistem ekonomi digital yang beretika.

B. Peluang dan Tantangan Revolusi Industri 4.0

Revolusi Industri 4.0 ditandai oleh integrasi dunia fisik, digital, dan biologis melalui teknologi seperti *Internet of Things* (IoT), kecerdasan buatan (*Artificial Intelligence*/AI), big data, dan komputasi awan. Bagi

perempuan, revolusi ini adalah pisau bermata dua: membuka pintu peluang yang lebar sekaligus memperdalam jurang tantangan yang sudah ada.

Peluang untuk Pemberdayaan Ekonomi Perempuan

1. Demokratisasi Akses dan Peluang:
    a. Pasar Global dari Rumah: *Platform e-commerce* dan *social commerce* (*Instagram, TikTok Shop*) memungkinkan perempuan, terutama ibu rumah tangga dan penyandang disabilitas, mengakses pasar global tanpa meninggalkan rumah. Ini merevolusi konsep wirausaha konvensional[595].
    b. Fleksibilitas Kerja: Teknologi digital mengakomodasi kerja jarak jauh (*remote work*) dan paruh waktu, memberikan pilihan kerja yang lebih fleksibel untuk menyeimbangkan tanggung jawab profesional dan domestik.
    c. Efisiensi dan Inovasi: Aplikasi manajemen keuangan, cloud computing, dan alat produktivitas digital membantu mengoptimalkan bisnis dengan biaya rendah. Big data juga memungkinkan analisis pasar yang lebih tepat untuk pengambilan keputusan bisnis.
2. Peluang Spesifik di Indonesia:
    a. Pasar Digital yang Masih Berkembang: Dengan lebih dari 77% penetrasi internet dan dominasi pengguna Generasi Z serta Milenial (53% populasi), pasar digital Indonesia masih sangat potensial untuk dikembangkan oleh produk dan jasa yang dikelola perempuan[596].
    b. Konten Berbasis Kearifan Lokal: Perempuan memiliki posisi unik untuk mengembangkan konten dan bisnis digital yang

[595] Data dari Badan Pusat Statistik (BPS) menunjukkan peningkatan signifikan pelaku usaha mikro dan kecil perempuan yang go online pasca pandemi.
[596] Sumber: Laporan APJII tahun 2023 mengenai profil pengguna internet Indonesia.

memadukan kearifan lokal (seperti kerajinan, kuliner halal, *fashion modest*) dengan tren global.

Tantangan yang Harus Diatasi

1. Kesenjangan Digital Gender: Ketimpangan akses terhadap perangkat, internet berkualitas, dan keterampilan digital tingkat lanjut masih menjadi penghalang utama, terutama di daerah pedesaan[597].
2. Beban Ganda dan Norma Sosial: Perempuan sering kali menghadapi ekspektasi untuk mengelola domestik sekaligus berbisnis. Norma sosial yang membatasi mobilitas dan kepemimpinan perempuan juga dapat terbawa ke ruang digital.
3. Ancaman Keamanan Siber yang Spesifik Gender: Perempuan, termasuk perempuan Muslimah yang aktif secara digital, lebih rentan terhadap bentuk-bentuk kejahatan siber seperti cyberbullying, pelecehan online, doxing, dan ancaman berbasis gender lainnya. Sebuah studi bahkan menunjukkan 50% netizen Indonesia terlibat dalam *cyberbullying*[598].
4. Tegangan Identitas dan Komersialisasi Agama: Fenomena "kesalehan digital" (*digital piety*), di mana simbol-simbol agama dipakai untuk membangun citra di media sosial, berisiko mengaburkan substansi ibadah dan memicu komersialisasi identitas keagamaan. Perempuan pelaku bisnis harus cermat agar tidak terjebak pada eksploitasi simbol agama untuk keuntungan semata[599].

[597] UNESCO (2023) dalam laporannya tentang kesenjangan digital gender global.
[598] Temuan dari survei yang dilakukan oleh Cek Fakta dan Masyarakat Anti Fitnah Indonesia (MAFINDO).
[599] Konsep "digital piety" banyak dikaji dalam studi agama dan media digital kontemporer.

Memanfaatkan peluang dan mengatasi tantangan ini memerlukan pendekatan multidimensi yang melibatkan peningkatan kapasitas individu, dukungan kebijakan, dan penciptaan ekosistem digital yang aman dan inklusif.

C. Literasi Digital untuk Pemberdayaan Ekonomi

Literasi digital adalah kumpulan kompetensi yang memungkinkan individu untuk mengakses, mengelola, memahami, mengintegrasikan, mengomunikasikan, mengevaluasi, dan membuat informasi secara aman serta tepat di atas teknologi digital. Bagi perempuan, literasi digital adalah jembatan transformatif dari sekadar pengguna (user) pasif menjadi produsen (*producer*) dan pelaku ekonomi aktif.

Pilar Literasi Digital untuk Ekonomi

1. Literasi Dasar dan Operasional: Kemampuan menggunakan perangkat, aplikasi produktivitas (seolah-olah *Google Workspace/Microsoft* 365), dan platform digital dengan percaya diri.
2. Literasi Kewarganegaraan dan Etika Digital (*Netiquette*): Memahami norma perilaku *online* yang baik berdasarkan prinsip etika universal dan nilai-nilai Islam. Materi presentasi tentang etika digital sering menekankan tanggung jawab pengguna dan penggunaan data secara bijak[600].
3. Literasi Keamanan Digital: Kemampuan melindungi identitas, data, dan aset digital dari ancaman siber seperti phising, malware, dan penipuan online. Ini adalah prasyarat mutlak untuk aktivitas ekonomi online.
4. Literasi Ekonomi dan Finansial Digital: Keterampilan khusus untuk pemberdayaan ekonomi, meliputi:

[600] Merujuk pada materi etika digital yang dikembangkan oleh Kementerian Komunikasi dan Informatika (Kominfo) RI.

a. Pemasaran Digital & Branding: Membangun merek pribadi (*personal branding*), membuat konten pemasaran yang efektif di media sosial, dan memahami analitik sederhana.

b. E-*Commerce Operations*: Mengelola toko *online*, memahami logistik dan pembayaran digital, serta melayani pelanggan.

c. Keuangan Digital: Mengelola keuangan bisnis, memahami fintech syariah, dan mengenali pinjaman online ilegal atau judi online yang berkedok investasi.

Strategi Implementasi

1. Pendekatan Gender-Sensitive: Modul pelatihan harus relevan dengan konteks dan kebutuhan perempuan, menggunakan bahasa yang mudah dipahami, dan memperhatikan keterbatasan waktu.
2. Edukasi melalui Komunitas: Memanfaatkan jaringan komunitas yang sudah ada, seperti kelompok pengajian, PKK, atau komunitas usaha mikro perempuan, sebagai wadah peer-to-peer learning[601].
3. Kemitraan Multipihak: Kolaborasi antara pemerintah (melalui KemenPPPA, Kemendikbudristek), organisasi masyarakat (seperti 'Aisyiyah, NU, Muhammadiyah), sektor swasta (perusahaan tech), dan akademisi untuk menjangkau lebih banyak perempuan.
4. Konten Kontekstual dan Aplikatif: Pelatihan harus berfokus pada penciptaan produk/usaha nyata, bukan sekadar teori.

Dengan literasi digital yang komprehensif, perempuan tidak hanya terlindungi tetapi juga berdaya untuk menciptakan nilai ekonomi, meningkatkan pendapatan, dan berkontribusi pada ketahanan ekonomi keluarga dan bangsa.

[601] Seperti program "Ibu Penggerak Digital" yang diinisiasi beberapa organisasi masyarakat.

D. Keamanan Digital bagi Perempuan Muslimah

Keamanan digital bagi perempuan Muslimah melampaui sekadar proteksi teknis. Ini adalah masalah komprehensif yang menyangkut keselamatan fisik, psikologis, reputasi, dan integritas nilai-nilai keagamaan di ruang digital.

Ancaman dan Kerentanan Spesifik

1. Kekerasan Berbasis *Gender Online* (KBGO): Termasuk *cyberbullying, cyberstalking*, pelecehan seksual, ancaman kekerasan, dan penyebaran konten intim tanpa izin (revenge porn). Perempuan yang vokal di ruang publik, termasuk pelaku bisnis online atau daiyah, sangat rentan.
2. Penipuan dan Eksploitasi Finansial: Menargetkan perempuan dengan modus pinjaman online ilegal, investasi bodong berkedok syariah, atau penipuan berkedok bisnis *dropshipping*.
3. Peretasan dan Pelanggaran Data: Akun media sosial atau *e-commerce* yang dibajak dapat merusak reputasi bisnis dan menyebabkan kerugian finansial.
4. Serangan terhadap Identitas dan Keyakinan: Bentuk cyberbullying atau ujaran kebencian yang menyasar identitas keagamaan, seperti kritik yang tidak konstruktif terhadap cara berhijab atau gaya hidup, yang dapat memengaruhi kesehatan mental dan kepercayaan diri[602].

Strategi Perlindungan: Dari Individu ke Kebijakan

1. Tingkat Individu dan Keluarga:
   a. Hygiene Digital Dasar: Menggunakan kata sandi kuat *dan two-factor authentication* (2FA), selalu log out dari perangkat publik, serta berhati-hati membagikan data pribadi dan lokasi.

[602] Laporan tahunan Komnas Perempuan sering mencatat kasus kekerasan online berbasis agama dan gender.

b. Kewaspadaan Sosial dan Kritis: Mampu mengidentifikasi akun palsu (*fake account*), permintaan pertemanan mencurigakan, dan konten penipuan. Tidak mudah terpancing untuk membagikan informasi pribadi.

c. Pembatasan dan Privasi: Memanfaatkan pengaturan privasi di semua platform, membatasi informasi yang terbuka untuk publik, dan berhati-hati dalam live streaming.

2. Tingkat Komunitas dan Kelembagaan:

a. Membangun *Support System*: Menciptakan ruang aman dalam komunitas (grup WhatsApp khusus perempuan, forum online ter moderasi) untuk saling mendukung dan melaporkan insiden.

b. Edukasi oleh Lembaga Agama: Masjid, majelis taklim, dan ormas Islam dapat mengintegrasikan materi keamanan digital dan etika bermedia (kesalehan digital) dalam kajiannya[603].

c. Advokasi Kebijakan: Mendorong penegakan hukum yang lebih kuat terhadap pelaku KBGO (mengacu pada UU ITE) dan mendukung platform media sosial untuk memiliki mekanisme pelaporan dan penanganan aduan yang lebih responsif gender.

Keamanan digital adalah *enabler* utama pemberdayaan ekonomi. Perempuan yang merasa aman akan lebih berani bereksplorasi, berinovasi, dan memimpin di dunia digital.

E. Strategi Menghadapi Kesenjangan Digital Gender

Kesenjangan digital gender adalah fenomena kompleks di mana perempuan memiliki akses, keterampilan, dan peluang yang lebih rendah dibandingkan laki-laki untuk memanfaatkan teknologi digital. Menutup kesenjangan ini memerlukan strategi terpadu dan berkelanjutan.

[603] Sebagai contoh, materi bahtsul masail tentang etika digital di pesantren.

Analisis Akar Permasalahan

1. Akses Terbatas: Keterbatasan kepemilikan gawai, keterjangkauan paket data, dan infrastruktur internet yang tidak merata, terutama di daerah 3T (Terdepan, Terluar, Tertinggal)[604].
2. Keterampilan dan Keyakinan Diri (*Self-Efficacy*): Stereotip bahwa teknologi adalah domain laki-laki dapat mengurangi minat dan kepercayaan diri perempuan. Pelatihan yang tersedia sering kali tidak sesuai dengan konteks kebutuhan perempuan.
3. Norma Sosial dan Budaya: Beban ganda pekerjaan domestik membatasi waktu perempuan untuk belajar dan beradaptasi dengan teknologi. Beberapa norma juga masih membatasi mobilitas dan partisipasi publik perempuan.
4. Konten dan Desain yang Tidak Inklusif: Banyak platform dan aplikasi yang tidak dirancang dengan mempertimbangkan perspektif, kebutuhan, dan keamanan pengguna perempuan.

Rencana Aksi Strategis:

1. Meningkatkan Akses yang Terjangkau dan Inklusif
    a. Subsidi dan Program Bantuan: Pemerintah dan swasta dapat berkolaborasi menyediakan paket internet terjangkau, program pinjaman atau hibah gawai untuk pelaku UMK perempuan, serta memperluas jaringan internet desa.
    b. Pusat Akses Komunitas: Membangun atau memanfaatkan ruang publik seperti perpustakaan desa, balai pelatihan, atau masjid yang dilengkapi akses internet dan komputer untuk digunakan bersama oleh perempuan.
2. Pendidikan dan Pelatihan yang Relevan dan Berkelanjutan
    a. Kurikulum Literasi Digital Berperspektif Gender: Mengintegrasikan materi literasi digital, kewirausahaan digital,

[604] Data dari Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi.

dan keamanan siber ke dalam program pendidikan formal dan non-formal untuk perempuan segala usia.

b. Pelatihan Hands-on dan Mentoring: Melampaui teori, fokus pada pembuatan proyek nyata (misalnya, toko online sederhana) dengan pendampingan dari mentor yang memahami konteks lokal.

c. Pemanfaatan Platform Eksisting: Menggunakan platform dakwah digital yang sudah ada untuk menyelipkan konten edukasi literasi ekonomi digital bagi perempuan[605].

3. Menciptakan Lingkungan yang Mendukung dan Aman

a. Kampanye Publik dan Perubahan Mindset: Kampanye media yang menampilkan role model perempuan sukses di bidang teknologi dan ekonomi digital untuk mengubah stereotip.

b. Penguatan Regulasi dan Penegakan Hukum: Memperkuat perlindungan hukum bagi korban kekerasan siber dan mendorong platform untuk lebih proaktif menciptakan ruang digital yang aman.

c. Mendorong Kepemimpinan Perempuan di Sektor Teknologi: Mendorong partisipasi lebih banyak perempuan dalam perancangan kebijakan teknologi, pengembangan aplikasi, dan kepemimpinan di perusahaan teknologi untuk memastikan produk yang inklusif.

4. Penguatan Ekosistem dan Kolaborasi

a. Membangun Jaringan dan Komunitas: Memperkuat jaringan antar pelaku usaha perempuan, organisasi masyarakat, akademisi, dan pemerintah untuk berbagi sumber daya dan advokasi[606].

---

[605] Contoh: konten serial "Muslimah Produktif di Era Digital" pada kanal YouTube tertentu.

[606] Peran organisasi seperti Kongres Wanita Indonesia (Kowani) atau Asosiasi E-Commerce Indonesia (idEA).

b. Data dan Pemantauan Berbasis Gender: Mengumpulkan dan menganalisis data terpilah gender mengenai penggunaan TIK untuk merumuskan kebijakan dan program yang lebih tepat sasaran.

Perjalanan pemberdayaan ekonomi perempuan di era digital adalah sebuah keniscayaan yang membutuhkan pijakan yang kokoh. Bab ini telah menguraikan peta jalan yang komprehensif, dimulai dari fondasi fiqih transaksi digital yang memberikan legitimasi dan rambu etis. Literasi digital berperan sebagai katalisator yang mengubah potensi menjadi kompetensi, sementara pemahaman mendalam tentang peluang dan tantangan Revolusi Industri 4.0 memberikan konteks strategis. Aspek keamanan digital menjadi benteng pelindung yang memastikan perjalanan ini berlangsung dengan aman dan nyaman. Pada akhirnya, semua upaya harus berkonvergensi pada satu tujuan utama: mengatasi kesenjangan digital gender melalui strategi inklusif dan berkelanjutan. Ketika perempuan Muslimah dibekali dengan ilmu, akses, keamanan, dan dukungan yang memadai, mereka bukan hanya akan menjadi penerima manfaat pasif dari transformasi digital, melainkan arsitek aktif yang turut membangun peradaban ekonomi digital Indonesia yang maju, adil, dan bermartabat. Pemberdayaan ekonomi perempuan melalui teknologi digital adalah investasi terbaik untuk ketahanan keluarga, pertumbuhan ekonomi inklusif, dan kemajuan bangsa.

BAB 29
KERJA SAMA LINTAS SEKTOR DAN JEJARING NASIONAL

A. Sinergi Ormas Islam, Pemerintah, dan Masyarakat Sipil

Kemitraan strategis antara Ormas Islam, pemerintah, dan elemen masyarakat sipil merupakan pilar utama dalam merealisasikan program pemberdayaan yang inklusif dan berkelanjutan. Sinergi ini perlu dibangun di atas fondasi tujuan universal (*maqasid al-shariah*) yang mencakup perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, serta selaras dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development Goals*/SDGs). Peran Ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah tidak hanya terbatas pada fungsi keagamaan tradisional, tetapi telah berevolusi menjadi agen pembangunan sosial-ekonomi yang kritis. Dalam konteks ini, pemerintah berperan sebagai fasilitator regulasi dan kebijakan yang mendukung, sementara masyarakat sipil, termasuk akademisi dan komunitas akar rumput, berfungsi sebagai mitra pelaksana dan pengawas. Contoh konkret sinergi ini adalah dalam pengelolaan Wakaf Hijau (*Green Waqf*), di mana pemerintah melalui Badan Wakaf Indonesia (BWI) dapat menyediakan kerangka regulasi, Ormas Islam menggerakkan kesadaran dan partisipasi umat, serta lembaga riset dari masyarakat sipil menyumbangkan inovasi teknis dan model bisnis berkelanjutan. Kolaborasi tiga pihak ini terbukti efektif dalam mengatasi tantangan kompleks seperti ketahanan pangan, pengentasan kemiskinan, dan mitigasi perubahan iklim secara integratif.

B. Model Kemitraan dalam Program Pemberdayaan

Pengembangan model kemitraan yang inovatif dan adaptif menjadi kunci keberhasilan program pemberdayaan. Kemitraan tidak lagi dilihat sebagai hubungan donor-penerima, tetapi sebagai ekosistem kolaboratif yang melibatkan berbagai pemangku kepentingan (multi-stakeholder). Beberapa model yang dapat dikembangkan antara lain:

1. Kemitraan Pemerintah-Ormas-Swasta (Government-Community-Private Partnership): Model ini memadukan otoritas dan fasilitasi pemerintah, jaringan sosial dan legitimasi keagamaan Ormas, serta efisiensi dan inovasi dari sektor swasta. Misalnya, dalam pembangunan infrastruktur sosial seperti sekolah atau puskesmas yang didanai melalui instrumen Wakaf Tunai (Cash Waqf) dan dikelola secara profesional oleh swasta dengan pengawasan dari dewan wakaf yang terdiri dari perwakilan Ormas dan pemerintah.
2. Kemitraan Riset-Aksi (Research-Action Partnership): Melibatkan perguruan tinggi dan lembaga think-tank sebagai mitra dalam merancang, memantau, dan mengevaluasi program berdasarkan data dan kajian ilmiah. Analisis bibliometrik terhadap literatur keuangan sosial Islam menunjukkan bahwa pendekatan berbasis riset sangat penting untuk memetakan lanskap pengetahuan, mengidentifikasi celah, dan mengarahkan intervensi pemberdayaan ke area yang paling berdampak.
3. Kemitraan Filantropi Terpadu (Integrated Philanthropy Partnership): Mengintegrasikan berbagai instrumen keuangan sosial Islam seperti Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF) dalam satu kerangka program yang komprehensif. Zakat dan sedekah dapat dialokasikan untuk bantuan langsung dan pemenuhan kebutuhan dasar, sementara aset wakaf dikembangkan untuk membangun fasilitas produktif yang menghasilkan pendapatan berkelanjutan.

C. Monitoring dan Evaluasi Berbasis Indikator Islami

Sistem Monitoring dan Evaluasi (M&E) yang kuat dan relevan sangat penting untuk memastikan akuntabilitas, transparansi, dan peningkatan berkelanjutan dari program pemberdayaan. Sistem ini harus menggabungkan indikator konvensional (kuantitatif dan kualitatif) dengan Indikator Islami yang merefleksikan nilai-nilai syariah. Indikator Islami dapat dikembangkan berdasarkan maqasid al-shariah, misalnya mengukur peningkatan keadilan distributif (*'adl*), penghapusan kesulitan (*raf' al-haraj*), dan pencapaian kemaslahatan publik (*maslahah 'ammah*). Secara paralel, indikator SDGs dapat diadopsi untuk mengukur kontribusi program terhadap tujuan global seperti tanpa kemiskinan (SDG 1), tanpa kelaparan (SDG 2), pendidikan berkualitas (SDG 4), dan penanganan perubahan iklim (SDG 13). Sebagai contoh, M&E untuk program Wakaf Hijau tidak hanya menilai profitabilitas finansial, tetapi juga dampak lingkungan (seperti pengurangan emisi karbon atau konservasi air) dan dampak sosial (seperti penciptaan lapangan kerja dan pemberdayaan masyarakat lokal). Pendekatan M&E partisipatif yang melibatkan penerima manfaat sebagai subjek evaluasi juga sejalan dengan prinsip syura (musyawarah) dalam Islam, sehingga meningkatkan rasa kepemilikan dan keberlanjutan program.

D. Penggalangan Dana Syariah untuk Pemberdayaan

Penggalangan dana (*fundraising*) syariah telah mengalami transformasi signifikan dengan diperkenalkannya instrumen-instrumen modern yang berkelanjutan. Dua instrumen utama yang potensial untuk dikembangkan adalah:

1. Wakaf Hijau (*Green Waqf*): Merupakan pengembangan dari wakaf tradisional yang secara khusus diarahkan untuk mendanai proyek-proyek ramah lingkungan dan berkelanjutan, seperti pertanian organik, energi terbarukan, konservasi hutan, atau bangunan

hemat energi (gree*n building*). Wakaf hijau berpotensi besar untuk berkontribusi pada pencapaian berbagai SDGs. Badan Wakaf Indonesia (BWI) bersama *United Nations Development Programme* (UNDP) telah mengembangkan Green Waqf Framework sebagai pedoman pengelolaannya. Minat masyarakat Muslim untuk berdonasi pada wakaf hijau juga terus diteliti dan dikembangkan, menunjukkan potensi mobilisasi dana yang besar dari masyarakat.

2. Sukuk Hijau (*Green Sukuk*): Adalah surat berharga syariah yang hasil penerbitannya secara eksklusif dialokasikan untuk membiayai atau refinansiasi proyek-proyek hijau yang sesuai dengan prinsip syariah. Pemerintah dapat menerbitkan Sukuk Hijau Sovereign untuk membiayai infrastruktur publik berkelanjutan, sementara korporasi atau lembaga keuangan syariah dapat menerbitkan Sukuk Hijau Korporasi untuk proyek-proyek tertentu. Instrumen ini tidak hanya menarik investor domestik tetapi juga membuka peluang menarik investasi dari pasar keuangan Islam global.

Integrasi antara Wakaf Hijau dan Sukuk Hijau dapat menciptakan model pembiayaan blended finance yang kuat, di mana dana wakaf berperan sebagai modal awal atau penjamin (*catalyst*), yang kemudian dapat menarik pembiayaan skala besar melalui penerbitan sukuk.

E. Membangun Jejaring Nasional dan Internasional

Keberhasilan program pemberdayaan lintas sektor memerlukan dukungan jejaring (*networking*) yang luas dan solid, baik di tingkat nasional maupun internasional. Jejaring nasional berfungsi untuk mengkonsolidasikan sumber daya, berbagi praktek terbaik (*best practices*), dan membangun kesamaan persepsi antar pemangku kepentingan di dalam negeri. Forum seperti Konsorsium Keuangan Sosial Islam yang menghubungkan BAZNAS, BWI, perbankan syariah, Ormas, dan kementerian terkait adalah contohnya. Di tingkat

internasional, jejaring berperan untuk transfer pengetahuan, mobilisasi dana global, dan advokasi di forum dunia. Indonesia dapat aktif dalam jejaring seperti *Islamic Development Bank* (IsDB) Group, International *Islamic Financial Market* (IIFM), serta kemitraan dengan lembaga riset dan filantropi Islam global. Analisis bibliometrik menunjukkan bahwa kolaborasi catatan internasional dalam topik keuangan sosial Islam dan wakaf hijau semakin intensif, yang merefleksikan pentingnya jejaring pengetahuan global. Dengan memperkuat kedua level jejaring ini, Indonesia dapat memposisikan diri bukan hanya sebagai penerima manfaat, tetapi juga sebagai pemimpin dan kontributor pemikiran dalam ekosistem keuangan sosial Islam dunia, sekaligus menarik lebih banyak sumber daya dan dukungan untuk program pemberdayaan di dalam negeri.

F. Inovasi Digital dan Teknologi Finansial (*Fintech*) Syariah untuk Efisiensi dan Skalabilitas

Sub-bab ini menjawab kebutuhan modernisasi dan perluasan jangkauan program. Pembahasan dapat mencakup:

1. Platform Digital ZISWAF Terintegrasi: Membahas peran teknologi dalam memudahkan penggalangan dan distribusi dana Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf secara transparan dan akuntabel.
2. *Fintech* Syariah untuk Pemberdayaan Usaha Mikro: Menjelaskan pemanfaatan crowdfunding syariah (urunan), *peer-to-peer lending* berbasis bagi hasil, dan aplikasi manajemen keuangan syariah untuk UMKM.
3. Blockchain untuk Transparansi Wakaf dan Donasi: Mengeksplorasi potensi teknologi *blockchain* dalam menciptakan sistem pencatatan wakaf (*waqf registry*) yang transparan, aman, dan tidak dapat diubah (*immutable*).

G. Kapasitas Sumber Daya Manusia dan Penguatan Kelembagaan

Sub-bab ini fokus pada aspek krusial keberlanjutan, yaitu kualitas pelaku di lapangan. Pembahasan dapat mencakup:

1. Pelatihan dan Sertifikasi Profesional: Kebutuhan akan program pelatihan manajer wakaf profesional, fundraiser syariah, auditor syariah, dan fasilitator pemberdayaan komunitas.
2. Penguatan Tata Kelola (*Governance*) Lembaga: Membahas prinsip-prinsip tata kelola yang baik (*good governance*) berbasis nilai Islami (akuntabilitas/amanah, transparansi, keadilan) untuk lembaga filantropi Islam.
3. Membangun Budaya Organisasi yang Inovatif: Strategi menciptakan kultur di dalam Ormas dan lembaga amil yang adaptif terhadap perubahan, terbuka terhadap inovasi, dan berorientasi pada dampak sosial

H. Kapasitas Sumber Daya Manusia dan Penguatan Kelembagaan Pondasi Keberlanjutan

Keberhasilan semua sinergi, model kemitraan, penggalangan dana, dan jejaring sebagaimana diuraikan dalam sub-bab sebelumnya, pada akhirnya bertumpu pada satu faktor determinan: kapasitas manusia dan kelembagaan yang mengelolanya. Tanpa investasi yang serius dalam membangun kompetensi dan tata kelola, seluruh desain program yang ideal berisiko hanya menjadi wacana atau menghasilkan implementasi yang tidak optimal. Oleh karena itu, penguatan Sumber Daya Manusia (SDM) dan kelembagaan harus dipandang sebagai prasyarat strategis dan program inti, bukan sekadar aktivitas pendukung.

1. Pengembangan Kompetensi Profesional Berstandar Nasional dan Global

Pembangunan kapasitas SDM harus bergerak dari pendekatan insidental dan umum menuju pendekatan yang sistematis, tersertifikasi, dan berorientasi pada spesialisasi.

a. Pelatihan dan Sertifikasi Profesi Khusus: Diperlukan program pengembangan kompetensi teknis yang berkelanjutan untuk peran-peran krusial, seperti:

   1) Manajer Wakaf Profesional: Ahli dalam pengelolaan aset wakaf produktif, hukum wakaf kontemporer (*fiqh al-awqaf*), dan pengembangan bisnis sosial.

   2) Fundraiser dan Komunikator Filantropi Syariah: Profesional yang mampu menggalang dana secara efektif dengan strategi komunikasi yang sesuai nilai Islami dan menguasai platform digital.

   3) Auditor dan *Compliance Office*r Syariah: Memastikan seluruh operasional dan produk keuangan mematuhi prinsip syariah dan regulasi yang berlaku.

   4) Fasilitator Pemberdayaan Komunitas (*Community Development Facilitator*): Memiliki keterampilan soft skill yang tinggi untuk membangun kepercayaan, memobilisasi komunitas, dan menerapkan pendekatan partisipatif.

b. Kerangka Kualifikasi Nasional: Kolaborasi dengan Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi serta Badan Nasional Sertifikasi Profesi (BNSP) untuk menyusun Skema Sertifikasi Profesi di bidang keuangan sosial Islam. Hal ini akan menciptakan standar kompetensi yang diakui dan meningkatkan kredibilitas serta portabilitas karir para profesional di bidang ini.

2. Revolusi Tata Kelola (*Governance*) Lembaga Berbasis Nilai Islami

Penguatan kelembagaan mensyaratkan penerapan tata kelola yang baik (*good governance*) yang tidak hanya mengadopsi prinsip-prinsip universal, tetapi juga menginternalisasi nilai-nilai Islam yang mendalam.

a. Pilar Tata Kelola Islami: Tata kelola harus dibangun di atas tiga pilar utama:

   1) Amanah dan Akuntabilitas (*Al-Amanah wa Al-Mas'uliyyah*): Setiap pengelola adalah pemegang amanah (dana, aset, kepercayaan) yang harus bertanggung jawab baik secara vertikal kepada Allah (*accountability to God*) maupun secara horizontal kepada pemangku kepentingan dan penerima manfaat. Ini diterjemahkan dalam sistem pelaporan yang transparan dan audit yang independen.

   2) Keadilan (*Al-'Adl*): Keadilan harus terwujud dalam segala aspek, mulai dari rekrutmen SDM, distribusi manfaat, hingga penyelesaian sengketa. Prinsip ini juga mendorong inklusivitas dan pemberantasan segala bentuk diskriminasi dalam program.

   3) Keterbukaan dan Transparansi (*Al-Isyraf wa Al-Syafafiyyah*): Informasi mengenai kebijakan, keuangan, dan kinerja program harus dapat diakses oleh publik secara mudah dan jelas, sesuai dengan prinsip "*la darar wa la dirar*" (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain). Transparansi adalah vaksin terbaik terhadap penyalahgunaan wewenang dan penyimpangan dana.

Struktur Pengawasan yang Kuat: Kelembagaan filantropi Islam perlu didukung oleh struktur yang melibatkan Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang kompeten untuk memastikan kesesuaian syariah, serta Komite Audit yang independen untuk mengawasi kesehatan finansial dan kepatuhan operasional.

3. Membangun Budaya Organisasi Pembelajar dan Inovatif

Kelembagaan yang berkelanjutan adalah lembaga yang mampu belajar, beradaptasi, dan berinovasi. Budaya ini harus ditumbuhkan secara sistematis.

a. Sistem Manajemen Pengetahuan (*Knowledge Management*): Membangun perpustakaan digital, dokumentasi praktik terbaik (*best practices*), dan kajian kegagalan (*lesson learned*) dari setiap program. Pengetahuan ini harus dibagikan secara internal maupun dengan mitra jejaring untuk menghindari pengulangan kesalahan dan mempercepat peningkatan kualitas.

b. Wadah Inovasi dan Eksperimen Terkendali: Memberi ruang bagi staf, khususnya generasi muda, untuk mengusulkan dan menguji ide-ide baru (seperti model bisnis sosial, aplikasi teknologi, atau metode pendekatan komunitas) dalam skala terbatas sebelum diimplementasikan secara luas. Kegagalan dalam eksperimen semacam ini harus dilihat sebagai bagian dari proses pembelajaran, bukan sebagai aib.

c. Kepemimpinan Transformasional: Mengembangkan pemimpin di semua level yang tidak hanya administratif, tetapi juga visioner, mampu menginspirasi berdasarkan nilai-nilai, serta membuka ruang dialog dan partisipasi. Pemimpin seperti inilah yang akan menjadi katalisator bagi tumbuhnya budaya organisasi yang dinamis dan berintegritas.

BAB 30
TANTANGAN STRATEGIS DAN SOLUSI KE DEPAN

Perjalanan menuju pemberdayaan masyarakat yang komprehensif dan berkelanjutan tidak dapat dilepaskan dari dinamika sosial-politik yang kompleks. Bab ini secara khusus membedah tantangan strategis utama yang sering kali bersifat sistemik dan laten, serta merancang solusi ke depan yang tidak hanya reaktif, tetapi juga transformatif dan berorientasi pada pembangunan ekosistem yang sehat.

A. Pemetaan Aktor dan Wacana Kontra Perubahan

Implementasi program pemberdayaan dan reformasi kebijakan kerap menghadapi resistensi yang terstruktur. Oleh karena itu, pemetaan yang komprehensif terhadap lanskap aktor dan wacana penentang adalah langkah awal yang vital untuk strategi yang efektif.

1. Anatomi Aktor Penentang: Resistensi dapat muncul dari tiga lapisan utama. Pertama, aktor ideologis, seperti kelompok konservatif tekstual yang memandang perubahan terutama terkait kesetaraan gender, partisipasi muda, atau integrasi sains sebagai ancaman terhadap kemurnian doktrin[607]. Kedua, aktor politis-ekonomis, yaitu elite tradisional atau birokrasi yang status quo-nya terganggu karena program pemberdayaan menggeser pusat

[607] Litbang NU. (2022). Dinamika Pemikiran Islam Kontemporer di Kalangan Nahdliyin: Laporan Survei. Penerbit Lakpesdam NU. (Studi ini mengungkap spektrum pemahaman keagamaan yang beragam di tubuh NU, termasuk kelompok yang sangat berhati-hati terhadap interpretasi baru).

pengaruh atau akses terhadap sumber daya[608]. Ketiga, aktor kompetitor, yakni lembaga atau organisasi lain yang melihat inisiatif baru sebagai rival dalam memperebutkan konstituen atau pendanaan.

2. Dekonstruksi Wacana dan Narasi: Wacana kontra-perubahan biasanya tidak bekerja dengan data, tetapi dengan emosi dan identitas. Narasi umum yang kerap dimobilisasi antara lain klaim "pelestarian tradisi" yang distilisasi, "bahaya infiltrasi nilai asing" (seperti liberalisme atau sekularisme), serta "konspirasi untuk melemahkan umat"[609]. Pemetaan harus mampu membedakan antara penolakan yang berbasis pada ketidakpahaman (yang bisa didialogkan) dengan yang berbasis pada kepentingan material yang tertutup (yang memerlukan strategi berbeda).
3. Pemetaan Jaringan dan Sumber Daya Strategis: Lebih dari sekadar identifikasi, diperlukan analisis jaringan (*network analysis*) untuk memetakan aliansi, patronase, sumber pendanaan, serta saluran komunikasi kunci (misalnya majalah tertentu, pengajian rutin, atau platform media sosial) yang dipergunakan oleh jaringan resistansi ini[610]. Pemahaman ini memungkinkan intervensi yang tidak hanya langsung pada aktor, tetapi juga pada jaringan pendukungnya, serta membuka peluang untuk "memutus mata rantai" penyebaran wacana kontra.

[608] Aspinall, E., & Berenschot, W. (2019). Democracy for Sale: Elections, Clientelism, and the State in Indonesia. Cornell University Press. (Buku ini menjelaskan bagaimana politik patronase dan jaringan ekonomi berpengaruh dalam menghambat kebijakan yang mengganggu status quo).

[609] Hidayatullah, A. R. (2020). "Narasi Konspirasi dalam Diskursus Keagamaan di Media Sosial Indonesia". Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis, 15(2), 145-167. (Artikel ini menganalisis bagaimana narasi konspirasi digunakan untuk mendiskreditkan gerakan-gerakan perubahan).

[610] Hadiz, V. R. (2016). Islamic Populism in Indonesia and the Middle East. Cambridge University Press. (Buku ini memberikan kerangka untuk menganalisis jaringan sosial-politik yang dimobilisasi oleh gerakan-gerakan berbasis identitas).

B. Strategi Dialog dan Pendampingan

Konfrontasi langsung terhadap resistensi sering kali kontra-produktif dan memperdalam polarisasi. Strategi yang lebih canggih diperlukan, yang berfokus pada transformasi persepsi melalui keterlibatan yang manusiawi dan substantif.

1. Dialog Stratifikatif dan Berbasis Nilai Inti: Dialog harus dibedakan level dan pendekatannya. Dengan aktor ideologis, titik masuk yang efektif adalah dialog pada level nilai-nilai inti Islam yang universal, seperti keadilan sosial (*al-'adl*), rahmat bagi semesta (*rahmatan lil-'alamin*), dan perintah untuk memakmurkan bumi (*i'mar al-ard*). Dengan aktor politis-ekonomis, dialog mungkin perlu lebih terbuka pada negosiasi kepentingan dan inklusi, menawarkan peran atau manfaat dalam kerangka baru[611]. Prinsipnya adalah "berbeda pada cara, bersatu pada tujuan kemaslahatan".
2. Pendampingan Teknis dan Metodologis Sebagai Pintu Masuk: Banyak penolakan bersumber dari ketidakmampuan atau ketakutan akan hal baru. Program pendampingan teknis yang bersifat netral-ilmiah seperti pelatihan manajemen lembaga berbasis teknologi, akuntansi syariah untuk Baitul Mal, atau metode pengajaran pesantren yang partisipatif dapat menjadi alat yang sangat efektif. Pendampingan ini membangun kepercayaan, menunjukkan manfaat praktis, dan secara halus memperkenalkan nilai-nilai perubahan (seperti transparansi, akuntabilitas, dan inklusivitas) tanpa harus berdebat secara ideologis.
3. Pemanfaatan Otoritas Kultural dan Agama: Mengidentifikasi dan melibatkan ulama, kiai, atau tokoh masyarakat yang memiliki kapasitas ijtihad dan wawasan luas, serta dihormati oleh kedua belah pihak, sebagai mediator, fasilitator, atau bahkan sebagai

[611] Bush, R. (2020). "Nahdlatul Ulama and the 'Middle Path': Theology, Politics, and Charity". Journal of Islamic Studies, 31(3), 332-359. (Artikel ini membahas bagaimana NU sering mengambil pendekatan dialogis dan negosiasi dalam menghadapi perbedaan).

"pengampu" program [612] . Otoritas kultural mereka berfungsi memberikan "jaminan sosial" (*social warranty*) bahwa perubahan yang diusung tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar masyarakat, sehingga mengurangi kecemasan dan penolakan psikologis.

C. Membangun Koalisi Progresif Lintas Sektor

Mengatasi tantangan strategis memerlukan kekuatan kolektif yang lebih besar daripada kekuatan penentang. Koalisi progresif harus dibangun bukan sebagai aliansi longgar, melainkan sebagai kekuatan strategis yang terkoordinasi.

1. Arsitektur Koalisi yang Inklusif dan Komplementer: Koalisi harus dirancang untuk mempertemukan kekuatan yang selama ini terfragmentasi. Inti koalisinya adalah Ormas Islam progresif (seperti beberapa elemen muda di NU dan Muhammadiyah) dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) hak-hak sipil. Mereka perlu diperkuat oleh: (1) Aktor pengetahuan, seperti akademisi dari PTKI dan universitas umum, serta lembaga think-tank; (2) Aktor ekonomi, yaitu pengusaha sosial (social entrepreneur) syariah dan perbankan syariah yang berorientasi dampak; (3) Aktor negara progresif, yaitu birokrat, anggota DPR, dan pejabat di kementerian tertentu yang visioner; serta (4) Aktor budaya, seperti seniman, jurnalis, dan influencer Muslim moderat[613].
2. Platform dan Agenda Bersama yang Konkret dan Terukur: Koalisi memerlukan "rumah bersama" berupa platform aksi dengan agenda prioritas yang jelas, misalnya "Aliansi untuk UU Filantropi Syariah yang Inklusif" atau "Gerakan Nasional Literasi Keuangan

[612] Feillard, A., & Madinier, R. (2011). The End of Innocence? Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism. NUS Press. (Buku ini, meski membahas radikalisme, memberikan konteks historis tentang peran kunci ulama moderat sebagai penjaga narasi utama).

[613] Machmudi, Y. (2019). "The New Santri: Challenges and Opportunities for NU and Muhammadiyah in the Era of Disruption". Journal of Indonesian Islam, 13(2), 395-418. (Artikel ini membahas kemunculan generasi baru santri/intelektual Muslim yang terlibat di berbagai sektor).

Sosial". Agenda ini harus disertai dengan peta jalan kebijakan (*policy roadmap*), indikator keberhasilan, dan pembagian peran yang jelas di antara anggota. Platform ini mencegah koalisi terjebak pada wacana umum dan memastikan kerja kolektif yang terfokus.

3. Mekanisme Penguatan Koalisi Berkelanjutan: Koalisi perlu memiliki mekanisme internal untuk pengambilan keputusan yang partisipatif, manajemen pengetahuan bersama, serta pengelolaan sumber daya (termasuk dana operasional). Sekretariat bersama yang profesional sangat penting untuk menjaga koordinasi, komunikasi, dan momentum gerakan. Selain itu, perlu dibangun sistem rotasi kepemimpinan dan penghargaan internal untuk menjaga semangat dan menghindari dominasi oleh satu kelompok.

D. Penguatan Basis Data dan Riset Aksionis

Dalam pertarungan wacana dan advokasi kebijakan, pihak yang memiliki data dan bukti terkuatlah yang akan menang. Penguatan fondasi pengetahuan adalah investasi strategis jangka panjang.

1. Sistem Data Terpadu dan Interoperabel: Mengembangkan atau memperkuat basis data nasional yang memetakan secara detail potensi ZISWAF, profil kemiskinan multidimensi (tidak hanya income, tetapi juga akses pendidikan, kesehatan, dan kerentanan), peta aset wakaf, serta kinerja lembaga filantropi. Data ini harus terpilah (by gender, age, disability, geography), terbuka (open data) dengan protokol keamanan, dan interoperabel sehingga dapat "berbicara" dengan database kementerian/lembaga lain (seperti Dukcapil Kemendagri atau data kemiskinan BPS)[614]. Ini memungkinkan analisis yang lebih kaya dan perancangan program yang lebih presisi.

[614] Badan Pusat Statistik (BPS). (2023). Kajian Kebutuhan Data untuk Pengentasan Kemiskinan Ekstrem. BPS RI. (Laporan ini mengakui pentingnya data terpilah dan terintegrasi untuk kebijakan yang efektif).

2. Riset Aksi Partisipatoris (*Participatory Action Research* - PAR) sebagai Metode Pemberdayaan: PAR menempatkan komunitas bukan sebagai objek catatan, tetapi sebagai ko-peneliti dan agen perubahan. Siklusnya dimulai dari perumusan masalah bersama, pengumpulan dan analisis data partisipatif, perencanaan tindakan, implementasi, hingga refleksi hasil[615]. Metode ini menghasilkan data yang kontekstual dan valid, sekaligus dalam prosesnya membangun kesadaran kritis (*critical consciousness*) dan kapasitas analitis masyarakat. Temuan dari PAR memiliki legitimasi moral dan politik yang tinggi untuk mendorong perubahan kebijakan.
3. Integrasi Metode Kualitatif Mendalam dan Analisis Big Data: Di samping PAR, diperlukan riset kualitatif mendalam (seperti etnografi, studi kasus) untuk memahami makna, motivasi, dan dinamika kekuatan di balik fenomena sosial. Secara paralel, kemampuan analisis big data seperti sentiment analysis di media sosial untuk memantau narasi publik, atau predictive analytics untuk memetakan area rawan kemiskinan perlu dikembangkan. Kombinasi antara "kedalaman" riset kualitatif dan "kelebaran" analisis big data menghasilkan pemahaman yang lebih holistik dan strategis.

E. Strategi Komunikasi yang Efektif

Ruang publik adalah medan pertarungan makna. Strategi komunikasi harus dirancang secara profesional untuk tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga membingkai persepsi, menggerakkan emosi, dan menginspirasi aksi.

1. Arsitektur Pesan yang Berlapis dan Berdasarkan Bukti: Pesan komunikasi harus dibangun dalam tiga lapisan. Lapisan terdalam adalah nilai inti (cth: keadilan, keberpihakan pada yang tertinggal). Lapisan kedua adalah narasi utama yang menyederhanakan nilai

[615] Cahyono, H., et al. (2021). "Participatory Action Research untuk Pemberdayaan Komunitas Marjinal: Studi Kasus Program Desa Tangguh". Jurnal Pemberdayaan Masyarakat, 9(1), 45-62. (Artikel ini memberikan contoh aplikasi PAR di Indonesia).

menjadi cerita yang mudah dipahami (cth: "Dari Mustahik Menjadi Muzakki", "Wakaf untuk Kedaulatan Pangan"). Lapisan terluar adalah fakta dan bukti konkret (data, testimoni, infografis) yang mendukung narasi[616]. Setiap klaim harus diverifikasi dan dikaitkan dengan temuan dari basis data dan riset aksionis (Poin D).

2. Segmentasi Audiens dan Utilisasi Saluran yang Tepat Sasaran: Strategi "one size fits all" tidak lagi efektif. Komunikasi harus membedakan pendekatan untuk: (1) Publik internal (jamaah, anggota), melalui pengajian, buletin majelis taklim, dan grup WhatsApp; (2) Publik milenial/netizen, melalui konten Instagram/TikTok yang visual, podcast, dan kolaborasi dengan kreator konten; (3) Pembuat kebijakan dan elite, melalui policy brief, forum diskusi terbatas (roundtable discussion), dan media mainstream; (4) Publik luas, melalui sinetron/FTV bertema, opini di koran nasional, dan program talkshow.
3. Kultivasi Juru Bicara dan Jaringan Amplifikasi: Mengidentifikasi dan melatih juru bicara dari berbagai latar yang kredibel dan komunikatif, baik itu ulama, akademisi, penerima manfaat yang inspiratif, maupun birokrat yang mendukung. Selain itu, membangun jaringan amplifikasi dengan jurnalis, editor media, dan administrator forum online untuk memastikan narasi progresif mendapatkan tempat dan resonansi di ruang publik[617].
4. Komunikasi Krisis dan Manajemen Reputasi Proaktif: Mengantisipasi serangan atau misinformasi dari pihak kontra-perubahan dengan menyiapkan protokol komunikasi krisis. Tim komunikasi harus dapat merespons cepat, tepat, dan tenang dengan menyajikan fakta dan klarifikasi, sambil tetap berpegang

[616] Lakoff, G. (2014). Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate. Chelsea Green Publishing. (Buku klasik ini menjelaskan pentingnya "framing" dalam komunikasi politik, yang relevan untuk komunikasi gerakan sosial).

[617] Jurriëns, E. (2017). Digital Culture and Religion in Indonesia. Routledge. (Buku ini mengeksplorasi bagaimana aktor-aktor keagamaan di Indonesia memanfaatkan media digital untuk komunikasi dan mobilisasi).

pada narasi inti yang positif. Reputasi dibangun dengan konsistensi dan transparansi dalam jangka panjang.

BAB 31
MENUJU PERADABAN ISLAM YANG BERKEADILAN GENDER

Bagian ini tidak hanya berfungsi sebagai penutup, tetapi juga sebagai penegasan arah dan tujuan yang ingin dicapai. Di dalamnya ditegaskan bahwa keadilan gender bukanlah isu sampingan atau gagasan dari luar, melainkan bagian penting dalam mewujudkan nilai-nilai Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* di Indonesia.

A. Visi Islam Indonesia yang *Rahmatan Lil 'Alamin*

Konsep rahmatan lil 'alamin harus dipahami sebagai paradigma etika sosial yang menuntut implementasi konkret dalam setiap dimensi kehidupan umat. Artinya, rahmat harus termanifestasi dalam struktur sosial, hukum, ekonomi, dan politik yang memungkinkan seluruh ciptaan, tanpa memandang jenis kelamin, untuk mencapai potensi tertingginya[618].

1. Pertama, sebagai Prinsip Kritik Sosial: Rahmat menyediakan lensa kritis untuk menilai realitas. Sebuah keluarga, komunitas, atau negara tidak dapat diklaim sebagai perwujudan rahmat jika di dalamnya terdapat kekerasan domestik yang dibiarkan, perkawinan anak yang dilegitimasi adat, atau kebijakan yang membatasi mobilitas dan otonomi tubuh perempuan[619]. Oleh

[618] Lihat Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (University of Chicago Press, 1982) yang menekankan perlunya etika sosial Al-Qur'an dioperasionalkan dalam konteks modern.

[619] Baca laporan The World Bank, "Women, Business and the Law 2023," yang menunjukkan bagaimana kerangka hukum di banyak negara, termasuk yang mayoritas Muslim, masih membatasi hak ekonomi perempuan.

karena itu, visi ini mengharuskan kita untuk terus-menerus melakukan audit sosial-keagamaan terhadap praktik-praktik yang mengatasnamakan agama namun justru menimbulkan dzulm (kezaliman).

2. Kedua, sebagai Landasan Teologis untuk Reinterpretasi: Visi ini harus didorong oleh gerakan penafsiran yang berani dan kontekstual. Melalui pendekatan hermeneutika yang memperhatikan asbabun nuzul, *maqashid syariah* (tujuan hukum), serta realitas sosio-historis kontemporer, konsep-konsep kunci seperti qiwamah (perlindungan/tanggung jawab) dan wilayah (otoritas) perlu dibaca ulang. Tujuannya adalah untuk mengungkap pesan keadilan dan kemitraan (*syura*) yang terkandung di dalamnya, yang kerap tertutupi oleh pembacaan yang patriarkal [620] . Gerakan ini bukan meminggirkan teks, melainkan mengembalikan pesan revolusioner teks untuk menjawab tantangan ketidakadilan masa kini.
3. Ketiga, sebagai Proyeksi Masyarakat Ideal (*Ummah*): Visi ini memproyeksikan sebuah masyarakat di mana masjid bukan hanya ramah bagi perempuan (*women-friendly mosque*), tetapi juga mengakui otoritas keimaman dan khotbah perempuan. Di mana pesantren dan madrasah memproduksi ulama perempuan (`*alimah*) yang setara kedudukannya dalam pengambilan fatwa. Di mana pasar dan ruang ekonomi syariah didominasi oleh pengusaha perempuan yang memiliki akses setara terhadap modal dan jaringan. Inilah wajah Islam Indonesia yang matang, yang percaya diri merangkul kemajuan peradaban tanpa kehilangan spiritualitasnya.

[620] Untuk diskusi mendalam tentang reinterpretasi, lihat karya Amina Wadud, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (Oxford University Press, 1999) dan Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (University of Texas Press, 2002).

B. Pemberdayaan Perempuan Sebagai Indikator Kemajuan Peradaban

Klaim kemajuan peradaban Islam Indonesia perlu diuji dengan data dan indikator yang memihak pada kelompok yang paling rentan. Jika kemajuan sejati berarti tidak ada satupun yang tertinggal, maka pemberdayaan perempuan menjadi termometer paling sensitif untuk mengukur kesehatan sosial suatu bangsa[621].

4. Indikator Ekonomi yang Berkeadilan: Kemajuan harus dilihat dari kesenjangan upah gender (*gender pay gap*) di sektor formal dan informal, proporsi kepemilikan tanah dan aset produktif oleh perempuan, serta akses mereka terhadap instrumen keuangan syariah yang adil (seperti pembiayaan tanpa agunan yang memberatkan). Peningkatan angka partisipasi angkatan kerja perempuan harus dibarengi dengan perlindungan dari eksploitasi dan pelecehan di tempat kerja[622].
5. Indikator Kesehatan dan Kedaulatan Tubuh: Angka kematian ibu, prevalensi stunting pada anak, dan akses universal terhadap layanan kesehatan reproduksi dan seksual yang komprehensif adalah tolok ukur nyata dari komitmen negara terhadap kehidupan perempuan. Selain itu, penurunan angka perkawinan anak dan kekerasan berbasis gender menjadi indikator penting dari perubahan norma sosial[623].
6. Indikator Partisipasi Politik dan Otoritas Publik: Keterwakilan perempuan minimal 30% di parlemen dan kabinet hanyalah langkah awal. Yang lebih penting adalah kualitas representasi dan dampak kebijakan yang dihasilkan. Selain itu, kemajuan sejati

621 Indikator ini sejalan dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs) ke-5 tentang Kesetaraan Gender, yang pengukurannya bersifat multidimensi.

622 Data BPS (2023) menunjukkan bahwa partisipasi angkatan kerja perempuan Indonesia masih di bawah laki-laki, dan banyak bekerja di sektor informal dengan perlindungan minim.

623 Survei Pengalaman Hidup Perempuan Nasional (SPHPN) 2021 oleh KemenPPPA dan BPS menunjukkan bahwa 1 dari 4 perempuan usia 15-64 tahun pernah mengalami kekerasan fisik dan/atau seksual.

tercermin dari meningkatnya jumlah perempuan sebagai hakim di Pengadilan Agama, pimpinan Ormas Islam, rektor PTKI, dan pemimpin redaksi media Islam.

7. Indikator Pendidikan dan Produksi Pengetahuan: Proporsi perempuan yang menyelesaikan pendidikan tinggi, khususnya di bidang Sains, Teknologi, Teknik, dan Matematika (STEM), serta bidang studi agama tingkat lanjut (tafsir, fiqh, ushul fiqh), adalah investasi jangka panjang. Kemajuan juga terlihat dari kuantitas dan pengaruh karya intelektual perempuan Muslim dalam wacana publik, baik melalui buku, jurnal akademis, maupun konten media[624].

C. Seruan Aksi untuk Semua Pihak

Wacana harus berubah menjadi gerakan kolektif yang terkoordinasi. Seruan aksi ini dirancang untuk menciptakan tekanan dan dukungan dari berbagai sudut, sehingga mencapai tipping point di mana keadilan gender menjadi norma baru yang tak terbantahkan.

1. Untuk Negara: Integrasi dan Penegakan Hukum:
    a. Harmonisasi Hukum: Segera harmonisasikan seluruh peraturan perundang-undangan (termasuk Kompilasi Hukum Islam) dengan prinsip kesetaraan dalam Konstitusi dan Konvensi Internasional (seperti CEDAW) yang telah diratifikasi[625].
    b. Anggaran yang Sensitif Gender (*Gender Budgeting*): Menerapkan penganggaran yang responsif gender di semua kementerian dan daerah, dengan alokasi khusus untuk pencegahan kekerasan, pendidikan kesehatan reproduksi, dan pelatihan kepemimpinan perempuan.

[624] Lihat peran intelektual seperti Siti Musdah Mulia, Lies Marcoes, atau Nina Nurmila dalam memperkaya wacana keislaman dan gender di Indonesia.
[625] Ratifikasi CEDAW oleh Indonesia melalui UU No. 7 Tahun 1984 mewajibkan negara untuk menghapus diskriminasi dalam hukum dan kebijakan.

c. Pendidikan Guru dan Kurikulum: Melakukan pelatihan masif bagi guru agama dan PPKn untuk menghilangkan bias gender, serta merevisi buku teks yang masih mengandung stereotip peran laki-laki dan perempuan.

2. Untuk Ormas Islam dan Lembaga Keagamaan: Reformasi dari Dalam:

   a. Kuota dan Rekrutmen Progresif: Menerapkan kebijakan afirmatif untuk memastikan minimal 30% kursi di semua jajaran kepemimpinan pusat dan daerah diisi oleh perempuan yang kompeten dan visioner.

   b. Pendirian Majelis atau Lembaga Khusus: Membentuk Majelis Ulama Perempuan atau Lajnah Bahtsul Masail Perempuan di tubuh Ormas besar seperti NU dan Muhammadiyah, yang memiliki otoritas untuk mengeluarkan pandangan dan fatwa dari perspektif perempuan[626].

   c. Pelibatan Aktif dalam Isu Publik: Ormas harus mengambil posisi jelas dan progresif dalam isu-isu seperti pencegahan perkawinan anak, penghapusan mutilasi alat kelamin perempuan, dan dukungan terhadap korban kekerasan seksual.

3. Untuk Masyarakat Sipil, Media, dan Dunia Usaha: Membangun Ekosistem Pendukung:

   a. Koalisi Lintas Isu: Membangun aliansi strategis antara kelompok perempuan Muslim, kelompok hak asasi manusia, serikat pekerja, dan asosiasi pengusaha untuk mengadvokasi kebijakan bersama.

   b. Pemberian Penghargaan dan Peliputan Positif: Media massa dan dunia usaha dapat menciptakan role model dengan memberikan penghargaan bagi perusahaan yang menerapkan kesetaraan gender dan secara konsisten menampilkan narasi tentang

[626] Inisiatif seperti Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) yang pertama kali digelar pada 2017 di Cirebon telah menjadi preseden penting dalam hal ini.

perempuan Muslim yang kuat, mandiri, dan berprestasi di berbagai bidang.

c. Pendanaan untuk Inisiatif Perempuan: Lembaga filantropi dan perbankan syariah perlu mengembangkan produk pendanaan khusus (*grant* atau *financing*) yang mendukung usaha sosial (*social enterprise*) yang dipimpin oleh perempuan dan fokus pada pemberdayaan komunitas perempuan.

D. Penutup: Doa dan Harapan untuk Indonesia

Doa adalah manifestasi dari harapan dan cita-cita tertinggi. Maka, kita berdoa dengan sepenuh hati, sekaligus menyadari bahwa doa tanpa ikhtiar adalah kesia-siaan. Doa kita adalah agar Indonesia diberikan kekuatan kolektif untuk menjadi pelopor (*pioneer*) dan contoh (*exemplar*) bagi dunia Muslim dalam mendamaikan keimanan dengan keadilan, tradisi dengan kemajuan, dan spiritualitas dengan emansipasi.

Harapan kita adalah agar perjuangan panjang ini tidak hanya melahirkan kebijakan yang lebih adil, tetapi juga perubahan kesadaran (*change of consciousness*) di tingkat akar rumput. Dari keluarga di mana ayah bangga mendidik anak yperempuannya menjadi pemimpin, hingga majelis taklim di mana ibu-ibu mendiskusikan tafsir Al-Qur'an dengan penuh otoritas. Inilah yang disebut sebagai "revolusi mental" yang sesungguhnya, yang berlandaskan pada nilai-nilai ketuhanan yang Maha Adil.

Perjalanan ini mungkin panjang dan berliku, tetapi setiap langkah kecil setiap kebijakan yang direvisi, setiap stereotip yang ditepis, setiap perempuan yang diberi kesempatan adalah bagian dari ibadah untuk mewujudkan janji Ilahi. Semoga kita semua diberikan keteguhan hati untuk menjadi bagian dari sejarah besar ini: membentuk peradaban Islam Indonesia yang tidak hanya besar jumlahnya, tetapi juga agung dalam keadilan dan kemuliaan seluruh rakyatnya, laki-laki dan perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri, dan Mun'im A. Sirry. "Hukum Yang Memihak Kepentingan Laki-Laki: Perempuan Dalam Kitab Fiqh." Dalam Mutiara Terpendam: Perempuan Dalam Literatur Islam Klasik, diedit oleh Ali Munhanif, 95–135. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Abu Zayd, Nasr Hamid. Naqd al-Khitab al-Dini. Kairo: Dar al-Tanwir, 1992.

Ahmad bin Hanbal. Al-Musnad. Kairo: Dar al-Hadith, t.t.

Al-'Aini, Badruddin Mahmud. 'Umdat al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.t.

Al-'Asqalani, Ibnu Hajar. Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. Al-Jami' al-Shahih (Shahih al-Bukhari). Kairo: Dar al-Sha'b, t.t.

Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.

Al-Hibri, Azizah. "Islam, Law, and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." American University International Law Review 12, no. 1 (1997): 1–44.

Al-Juwaini, Imam al-Haramain. Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh. Taḥqīq: 'Abd al-'Aẓīm al-Dīb. Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.

Al-Mubarakfuri, Muhammad 'Abd al-Rahman. Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami' al-Tirmidzi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Munawi, 'Abd al-Rauf. Fayd al-Qadir Syarh al-Jami' al-Saghir. Kairo: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1356 H.

Al-Nasai, Ahmad bin Shu'ayb. Al-Sunan al-Kubra (Sunan al-Nasai). Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, t.t.

Al-Qasthalani, Ahmad bin Muhammad. Irsyad al-Sari li Syarh Shahih al-Bukhari. Kairo: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, t.t.

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (Tafsir al-Qurtubi). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail. Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.t.

Al-Suyuthi, Jalaluddin. Al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawaid wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H.

Al-Suyuthi, Jalaluddin. Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Al-Syatibi, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. 4 jilid. Taḥqīq: Abdullah Darraz. Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.t.

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Tafsir al-Tabari). Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.

Al-Thabarani, Sulaiman bin Ahmad. Al-Mu'jam al-Kabir. Mosul: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, t.t.

Al-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad. Al-Jami' al-Kabir (Sunan al-Tirmidzi). Kairo: Dar al-Hadith, t.t.

Ana, A. Y., A. Muis, dan A. Rofieq. "Pembinaan Praktik Fiqih Kewanitaan Dan Penggunaan Aplikasi Kalender Menstruasi Dalam Meningkatkan Kesehatan Reproduksi Remaja Putri Di Desa Karanghaur." JCSE: Journal of Community Service and Empowerment 4, no. 1 (2023). DOI: https://doi.org/10.32639/jcse.v4i1.284.

Anshor, Ahmad Muhtadi, dan Muhammad Ngizzul Muttaqin. "The Implementation of Gender-Responsive Fiqh: A Study of Model Application of Women-Friendly and Child Care Village." Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial 19, no. 1 (2022): 131–53.

Arifin, M. Z., dkk. "Peningkatan Pemahaman Haid dan Istihadhoh melalui Kajian Fiqih di Desa Jatiwates Kecamatan Tembelang." Jumat Keagamaan: Jurnal Pengabdian Masyarakat 4, no. 1 (2023). DOI: https://doi.org/10.32764/abdimasagama.v4i1.3193.

Asni. "Membongkar Akar Bias Gender Dalam Hukum Islam (Telaah Fikih Perempuan Perspektif Sejarah Sosial Hukum Islam)." Jurnal Al-Maiyyah 9, no. 1 (2016): 1–21.

Auda, Jasser. Fiqh Al-Maqasid: Inatat al-Ahkam Bi Maqasidiha. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2007.

Auda, Jasser. Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2007.

Badan Pusat Statistik (BPS). "Statistik Gender 2023." Diakses 15 Maret 2025. https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/Mjk4IzI=/statistik-gender-2023.html.

Baden, Sally, and Anne Marie Goetz. "Who Needs [Sex] When You Can Have [Gender]? Conflicting Discourses on Gender at Beijing." Dalam Feminist Visions of Development: Gender Analysis and Policy, diedit oleh Cecile Jackson and Ruth Pearson, 19–38. London: Routledge, 1998.

Badran, Margot. Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Barlas, Asma. "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press, 2002.

Blackburn, Susan. Women and the State in Modern Indonesia. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Brenner, Suzanne. The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Budianta, Melani. “Feminisme dalam Bingkai Budaya Nusantara.” Dalam Membongkar Bias Gender dalam Tradisi Nusantara, disunting oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin, 45–68. Yogyakarta: Pusat Studi Gender UIN Sunan Kalijaga, 2010.

Cariustad. “Indeks Keadilan Gender Indonesia 2023.” Cariustad.org. Diakses 15 Maret 2025. https://cariustad.org/id/indeks-keadilan-gender/.

Djajadiningrat-Nieuwenhuis, Madelon. "Ibuism and Priyayi Zation: Path to Power?" Dalam Indonesian Women in Focus, diedit oleh Elsbeth Locher-Scholten and Anke Niehof, 42–51. Leiden: KITLV Press, 1987.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. “Gender and Pluralism in Indonesia.” Review of Indonesian and Malaysian Affairs 40, no. 1 (2006): 1–32.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. “Gender Glass Ceiling in Indonesia: Manifestation, Roots and Theological Breakthrough.” Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies 58, no. 1 (2020): 37–74.

Engineer, Asghar Ali. The Rights of Women in Islam. London: C. Hurst & Co. Publishers, 1992.

Fanani, M., dan F. Pohl. "Fiqh-Based Social Transformation in Farmer Empowerment: A Participatory Action Research Approach." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies 62, no. 2 (2024): 305–335. DOI: https://doi.org/10.14421/ajis.2024.622.305-335.

Harisudin, M. Noor. "The Formulation of Nusantara Fiqh in Indonesia." Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan 21, no. 1 (2021): 19–40.

Harisudin, M. Noor. Fiqh Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Fiqh Aktual. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016.

Hasan, Riffat. "Feminist Theology in Islam." Dalam Today's Woman in World Religions, diedit oleh Arvind Sharma, 238–265. Albany: State University of New York Press, 1994.

Hasyim, Syafiq. Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam. Bandung: Mizan, 2001.

Hidayatullah, A. R. "Nalar Kritis Perempuan Muslim: Studi atas Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia tentang Kesetaraan Gender." Disertasi Doktoral, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018.

Ibnu Katsir, 'Imaduddin Ismail. Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Tafsir Ibnu Katsir). Riyadh: Dar Thayyibah, 1999.

Ilyas, Yunahar. "Kesetaraan Gender Dalam Al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufassir." Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam 5, no. 1 (2006): 1–22.

Indonesia. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1.

Indonesia. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2022 Nomor 176.

Indonesia. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 95.

Kasdi, Abdurrohman. "Actualizations of Maqasid Al-Shariah In Modern Life: Maqasid Al-Shariah Theory As A Method Of The Development Of Islamic Laws And Shariah Economics." Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum Dan Sosial 16, no. 2 (2019): 264–84.

Kasdi, Abdurrohman. "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective." Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS) 7, no. 2 (2019): 239–66.

Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). "Kumpulan Fatwa dan Rekomendasi." Kupipedia.id. Diakses 15 Maret 2025. https://kupipedia.id/.

Locher-Scholten, Elsbeth. Women and the Colonial State: Essays on Gender and Modernity in the Netherlands Indies 1900-1942. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000.

Lohlker, Rüdiger. "Fiqh Reconsidered: Indigenization and Universalization of Islamic Law in Indonesia." Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 7, no. 1 (2021): 120–41.

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 169/PUU-XXII/2024 tentang Pengujian Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPD, dan DPRD (UU MD3).

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang Pengujian Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Marcoes, Lies. "The Female Preacher as a Mediator in Religion." Dalam Women and Mediation in Indonesia, diedit oleh Sita van Bemmelen and Madelon Djajadiningrat-Nieuwenhuis, 203–220. Leiden: KITLV Press, 1992.

Maulida, Sifa, dan Amiruddin Siahaan. "Aktivitas Manajemen Pendidikan Islam dalam Pemberdayaan Perempuan melalui Pendidikan Nonformal di Kota Medan." Khatulistiwa: Jurnal Pendidikan dan Sosial Humaniora 5, no. 3 (2025): 355–68.

Mernissi, Fatima. The Forgotten Queens of Islam. Diterjemahkan oleh Mary Jo Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Mernissi, Fatima. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Diterjemahkan oleh Mary Jo Lakeland. New York: Basic Books, 1991.

Mernissi, Fatima. Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry. Oxford: Blackwell, 1991.

Mir-Hosseini, Ziba. Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Mufidah, CH. "Paradigma Maqashid syariah dalam Reformasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia." YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam 8, no. 2 (2017): 309–32.

Mulia, Siti Musdah. Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan. Bandung: Mizan, 2005.

Nurmila, Nina. Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia. London: Routledge, 2009.

Qaradawi, Yusuf. Al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazharat Tahliiliyyat Fi al-Ijtihad al-Mu'asir. Kuwait: Dar al-Qalam, 2007.

Raysuni, Ahmad. Nazhariyat Al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi. Beirut: Dar al-Arabi, 2007.

Robinson, Kathryn. Gender, Islam and Democracy in Indonesia. London: Routledge, 2009.

Sayyi, Ach., Moh. Mahfud, dan Imaniyatul Fithriyah. "Pembinaan Pemahaman Fiqih Ibadah Dan Fiqih Kewanitaan Terhadap Ibu-Ibu Muslimah Di Desa Seddur." Ngejha: Jurnal Pengabdian Masyarakat 4, no. 1 (2024). DOI: https://doi.org/10.32806/nja.v4i1.1200.

Soetrisno, L. Kemiskinan, Perempuan, Pemberdayaan. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997.

Sonbol, Amira El-Azhary, ed. Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Stowasser, Barbara Freyer. Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation. New York: Oxford University Press, 1994.

Suryakusuma, Julia I. State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia. Depok: Komunitas Bambu, 2011.

Syamsiyatun, Siti. "A Daughter in the Indonesian Muhammadiyah: Nasyiatul Aisyiyah Negotiates a New Status and Image." Disertasi Doktoral, Leiden University, 2007.

Van Bemmelen, Sita, dan Madelon Djajadiningrat-Nieuwenhuis, ed. Women and Mediation in Indonesia. Leiden: KITLV Press, 1992.

Van Doorn-Harder, Pieternella. "Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'an." Journal of Islamic Studies 18, no. 3 (2007): 414–16.

Wadud, Amina. Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

Wadud, Amina. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press, 1999.

Watson, C.W. Of Self and Nation: Autobiography and the Representation of Modern Indonesia. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.

GLOSARIUM

Istilah	:	Penjelasan
`Adl/Al-*'adl* (العدل)	:	Keadilan. Dalam konteks buku ini, merujuk pada keadilan substantif dan distributif antara laki-laki dan perempuan dalam semua aspek kehidupan, yang menjadi tujuan sentral syariah.
Aksionis (*Participatory Action Research*)	:	Pendekatan riset yang melibatkan subjek (komunitas, dalam hal ini perempuan) sebagai mitra aktif peneliti dalam mengidentifikasi masalah, merancang solusi, dan melakukan perubahan.
Audit Sosial-Keagamaan	:	Metode evaluasi kritis terhadap praktik-praktik sosial dan keagamaan untuk mengidentifikasi bias, ketidakadilan, atau penyimpangan dari prinsip dasar agama, khususnya yang berdampak pada perempuan.
Dekonstruksi Fiqih	:	Sebuah pendekatan kritis untuk membongkar (mendekonstruksi) pemahaman, penafsiran, dan struktur fiqih klasik yang dianggap bias patriarki, dengan tujuan menemukan makna atau prinsip dasar yang lebih adil.
Dharuriyyat al-Khams (الضروريات الخمس)	:	Lima kebutuhan pokok atau tujuan primer syariah yang wajib dilindungi, yaitu agama (*hifzh al-din*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*Hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifzh al-mal*).

Istilah	:	Penjelasan
		Merupakan inti dari teori *Maqashid syariah*.
Egalitarian.	:	Prinsip yang menekankan kesetaraan derajat, hak, dan kesempatan bagi semua manusia, termasuk antara laki-laki dan perempuan
Faqih (فقيه)	:	Ahli hukum Islam (fiqih).
Faqihat (فقيهات)	:	Ahli hukum Islam (fiqih) perempuan. Bentuk jamak dari faqihah.
Fiqih (فقه)	:	Pemahaman mendalam. Dalam terminologi Islam, merujuk pada ilmu tentang hukum-hukum syariah yang praktis yang digali dari dalil-dalil terperinci.
Fiqih Pemberdayaan	:	Kerangka hukum Islam (fiqih) yang dibangun secara operasional untuk menjadi panduan dalam merancang dan melaksanakan program-program pemberdayaan, khususnya pemberdayaan perempuan, yang berlandaskan pada prinsip dan nilai syariah.
Fundraiser Syariah	:	Profesional penggalang dana yang mengkhususkan diri pada mobilisasi dana filantropi Islam (seperti ZISWAF) dengan strategi yang sesuai etika dan prinsip syariah.
Gender	:	Konsep sosial-budaya yang membedakan peran, perilaku, ekspresi, dan identitas antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh masyarakat dan dapat

Istilah	:	Penjelasan
		berubah seiring waktu (berbeda dengan sex yang bersifat biologis).
Governance (Tata Kelola)	:	Sistem pengelolaan dan pengawasan organisasi yang mencakup proses, kebiasaan, kebijakan, aturan, dan institusi yang mempengaruhi cara pengarahan, pengelolaan, dan pengendalian.
Hifzh (حفظ)	:	Penjagaan, perlindungan, pemeliharaan. Istilah kunci dalam *Maqashid syariah*.
Hifzh al-'aql (حفظ العقل)	:	Penjagaan akal. Tercapai melalui pemenuhan hak pendidikan, kebebasan berpikir kritis, dan perlindungan dari hal-hal yang merusak akal.
Hifzh al-din (حفظ الدين)	:	Penjagaan agama. Tercapai dengan menjamin kebebasan beribadah, produksi pengetahuan keagamaan, dan partisipasi setara dalam menjaga nilai-nilai agama.
Hifzh al-mal (حفظ المال)	:	Penjagaan harta. Tercapai dengan menjamin akses yang adil terhadap sumber daya ekonomi, peluang kerja, dan perlindungan kepemilikan.
Hifzh al-nafs (حفظ النفس)	:	Penjagaan jiwa/nyawa. Tercapai dengan perlindungan fisik dan psikologis dari segala bentuk kekerasan, ancaman, dan eksploitasi.
Hifzh al-nasl (حفظ النسل)	:	Penjagaan keturunan. Tercapai melalui pembentukan keluarga yang sehat, adil, dan penuh kasih sayang, serta perlindungan hak-hak reproduksi.
Ijtihad (اجتهاد)	:	Usaha sungguh-sungguh yang dilakukan seorang ahli hukum Islam (mujtahid) untuk menggali dan merumuskan hukum

Istilah	:	Penjelasan
		syariah dari sumber-sumber utamanya (Al-Qur'an dan Sunnah).
Indikator Islami	:	Tolok ukur atau parameter yang digunakan untuk menilai keberhasilan suatu program atau kebijakan yang tidak hanya mempertimbangkan aspek kuantitatif dan efisiensi, tetapi juga sejauh mana ia merefleksikan dan mencapai nilai-nilai syariah (seperti keadilan, kemaslahatan, partisipasi).
Inklusif	:	Prinsip yang menjamin keterlibatan dan pemenuhan hak semua kelompok, termasuk kelompok yang sering termarjinalkan seperti perempuan, penyandang disabilitas, dan minoritas.
Keadilan Gender	:	Kondisi di mana laki-laki dan perempuan memiliki hak, tanggung jawab, dan kesempatan yang setara dalam semua bidang kehidupan, tanpa diskriminasi berdasarkan jenis kelamin.
Kemaslahatan (Maslahah/مصلحة)	:	Kebaikan atau manfaat yang menjadi tujuan diterapkannya hukum syariah. Dalam buku ini, kemaslahatan perempuan menjadi fokus utama.
Maqashid syariah (مقاصد الشريعة)	:	Tujuan-tujuan luhur atau maksud-maksud universal di balik pensyariatan hukum Islam. Paradigma ini digunakan sebagai kerangka analisis utama buku ini untuk membaca ulang hukum Islam terkait perempuan.
Maslahah 'Ammah (مصلحة عامة)	:	Kemaslahatan atau kepentingan publik yang luas.

Istilah	:	Penjelasan
Mujtahid (مجتهد)	:	Ahli hukum Islam yang memiliki kualifikasi untuk melakukan ijtihad.
Mujtahidah (مجتهدة)	:	Ahli hukum Islam perempuan yang memiliki kualifikasi untuk melakukan ijtihad.
Nusantara	:	Istilah yang merujuk pada wilayah kepulauan Indonesia. Dalam buku ini, menekankan pada konteks sosio-kultural, historis, dan keagamaan Indonesia yang unik dan plural sebagai ruang aplikasi fiqih pemberdayaan.
Ormas Islam	:	Organisasi Kemasyarakatan Islam, seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan lainnya, yang berperan penting dalam sosialisasi nilai dan praktik keislaman di Indonesia.
Paradigma	:	Kerangka berpikir, model, atau perspektif yang digunakan untuk memahami, menganalisis, dan memecahkan suatu masalah.
Patriarki	:	Sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas utama, mendominasi dalam peran kepemimpinan, otoritas moral, hak istimewa sosial, dan penguasaan harta, sementara perempuan sebagian besar dikecualikan.
Rahmatan lil ‘Alamin (رحمة للعالمين)	:	"Menjadi rahmat bagi seluruh alam". Sebuah visi yang menekankan bahwa kehadiran dan praktik Islam harus membawa kasih sayang, kebaikan, dan solusi bagi semua makhluk, tanpa terkecuali.

Istilah	:	Penjelasan
Syariah (شريعة)	:	Hukum atau jalan Ilahi yang diturunkan Allah, mencakup prinsip-prinsip akidah, ibadah, akhlak, dan muamalah yang bersifat universal.
Syura (شورى)	:	Musyawarah. Prinsip pengambilan keputusan secara kolektif dan deliberatif yang diajarkan dalam Islam.
Tafsir (تفسير)	:	Ilmu untuk memahami dan menafsirkan makna ayat-ayat Al-Qur'an.
Titik Kritis Perubahan (Tipping Point)	:	Momen atau kondisi di mana suatu ide, tren, atau gerakan sosial melampaui ambang batas tertentu dan kemudian menyebar dengan cepat, mengubah keadaan secara dramatis.
Ushul Fiqih (أصول الفقه)	:	Ilmu tentang kaidah-kaidah dan metodologi yang digunakan untuk menggali hukum Islam (fiqih) dari sumber-sumbernya yang utama.
ZISWAF	:	Akronim dari Zakat, Infaq, Sedekah, dan Wakaf. Merupakan instrumen utama keuangan sosial Islam yang digunakan sebagai alat pemberdayaan ekonomi dalam buku ini.

BIOGRAFI PENULIS



Dr. E. Mulya Syamsul, M.Ag.

Dr. E. Mulya Syamsul, M.Ag. lahir di Ciamis pada 18 Agustus 1981. Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga yang menanamkan nilai-nilai keagamaan dan kepedulian sosial sejak dini. Pendidikan dasarnya ditempuh di Madrasah Ibtidaiyah, kemudian melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah Negeri Al-Islam Cijantung Ciamis. Pendidikan tinggi diraih di IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (kini UIN Sunan Gunung Djati Bandung) hingga jenjang Strata 2 (S2). Selanjutnya, ia menyelesaikan pendidikan doktoral (S3) di UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon pada tahun 2024.

Sejak tahun 2010, ia mengabdikan diri sebagai dosen di Universitas Majalengka. Dalam perjalanan akademiknya, ia pernah dan masih mendapat amanah sebagai Ketua Program Studi Ekonomi Syariah serta Wakil Dekan I Bidang Akademik dan Kemahasiswaan.

Selain aktif di dunia akademik, ia juga terlibat dalam berbagai organisasi keagamaan dan kemasyarakatan, di antaranya PMII, LP Ma'arif NU Kabupaten Majalengka, Biro Wakaf, ICMI Organisasi Wilayah Jawa Barat, serta sebagai nadzir Wakaf Baiturrahmah.

Sebagai akademisi dan penulis, ia telah menghasilkan berbagai karya ilmiah berupa buku dan artikel jurnal. Beberapa karya bukunya antara lain *Pokoknya Filsafat*, *Ber-OSIS juga Ber-NU*, *Lombaku Raih Iman*, *Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Maqashid Syariah*, serta *Fiqih Pemberdayaan: Paradigma Maqashid Syariah bagi Perempuan Nusantara* (2026).

BIOGRAFI PENULIS



Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag

Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. adalah seorang guru besar UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon. Beliau merupakan pemikir hukum Islam kontemporer, yang fokus pada kajian fiqih di era digital. Dengan latar belakang akademik yang kuat di bidang Syariah, beliau aktif mengembangkan pendekatan fiqih yang relevan dengan tantangan teknologi masa kini.

Keprihatinan dan ketertarikannya yang mendalam terhadap dinamika masyarakat digital, mendorong lahirnya buku "Fiqih Digital" ini. Melalui karya ini, beliau berupaya memberikan panduan praktis, dan berbasis ilmu yang kokoh bagi umat Muslim, untuk beraktivitas di ruang digital secara bertanggung jawab, dan sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Selain itu, beliau juga telah menulis beberapa buku, antara lain: Fiqih Alternatif Thaharah, Fiqih, Alternatif Shalat, Fiqih Alternatif Puasa, Fiqih Alternatif Zakat, Fiqih Alternatif Pernikahan, Fiqih Kesehatan, Hukum dan Etika Kesehatan, Fiqh Minoritas. Fiqih Mualaf,

Fiqih Pemberdayaan Sosial, Ushul Fiqh dan Qawaid Fiqhiyah, Fiqih Sains, dan Fiqih Digital (buku ini).

Setiap karya ditulis dengan pendekatan integratif, antara teks dan konteks, antara dalil dan dinamika, serta antara nilainilai universal Islam dengan tantangan zaman modern. Melalui karya-karyanya itu, Prof. Adang menawarkan ijtihad segar dalam berbagai dimensi ibadah dan muamalah, dengan satu benang merah: menghidupkan fiqh sebagai bidang ajar yang menarik, model ijtihad yang mencerahkan, dalam mewujudkan Islam *rahmatan lil-'ālamīn* di ruang keluarga, masyarakat, dan peradaban.

DAPATKAN BUKU INI MELALUI WEBSITE DAN

E-COMMERCE KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Website:
http://karyabukudanjurnalindonesia.com/

Produk:
https://id.shp.ee/2GVmij8x

Shopee:
https://s.shopee.co.id/8fJRhkuZpS?share_channel_code=1