

DISKURSUS 'IDDH BERPERSEPTIF GENDER: Membaca Ulang 'Iddah dengan Metode *Dalālah al-Naṣṣ*

Wardah Nuroniyah

*Fakultas Syari'ah IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan Bypass Sunyaragi Cirebon Jawa Barat
Email: wardah.faza@yahoo.com*

Abstrak

Pada umumnya 'iddah hanya berlaku untuk perempuan, dengan tujuan utama untuk mengetahui kekosongan rahim seorang perempuan. Tetapi jika memang satu-satunya tujuan 'iddah adalah untuk mengetahui kekosongan rahim, maka tepat jika 'iddah hanya bagi perempuan, karena hanya perempuanlah yang memiliki rahim. Dalam hal ini berarti 'iddah hanya berhubungan dengan masalah seks (jenis kelamin) dan bersifat kodrati. Akan tetapi, fungsi 'iddah sebenarnya bukan hanya untuk mengetahui bersih tidaknya rahim seseorang, tetapi dari beberapa fungsi lain seperti pencegahan terhadap penyakit menular, masa rekonsiliasi, menjunjung tinggi masalah perkawinan, dan 'iddah pun berfungsi sebagai masa *iḥdād* ketika salah satu pasangan meninggal dunia, hikmah dan tujuan 'iddah tersebut sebagai implementasi dari konsep *kulliyat al-khams* yaitu *hiḥẓ al-dīn*, *hiḥẓ al-naḥḥs*, *hiḥẓ al-'aql*, *hiḥẓ al-naḥḥl aw al-'ird* dan *hiḥẓ māḥl*. Dengan menggunakan metode *dalālah al-dalālah* jika diaplikasikan pada seluruh aturan 'iddah, dengan mempertimbangkan 'illah hukumnya, maka sebenarnya pemberlakuan 'iddah bukan hanya untuk perempuan saja. Pemberlakuan 'iddah yang bersifat gender ini setidaknya lebih menjunjung tinggi martabat dan hak asasi manusia dan nilai-nilai *maḥḥlah* dalam perkawinan. Kesimpulan ini diambil menggunakan pendekatan filosofis, dengan tujuan berupaya menemukan nilai-nilai *maḥḥlah* dalam hukum syara' dari konsep 'iddah yang bersifat berkeadilan gender.

Kata kunci: 'iddah, *maqāḥsid al-syari'ah*, gender, hak asasi manusia, perceraian

Abstract

Generally 'iddah only applies to women (wives), with the ultimate goal of knowing the emptiness of wife's womb. But if indeed the sole purpose of 'iddah is to know the vacuum of the womb, then it is appropriate that 'iddah is only for women, for only women have wombs. In this case, it means that 'iddah only relates to sex (gender) and it is natural. However, the function of 'iddah is not only to know the cleanliness of a wife's womb, but from some other wisdom such as the prevention of infectious diseases, the period of reconciliation, upholding marital problems, and also serving a period of mourning when one's partner dies. The wisdom and purpose of 'iddah is actually an implementation of the concept of general benefits (*al-kulliyat al-khams*) namely *hiḥẓ al-dīn* (for religion), *hiḥẓ al-naḥḥs* (for souls), *hiḥẓ al-'aql* (for minds), *hiḥẓ al-naḥḥl aw al-'ird* (for esteems) dan *hiḥẓ māḥl* (for properties/wealth). By using the method of *dalālah al-dalālah*, and by taking into account the legal reasoning (*'illah al-ḥukm*), it is very logically and legally acceptable that the implementation of 'iddah is not only for women. The enactment of 'iddah for women (wives) and men (husbands) is at least more upholding the human dignity and human rights when marriage is concerned. This study uses a philosophical

approach, with the aim of trying to find benefit values in syariah law from the concept of *'iddah*, which is based on gender equality.

Keywords: *'iddah, maqāṣid al-sharī'ah, gender, human rights, divorce*

A. Pendahuluan

Ajaran Islam mengedepankan semangat kesetaraan dan sikap saling menghargai dan menghormati antar sesama manusia.¹ Namun demikian, apabila sumber syariah Islam tersebut dibaca secara tekstual pada masa kontemporer ini ternyata masih banyak mengandung diskriminasi, misalnya diskriminasi gender. Salah satu ketentuan Islam yang masih mengundang ketidakadilan gender dan penting untuk dikaji kembali adalah konsep *'iddah*. Kata *'iddah* dipahami sebagai masa tunggu bagi perempuan pasca perpisahan dengan suaminya, baik karena perpisahan maupun kematian, sebelum menikah lagi untuk mengetahui kekosongan rahim, menunjukkan rasa sedih atas kematian suami, dan dengan tujuan ibadah. Konsekuensi yang muncul dari pemahaman tersebut adalah bahwa *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan dan tidak bagi laki-laki. Menjalankan *'iddah* bagi perempuan dianggap termasuk ibadah sehingga perintah *'iddah* termasuk masalah *ta'abbudī* sehingga tinggal terima, dilaksanakan dan tidak ada hikmah di dalamnya.²

Selain itu, pemahaman bahwa *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan memang didukung oleh redaksi ayat-ayat al-Qur'an tentang *'iddah*.³ Namun, apakah hal itu berarti konsep *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan bersifat *ta'sīsī* (*constitutive*) dan tidak dapat berubah (*immutable*)? Jika memang satu-satunya tujuan *'iddah* adalah untuk mengetahui kekosongan rahim, sementara hanya perempuan yang memiliki rahim dan mengalami kehamilan, maka sangat logis kalau *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan. Dalam hal ini

berarti *'iddah* hanya berhubungan dengan masalah organ reproduksi (jenis kelamin) yang bersifat kodrati dan tidak dapat diubah. Tetapi kemudian yang perlu dipertanyakan adalah mengapa *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan, jika *'iddah* juga dimaksudkan untuk memberikan waktu bagi rekonsiliasi kedua belah pihak yang bercerai, untuk berkabung atas kematian salah satu pasangan (*tafajju'*),⁴ yang tentunya itu tidak hanya menjadi tugas perempuan sebagai seorang isteri untuk menjaganya tetapi juga merupakan tugas laki-laki sebagai seorang suami.

Dari beberapa tujuan *'iddah*, apakah *'iddah* itu merupakan suatu kewajiban hanya untuk perempuan atau sebenarnya *'iddah* merupakan suatu kebutuhan bersama antara suami dan isteri dalam rangka mewujudkan tujuan syari'ah perkawinan. Dari kegelisahan akademik di atas, penulis tertarik untuk mengkaji konsep *'iddah* lebih mendalam, sehingga kajian ini memfokuskan pada pertanyaan bagaimana tujuan syari'ah (*maqāṣid al-syarī'ah*) dari pemberlakuan *'iddah* dalam Islam, dan bagaimana metodologi *istinbāt* hukum dalam pemberlakuan *'iddah* yang bersifat gender dan berprespektif HAM. Dengan menggunakan pendekatan filosofis, penulis berusaha dan berupaya menemukan nilai-nilai maslahat dalam hukum syara' dari konsep *'iddah*. Pembahasan ini penting karena fikih pada dasarnya merupakan hasil dari suatu proses dialogis antara pesan-pesan samawi dan kondisi aktual bumi, fikih memiliki watak sosiologis di samping watak teologis.⁵

B. Tinjauan Umum tentang 'Iddah

1. Pengertian 'Iddah

Kata 'iddah secara etimologis berasal dari kata kerja *'adda – ya'uddu* yang berarti menghitung sesuatu (*iḥṣa'u al-syai'*). Adapun kata *'iddah* memiliki arti seperti kata *al-'adad* yaitu ukuran dari sesuatu yang dihitung atau jumlahnya. Jika kata *'iddah* tersebut dihubungkan dengan kata *al-mar'ah* (perempuan) maka artinya hari-hari haid/sucinya, atau hari-hari ihdadnya terhadap pasangannya atau hari-hari menahan diri dari memakai perhiasan baik berdasarkan bulan, haid/suci, atau melahirkan.⁶ Al-Sayyid Sābiq menyatakan *'iddah* dari segi bahasa adalah menghitung hari-hari dan masa bersih seorang perempuan.⁷ Adapun menurut Abd al-Raḥmān al-Jazirī kata *'iddah* mutlak digunakan untuk menyebut hari-hari haid perempuan atau hari-hari sucinya.⁸

Sedangkan menurut istilah, para ahli fikih telah merumuskan definisi *'iddah* dengan berbagai ungkapan, meskipun dalam redaksi yang berbeda tetapi memiliki kesamaan secara garis besarnya sebagai berikut :

- Abd al-Raḥmān al-Jazirī, *'iddah* secara syar'i adalah masa tunggu seorang perempuan yang tidak hanya didasarkan pada masa haid atau sucinya, tetapi kadang-kadang juga didasarkan pada masa haid atau sucinya, atau ditandai dengan melahirkan, dan selama di masa tersebut perempuan dilarang untuk menikah dengan laki-laki lain.⁹
- Al-Sayyid Sābiq memberikan pengertian dengan “masa lamanya bagi perempuan (istri) menunggu dan tidak boleh kawin setelah kematian suaminya.¹⁰
- Al-Khāṭib al-Syirbīnī dalam kitabnya *Mughnī al-Muḥtāj* mendefinisikan *'iddah* adalah nama masa menunggu bagi seorang perempuan untuk mengetahui kekosongan rahimnya atau

karena sedih atas meninggal suaminya.¹¹

Selain pengertian tersebut diatas, banyak lagi pengertian-pengertian lain yang diberikan para ulama, namun pada prinsipnya pengertian tersebut hampir bersamaan maksudnya yaitu diterjemahkan dengan masa tunggu bagi seorang perempuan untuk bisa rujuk lagi dengan bekas suaminya atau batasan untuk boleh kawin lagi.

2. Macam-macam 'Iddah, Dasar Hukum, Fungsi dan Tujuannya

Pembahasan *'iddah* ini akan dikelompokkan berdasarkan sebab-sebab ber'iddah, sebagai berikut:

a. 'iddah cerai hidup

Setiap perceraian yang terjadi antara suami istri, kecuali talak ditinggalkan, iddahnya adalah iddah thalak baik itu terjadi melalui *khulu'*, *li'an*, *fasakh* karena adanya cacat, maupun *fasakh* akibat persaudaraan sesusuan atau perbedaan agama, sedangkan wanita ahli kitab apabila bersuami seorang muslim, hukumnya sama dengan *'iddah* wanita muslimah.¹² Perempuan yang diceraikan hidup, dalam hal ini ada beberapa keadaan, yaitu;

1). Dalam keadaan sudah dewasa (sudah *menstruasi*) masa iddahnya tiga kali *quru'* yang diartikan suci/haid.¹³ Berdasarkan firman Allah;¹⁴

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Apabila seseorang bercerai dengan suami atau istrinya, maka ia akan merasakan adanya berbagai perubahan dalam kebiasaan hidupnya, seperti sebelumnya seorang laki-laki senantiasa dilayani, tetapi ketika ia berpisah dengan istrinya, kebiasaan-kebiasaan itu tidak didapatkan atau ditemukannya lagi, begitu pula bagi perempuan yang diceraikan

oleh suaminya. Sehingga saat-saat 'iddah inilah yang dapat digunakan untuk berpikir keras, menimbang-nimbang buruk baiknya bercerai itu. Seorang janda dapat lebih leluasa menyatakan kemauannya untuk bisa kawin lagi, karena dalam hal ini janda lebih berhak atas dirinya sendiri. Terhadap adanya perceraian, janda juga perlu memikirkan positif dan negatifnya rujuk kembali. Baik pengaruhnya terhadap dirinya sendiri, anak-anak, keluarga, kerabat, handai-taulan, dan lain-lain. Dampak negatif tentunya perlu ditekan semaksimal mungkin.

Adanya iddah merupakan kesempatan untuk berfikir lebih jauh, serta diharapkan dengan masa itu, pasangan suami istri yang bercerai akan menemukan jalan yang terbaik untuk kehidupan mereka selanjutnya. Terhadap pihak ketiga yang berkepentingan dengan kelanggengan pasangan suami istri tersebut, juga masih mempunyai waktu atau kesempatan untuk melakukan intervensi, memberikan nasehat-nasehat atau saran agar rumah tangga suami istri itu bisa rukun kembali sebagaimana sediakala dengan memberikan alternatif yang dapat menggugah suami istri yang bercerai itu agar bisa rukun kembali.¹⁵

2). Dalam keadaan belum dewasa (belum pernah menstruasi) atau sudah putus menstruasi (*menopause*), iddahnya adalah tiga bulan, berdasarkan firman Allah swt,¹⁶

وَاللَّائِي يَنَسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِن
رَزَقْتُمُوهُنَّ فَعِدَّتهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ
وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

Perempuan yang putus perkawinannya karena talak atau fasakh dan dia masih mengalami haid diwajibkan ber'iddah selama tiga kali *quru'*, sedangkan perempuan yang belum haid atau sudah tidak haid karena menopause masa iddahnya adalah tiga bulan.

Ketentuan 'iddah ini sudah pasti memiliki tujuan syara' antara lain;

1. Bagi suami merupakan kesempatan/saat berfikir untuk memilih antara rujuk dengan istri atau melanjutkan talak yang telah dilakukan.
2. Bagi istri baik karena cerai mati atau hidup, salah satu manfaat 'iddah adalah untuk mengetahui kekosongan rahim seorang wanita dari kehamilan. Terjadinya kehamilan ini apabila sperma laki-laki bertemu dan bersama sebuah telur (*ovum*) disebabkan adanya hubungan suami istri, sperma laki-laki mampu bertahan selama 48 jam serta telur 24 jam.¹⁷
3. Istri yang dalam keadaan hamil iddahnya sampai melahirkan, berdasarkan firman Allah swt;¹⁸
...وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ
حَمْلَهُنَّ ...

Perempuan yang mengalami perceraian sementara dia masih dalam keadaan hamil 'iddahnya adalah sampai melahirkan anaknya. Sedangkan perempuan yang tidak hamil 'iddahnya seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Tujuan 'iddah hamil sampai melahirkan tentu saja agar tidak tercampurnya nasab anak sampai anak itu lahir, di samping itu juga terdapat hal yang penting untuk diperhatikan dalam hal perceraian ketika isteri dalam keadaan hamil adalah bagaimana kondisi seorang perempuan yang sedang hamil, yang seharusnya mendapatkan perlindungan, kasih sayang dan dukungan psikologis, ketika harus mendapatkan tambahan beban karena diceraikan oleh suaminya, terlebih bagi istri yang ketergantungan ekonomi suaminya, talak semacam ini seharusnya tidak terjadi karena tidak manusiawi.¹⁹ Oleh Karena itu dapat dipahami syari'ah 'iddah ini digunakan seba-

gai masa rekonsiliasi kedua belah pihak betapa pentingnya masalah perkawinan. Iddah merupakan saat-saat strategis bagi pihak-pihak dan saat berpikir yang baik untuk dapat rujuk kembali. Dalam kondisi ini, kewajiban *'iddah* yang diiringi dengan kewajiban suami memberi nafkah kepada istrinya yang dicerai selama dalam masa *'iddah* dapat memberikan perlindungan ekonomi pasca perceraian bagi para perempuan. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa diantara maksud lain dari ketentuan *'iddah* adalah untuk meringankan beban ekonomi perempuan yang dicerai. Sebab ketiadaan nafkah pasca perceraian yang terjadi secara bersamaan dengan ketiadaan *'iddah* bagi perempuan yang dicerai tersebut telah menyebabkan seorang janda yang tidak segera menikah mungkin mendapati dirinya mengalami kesulitan keuangan, terutama jika sedang hamil.

4. Iddah bagi perempuan yang belum digauli, maka baginya tidak mempunyai masa iddah, artinya boleh langsung menikah setelah dicerai oleh suaminya, berdasarkan firman Allah swt²⁰,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ
 طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ
 عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ
 وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Perempuan yang putus perkawinannya, karena talak atau fasakh dan belum melakukan hubungan dengan suaminya (*qabla al-dukhul*) tidak memiliki kewajiban untuk menjalankan *'iddah*. Sebaliknya isteri yang sudah melakukan hubungan (*ba'da al-dukhul*) wajib untuk menjalankan *'iddah*. Dari sini tampak bahwa seolah-olah hubungan seks menjadi syarat mutlak bagi ada atau tidaknya kewajiban *'iddah* dalam perceraian karena talak atau

fasakh. Akan tetapi, sebenarnya ada sebab lain yang mewajibkan *'iddah* tanpa harus melakukan hubungan seks, yaitu berduaan dengan perempuan di tempat tertutup (*khalwah*). Ulama Hanafiyyah dan Hanabilah berpendapat bahwa khalwat berdasarkan pendapat yang shahih dianggap setara dengan dukhul yang mewajibkan *'iddah*. Sedangkan Ulama Syafi'iyyah (*qaul al-jadid*) dan Imamiyah berpendapat bahwa khalwat tidak mewajibkan *'iddah*.²¹ Adapun ulama Malikiyyah tetap mewajibkan *'iddah* karena khalwat, meskipun dari perkawinan yang fasid.²²

Sepertinya *'iddah* dalam pengertian ini hanya berkaitan dengan masalah rahim, sedangkan tidak dapat dipungkiri bahwa hubungan cinta antara perempuan dan laki-laki pastilah selalu melibatkan aspek psikologis yang tidak mudah hilang dalam waktu singkat. Oleh karena itu sebenarnya tidak sepatutnya bagi seorang perempuan dan laki-laki yang sudah menjalin hubungan batin dan kasih sayang merasa langsung bebas dari pasangannya yang hanya karena suatu hal belum sempat melakukan hubungan seksual seperti penyakit misalnya, sedangkan ikatan psikologis mereka tidaklah hilang begitu saja, sebenarnya berdasarkan analisis ini, memungkinkan kata "*al-mass*" dalam Q.S 33: 49 juga mencakup makna lain, yaitu bermakna khalwat disamping *dukhul al-haqiqi* seperti dalam diskusi para ulama mazhab di atas.²³

- b. *'Iddah* karena cerai mati (*'iddah* wafat)

'Iddah wanita yang ditinggal mati suaminya, sedangkan ia tidak hamil, adalah empat bulan sepuluh hari, baik wanita itu sudah dewasa maupun masih anak-anak, dalam usia *menopause* atau tidak, sudah dicampuri atau belum, akan tetapi bila wanita tersebut diduga sedang hamil atau kemungkinan sedang hamil, maka dia harus menunggu sampai ia melahirkan anaknya. Hal ini sebagai-

mana disebutkan firman Allah pada surah Al Baqarah ayat 234;

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا
بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي
أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Masa berkabung bagi isteri ini didasarkan pada ayat 'iddah meninggal dalam Hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh H.R. Bukhari dan Muslim dari Ummu Salamah. Dan H.R dari Ahmad, Abu Dawud dan al-Nasa'i dari 'Ubaidillah bin 'Abdullah bin'Utbah;

لَا يَجِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، أَنْ
تُحَدِّثَ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ،
فَإِنَّهَا تُحَدِّثُ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim diatas dinyatakan bahwa seorang perempuan tidak boleh berkabung terhadap jenazah kerabatnya yang meninggal dunia lebih dari tiga hari, kecuali terhadap suaminya maka masa berkabungnya adalah empat bulan sepuluh hari. Bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya maka 'iddahnya empat bulan sepuluh hari, 'iddah tersebut lebih panjang dari 'iddah cerai hidup. Pertanyaan yang muncul adalah apakah hikmah dibalik empat bulan sepuluh hari tersebut? Menurut sebagian ulama masa tunggu 'iddah wafat, seperti halnya 'iddah cerai memang bertujuan juga untuk memastikan kekosongan rahim.

Tujuan 'iddah wafat untuk memastikan kekosongan rahim menjadi menarik, sebab seiring dengan perkembangan teknologi dalam kedokteran sekarang ini, tampak bahwa hikmah tersebut sudah tidak relevan. Sebab kehamilan dapat diketahui dalam waktu yang relatif singkat. Ketentuan 'iddah empat bulan sepuluh hari sebenarnya bertujuan untuk berkabung atas kematian suami dan menjaga perasaan dari pihak mertua. Dengan demikian nampak bahwa 'iddah juga berhubungan dengan masalah etika.²⁴

Bagi para wanita yang ditinggal oleh suaminya mati, wajib baginya berkabung. "Para ulama mazhab sepakat atas wajibnya wanita yang ditinggal mati suaminya untuk melakukan (*ihdād*) berkabung, baik itu wanita itu sudah lanjut usia maupun masih kecil, muslimah maupun non muslimah. Kecuali Hanafi, mazhab ini mengatakan bahwa wanita zimmi dan masih kecil tidak harus menjalani *ihdād* sebab mereka tidak dikenai kewajiban (*ghairu taklīf*).

Islam membatasi masa berkabung atau meratapi atas meninggalnya seseorang. Bagi orang lain selain istri atau suami masa berkabung dibolehkan hanya tiga hari, namun bagi istri batas maksimal adalah empat bulan sepuluh hari. Dalam agama Hindu lebih panjang lagi, sebagaimana disebutkan, "Dalam agama seperti agama Hindu dan Jainisme, janda tidak diizinkan menikah lagi, sekalipun andaikan suaminya tak lama setelah perkawinannya, dia harus tetap menjanda sepanjang hayatnya, menanggung celaan dari mertua dan iparnya. Pertama-tama dia dianggap bertanggungjawab atas kematian suaminya. Diyakini dia yang menimbulkan penyakit yang menimbulkan suaminya meninggal.²⁵

Karena masa berkabung sekaligus dijadikan sebagai masa iddah selama empat bulan sepuluh hari itu, untuk ukuran orang-orang tertentu cukup lama. Karena secara naluriah, manusia senantiasa membutuhkan lawan jenisnya untuk selalu bersama. Begitu pula wanita normal tentunya membutuhkan lawan jenisnya untuk mendapatkan perlindungan dari laki-laki, selain itu juga wanita memerlukan pemenuhan kebutuhan biologis dari lawan jenisnya, dan itu hanya bisa didapatkan jika ia melakukan pernikahan kembali, begitu pula wanita tersebut dapat menentukan arah kehidupannya serta tidak ingin larut dalam kedukaan yang berkepanjangan.

Sehingga wajar jika ia diberi kesempatan untuk menikah lagi demi masa depannya. Begitu juga terhadap kehidupan anak-anak yang ditinggalkan oleh bapaknya meninggal dunia, juga memerlukan perlindungan, pengayoman, pendidikan ataupun juga bantuan yang mungkin dapat diperoleh dari suami ibunya yang baru.²⁶

c. *Iddah* wanita yang berzina

Para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban *'iddah* bagi perceraian yang terjadi setelah *waṭi' syubhat* akibat pernikahan fasid dan akibat zina. Golongan al-Zāhirī tidak mewajibkan *'iddah* bagi perempuan yang dicerai akibat perkawinan yang fasid meskipun sudah terjadi hubungan (*dukhūl*), karena tidak ada dalil a-Qur'an dan Sunnah.²⁷ Sedangkan keempat mazhab Sunni mewajibkan *'iddah* bagi perempuan semacam itu, karena *waṭi' syubhat* atau *waṭi'* dalam pernikahan fasid dapat menyebabkan hubungan nasab dengan laki-laki yang menggaulinya.²⁸ Adapun perempuan yang berzina, menurut ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah tidak wajib ber'*iddah* sebab sperma laki-laki yang menzinainya tidak perlu dihormati dan tidak menyebabkan hubungan nasab dengan anak yang dikandungnya. Dengan demikian, seorang laki-laki boleh melakukan akad dengan wanita yang pernah melakukan zina, boleh mencampurinya (sesudah akad) sekali dia berada dalam keadaan hamil.²⁹

Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, perempuan yang berzina sama kedudukannya dengan perempuan yang dicampuri secara syubhat, sehingga dia harus ber'*iddah* untuk mengetahui kebersihan rahim. Hal ini berbeda jika akan dikenakan hukum hadd atasnya, sebab dalam keadaan demikian dia cukup menunggu satu kali haid saja. Sedangkan ulama Hanabilah mewajibkan perempuan tersebut untuk menjan-

kan *'iddah* seperti perempuan yang ditalak.³⁰

Berkaitan dengan *'iddah* perempuan yang berzina, sangat perlu diperhatikan bahwa dalam hal ini sebenarnya sangat membantu untuk mencegah penyebaran penyakit yang ditularkan melalui hubungan seks (*sex-transmitted diseases*). Penyakit Sipilis misalnya rata-rata masa inkubasi (masuknya penyakit) adalah 21 hari, tetapi dapat beragam dari 10 sampai 90. Begitu juga bagi penyakit-penyakit seks menular lainnya, *Lymphoma Granuale*, masa inkubasi beragam dari 1 minggu sampai 3 bulan. Dalam kasus AIDS sementara masa inkubasi dapat selama 5-10 tahun, tes darah untuk virus HIV menjadi positif kebanyakan dalam waktu 3 bulan.³¹

Demikian masa *'iddah* selama tiga bulan ternyata merupakan rata-rata masa inkubasi, yang dibutuhkan untuk mengetahui apakah seseorang terkena penyakit seks atau tidak sebelum ia menikah lagi. Jika ternyata seseorang mengidap penyakit seks menular dan dia langsung menikah, maka besar kemungkinan dia membawa penyakit kepada pasangannya atau anaknya. Dengan cara ini *'iddah* dapat memberikan perlindungan dari penyakit seks menular. Ada dan tidaknya kewajiban *'iddah* bagi perempuan berzina ini juga berimplikasi kepada boleh tidaknya kawin hamil. Dalam hal ini pernah muncul fatwa MUI Jawa Barat yang melarang perkawinan wanita hamil agar pelaku jera dan merasa malu, meski ternyata hal ini juga tidak efektif. Justru fatwa ini menambah semakin ruwet keadaan mengingat laki-laki yang menghamilinya merasa tidak wajib bertanggung jawab sehingga akan mendorong untuk melakukan perzinahan.³² Di sisi lain dengan tidak mewajibkan *'iddah* bagi perempuan berzina, dalam arti membolehkan kawin hamil (KHI pasal 53), justru lebih dapat

mewujudkan kemaslahatan, yaitu memberi perlindungan bagi perempuan yang hamil tersebut dari tekanan psikologis, menutup aib keluarga, serta memberikan perlindungan hukum yang pasti terhadap anak tidak bersalah yang dikandungnya.³³

Kemudian, bagaimana jika perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya dalam keadaan hamil. Apakah ber'iddah selama 4 bulan 10 hari atautkah sampai melahirkan? Apabila beberapa saat setelah kematian suaminya, perempuan tersebut melahirkan apakah sudah dianggap menjalankan 'iddah? Kalau demikian, bagaimana dengan menjada perasaan dari keluarga suami yang meninggal? Dalam menghadapi masalah ini, ulama berbeda pendapat. Mayoritas ulama, menurut Ibn Rusyd berpendapat bahwa masa 'iddah perempuan tersebut adalah sampai melahirkan, meskipun selisih waktu kematian suaminya hingga melahirkan hanya setengah bulan atau kurang dari 4 bulan 10 hari. Sementara menurut Malik, Ibn Abbas dan Ali bin Abi Thalib, masa 'iddah perempuan tersebut diambil waktu yang terlama dari dua jenis 'iddah tersebut.³⁴ Pendapat yang terakhir ini diikuti oleh ulama Ja'fariyah, yang sebenarnya lebih mewujudkan tujuan 'iddah wafat yaitu untuk *tafajju'* (berbela sungkawa).³⁵

Selain 'iddah karena perceraian baik yang disebabkan oleh talak atau kematian suami, dalam diskusi para fuqaha dibahas juga 'iddah bagi perempuan yang suaminya menghilang (*mafqud*). Dalam hal ini ulama berbeda pendapat, Hanafiyah dan Syafi'iyah mewajibkan 'iddah jika terdapat kepastian bahwa suaminya yang menghilang tersebut telah mati atau menceraikannya. Abu Hanifah menetapkan batas umur 120 tahun untuk kematian suami tersebut, sedangkan asy-Syafi'i dan Ahmad menetapkan 90 tahun. Sementara Malikiyah dan

Hanabilah mewajibkan perempuan tersebut untuk menunggu selama 4 tahun, kemudian menjalankan 'iddah wafat.³⁶ Ketentuan 'iddah karena suami hilang tersebut nampaknya tidak bisa diberlakukan begitu saja tanpa mempertimbangkan sebab-sebab hilangnya suami. Bahkan dalam hukum positif Indonesia, kepergian salah satu pihak selama dua tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya dapat dijadikan sebagai alasan untuk mengajukan perceraian.³⁷

Sebagaimana penjelasan di atas, kenapa seorang perempuan yang bercerai dengan suaminya baik karena cerai hidup atau karena suaminya meninggal dunia diwajibkan beriddah, dan kenapa pula harus selama itu masa iddahnyanya. Syari'at 'iddah itu ada beberapa tujuan dan hikmah tentunya. Mengenai hikmah 'iddah ulama terjadi perbedaan pendapat, satu pendapat mengatakan bahwa 'iddah termasuk masalah murni ibadah³⁸ tidak terdapat hikmah yang jelas, sedangkan pendapat lain pemberlakuan hukum Islam yang mudah terdapat dua bagian, pertama termasuk masalah ta'abbudi dan yang kedua masalah muamalah yang mengharuskan adanya hikmah yang dapat dilogikakan yang mencocoki hal ihwal dan kemaslahatan manusia.³⁹ Hikmah juga terkadang nampak dan sangat jelas dan bisa diketahui dengan penelitian biasa, tapi juga seringkali sulit dijangkau sehingga butuh penelitian ekstra untuk menemukannya. Secara sederhana hikmah dibalik pemberlakuan 'iddah adalah untuk menjaga dan melindungi percampuran nasab atau keturunan, dan bertujuan murni 'ibadah bagi perempuan yang sudah tidak mungkin mempunyai keturunan. Namun menurut Abdul Moqshit Ghazali bahwa hikmah yang terkandung dalam 'iddah hanyalah etik moral. Ini merupakan hikmah alternatif. Dengan meninjau

kecanggihan teknologi yang hanya dengan waktu sesaat dapat mengetahui keadaan rahim perempuan. Jika etik moral atau tujuan murni ibadah dijadikan landasan hikmah 'iddah, maka walau dengan kecanggihan teknologi bagaimanapun pemberlakuan 'iddah tetap aman.⁴⁰

Hikmah 'iddah jika menggunakan konsep *kulliyah al-khams (Maqāṣid al-Syarī'ah)* diantaranya dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Aspek Biologis dan Medis (*hifz al-nafs wa al-nasl*)
 - Aspek biologis untuk mengetahui kebersihan rahim atau kehamilan (*bara'ah ar-rahim*) demi memelihara kejelasan garis keturunan.
 - Sedangkan aspek medis untuk menjaga kesehatan alat reproduksi, salah satunya yaitu untuk menghindari penyakit seks menular.
2. Aspek Psikologis (*hifz al-'aql*)
 - Sebagai masa transisi, Sehingga saat-saat inilah yang dapat digunakan untuk berpikir keras, menimbang-nimbang buruk baiknya bercerai itu. Terhadap adanya perceraian, perlu memikirkan positif dan negatifnya rujuk kembali. Adanya iddah merupakan kesempatan untuk berfikir lebih jauh, serta diharapkan dengan masa itu, pasangan suami istri yang bercerai akan menemukan jalan yang terbaik untuk kehidupan mereka selanjutnya
 - Dalam perceraian karena ditinggal mati, 'iddah diadakan untuk menunjukkan rasa berkabung atas kematian suami bersama-sama keluarga suami.
3. Aspek Etika Sosial (*hifz al-'ird*)
 - Untuk menunjukkan betapa pentingnya masalah perkawinan dalam ajaran Islam.

- Peristiwa perkawinan yang demikian penting dalam hidup manusia itu harus diusahakan agar kekal.
- Berkabung atas kematian suami untuk menghormati suami yang meninggal, menjaga hak suami, serta menghargai perasaan pihak keluarga suami dan pandangan masyarakat.

4. Aspek Ekonomi (*hifz al-māl*)

Meringankan beban ekonomi perempuan yang dicerai melalui nafkah yang diberikan oleh suami selama masa 'iddah

5. Aspek Spiritual (*hifz ad-dīn*)

Iddah sebagai *ta'abbudi* kepada Allah, pelaksanaan 'iddah juga merupakan gambaran tingkat ketaatan makhluk kepada aturan Khaliknya yakni Allah. Terhadap aturan-aturan Allah itu, merupakan kewajiban bagi wanita muslim untuk mentaatinya. Apabila wanita muslim yang bercerai dari suaminya, apakah karena cerai hidup atau mati. Di sana ada tenggang waktu yang harus dilalui sebelum menikah lagi dengan laki-laki lain. Kemauan untuk mentaati aturan beriddah inilah yang merupakan gambaran ketaatan, dan kemauan untuk taat itulah yang didalamnya terkandung nilai *ta'abbudi* itu. Pelaksanaan nilai *ta'abbudi* ini selain akan mendapatkan manfaat beriddah sebagaimana digambarkan diatas, juga akan bernilai pahala apabila ditaati dan berdosa bila dilanggar.

C. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai Landasan Pemberlakuan 'Iddah

Maksud dan tujuan dari hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang berupa kemaslahatan bagi manusia ini harus dipahami secara luas. Hukum Islam pada dasarnya hendak mewujudkan kebaikan hidup yang hakiki bagi manusia, baik

secara individu maupun secara sosial.⁴¹ Hukum Islam, khususnya *syari'ah* 'ibadah, bertujuan membentuk pribadi-pribadi yang memiliki jiwa bersih dan dekat dengan Tuhan-nya, sehingga ia selalu menjaga diri dari perbuatan-perbuatan buruk dan mungkar serta hal-hal yang merugikan orang lain. Pribadi-pribadi yang bersih jiwanya dapat menjadi sumber kebaikan bagi orang lain dan masyarakat. Sebuah masyarakat akan menjadi baik apabila individu-individu yang menjadi anggotanya merupakan orang-orang yang baik. Dengan kata lain melalui pembentukan individu yang baik Islam berupaya mencapai tujuan-tujuan sosialnya. Di samping itu, hukum Islam juga bertujuan untuk menegakkan kemaslahatan dan keadilan sosial. Al-Qur`an sendiri banyak sekali mengulang-ulang perintah untuk berbuat adil, karena apabila keadilan dapat ditegakkan, baik dalam wilayah keluarga, kehidupan bermasyarakat, politik, perdagangan, birokrasi maupun dalam wilayah-wilayah yang lain, niscaya keadilan sosial akan terwujud. Aturan-aturan hukum Islam, khususnya dalam *syari'ah mu'amalah* pada dasarnya semuanya mengacu pada kemaslahatan dan penegakan keadilan ini.⁴²

Tujuan hukum Islam secara umum adalah mewujudkan kemaslahatan. Memelihara kemaslahatan pada dasarnya memelihara lima aspek pokok (*al-kulliyat al-khams*) dalam kehidupan manusia, yaitu agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan atau harga diri (*al-nasl aw al-'ird*), dan harta (*al-māl*).⁴³ Memelihara dan menjaga lima hal ini akan mendatangkan *maṣlahah*, dan sebaliknya mengabaikan dan merusak lima hal ini akan mendatangkan *mafsadah*. Adapun menolak *mafsadah* juga termasuk *maṣlahah*.⁴⁴

Para ulama melakukan penelitian secara induktif (*istiqrā'*) terhadap ayat-ayat al-Qur`an dan Sunnah Nabi, mereka

berkesimpulan bahwa tujuan yang hakiki dari hukum Islam secara umum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁵ Ini juga berarti sebaliknya bahwa menolak setiap tindakan yang merusak dan membawa mafsadat adalah tujuan dari hukum Islam juga.

Dengan mengetahui maksud dan tujuan hukum Islam, dapat diketahui alasan mengapa *syari'* menetapkan suatu hukum, sehingga berdasarkan alasan itu dapat diketahui kapan suatu aturan hukum dapat diterapkan dan kapan tidak, sebagaimana kaidah yang berbunyi *al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatihi wujūdān wa 'adaman*, hukum itu ditetapkan berkisar atau berdasarkan pada ada atau tidak adanya 'illah (alasan yang mendasarinya). Dengan kata lain, suatu aturan hukum pada dasarnya dapat berubah apabila kemaslahatan, yang merupakan tujuan hukum Islam, menghendaknya, karena kemaslahatan sebagaimana dikemukakan merupakan 'illah atau *maṣlahah* (alasan yang mendasari adanya suatu hukum). Dari sini kemudian para ulama menyatakan bahwa *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-'awā'id*, suatu hukum dapat berubah karena adanya perubahan waktu, tempat, keadaan, dan adat kebiasaan,⁴⁶ dan perubahan tersebut didasarkan pada 'illah yang menjadi landasan hukumnya.

Konstruksi *usul fikih* saat ini secara umum adalah representasi dari pandangan mayoritas ulama (*jumhūr al-'ulama'*), yaitu usul fikih yang berusaha memberlakukan baik lafaz maupun makna dari *naṣṣ* syariah sebagai landasan penetapan hukum Islam. Atas dasar itu, al-Syātibī (w. 790H) menyatakan bahwa adanya ketentuan-ketentuan makna universal (*al-kulliyah*) dan ketentuan-ketentuan lafaz yang partikular (*al-juz'iyah*) dalam syariah Islam bukan berarti keduanya

bertentangan, tetapi justru selaras dan saling berdialog. Karena itu, sebuah proses ijtihad harus memperhatikan dan mendialogkan antara keduanya. Suatu ijtihad tidak dapat dilakukan hanya dengan mendasarkan pada *naṣṣ* partikular dan bertentangan dengan nilai-nilai universal syariah, begitu pula sebaliknya, ijtihad tidak dapat dilakukan hanya dengan mendasarkan pada nilai-nilai universal syariah dengan mengabaikan ketentuan-ketentuan syari'ah yang partikular.⁴⁷

Ijtihad yang hanya merujuk pada *naṣṣ* partikular akan cenderung menghasilkan pemahaman tekstualis, namun sebaliknya, ijtihad yang hanya mendasarkan pada nilai-nilai universal syariah akan cenderung menghasilkan corak hukum yang rasional-liberal. Oleh karena itu, keduanya, antara *naṣṣ* partikular (*alfāz*) dan nilai-nilai universal (*ma'āni*), harus diperhatikan dan didialektikkan ketika menetapkan hukum.⁴⁸ Pentingnya lafaz dan makna dalam usul fikih tersebut tergambar dalam konstruksi metode penetapan hukum Islam, yaitu dengan adanya kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā'id lughawiyah*) dan kaidah-kaidah makna (*qawā'id ma'nawiyah*), keduanya merupakan metodologi dari konstruksi ushul fikih yang dibangun oleh jumbuh ulama dalam rangka berusaha memadukan antara *naṣṣ* dan masalah.⁴⁹

1. *Dalālah al-Naṣṣ* Upaya Memperluas Maksud Syar'ī Melalui Pendekatan Bahasa

Usul fikih merupakan bidang ilmu yang berdasarkan pada nalar *bayani*, yang menjadikan teks sebagai sumber untuk mendapatkan pengetahuan. Teks yang menjadi sumber utama dalam ilmu Usul Fikih adalah teks al-Qur'an dan Sunnah. Secara epistemologis, yang dikaji dalam ilmu Usul Fikih adalah petunjuk (*dalālah*) yang ada dalam teks wahyu, baik petunjuk secara tekstual (*dalālah al-naṣṣ*) yang membahas relasi

antara lafaz dan makna lafaz, maupun petunjuk yang ada di sebalik teks (*dalālah ma'qūl al-naṣṣ*) yang membahas relasi antara *al-aṣl* (sumber asal, teks) dan *al-far'u* (cabang, sesuatu yang tidak tertulis dalam teks) yang didasarkan adanya kesamaan *ma'qūl al-naṣṣ* ('illah).⁵⁰

Adapun dalam penyimpulan dan penetapan hukum Islam, secara garis besar terdapat dua metode. *Pertama*, metode untuk memahami *naṣṣ* yang ada atau untuk menguatkan salah satu makna yang dikandungnya, dan *kedua*, metode untuk menemukan suatu hukum yang tidak ada *naṣṣ*-nya dengan cara memperlebar makna dan kandungan *naṣṣ*, yang prosesnya sering disebut sebagai *ijtihād bi al-ra'yi* (ijtihad dengan menggunakan penalaran).⁵¹ Manfaat mengetahui *maqāsid al-syarī'ah* ini adalah dapat memilih salah satu makna yang paling tepat dari suatu *naṣṣ* yang memang biasanya memiliki lebih dari satu makna, atau dapat mengkompromikan antar *naṣṣ* yang sering kali kelihatan bertentangan.⁵²

Secara metodologi Usul Fikih, *dalālah al-naṣṣ* biasa didefinisikan sebagai penunjukan suatu lafaz yang memberi pengertian bahwa hukum dari suatu perbuatan yang disebutkan dalam *naṣṣ* (*manṭūq bih*) berlaku juga bagi perbuatan yang tidak disebutkan dalam *naṣṣ* (*maskūt 'anhu*), karena dari pengertian secara bahasa kedua perbuatan tersebut memiliki kesamaan 'illah yang menjadi dasar bagi penetapan hukumnya.⁵³

Dengan demikian *dalālah al-naṣṣ* ini mirip dengan *al-qiyas*. Sesuatu yang disebutkan dalam teks (*manṭūq bih*) dalam *dalālah al-naṣṣ* sejajar dengan *al-aṣl* (*al-maqīs 'alaih*) pada *al-qiyas*, dan sesuatu yang tidak disebutkan dalam teks (*maskūt 'anhu*) dalam *dalālah al-naṣṣ* sejajar dengan *al-far'u* (*al-maqīs*) pada *al-qiyas*. Hanya saja dalam *dalālah al-naṣṣ*, 'illah-nya dapat diketahui

melalui pemahaman bahasa, sementara *'illah* pada *al-qiyās* harus ditemukan melalui penelitian dan penalaran yang mendalam.⁵⁴ Karena itu, *dalālah al-naṣṣ* ini hanya merupakan penunjukan lafaz (*dalālah al-lafẓ*) bukan merupakan penalaran (*al-ijtihād bi al-ra'yi*) sebagaimana *al-qiyās*.

Menurut Wahbah al-Zuhaylī, *dalālah al-naṣṣ* adalah penunjukan lafaz tentang berlakunya hukum dari masalah yang disebutkan dalam teks (*manṭūq bih*) bagi masalah yang tidak disebutkan dalam teks (*maskūt 'anhu*), karena keduanya memiliki kesamaan *'illah* yang dapat dipahami dari konteks bahasa, dengan tanpa memerlukan ijtihad syar'i. *Dalālah al-naṣṣ* ini mencakup baik ketika masalah yang tidak disebutkan dalam teks tersebut seimbang (*musawiyān*) dengan yang ada dalam teks, karena memang setara dalam hal kedekatannya dengan *'illah*, maupun ketika masalah yang tidak disebutkan dalam teks tersebut lebih utama (*aulā*) hukumnya dari pada masalah yang disebutkan dalam teks, karena kuatnya *'illah* yang ada dalam masalah yang tidak disebutkan dalam teks tersebut.⁵⁵

Dari definisi yang dikemukakan Wahbah al-Zuhaylī di atas, dapat dipahami bahwa *maskūt 'anhu* (sesuatu yang tidak disebutkan dalam teks) apabila dihubungkan dengan *manṭūq bih* (sesuatu yang disebutkan dalam teks)-nya, maka ada dua macam hubungan, yaitu adakalanya *maskūt 'anhu* lebih utama (*aulā*) dibanding *manṭūq bih*-nya, dan adakalanya *maskūt 'anhu* tersebut seimbang (*musawin*) dengan *manṭūq bih*-nya. Baik *maskūt 'anhu* tersebut *al-aulā* maupun yang *al-musawī* dengan *manṭūq bih*-nya, menurut definisi di atas keduanya masuk dalam kategori *dalālah al-naṣṣ*.

Klasifikasi pertama adalah *maskūt 'anhu* lebih utama (*aulā*) dari pada *manṭūq bih*. Para ulama sepakat bahwa apabila sesuatu yang tidak disebutkan

dalam teks (*maskūt 'anhu*) itu lebih utama (*aulā*) dari pada sesuatu yang disebutkan dalam teks (*manṭūq bih*), maka ini termasuk *dalālah al-naṣṣ*. Dalam arti bahwa menyamakan hukum dari sesuatu yang ada dalam teks terhadap sesuatu yang tidak disebutkan dalam teks, ini semata-mata melalui pemahaman bahasa dan penunjukan lafaz, bukan hasil penalaran. *'Illah* yang menjadi titik temu antara keduanya juga disimpulkan dari teks bahasa secara meyakinkan (*qaṭ'ī*). Bahkan dalam hal ini *'illah* hukum tersebut lebih kuat didapati pada *maskūt 'anhu*-nya, dari pada dalam *manṭūq bih*-nya. *Dalālah al-naṣṣ* yang seperti ini oleh sebagian Hanafiyyah disebut juga dengan *fahwa al-khiṭāb*, karena *fahwa al-khiṭāb* sendiri artinya adalah "makna pembicaraan", dan *dalālah al-naṣṣ* ini dipahami dan disimpulkan dari sisi maknanya bukan dari lafaz secara langsung. Sementara ulama Syafi'iyah menamakan hal ini dengan *mafḥūm al-muwāfaqah*.⁵⁶ Karena hubungan antara *maskūt 'anhu* dan *manṭūq bih* dalam hal ini diketahui dari segi bahasa secara meyakinkan (*qaṭ'iyyah*), maka ulama sepakat bahwa penggunaan *dalālah al-naṣṣ* semacam ini berlaku dalam semua masalah hukum, termasuk masalah 'iddah.

Dengan demikian, *dalālah al-naṣṣ* yang *maskūt 'anhu*-nya lebih utama dari pada *manṭūq bih* ini, sebagaimana dikemukakan disebut juga dengan *fahwa al-khiṭāb*, atau menurut ulama Syafi'iyah dikenal dengan nama *mafḥūm al-muwāfaqah*. *'Illah* yang menghubungkan antara *maskūt 'anhu* dan *manṭūq bih* pada *dalālah al-naṣṣ* jenis ini dapat dipahami secara bahasa dengan jelas dan meyakinkan (*qaṭ'iyyah*), sehingga ulama Hanafiyyah mutakhir memasukkan *dalālah al-naṣṣ* jenis ini ke dalam *dalālah al-naṣṣ al-qaṭ'iyyah*. Karena itu pula *dalālah al-naṣṣ* ini dapat diberlakukan pada semua

masalah hukum, termasuk masalah *'iddah*.

Kemudian klasifikasi kedua adalah *maskūt 'anhu* seimbang (*musawin*) dengan *manṭūq bih*. Mengenai *dalālah al-naṣṣ* yang *maskūt 'anhu*-nya seimbang (*musawin*) dengan *manṭūq bih* ini, para ulama berbeda pendapat; apakah secara konseptual masih dalam lingkup *dalālah al-naṣṣ* yang merupakan pendekatan kebahasaan (*al-qawā'id al-lughawiyah*) atau sudah masuk ke metode *al-qiyas* yang berarti sudah merupakan pendekatan makna (*al-qawā'id al-ma'nawiyah* atau *al-qawā'id al-syar'iyyah*). Menurut mayoritas ulama Hanafiyyah, sebagaimana definisi yang dikemukakan Wahbah di atas, hal ini termasuk *dalālah al-naṣṣ* sehingga masih masuk dalam lingkup pendekatan bahasa. Konsekuensinya, *dalālah al-naṣṣ* jenis ini, sama halnya dengan *dalālah al-naṣṣ* yang *maskūt 'anhu*-nya lebih utama dari pada *manṭūq bih*, dapat diberlakukan pada semua masalah hukum, termasuk masalah *'iddah*. *Dalālah al-naṣṣ* jenis ini oleh sebagian Hanafiyyah disebut dengan *lahn al-khiṭāb*, karena *dalālah al-naṣṣ* jenis ini dipahami dari sisi maksud dan tujuan lafaz.⁵⁷

Terdapat perbedaan konseptual antara mayoritas ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah. Menurut mayoritas Hanafiyyah *maskūt 'anhu* yang seimbang dengan *manṭūq bih* masih termasuk ke dalam *dalālah al-naṣṣ*, sementara menurut Syafi'iyyah hal tersebut sudah masuk dalam masalah *al-qiyas*.⁵⁸ Walaupun terjadi perbedaan pendapat, namun dalam tingkat tertentu tidak selalu mengakibatkan perbedaan pendapat di antara mereka dalam masalah penetapan hukum *furū'*. Walaupun mayoritas Hanafiyyah berbeda pendapat dalam konsep *dalālah al-naṣṣ* dengan Syafi'iyyah, namun pada tingkat tertentu perbedaan pendapat tersebut tidak berpengaruh pada penetapan

hukum *furū'*-nya. Hal ini karena *'illah* yang menghubungkan antara *maskūt 'anhu* dan *manṭūq bih*-nya bersifat jelas dan meyakinkan (*qaṭ'i*) dan dapat diketahui dari konteks bahasa. Karena itulah sebagian ulama mutakhirin Hanafiyyah memasukkan *dalālah al-naṣṣ* jenis ini, sebagaimana *dalālah al-naṣṣ* yang *maskūt 'anhu*-nya lebih utama dari pada *manṭūq bih* sebagaimana dijelaskan di atas, ke dalam *dalālah al-naṣṣ al-qaṭ'iyyah*. Dengan demikian pada tingkat ini sesungguhnya antara mayoritas Hanafiyyah dengan Syafi'iyyah tidak ada perbedaan, perbedaan itu hanya terjadi pada istilah. Mayoritas Hanafiyyah memasukkannya ke dalam *dalālah al-naṣṣ*, sementara Shafi'iyyah menyebutnya dengan *al-qiyās al-jālī* atau *al-qiyās fī ma'nā al-naṣṣ*.

2. Aplikasi Metode *Dalālah al-Naṣṣ* terhadap Pemberlakuan *'iddah* Bersifat Gender dan Berperspektif HAM

Tujuan hukum Islam secara umum adalah memelihara kemaslahatan dari lima aspek pokok (*al-kulliyat al-khams*) kehidupan manusia, yaitu agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan/kehormatan atau harga diri (*al-nasl aw al-'ird*), dan harta (*al-māl*). Memelihara dan menjaga lima hal ini akan mendatangkan *maṣlaḥat*, dan sebaliknya mengabaikan dan merusak lima hal ini akan mendatangkan *mafsadah*. Sedangkan HAM adalah kemerdekaan, kebebasan, dan perlindungan paling mendasar bagi setiap manusia, memiliki prinsip kesetaraan (non diskriminasi) dan menjunjung tinggi martabat manusia. Oleh karena itu HAM dalam Islam merupakan implementasi dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

Konsep *maqāṣid hiḏ al-nafs* (jiwa) dan *hiḏ al-'ird* (martabat dan kehormatan) bisa diimplementasikan dalam kehidupan keluarga antara lain dengan menjaga keharmonisan keluarga,

hal ini bertujuan untuk melestarikan nilai-nilai moral dari hukum Islam mengenai keluarga. Salah satunya adalah dengan memberlakukan konsep *'iddah* yang bersifat gender, yang bukan lagi dipandang sebagai perintah yang bersifat seksis dan biologis. Dengan memperlakukan konsep *'iddah* yang bersifat gender dapat dipahami sebagai interpretasi terhadap *maqāṣid* untuk menjaga keharmonisan dan menjunjung tinggi martabat dan hak asasi manusia.

Fakta historis membuktikan pemberlakuan *'iddah* berkaitan dengan masalah gender bagi perempuan bukanlah syari'at murni yang ada dalam Islam. Pemberlakuan *'iddah* sudah ada sebelum datangnya agama Islam kepada perempuan yang ditinggal mati suaminya. Tetapi penerapan *'iddah* yang bersamaan dengan *ihdād* waktu itu sangatlah tidak manusiawi. Ketika suami meninggal, mereka menerapkan aturan yang sangat kejam. Sang isteri harus menampakan rasa duka cita yang mendalam atas kematian suaminya. Ini dilakukan dengan cara mengurung diri dalam kamar kecil yang terasing, mereka juga dituntut memakai baju hitam paling jelek. Di samping itu mereka juga dilarang melakukan beberapa hal, seperti berhias diri, memakai harum-haruman, mandi, memotong kuku, memanjangkan rambut dan menampakkan diri di hadapan khalayak itu dilakukan satu tahun penuh.

Kemudian Islam mengurangi masa satu tahun tersebut menjadi empat bulan sepuluh hari dan menghapus berbagai perlakuan yang tidak manusiawi. Selain itu, Islam juga mewajibkan *'iddah* bagi perempuan yang ditalak yang sebelumnya tidak berlaku. Fakta historis ini secara jelas menunjukkan bahwa sejak awal *'iddah* berhubungan dengan gender dalam pengertian peran yang harus dimainkan oleh pasangan pasca putusnya ikatan perkawinan. Jika demikian, kewajiban *'iddah* yang hanya

berlaku bagi perempuan selama ini, bukanlah harga mati (kodrat) yang tidak dapat diubah. Justru semestinya *'iddah* mengikat baik kepada perempuan maupun laki-laki sehingga lebih dapat mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam realisi laki-laki dan perempuan.

Dari berbagai tujuan yang ada dibalik ketentuan *'iddah* (hikmah) seperti dijelaskan di atas, dapat diketahui bahwa sebenarnya *'iddah* tidak hanya dimaksudkan untuk mengetahui kebersihan rahim. Persoalan yang muncul kemudian adalah mengapa kewajiban *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan, sementara tujuan *'iddah* tidak semata-mata untuk mengetahui kebersihan rahim. Kewajiban *'iddah* yang hanya mengikat bagi perempuan ini sebenarnya dapat dipahami sebagai legal-spesifik, yaitu ajaran khusus terhadap situasi khusus, yaitu bersifat temporal dan sementara. Artinya, karena pada saat itu budaya patriarkal mendominasi masyarakat Arabi maka *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan dan tidak bagi laki-laki. Sebab, jika tidak demikian, ajaran al-Qur'an akan sulit diterima oleh masyarakat Arab pada saat itu, atau bahkan bisa ditolak mentah-mentah. Oleh karena itu ketika melembagakan *'iddah*, al-Qur'an tidak dapat begitu saja keluar dari konteks yang ada pada saat pewahyuan, yaitu budaya patriarkal.

Perubahan zaman tentunya membawa perubahan pemikiran dan kebutuhan masyarakat terhadap hukum. Ketika perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya dalam bidang kedokteran telah memungkinkan untuk mengetahui kehamilan dalam waktu yang relatif singkat dengan hasil yang cukup akurat. Di samping itu juga persoalan gender merupakan fenomena meluas dan cukup menyerap perhatian dan sorotan banyak kalangan. Dari mulai aktivis perempuan, akademisi, intelektual, ulama, kaum profesional dan

bahkan hingga kaum lelaki dan masyarakat pada umumnya. Seiring dengan semakin majunya cara berpikir dan perilaku manusia maka semakin menggema dan semakin dahsyat pula suara-suara yang menggugat berbagai ketidakadilan gender yang dialami oleh kaum perempuan selama ini. Bahkan ironisnya yang paling disoroti dan dituding banyak orang sebagai sumber ketidakadilan gender adalah eksistensi agama. Agama selama ini dijadikan sebagai alat untuk mengabsahkan ketimpangan gender perempuan terhadap laki-laki.⁵⁹ Padahal agama pula yang menyuarakan tentang prinsip-prinsip universal, seperti keadilan dan kesetaraan derajat manusia. Kondisi yang demikian tentu saja menuntut dilakukannya pembaruan pemahaman keagamaan, termasuk masalah *'iddah*. Sehingga lebih dapat mewujudkan prinsip kesetaraan dalam Islam, terutama dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan.⁶⁰

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana merespon kedua fenomenal di atas dalam hubungannya dengan *'iddah*? Terkait dengan fenomena yang pertama, yaitu perkembangan teknologi saat ini, khususnya dalam bidang kedokteran yang memungkinkan untuk mengetahui kehamilan dalam waktu yang relatif singkat dan dengan hasil yang cukup akurat, maka tujuan *'iddah* untuk mengetahui kebersihan rahim tampaknya tidak dapat dipertahankan. Sebenarnya maksud dari tujuan *'iddah* untuk mengetahui kehamilan adalah menetapkan garis keturunan anak yang dikandung, yaitu menetapkan ayah dari anak tersebut. Dalam hal ini, *'iddah* memiliki peran penting dalam menjaga garis keturunan. Sebab jika tidak ada kewajiban *'iddah* maka tidak mungkin untuk menentukan siapa ayah dari anak yang dikandungnya, jika janda tersebut menikah dengan orang lain tanpa ber'*'iddah*.

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang ini penentuan ayah seorang anak juga dapat dilakukan melalui tes DNA (*deoxyribonucleic acid*), bahkan pelacakan asal usul keturunan melalui tes DNA dapat dijadikan alat bukti primer.⁶¹ Hal demikian tentu membawa implikasi hukum, khususnya bagi yang berpendapat bahwa *'illah* hukum yang mewajibkan *'iddah* adalah untuk mengetahui kebersihan rahim. Karena *'illah* hukum yang mewajibkan *'iddah* sudah tergantikan oleh kecanggihan teknologi yang memungkinkan untuk mendeteksi kehamilan secara akurat, maka secara otomatis ketentuan *'iddah* tidak berlaku lagi. Namun demikian, masih ada beberapa pertimbangan penting yang perlu digali untuk tetap mempertahankan kewajiban *'iddah*.

Fungsi *'iddah* sebenarnya bukan hanya untuk mengetahui bersih tidaknya rahim seseorang. Kewajiban *'iddah* sesungguhnya juga dimaksudkan untuk memberikan perlindungan kepada perempuan pasca perceraian. *Pertama*, *'iddah* memainkan peran yang penting sekali dalam menjaga kehormatan dan kredibilitas seorang perempuan. Hal ini memiliki keterkaitan dengan kewajiban bagi *mu'taddah* untuk menjalani masa *'iddahnya* di rumah tempat dia tinggal bersama suaminya dahulu. Sebab menjalankan *'iddah* di tempat suaminya dahulu akan melindungi *mu'taddah* dari fitnah ketika di kemudian hari ternyata dia hamil. *Kedua*, *'iddah* ditujukan untuk menjamin kesehatan ibu dan anak. Hal ini terkait dengan kewajiban suami untuk menjamin nafkah dan tempat tinggal istri yang dicerai selama masih dalam keadaan hamil, demikian juga untuk menjamin kesehatan anak yang dikandungnya. Lebih dari itu, perawatan anak tidak berakhir dengan kelahiran, karena ayah masih memiliki kewajiban untuk memberikan biaya perawatan bagi anak dan ibunya, bahkan jika ibunya

telah dicerai sampai dia menyusui anaknya.⁶²

Selain itu, *'iddah* juga memiliki fungsi yang luar biasa dalam upaya mencegah penyebaran penyakit yang ditularkan melalui hubungan seksual (*sex-transmitted diseases*). *'iddah* sangat membantu dalam upaya pencegahan penularan penyakit menular seksual (PMS), yaitu penyakit yang ditularkan melalui hubungan seks. Dalam sipilis, misalnya rata-rata masa inkubasi (masuknya penyakit) adalah 21 hari, tetapi dapat beragam dari 10 sampai 90 hari. Begitu juga Lymphoma Granulae, masa inkubasinya beragam dari satu minggu sampai tiga bulan. Dalam kasus AIDS masa inkubasi dapat membutuhkan waktu 5 sampai 10 tahun, namun tes darah untuk virus HIV menjadi positif kebanyakan dalam waktu tiga bulan. Dengan demikian, rahasia atau hikmah di balik masa *'iddah* yang berlangsung tiga bulan semakin jelas bagi kita. Dalam hal ini, ilmu pengetahuan dan teknologi sangat berperan di dalam memahami ajaran agama dan menggali hikmah yang ada di dalamnya.⁶³

Ketentuan *'iddah* bagi laki-laki telah tertulis dalam kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* karangan Wahbah al-Zuhaylī, bahwa laki-laki memiliki *'iddah* dalam dua kondisi. *Pertama*, jika seorang laki-laki menceraikan isterinya dengan talak raj'i lalu dia ingin menikah dengan perempuan yang semahram dengan isterinya, semisal saudara perempuan isteri, maka si laki-laki tidak boleh menikah dengan perempuan tersebut sampai masa *'iddah* isteri yang dicerai selesai. *Kedua*, jika seorang laki-laki memiliki empat isteri, lalu dia menceraikan salah satu isterinya dan ingin menikah dengan perempuan yang ke lima maka dia harus menunggu masa *'iddah* isteri yang dicerai selesai. Penyampaian *'iddah* bagi laki-laki dalam dua kondisi tersebut berbeda-

beda, ada yang secara tersurat dan tersirat. Menurut Abdurrahman al-Jaziri keadaan tersebut bukanlah *'iddah* bagi laki-laki, masa tunggu tersebut tetap merupakan masa *'iddah* bagi perempuan. Sedangkan menurut Abu Bakar al-Dimyati dengan jelas dia mengatakan bahwa seorang laki-laki tidak memiliki masa *'iddah* kecuali dalam dua kondisi tersebut. Sedangkan Wahbah al-Zuhaylī menganggap itu bukan *'iddah* secara istilah, itu hanya merupakan masa tunggu biasa yang disebabkan karena adanya *māni' syar'*.⁶⁴

Hal yang terpenting dari tujuan *'iddah* adalah untuk mengangungkan status perkawinan sebagai perjanjian yang kokoh (*miṣāqan ghalīzan*).⁶⁵ Dalam arti, perceraian tidak secara langsung dapat memutuskan ikatan perkawinan, tetapi harus melalui masa *'iddah* terlebih dahulu. Hal ini dikreakan perkawinan bukan hanya sebuah kontrak saja, tetapi juga sebuah perjanjian yang sungguh-sungguh (*covenant*).⁶⁶ Al-Dahlawi menjelaskan bahwa di antara tujuan *'iddah* adalah untuk mengangungkan perkawinan, dimana tidak ada masalah yang diatur kecuali dengan mengumpulkan orang-orang, dan tidak akan putus kecuali dengan menunggu dalam waktu yang lama. Jika tidak, maka kedudukan perkawinan sama dengan permainan dua anak kecil yang diatur kemudian dibubarkan pada saat itu juga.⁶⁷

Begitu pula dengan ketentuan berkabung (*al-iḥdād*) biasanya hanya ditujukan bagi isteri yang ditinggal mati oleh suaminya, sementara masalah suami yang ditinggal oleh isterinya tidak dibahas. *'iddah* karena kematian lebih bertujuan untuk menunjukkan rasa berkabung atas kematian suaminya dan juga dimaksudkan untuk menjaga perasaan keluarga suami yang meninggal sehingga tidak menimbulkan kebencian maupun fitnah. Masa

berkabung isteri ini adalah sama dengan masa iddahnya, yaitu empat bulan sepuluh hari. Sementara itu, suami yang ditinggal mati oleh istrinya, karena tidak dibahas oleh al-Qur`an dan As-Sunnah, juga tidak membahasnya dan dianggap bahwa suami sama sekali tidak memiliki masa berkabung, sebagaimana tidak memiliki masa iddah. Oleh karena itu, dalam praktek masyarakat, kadangkadangkang terjadi, seorang laki-laki langsung menikah lagi sehari setelah isterinya meninggal dunia.

Illah dari adanya masa berkabung adalah perasaan sedih karena ditinggal oleh pasangan hidupnya. Ketika isteri ditinggal oleh suami, maka perasaan sedih itu muncul, dan begitu pula dengan suami ketika ditinggal mati oleh isterinya. Faktor psikologis dan sosial juga mejadi alasan penerapan *'iddah* bagi laki-laki, karena beban ganda akan dipikul oleh isteri yang dicerai ketika dia sedang menjalankan masa *'iddah* tapi pada waktu bersamaan suami yang baru mencerainya melangsungkan pernikahan dengan perempuan lain, hal itu karena laki-laki tidak memiliki masa *'iddah*. Untuk menjaga hal tersebut tidak terjadi maka laki-laki dibebani kewajiban untuk menjalani masa *'iddah* seperti yang dilakukan perempuan.

Selanjutnya bagaimana dengan redaksi ayat-ayat al-Qur`an yang secara jelas hanya memerintahkan perempuan untuk ber'*iddah*? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu diketahui bahwa sebuah teks tidak terlepas dari tiga unsur pokok; *Pertama* Sang Pencipta bahasa (*wāḍi'*), *Kedua* sang pengguna atau peminjam bahasa (*musta'mil*) dan *Ketiga* sang pemaham dari pengguna (*ḥāmil*)⁶⁸ Allah menggunakan bahasa arab sebagai simbol dalam mewujudkan ide-Nya, dapat dipahami sebagai pengguna atau peminjam (*musta'mil/ user*) bahasa arab guna membumikan ide-ideNya. Transformasi setiap ide atau gagasan ke dalam suatu simbol

kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri maupun struktur budaya subjektivitas pembaca. Dari segi ini dapat dikatakan bahasa arab al-Qur`an tidak identik dengan hakikat ide Allah swt. Begitu juga, dominasi laki-laki dalam struktur bahasa Arab bukan berarti Allah swt Sang Pengguna ikut-ikutan mengakui supremasi laki-laki.⁶⁹

Dengan memperhatikan konteks masyarakat Arab yang patriarkal maka pemihakan naratif al-Qur`an kepada kaum laki-laki bisa jadi mengngkapkan dimensi-dimensi *Freudian* (dorongan dan ilusi libido) masyarakat Arab ketika itu. Jadi pemihakan ini tidak semata metodologis, tetapi juga substansial karena yang disapa langsung oleh al-Qur`an ketika itu adalah masyarakat Arab yang didominasi laki-laki.⁷⁰ Selain itu perlu dicatat bahwa salah satu karakteristik tipikal dari pengaruh sosio-kultural terhadap al-Qur`an dalam pembentukan teks adalah bahwa al-Qur`an tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arab ketika itu. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran dimana ruang dan waktu teks tersebut dibentuk.⁷¹ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa ayat-ayat tentang *'iddah* yang secara sekilas hanya mewajibkan perempuan untuk menjalankan *'iddah* pasca berpisah dengan suaminya, bukan berarti Allah menghendaki bahwa laki-laki tidak perlu ber'*iddah* pasca berpisah dengan isterinya.

Dengan menggunakan konsep *Dalālah al-naṣṣ* terhadap ayat al-Qur`an dan hadis tentang *'iddah* diharapkan dapat menjawab pemberlakuan *'iddah* yang bersifat gender sekarang ini, karena manfaat dan fungsi *'iddah* sudah semestinya dirasakan oleh kedua belah pihak yaitu suami dan isteri; berikut akan dijelaskan contoh aplikasinya;

1. Teks ayat yang menjadi dasar bagi *'iddah* dan berkabungnya seorang isteri yang ditinggal mati suaminya, yaitu dengan pemahaman terhadap makna tersurat (*dalālah 'ibarah*) dalam suatu hadis. Kata “isteri” dalam hadis tentang *'iddah* merupakan kata yang tertera dalam *naṣṣ (al-manṭūq bih)*, sementara kata yang tidak tertera (*al-maskūt 'anhu*)-nya adalah “suami”. Secara metodologis, metode yang menyamakan hukum *al-maskūt 'anhu* terhadap *al-manṭūq bih* karena adanya kesamaan *'illah* yang dapat dipahami secara bahasa, disebut dengan *dalālah al-dalālah* atau *dalālah al-naṣṣ* (makna tersembunyi dari *naṣṣ*). *Dalālah al-dalālah* atau *dalālah al-naṣṣ* (makna tersembunyi), yaitu makna yang lebih jauh lagi dari makna tersirat.⁷² *'illah* dari adanya masa berkabung adalah perasaan sedih karena ditinggal oleh pasangan hidupnya. Ketika isteri ditinggal oleh suami, maka perasaan sedih itu muncul, dan begitu pula dengan suami ketika ditinggal mati oleh isterinya mengikuti ketetapan dengan menggunakan metode *dalālah al-dalālah* tersebut, yaitu suami juga memiliki masa berkabung. Apabila diberlakukan secara konsisten, masa berkabung suami ini seharusnya sama dengan masa berkabung isteri, yaitu empat bulan sepuluh hari. Karena hukum yang disimpulkan dari makna tersembunyi seharusnya sama dengan hukum yang ada dalam makna tersuratnya (*dalālah 'ibarah*).
2. Tujuan al-Qur'an menerapkan *'iddah* talak *raj'ī* adalah untuk mendorong kedua belah pihak yang bercerai untuk memikirkan ulang apakah akan berdamai dan bersatu kembali atau berpisah, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S al-Baqarah

(2): 228. Tujuan al-Qur'an melembagakan *'iddah* adalah untuk mendorong kedua belah pihak yang bercerai melakukan rekonsiliasi, kesempatan untuk memikirkan dengan matang apakah akan benar-benar berpisah atau rujuk kembali jika itu yang terbaik. Maka dari itu, hal tersebut akan terwujud dan lebih kondusif jika dari pihak laki-laki dan perempuan sama-sama menjalankan *'iddah*, karena jika hanya pihak perempuan yang menjalankan *'iddah* maka tujuan tersebut akan sulit diwujudkan.

Dalam Q.S (2): 228 kalimat “*wa bu'ū latuhunna aḥaqqu bi raddihinna fī zālīka in arāadū iṣlāḥā*.” *'iddah* talak *raj'ī* seorang perempuan tidak boleh menikah dengan laki-laki lain, hal tersebut untuk menjaga hak suami yang pertama (yang baru mencerainya), karena suami yang pertama masih mempunyai hak untuk merujuknya kembali. Jadi dengan qarinah kalimat tersebut bisa diaplikasikan metode *dalālah al-naṣṣ* bahwa lafaz “*wal-muṭallaqātu*” (isteri yang ditalak) di awal ayat merupakan kata yang tertera dalam *naṣṣ (al-manṭūq bih)*, sementara kata yang tidak tertera (*al-maskūt 'anhu*)-nya adalah “suami”. Dapat dipahami fungsi *'iddah* disini adalah untuk rekonsiliasi, karena jika hanya perempuan yang menjalani *'iddah*, maka terasa memberatkan bagi perempuan tersebut. Ketika dalam masa *'iddah* seorang perempuan benar-benar harus menjaga dirinya untuk tidak menikah dengan laki-laki lain, menunggu dan berharap suami yang mencerainya menggunakan haknya untuk merujuknya. Tetapi suami yang mencerainya pasca perceraian langsung menikah kembali dengan perempuan lain, secara psikologis hal tersebut tentu

sangat menyakitkan dan menjadi beban ganda bagi perempuan. Jika seperti ini tampaknya tujuan 'iddah talak *raj'ī* tersebut sulit diwujudkan, karena selama ini 'iddah hanya diwajibkan kepada kaum perempuan, sedangkan laki-laki boleh langsung menikah dengan perempuan lain setelah ikrar talak tanpa harus menunggu masa 'iddah. Kondisi tersebut tentu tidak kondusif bagi kedua belah pihak untuk melakukan rekonsiliasi. Oleh karena itu seharusnya tidak hanya perempuan yang menjalani masa 'iddah, laki-laki pun harus menjalani masa 'iddah tersebut.

Dengan menggunakan konsep *dalālah al-naṣṣ* atau metode *dalālah al-dalālah* ini jika diaplikasikan pada seluruh aturan 'iddah, dengan mempertimbangkan 'illah, fungsi dan tujuan syariahnya; baik dalam 'iddah cerai hidup sebagai masa rekonsiliasi dan kesehatan reproduksi, maupun sebagai masa berkabung dari 'iddah cerai mati, begitu juga pada masa tunggu bagi pasangannya yang *mafqūd* (hilang), maka sangat bisa diterima secara logis, ilmiah dan bisa dipertanggungjawabkan apabila pemberlakuan 'iddah bersifat gender dan bukan hanya untuk perempuan tetapi juga laki-laki. Oleh karenanya laki-laki pun wajib ber'iddah. Dengan demikian martabat kemanusiaan dalam perkawinan tetap terpelihara, karena kebutuhan akan kehidupan yang baik dan seimbang merupakan hak asasi manusia yang sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

D. Penutup

Maqāṣid al-syarī'ah dari 'iddah dari konsep *kulliyat al-khams* dapat

dijelaskan sebagai berikut; *ta'abbudi* dipahami sebagai implementasi dari *hifẓ al-dīn*, rasa berkabung atas kematian pasangan implementasi dari *hifẓ al-naḥs* dan *al-'aql*, dan menjaga perasaan pihak keluarga pasangan yang meninggal adalah sebagai implementasi dari rangka menjaga keturunan/kehormatan atau harga diri (*hifẓ al-naṣl aw al-'ird*). Begitu juga dalam 'iddah talak *raj'ī* bertujuan untuk memberikan kesempatan kepada kedua belah pihak yang bercerai untuk melakukan rekonsiliasi (*rujū'*) 'iddah juga penting bagi kesehatan reproduksi dalam mencegah penyebaran penyakit menular, menjaga kehormatan kedua belah pihak, melindungi dan menjaga kesehatan ibu dan anak bagi perempuan yang dicerai dalam keadaan hamil yang disitu tetap ada hak nafkah selama 'iddah, hikmah dan tujuan-tujuan 'iddah ini sebagai implementasi dari konsep *kulliyat al-khams* yaitu *hifẓ al-dīn*, *hifẓ al-naḥs*, *hifẓ al-'aql*, *hifẓ al-naṣl aw al-'ird* dan *hifẓ māl*.

Dengan menggunakan konsep *dalālah al-naṣṣ* yang diaplikasikan pada seluruh aturan 'iddah, dengan mempertimbangkan 'illah hukumnya, maka sangat bisa diterima secara logis, ilmiah dan bisa dipertanggungjawabkan jika pemberlakuan 'iddah bersifat gender dan bukan hanya diberlakukan untuk perempuan saja, sehingga laki-laki pun wajib ber'iddah. Dengan demikian hikmah dan tujuan syariah 'iddah akan tercapai dan martabat kemanusiaan dalam perkawinan tetap terpelihara, karena kebutuhan akan kehidupan yang baik dan seimbang dan berkeadilan merupakan hak asasi manusia.

Catatan Akhir:

¹ Mahmoud Mohamed Taha, *Al-Risālah al-Ṣāniyah min al-Islām* (Ttp.: t.n.p, t.t.), hlm. 118-123. Ajaran HAM ini secara umum sesuai dengan pesan al-Qur`an antara lain Q.S. Al-Hujurat [49]: 13, Q.S. Al-Rūm [30]: 22, Q.S. Al-Baqarah [2]: 256 dan Q.S. Al-Kāfirūn [109]: 6.

² Ali Hasballah, *al-Furqah baina az-Zaujaini wa Mā Yata'allaqu biha min 'Iddatin wa Nasab*, cet. 1 (Ttp.: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1968), hlm 187.

³ Q.S. Al-Baqarah [2]: 228, 234, Q.S. al-Ṭalāq [65]: 4, Q.S. Al-Aḥzāb [33]: 49.

⁴ Q.S. al-Nisā' [4]: 21.

⁵ Bani Syarif Maula, *Sosiologi Hukum Islam di Indonesia: Studi tentang Realitas Hukum Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik* (Malang: Aditya Media, 2010), hlm. 13.

⁶ Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.t.), IV: 2832-2834.

⁷ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, cet. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), II: 277.

⁸ Abdurrahman al- Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*, (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1969), IV: 513.

⁹ Abdurrahman al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, hlm. 513.

¹⁰ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh Sunnah*, II: 370.

¹¹ Muhammad Syarbini Khatib, *Mughnī al-Muhtāj* (Mesir: Mustafā al-Bāb al-Ḥalabi, t.t.), III: 384.

¹² Muhammad Jawwād al-Mughniyah, *Al-Aḥwāl al-Syakhsīyyah 'alā Mazāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Hanafī, al-Mālikī, al-Syāfi'ī, al-Hanbalī* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1964), hlm 465.

¹³ *Ibid.*, hlm 146.

¹⁴ Q.S al-Baqarah [2]: 228.

¹⁵ Abdul Moqsih Ghazali, "Iddah dan Ihdad: Pertimbangan Legal Formal dan Etik Moral", dalam Abdul Moqsih Ghazali, dkk, *Tubuh Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan* (Yogyakarta: Lkis, 2002), hlm. 146.

¹⁶ Q.S at-Ṭalāq [65]: 4.

¹⁷ Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, cet. 2 (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 144.

¹⁸ Q.S al- Ṭalāq [65]: 4.

¹⁹ Pada Umumnya, ayat-ayat al-Qur`an tentang perceraian seperti Q.S. [2]: 236-237, 240-241; [33]: 49 lebih banyak mengatur tentang cara-cara pemberian nafkah dan pertanggung jawaban suami lainnya yang harus dipenuhi terhadap isteri yang dicerai dan anak-anaknya. Hal ini secara jelas menunjukkan bahwa istri dan anak-anak merupakan pihak yang sangat

menderita ketika terjadi perceraian pada saat itu, dan oleh karenanya al-Qur`an mendesak suami untuk memberikan perlindungan kepada mereka.

²⁰ Q.S. al-Aḥzāb [33]: 49.

²¹ Al-Sayyid Sābiq: *Fiqh al-Sunnah*, II: 278 dan Muhammad Jawwād Mughniyyah, *al-Aḥwāl al-Syakhsīyyah*, hlm. 145.

²² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, IX: 7170 dan 7175.

²³ Asril Dt. Paduko Sindo, "Iddat dan Tantangan Teknologi Modern", dalam Chuzaimah T. Yanggo (ed), *Problematika Hukum Islam Kontemporer I*, edisi revisi, cet. 4 (Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK, 2004), hlm. 188-189.

²⁴ *Ibid.*, hlm 197.

²⁵ Abdurrahman I Doi, *Perkawinan dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Renika Cipta, 1992), hlm. 119.

²⁶ Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, cet. 19 (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 94.

²⁷ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, II: 282.

²⁸ Muhammad Jawwād al-Mughniyyah, *Al-Aḥwāl al-Syakhsīyyah*, hlm. 152.

²⁹ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, II: 282-283.

³⁰ Abdurrahman al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*, IV: 516-523.

³¹ Javed Jamil, "Extraordinary Importance of Iddah in Family Health", *Islam and the Modern Age*, Vol. III (2000), hlm. 122-123.

³² Sudirman Tebba, *Sosiologi Hukum Islam*, cet. 1 (Yogyakarta: UII Press, 2003), 52.

³³ M. Yahya Harahap, Materi Kompilasi Hukum Islam dalam Dadan Muttaqin (ed), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dalam Tata Hukum Indonesia*, edisi II (Yogyakarta: UII Press, 1999), 101

³⁴ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), II: 77.

³⁵ Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: PT Lkis Printing Cemerlang, 2009), hlm. 130-131.

³⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, IX: 7187.

³⁷ PP. No. 9 tahun 1975 Pasal 19 huruf (b) jo. KHI pasal 116 huruf (b).

³⁸ Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur`ān* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2001), I: 52.

³⁹ Abdurrahman al- Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, hlm. 465, Yusuf al-Qardawī, *Fiqh*

Maqasid Syari'ah, edisi bahasa Indonesia (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), hlm. 18.

⁴⁰ Abdul Moqsith Ghazali, "Iddah dan Ihdad", hlm. 146.

⁴¹ Bani Syarif Maula, "Kajian al-Ahwal al-Syakhsyiyah dengan Pendekatan Maqashid al-Syari'ah", *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VIII, No. 2 (2014), hlm. 236.

⁴² Ahmad Azhar Bashir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1990), hlm. 27-29. Muhammad Hashim Kamali, "Sumber, Sifat Dasar dan Tujuan-Tujuan Syari'ah", *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 10, Juli-September 1993, hlm. 57-62.

⁴³ Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Edisi al-Hudari Husain (Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), II: 4.

⁴⁴ Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'ālī al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 278.

⁴⁵ Menurut al-Syātibī, tujuan yang utama dari diturunkannya syari'ah adalah untuk kemaslahatan manusia, namun di samping itu juga bertujuan untuk dapat dipahami, untuk dijadikan taklif, dan memasukkan manusia di bawah ketentuan syari'ah. Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, II: 2-3.

⁴⁶ Subhī Maḥmaṣānī, *Falsafah al-Tasyrī' fī al-Islām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1961), hlm. 201.

⁴⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, III: 7-10.

⁴⁸ *Ibid.*, II: 273-275.

⁴⁹ 'Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī'*, 181.

⁵⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Binyah al-'Aql al-'Arab, Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma'rīfah fī al-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), hlm 55-56, 538-539.

⁵¹ T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Cet. 2. (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm 46.

⁵² Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, II: 79.

⁵³ 'Alī Hasaballāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1971), hlm. 275.

⁵⁴ 'Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-'Arba'ah wa al-Nash al-Islamiyyah, 1993), hlm. 359.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, I: 353.

⁵⁶ 'Ali Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tasyrī'*, hlm 125-126. Mustafā Sa'īd al-Khinn, *Aṣar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Ttp.: Mu'assasah al-Risālah, 1972),

hlm. 131. Muhammad Riḍā al-Muzaffar, *Uṣūl al-Fiqh* (Ttp.: tnp., t.t.), I: 109-110.

⁵⁷ 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Al-Ijtihād bi al-Ra'yi* (Mesir: Maktabah Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1950), hlm 27-28.

⁵⁸ Muhammad Jawwād Mugniyyah, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh fī Ṣaubih al-Jadīd* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1975), hlm. 143.

⁵⁹ Khoirudin Nasution, "Fiqh Islam Sekitar Wanita, Antara Skripturalis dan Kontekstualis", *Makalah*, disampaikan dalam seminar *Reading the Religious texts and Roots of Fundamentalism*, Yogyakarta, 13 Juni 2004, hlm. 2-13.

⁶⁰ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 219.

⁶¹ Taufiqul Hulam, *Reaktualisasi Alat Bukti Tes DNA Prespektif Hukum Islam dan Hukum Positif*, cet. 1 (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 88-89.

⁶² Javed Jamil, "Extraordinary Importance of Iddah in family Health", *Islam and the Modern Age*, Vol. III (2000), hlm. 118-119, 120-121.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 121-123.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), IX: 89.

⁶⁵ Q.S. al-Nisā' [4]: 21.

⁶⁶ Isna Wahyudi, *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*, hlm. 146.

⁶⁷ Sykeh Waliyullah ad-Dahlawi, *Hujjatullah al-Bālighah* (Kairo: Dār al-Turāṣ, 1355 H), II: 142.

⁶⁸ Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berprespektif Gender tentang Literatur Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 88.

⁶⁹ *Ibid.*, 113.

⁷⁰ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cet. 2 (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 22.

⁷¹ Hilman Latif, "Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsudin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, cet-1 (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 93-94.

⁷² 'Ali Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tasyrī'*, hlm. 197.

DAFTAR PUSTAKA

- Albar, Muhammad Ali. *Penciptaan Manusia*. T.p.: Mitra Pustaka, 2001.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- . *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- . *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- Bashir, Ahmad Azhar. *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1999.
- . *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*. Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1990.
- al-Dahlawi, Sykeh Waliyullah. *Hujjatullah al-Bālighah*. Kairo: Dār al-Turaš, 1355 H.
- Harahap, M. Yahya, Materi Kompilasi Hukum Islam dalam Dadan Muttaqin (ed), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dalam Tata Hukum Indonesia*, edisi 2. Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Ḥasaballāh, ‘Alī. *Al-Furqah baina al-Zaujaini wa Ma Yata’allaqu bihā min ‘Iddatin wa Nasab*. Ttp.: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1968.
- . *Uṣūl al-Tasyri’ al-Islāmiy*. Kairo: Dār al-Ma’arif, 1971.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Hulam, Taufiqul. *Reaktualisasi Alat Bukti Tes DNA Prespektif Hukum Islam dan Hukum Positif*. Yogyakarta: UII Press, 2002.
- I Doi, Abdurrahman. *Perkawinan dalam Syari’at Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Binyah al-‘Aql al-‘Arab, Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma’rifah fi al-Ṣaqafah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1990.
- Jamil, Javed. “Extraordinary Importance of Iddah in family Health”. *Islam and the Modern Age*, vol. III, 2000.
- al-Jazīrī, Abdul Rahmān. *Kitāb al-Fiqh ‘alā Mazāhib al-Arba’ah*. Mesir: Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969.
- al-Jurjawi, Ali Ahmad. *Ḥikmah al-Tasyri’ wa Falsafatuhu*. Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Kamali, Muhammad Hashim. “Sumber, Sifat Dasar dan Tujuan-Tujuan Syari’ah”, *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 10, Juli-September 1993.
- Kementerian Agama, *Kumpulan Perundang-undangan dalam Lingkungan Peradilan Agama*. Al-Hikmah, Jakarta, 1995.
- Khallāf, ‘Abdul Wahhāb. *Al-Ijtihad bi al-Ra’yi*. Mesir: Maktabah Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1950.
- Khāṭib, Muhammad Syarbini. *Mughnī al-Muhtaj*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, t.t.
- al-Khinn, Musthafa Sa’id. *Aṣar al-Ikhtilāf fi al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Ttp.: Mu’assasah al-Risalah, 1972.
- Lanson, Luciana. *Dari Wanita untuk Wanita*, terj. M. Wibisono dan

- Yulianto. Surabaya: Usaha Nasional, 1987.
- Latif, Hilman. “Kritisisme Tekstual dan Realsi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks al-Qur’an”, dalam Sahiron Syamsudin dkk, *Hermeneutika al-Qur’an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Maḥmaṣānī, Subḥī. *Falsafah al-Tasyrī’ fī al-Islām*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malayin, 1961.
- Manzūr, Ibnu. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Maula, Bani Syarif. “Kajian al-Ahwal al-Syakhsyiyah dengan Pendekatan Maqāṣid al-Syarī’ah”, *Al-Manahij Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VIII, No. 2, 2014.
- . *Sosiologi Hukum Islam di Indonesia: Studi tentang Realitas Hukum Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik*. Malang: Aditya Media, 2010.
- al-Mughniyah, Muhammad Jawwād. *Al-Aḥwāl al-Syakhsyiyah ‘alā Mazāhib al-Khamsah: al-Ja’farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Syāfi’ī, al-Ḥanbalī*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 1964.
- . *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh fī Ṣaubih al-Jadīd*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malayin, 1975.
- Muzaffar, Muhammad Riḍā al-. *Uṣūl al-Fiqh*. Ttp: tnp., t.t.
- Nasution, Khoiruddin. “Fiqh Islam Sekitar Wanita, Antara Skripturalis dan Kontekstualis”. *Makalah* disampaikan dalam seminar *Reading the Religious Texts and Roots of Fundamentalism*, Yogyakarta, 13 Juni 2004.
- Rusyd, Ibn. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Sābiq, al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Sindo, Asril Dt. Paduko. “Iddat dan Tantangan Teknologi Modern”, dalam Chuzaimah T. Yanggo (ed). *Problematika Hukum Islam Kontemporer I*, edisi revisi cet. 4. Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK, 2004.
- Sudarsono. *Hukum Perkawinan Nasional*. Ttp.: Rineka Cipta, 1994.
- Syalabi, Muhammad Mustafā. *Ta’līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1981.
- Syātibī, Abū Ishāq al-. *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Edisi al-Hudar Husain. Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Taha, Mahmoud Mohamed. *Al-Risalah al-Ṣāniyah min al-Islām*. Ttp.: t.n.p, t.t.
- Tebba, Sudirman. *Sosiologi Hukum Islam*, cet. 1. Yoyakarta: UII Press, 2003.
- Umar, Nasaruddin. “Metode Penelitian Berprespektif Gender tentang Literatur Islam”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Wahyudi, Muhammad Isna. *Fiqh ‘Iddah Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: PT Lkis Printing Cemerlang, 2009.

Zaidan, ‘Abdul Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Arba’ah wa al-Naṣṣ al-Islamiyyah, 1993.

al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damsyiq: Dār al-Fikr, 1997.

----- . *Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.