



'IDDAH DALAM KEADILAN GENDER

Indar^{*)}

^{*) Penulis adalah Magister Studi Islam (M.S.I.) alumni Prodi Hukum Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.}

Abstract: *In practice, marriage isn't always going smooth as planned before. Many kinds problems or will tend to test the strength of a marriage. Therefore, at some point, the only solution provided is a divorce. In a divorce, wife undergoes iddah time as waiting time to give chance to this couple to unite again (rujuk). In Islamic law, iddah time have several condition. These are appropriated with situation and condition they face. However, iddah time only applied for women. This article aimed to explore why iddah only allied to women. **Keywords:** marriage, Iddah, men, women.*

A. PENDAHULUAN

Tujuan dari pernikahan sesuai yang dikehendaki oleh Islam adalah untuk membangun keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Dalam hal ini, terdapat beberapa prinsip yang harus dipedomani, baik oleh suami maupun istri untuk bisa sampai pada tujuan tersebut, yaitu; 1) prinsip kebebasan dalam memilih jodoh, 2) prinsip cinta kasih, 3) prinsip saling melengkapi dan mendukung, 4) prinsip keadilan, 5) persamaan¹ dan 5) prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf*. Hal ini membuktikan bahwa ajaran Islam menjunjung tinggi nilai keadilan dan persamaan antara hak dan kewajiban dalam rangka menegakkan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan perkawinan.²

Laki-laki dan perempuan ketika sudah terikat oleh perkawinan, masing-masing memiliki hak dan kewajiban sebagai suami istri selama belum terputus ikatan perkawinan antara keduanya.³ Sebagaimana kewajiban suami menafkahi istri, maka kewajiban istri mentaati suami. Akan tetapi, tidak selamanya ikatan perkawinan bisa langgeng sampai akhir hayat, meski tujuan perkawinan adalah untuk membentuk keluarga yang harmonis bahagia sejahtera.⁴

Oleh sebab itu, ditetapkan aturan, baik yang bersifat hukum, maupun moral untuk melestarikan ikatan perkawinan tersebut. Namun demikian, Islam tidak menutup mata bahwa tidak ada jaminan sebuah perkawinan dapat berlangsung secara harmonis terus-menerus karena yang dipertemukan dalam sebuah rumah tangga adalah dua orang manusia, yang tentu saja memiliki perbedaan-perbedaan, baik latar belakang keluarga, pendidikan maupun kepribadian masing-masing. Tidak tertutup kemungkinan antara suami dan istri terjadi konflik. Apabila konflik tidak dapat diselesaikan dan keutuhan rumah tangga tidak dapat dipertahankan, maka Islam memberikan jalan keluar terakhir, yaitu perceraian,⁵ baik cerai hidup maupun cerai dengan sebab kematian.

Sejak terjadinya perceraian inilah (dalam Islam), mulai adanya masa 'iddah (masa tunggu) bagi perempuan (istri) dengan berbagai konsekuensi yang harus ditanggung, baik secara material, biologis, sampai psikologis. Hal ini sebagaimana disinggung Nawal el Saadawi bahwa perempuan dalam budaya patriarkhi,⁶ misalnya di Mesir, yang dicerai oleh suaminya kehilangan berbagai bentuk keadilan hukum dan menanggung beban lebih berat. Setelah bercerai dan dikepung kedudukannya yang sulit (status janda), kecemasan negatif dari orang-orang di sekitarnya, kekangan-kekangan yang membelit pribadi dan kemerdekaan sosialnya, tidak ada tanggung jawab dari ayah (suami) terhadap anaknya, membuat seorang ibu sering menanggung beban dan tanggung jawab yang lebih berat mengasuh anak-anaknya.



Sebaliknya, laki-laki tidak pernah kehilangan kemerdekaan untuk memperturutkan kebebasan, dan kesenangannya. Terlebih lagi setelah menceraikan istrinya, dia dengan mudah mengawini perempuan lain karena 'iddah tidak berlaku padanya.⁷

Adanya ketentuan 'iddah bagi perempuan yang ditalak selalu dikaitkan dengan alasan untuk mengetahui kemungkinan hamil atau tidaknya perempuan yang telah ditalak, dengan kata lain mengetahui kebersihan rahim. Hal itu juga sebagai tanda bukti kesetiaan dan penghormatan, sekaligus tanda duka cita kepada mantan suaminya.

Di antara tujuan 'iddah adalah untuk mengetahui kebersihan rahim. Sementara itu, 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 seks (jenis kelamin), bersifat kodrati, dan tidak bisa diubah. Namun demikian, ada tujuan lain 'iddah, yaitu memberi kesempatan bagi masing-masing pasangan untuk rekonsiliasi, serta bertujuan untuk bergabung bagi istri yang ditinggal suami.⁸

Pertanyaannya, apakah laki-laki tidak harus diberlakukan 'iddah, terkait dengan tujuan tersebut? Perempuan yang diwajibkan 'iddah apakah ini sebagai bentuk bias gender dengan mendiskreditkan pihak perempuan? Atau apakah perbedaan perlakuan hukum yang demikian terbuka kemungkinan dapat diubah? Ataukah diterima saja sebagai ibadah? Pemahaman 'iddah hanya berlaku bagi perempuan juga didukung oleh bunyi redaksi ayat-ayat al-Qur'an dengan jelas.⁹ Di beberapa ayat al-Qur'an menjelaskan posisi perempuan setara dengan laki-laki.¹⁰

Dalam kerangka ini, menarik untuk dipertanyakan alasan mengapa 'iddah hanya berlaku bagi perempuan. Untuk menjawab pertanyaan ini, tidak begitu sulit kalau diterima secara *taken for granted* penjelasan *fiqh* bahwa 'iddah disyariatkan dengan alasan pokok (*'illat al-hukm*) untuk mengetahui kondisi terakhir rahim perempuan. Pada kaitan ini, hanya perempuan yang punya rahim, maka rasional apabila 'iddah hanya diberlakukan bagi perempuan saja. Dengan menggunakan logika ini, pemberlakuan 'iddah bagi laki-laki tidak realistis.

Akan tetapi, argumen bahwa 'iddah bertujuan untuk mengetahui kondisi rahim perempuan untuk konteks sekarang sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Hal ini dikarenakan adanya kecanggihan teknologi modern sekarang, misalnya, *tes pack* sudah dapat mendeteksi dengan sangat akurat dan valid tentang ada dan tidak adanya bibit atau benih dalam rahim perempuan.

Dengan adanya perkembangan tersebut, kelompok tekstualis ini mulai menolak keberadaan *'illat* hukum dari ketentuan 'iddah. Sebagai argumen pengganti, dihadirkan teori lain yang mengatakan bahwa alasan utama 'iddah bukan untuk mengetahui keadaan rahim, melainkan lebih karena tuntutan teks ajaran agama. Menurut mereka, meminjam bahasa *ushul al-fiqh*, 'iddah disyariatkan tidak mengandung *'illat* apapun. Dengan mengikuti kategor hukum dalam *ushul fiqh*, 'iddah termasuk ke dalam hukum *ghair Ma'qulat al-Ma'na*. Hal itu merupakan sebuah ketentuan hukum yang harus diimani dan dilaksanakan oleh *mukallaf* tanpa perlu mempertanyakan, apalagi menggugatny.¹¹

Oleh sebab itu, penelitian ini menjadi urgen dalam rangka memosisikan masalah hukum (*fiqh*) ini secara proporsional. *Fiqh* merupakan hasil interpretasi akal (ulama) atas *nash* yang tentunya sangat terbuka peluang untuk melakukan rekonstruksi pemikiran *fiqh*. Perwujudan ini dimaksudkan dalam kerangka membangun *fiqh* yang berkeadilan gender, sebagaimana asas Islam, yakni asas keadilan dan kemaslahatan bagi manusia.

Dengan memfokuskan perhatian pada sudut pandang *fiqh* semata, paparan-paparan normatif tentang 'iddah di atas kiranya tidak ada persoalan yang berarti. Bahkan, itu mungkin akan memperteguh ke-

cenderung tekstualisme. Namun, dilihat dari perspektif keadilan relasi laki-laki dan perempuan dan teknologi yang semakin canggih, maka paradigma tekstualisme tersebut agaknya tidak cukup memadai. Oleh karena itu, harus ada pertimbangan lain yang bukan semata-mata teks *nash*.

Dengan demikian, hukum Islam dalam persoalan 'iddah perlu diteliti lebih lanjut maksud dari 'iddah, yang ternyata tidak hanya berhubungan dengan masalah janin atau kebersihan rahim, tetapi ada etika sosial, yaitu pada 'iddah wafat. Selain itu, 'iddah berhubungan antara laki-laki dan perempuan. Melihat kenyataan-kenyataan tersebut, maka perlu dijelaskan persoalan 'iddah yang tertuang dalam al-Qur'an dengan lebih mendalam.

B. PEMBAHASAN

1. Definisi Seks dan Gender

Gender berasal dari bahasa Inggris yang berarti 'jenis kelamin'.¹² Kata 'gender' juga diartikan sebagai jenis jantan dalam tata bahasa.¹³ Pada masyarakat primitif, orang belum banyak tertarik untuk membedakan istilah gender dan seks (jenis kelamin) karena persepsi yang berkembang saat itu menganggap bahwa perbedaan gender (*gender difference*) sebagai akibat dari adanya perbedaan jenis kelamin atau seks (*sex difference*). Oleh karena itu, perbedaan kerja atas dasar perbedaan jenis kelamin biologis dipandang sebagai sesuatu hal yang sudah wajar. Akan tetapi, dewasa ini, disadari bahwa tidak mesti perbedaan seks menyebabkan ketidakadilan gender.¹⁴

Pengertian seks (jenis kelamin) berkenaan dengan kenyataan perbedaan bahwa laki-laki memiliki penis, jakun dan penghasil sperma, sedangkan perempuan memiliki vagina, bisa mengandung, menyusui, memiliki rahim. Dalam hal ini, laki-laki dan perempuan memiliki tubuh yang berbeda, hormon yang berbeda serta kromosom yang berbeda. Perbedaan seperti ini tidak dapat berubah karena zaman, waktu atau karena adanya perbedaan tempat, seperti perempuan di Indonesia tidak berbeda dengan perempuan di Inggris.

Gender menjelaskan semua atribut, peran dan kegiatan yang terkait dengan "menjadi laki-laki" atau "menjadi perempuan". Gender berkaitan dengan upaya dapat dipahami dan diharapkan untuk berpikir dan bertindak sebagai laki-laki atau sebagai perempuan karena begitulah cara masyarakat memandangnya. Gender juga berkaitan dengan siapa yang memiliki kekuasaan.¹⁵

Sebagian besar sarjana feminis setuju untuk membedakan gender, seks dan kebutuhan untuk mengeksplorasi maskulinitas dan feminitas, homo seksualitas. Pada kaitan ini, terdapat debat intelektual yang luar biasa tentang konstruksi gender dan jalan yang harus ditempuh oleh para sarjana dan kritikus.¹⁶

Secara umum, gender digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, sedangkan seks digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis.

Para ahli mengartikan gender dengan konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari aspek sosial budaya.¹⁷ Jika demikian, gender dalam perspektif ini adalah bagian dari rekayasa sosial (*social engineering*), dan bukan bersifat *kodrati*. Pendapat ini tentunya bukan merupakan kesepakatan dari para ahli karena ada pendapat lain yang juga menjadi *mainstream* dalam isu gender, yaitu bahwa peran gender lebih ditentukan oleh aspek-aspek biologis atau *sexual deference*. Berdasarkan kedua pendapat di atas, penyusun tampaknya cenderung untuk setuju dengan pendapat yang lebih berorientasi pada *nurture* daripada *nature* di dalam memahami sisi *maskulinitas* atau *femininitas* seseorang. Hanya saja, meskipun wilayah sosial (*nurture*) lebih dominan, namun sisi *kodrati*



setiap orang hendaknya tetap diperhatikan dalam usaha untuk memahami konsep *gender equality*, sebagaimana yang akan diuraikan pada pembahasan selanjutnya.

Pendapat menyatakan bahwa keterkaitan antara kelamin laki-laki dengan gender *maskulin* serta kelamin perempuan dengan gender *feminin* bukanlah korelasi yang bersifat *absolut*. Artinya, bisa jadi sesuatu yang dianggap maskulin pada kebudayaan tertentu akan dianggap feminin oleh kebudayaan yang lain, begitu pula sebaliknya. Dalam hal ini, faktor sosial budaya menjadi lebih dominan dalam menentukan femininitas atau maskulinitas di suatu wilayah (daerah), daripada faktor kelamin (seks).¹⁸

Memang benar, secara kodrati manusia bersifat pasif terhadap segala aspek biologis yang ia terima. Akan tetapi, ketika aspek biologis ini dijadikan satu-satunya alasan untuk menentukan sifat dan karakter seseorang, maka yang terjadi adalah ketidakadilan dan ketidaksetaraan (*inequality*) dalam persoalan tanggung jawab, peran dan penerimaan hak masing-masing karakter (sifat).¹⁹ Dalam sejarah umat manusia, para antropolog menemukan bukti bahwa sisi maskulinitas tidak selamanya mendominasi atas femininitas. Pada zaman masyarakat pra-primitif, yang biasa disebut dengan masyarakat liar (*savage society*), sekitar sejuta tahun yang lalu, perempuan cenderung lebih dominan daripada laki-laki. Hal ini tampak dalam pembentukan suku dan ikatan kekeluargaan yang mendasarkan diri pada sistem atau pola keibuan (*paternal system*).²⁰

Mansour Fakih mengartikan gender sebagai suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan, yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan dikenal lemah lembut, cantik, emosional, atau keibuan.²¹ Adapun hasil diskusi Nasaruddin Umar dkk., mengartikan gender semata-mata merujuk pada karakteristik-karakteristik sosial, seperti perbedaan dalam gaya rambut, pola pakaian, jenis pekerjaan dan aktivitas lain yang secara kultural dipelajari.²²

Ahmad Baidowi, mengutip Ann Oakley, berpendapat bahwa gender adalah sifat dari laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural sehingga tidak identik dengan seks.²³

Dari beberapa pengertian yang diungkapkan oleh beberapa tokoh di atas, gender dapat diartikan dengan sebuah konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari aspek sosial budaya dan dapat berubah sesuai perkembangan zaman, waktu atau tempat.

2. Gender dalam Islam

Salah satu faktor yang membentuk dan menghambat proses kesetaraan dan keadilan gender adalah pemahaman agama (Islam). Oleh karena itu, salah satu proyek penting dari gerak kesadaran ini adalah penilaian dan penafsiran kembali, bahkan pada tingkat tertentu, dekonstruksi, terhadap tafsir dan pemahaman yang selama ini mempunyai tendensi tidak adil terhadap perempuan.

Akan tetapi, hal ini ternyata tidak gampang. Penyebabnya adalah: *Pertama*, karena hal yang disebut sebagai ajaran mengenai kedudukan perempuan di dalam khazanah ilmu-ilmu keagamaan (Islam) telah menjadi ortodoksi yang kokoh, jelas, tegas, penerus, penjaga dan pembelanya. *Kedua*, bagian dari ortodoksi itu terkait dengan otoritas. Kebanyakan literatur keagamaan itu tertulis dalam bahasa Arab, maupun ilmu-ilmu lainnya seperti tafsir, *ushul fiqh*, serta kemampuan untuk mengkompilasikan, membandingkan dan pada akhirnya merekonstruksinya kembali. *Ketiga*, jika memiliki otoritas keagamaan, seringkali perspektif sosial sangat kurang. Dalam keadaan ini, rekonstruksi kedudukan perempuan di dalam Islam menjadi agenda yang terabaikan di antara proyek-proyek pembaruan hukum Islam lainnya.²⁴

Ketika teks-teks keagamaan membiarkan realitas ini, maka agama dipandang telah ikut serta melegitimasi praktik-praktik diskriminatif tersebut. Oleh karena itu, upaya-upaya untuk menghapuskan



struktur sosial seperti ini harus dilakukan melalui reinterpretasi pikiran-pikiran keagamaan. Agama, bagaimanapun juga, tidak mentoleransi segala bentuk keburukan terhadap perempuan. Agama selalu menuntut kebaikan dan keadilan. Pendukung feminisme²⁵ menelaah, yang rata-rata menggunakan pendekatan historis sosiologis, bahwa status perempuan sebagaimana yang digambarkan oleh teks-teks agama (*fiqh* dan hadis) sebagai makhluk domestik di bawah kekuasaan laki-laki, sebenarnya bukan ajaran Islam murni. Akan tetapi, hal itu merupakan interpretasi yang bias oleh kepentingan laki-laki sebagai akibat pengaruh budaya Arab, yang memang secara keseluruhan bersifat patriarkhi.²⁶

Al-Qur'an melalui sejumlah ayat secara tegas menyatakan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah setara.²⁷ Misalnya, istri adalah pakaian bagi para suami dan para suami pakaian bagi istri Q.S. al-Baqarah (2): 187, laki-laki dan perempuan berasal dari asal yang sama Q.S an-Nisa' (4): 1, Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama kosmis (peristiwa yang menyebabkan jatuhnya Adam dan Hawa dari surga ke bumi) yang ditunjukkan dengan penggunaan kata ganti untuk dua orang (*huma*) dalam berbagai ayat Q.S. al-Baqarah (2) : 35; Q.S. al-A'raf (7): 20,22, laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Q.S az-Zariyat (51): 61, dan khalifah di bumi Q.S. al-An'am (6): 165, laki-laki dan perempuan setara dalam hal amal dan ganjarannya, serta sama-sama berpotensi untuk meraih prestasi Q.S. Ali Imran (3) : 195, Q.S an-Nisa' (4): 32, 124, Q.S. at-Taubah (9): 72, Q.S. an-Nahl (16): 97, Q.S. al-Ahzab (33): 35-36, Q.S. al-Mu'min (40): 40. Dalam hal ini, yang membedakan kedudukan manusia di hadapan tuhan hanyalah ketakwaan mereka Q.S. al-Hujuraat (49): 13.

Kelebihan-kelebihan yang diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat, yang memiliki peran publik dan sosial ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan, seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas istri Q.S. al-Baqarah (2): 228, laki-laki pelindung bagi perempuan Q.S. an-Nisa' (4): 34, memperoleh warisan lebih banyak dibanding perempuan, Q.S. an-Nisa'(4): 11, menjadi saksi laki-laki 2, tetapi perempuan empat, Q.S. al-Baqarah: 282, dan diperbolehkan poligami bagi yang memenuhi syarat Q.S. an-Nisa' (4): 3, dan tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama.²⁸ Al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa laki-laki, baik dalam kapasitas biologisnya sebagai laki-laki atau dalam kapasitas sosialnya sebagai ayah, suami, atau penafsir kitab suci, lebih mampu daripada perempuan dalam mencapai tingkat ketakwaan atau melaksanakan ajaran agama.²⁹

Berbagai ayat yang menjelaskan tentang kesetaraan gender³⁰ laki-laki dan perempuan tersebut merupakan ayat-ayat yang mengandung prinsip umum dan berlaku secara universal di sepanjang waktu dan di seluruh tempat. Pandangan al-Qur'an mengenai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tersebut adalah untuk mewujudkan keadilan dalam pola hubungan antara laki-laki dan perempuan. Keadilan dalam hal ini dapat dipahami sebagai ideal moral.³¹

Dalam forum-forum diskusi masalah gender, apalagi yang lebih spesifik, yaitu permasalahan yang melatarbelakangi atau sejarah adanya bias gender, selalu membawa agama sebagai salah satu penyebabnya. Adapun yang paling sering ditampakkan adalah agama Islam dengan mengeluarkan bukti bahwa banyaknya dalil-dalil yang *misoginis* yang bertentangan dengan tujuan perjuangan kaum feminis, seperti dalil yang kebanyakan penafsir memberikan penafsiran bahwa perempuan subordinat dari laki-laki, atau hadis tentang pemimpin perempuan akan membawa kehancuran. Apabila ada kajian lebih lanjut, menggunakan metode historis, yaitu mengungkap fakta melalui sejarah, maka akan tampak sangat jelas bahwa sebenarnya Islam diturunkan bukan sebagai pembelenggu perempuan untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan.

Sejalan dengan ungkapan di atas, yaitu pendapat Mernissi bahwa sebenarnya Islam mendukung adanya pengangkatan harkat perempuan. Pernyataan itu terbukti dari hasil penelusuran yang



dilakukannya menghasilkan kesimpulan yang sangat bertentangan dengan kondisi yang sudah terkonstruksi oleh masyarakat secara luas.

Menurutnya, bukan teks sumber hukumnya yang perlu dibenahi, tetapi cara pandang dan penafsirannya terhadap teks-teks tersebut yang harus banyak adanya pembenahan. Hal ini dapat dilihat dari caranya memberikan peringatan agar lebih hati-hati dan teliti dalam memandang sebuah dalil, seperti yang diungkapkan:³²

“Setelah mencoba menyajikan sederatan catatan sejarah, pandangan para perawi dan para saksi mata mengenai zaman pelik itu, saya hanya bisa menganjurkan untuk meningkatkan kewaspadaan ketika seseorang, sambil mengutip hal-hal yang suci (ayat al-Qur’an atau Hadis) sebagai sebuah argumen, menyatakan suatu aksioma politik yang begitu mengerikan dan memberikan konsekuensi sejarah yang menyedihkan, sebagai kebenaran dasar. Betapapun, akan kita saksikan bahwa hadist misiojinistik tersebut bukanlah kasus yang unik.”

Aminah Wadud juga memberikan gambaran yang sama, bahkan beliau dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada metode penafsiran al-Qur’an yang sepenuhnya objektif. Setiap penafsiran membuat sejumlah pilihan yang bersifat subjektif. Bahkan, sering tidak dibedakan antara ayat dan penafsiran.³³ Dalam karyanya, *al-Qur’an dan Perempuan* (2003), Aminah menolak anggapan yang telah berkembang dalam masyarakat tentang perempuan adalah makhluk “inferior”. Beliau dengan sangat tegas memberikan penekanan bahwa perempuan lebih mampu memberikan warna dalam kehidupan sosial daripada laki-laki. Dengan demikian, untuk menutupi hal ini, mereka (laki-laki) menutupinya dengan memberikan keyakinan bahwa perempuan makhluk “inferior” memerlukan sebuah takdir.

3. Pengertian *Iddah*

Secara bahasa, kata *‘iddah* berasal dari bahasa Arab yang diambil dari kata *‘adda-ya‘uddu*, yang berarti ‘menghitung sesuatu’ (*ihsha’u asy-syay’i*). Adapun kata *‘iddah* memiliki arti seperti kata *al-‘adad*, yaitu ukuran dari sesuatu yang dihitung atau jumlahnya. dan *al-ihsha’* yang berarti bilangan, yakni sesuatu yang dihitung oleh perempuan (istri) dari hari-harinya dan masa bersihnya³⁴ hitungan dari haid atau suci atau hitungan bulan.³⁵ Menurut al-Jaziri, kata *‘iddah* mutlak digunakan untuk menyebut hari-hari haid perempuan atau hari-hari sucinya.³⁶

Secara istilah, para ahli *fiqh* merumuskan definisi *‘iddah* dengan berbagai ungkapan. Dalam redaksi yang berbeda, berbagai ungkapan tersebut memiliki kesamaan secara garis besarnya. Menurut al-Jaziri, *‘iddah* secara syar’i memiliki makna yang lebih luas daripada makna bahasa, yaitu masa tunggu seorang perempuan yang tidak hanya didasarkan pada masa haid atau sucinya, tetapi juga didasarkan pada bulan atau dengan melahirkan. Selama masa tersebut, seorang (perempuan) dilarang untuk menikah dengan laki-laki lain.³⁷ Menurut Sayyid Sabiq, *‘iddah* berarti sejumlah nama bagi masa lamanya untuk menunggu bagi perempuan dan tidak boleh untuk menikah setelah wafat suaminya atau berpisah dengannya.³⁸ Abu Yahya Zakariyya al-Ansari memberikan definisi *‘iddah* sebagai masa tunggu seorang perempuan untuk mengetahui kebersihan rahim, untuk beribadah, atau untuk berkabung (*tafajju’*) atas kematian suaminya.³⁹

Muhammad Zaid al-Ibyani menjelaskan bahwa *‘iddah* memiliki tiga makna secara bahasa, secara syar’i, dan dalam istilah para ahli fikih. Menurut bahasa, *‘iddah* berarti menghitung. Secara syar’i, *‘iddah* adalah masa tunggu yang diwajibkan bagi perempuan maupun laki-laki ketika ada sebab. Adapun dalam istilah para ahli fikih, yaitu masa tunggu yang diwajibkan bagi perempuan ketika putus perkawinan atau karena perkawinannya syubhat.⁴⁰

Menurut Wahbah az-Zuhaili, 'iddah merupakan masa yang ditentukan oleh syari' pasca perceraian. Dalam masa tersebut, perempuan diwajibkan menunggu tidak menikah sampai selesai masa tersebut.⁴¹

Dari berbagai definisi 'iddah yang telah dikemukakan di atas, maka dapat diketahui bahwa dalam pandangan para ahli fikih, sebagaimana yang terdapat dalam berbagai kitab fikih konvensional. Kewajiban 'iddah hanya berlaku bagi perempuan dengan tujuan untuk mengetahui kebersihan rahim, beribadah (*ta'abbud*) maupun berkabung (*tafajju'*) atas kematian suaminya, yang selama masa tersebut perempuan (istri) dilarang menikah dengan laki-laki lain.

4. Macam-macam 'iddah

a. 'Iddah Istri yang Belum Berhubungan

Perceraian hendaknya tidak dilakukan tergesa-gesa, apalagi kalau baru saja menikah. Perceraian kalaupun terjadi, yakni setelah berpikir panjang dan setelah berlalu waktu lama untuk mencari jalan keluar dari problem yang dihadapi.⁴² Perempuan yang cerai dan belum berhubungan badan, maka tidak ada 'iddah bagi perempuan itu. Sesuai dengan firman Allah:

Mayoritas ulama memahami ungkapan *an tamassu* dalam ayat di atas dengan makna *ad-Dukhul*.⁴³ Mereka sepakat bahwa ungkapan *qabla 'an Tamassuhunna* berarti *Qabla 'an tadkhulubiha*. Bagi mereka, ayat ini cukup memberikan dugaan kuat bahwa perempuan yang *Ghair al-Madkhul biha* tidak perlu menjalani masa 'iddah.⁴⁴ Oleh karena itu, perempuan tersebut dapat langsung melakukan akad perkawinan dengan laki-laki lain setelah perceraian.

Adapun bagi istri yang sudah melakukan hubungan suami istri, maka wajib untuk menjalankan 'iddah. Dari sini, tampak bahwa hubungan suami istri menjadi syarat ada tidaknya 'iddah perceraian karena talak atau *fasakh*.

Ada sebab lain menurut beberapa ulama yang menyebabkan 'iddah tanpa harus melakukan hubungan suami istri, yaitu berduaan dengan perempuan di tempat yang tertutup (*khalwat*). Ulama Hanafiyah, Hanabilah dan Khulafa ar-Rasyidun berpendapat bahwa *khalwat* berdasarkan akad yang sah dianggap *dukhul* yang mewajibkan 'iddah. Ulama' Syafi'iyah dalam mazhab yang baru (*Qaul Jadid*) berpendapat *khalwat* tidak mewajibkan 'iddah.⁴⁵ Begitu juga menurut ulama Imamiyyah, yang berpendapat bahwa tidak ada kewajiban 'iddah bagi perempuan karena sebab *khalwat*.⁴⁶ Adapun ulama Malikiyyah tetap mewajibkan 'iddah karena *khalwat*, meskipun dari perkawinan yang fasid.

Dari beberapa pendapat ulama di atas, meskipun beragam, ternyata 'iddah tidak harus dengan berhubungan terlebih dahulu, berarti tidak berkaitan dengan masalah rahim. Tidak dapat dipungkiri bahwa hubungan cinta kasih laki-laki dan perempuan, baik sebelum pernikahan maupun setelah pernikahan secara psikologis tidak akan mudah hilang dalam beberapa saat. Mereka tidak memiliki cinta kecuali nikah yang dipaksakan. Oleh karena itu, tidak sepatutnya bagi seorang laki-laki dan perempuan yang sudah terlibat hubungan cinta kasih yang mendalam karena belum sempat melakukan hubungan suami istri dan bercerai terbebas begitu saja, dan bisa memilih pasangan lain.

Banyak sebab yang membuat masing-masing pasangan tidak langsung melakukan hubungan suami istri dikarenakan belum sempat karena capek, salah satu pasangan mempunyai penyakit, dan lain-lain. Tentu saja, ikatan batin dan perasaan mereka tidaklah hilang begitu saja. Berdasarkan analisis ini, kata *al-mass* dalam Q.S. al-Ahzab (33): 49 juga mencakup makna lain, di samping *dukhul al-haqiqi*.⁴⁷



Asumsi di atas dapat dicarikan rasionalitasnya, jika dilihat dalam ketentuan lain. Misalnya, kewajiban 'iddah bagi istri yang ditinggal mati suaminya baik yang sudah melakukan hubungan atau belum, bahkan istri yang sudah *menopause* berdasarkan firman Allah dalam Q.S al-Baqarah (2): 234.⁴⁸

Ketentuan al-Qur'an yang tidak mewajibkan 'iddah sebelum terjadi hubungan seks di antara pasangan perlu dilihat kembali, dengan tujuan pernikahan sebagai akad yang agung dan juga tujuan 'iddah untuk rekonsiliasi. Oleh karena itu, ketentuan seperti itu hendaknya masing-masing pasangan saling menahan untuk tidak langsung menikah lagi.

b. 'Iddah Istri yang Sudah Berhubungan

Istri yang sudah melakukan hubungan suami istri apabila dalam keadaan haid, maka 'iddahnya tiga kali suci. 'Iddah ini berdasarkan Q.S. al-Baqarah (2): 228. Sementara itu, bagi perempuan yang belum haid atau sudah tidak haid karena *menopause*⁴⁹ masa 'iddahnya tiga bulan berdasarkan Q.S. at-Talaq (65): 4.

Bagi perempuan yang belum mencapai umur sembilan tahun, ulama berbeda pendapat ulama berpendapat. Hanafiyyah berpendapat untuk mewajibkan 'iddah bagi perempuan tersebut, meskipun masih kecil. Ulama Malikiyyah dan Syafi'iyah tidak mewajibkan 'iddah bagi perempuan yang masih kecil, yang belum mampu berhubungan, dan mewajibkan 'iddah jika mampu berhubungan, meskipun belum mencapai sembilan tahun. Adapun ulama Hanafiyyah dan Imamiyyah, tidak mewajibkan 'iddah bagi perempuan yang belum genap sembilan tahun, meskipun sudah mampu berhubungan.⁵⁰

Ayat di atas juga mengisyaratkan bahwa pada dasarnya 'iddah dihitung dengan *quru'*.⁵¹ Akan tetapi, bagi perempuan yang belum baligh (dewasa) dan yang sudah memasuki masa menopause, perhitungan *quru'* tidak mungkin lagi dilakukan dengan menghitung hari, yaitu tiga bulan. Hal ini menunjukkan bahwa tiga *quru'* sama dengan tiga bulan.⁵²

Dengan melihat pemberlakuan 'iddah bagi perempuan yang sudah melakukan hubungan suami istri, menurut penulis perlu diperhatikan 'iddah bagi laki-laki. Meskipun hal tersebut berkaitan dengan masa haid yang memang hanya dimiliki perempuan, tetapi ketika dihubungkan dengan tujuan perkawinan dan waktu untuk rekonsiliasi, sebaiknya laki-laki tidak cepat-cepat menggandeng perempuan lain sebelum masa 'iddah selesai dan memang benar-benar tidak bisa diperbaiki kembali.

c. 'Iddah Istri Hamil

Perempuan yang mengalami perceraian dan sedang hamil, maka 'iddahnya sampai melahirkan. Hal itu berdasarkan Q.S. at-Talaq (65): 4.⁵³ Dalam hal ini, ada sesuatu yang perlu diperhatikan terkait dengan 'iddah istri yang sedang hamil. Hal itu terkait kondisi perempuan yang seharusnya mendapat perlindungan, kasih sayang dan dukungan psikologis. Alasannya, perempuan yang sedang hamil itu mengalami perubahan, baik secara fisik maupun psikis. Dalam kaitan ini, pasangannya harus mengerti dan memahami. Oleh karena itu, hendaknya jangan melakukan perceraian di saat perempuan sedang hamil, kecuali perempuan itu sendiri yang minta gugat cerai, berarti secara psikologis dia sudah tidak nyaman dengan pasangannya.

Ayat empat dari surat at-Talaq ini menerangkan tentang hubungan haid dengan 'iddah atau masa menunggu perempuan yang baru bercerai dengan suaminya. Ayat ini menjelaskan tentang hukum 'iddah bagi perempuan muda yang belum haid, perempuan yang sudah tidak mendapatkan haid atau *menopause* dan 'iddah untuk perempuan yang hamil.



Al-Fara' menyatakan ayat ini menunjukkan bahwa 'iddah perempuan yang belum haid dengan perempuan yang sudah lewat masa haidnya adalah tiga bulan. Adapun 'iddah bagi perempuan yang hamil sampai dia melahirkan, walaupun suaminya yang meninggal belum dikebumikan.⁵⁴ Dengan demikian, tidak perlu menunggu lagi waktu empat bulan sepuluh hari seperti 'iddahnya perempuan yang tidak hamil.

Untuk 'iddah perempuan yang hamil, Ibn Kasir berpegang pada cerita Subai'ah yang disuruh menikah oleh Nabi Saw ketika sesudah melahirkan.⁵⁵ Dengan demikian, 'iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai melahirkan.

Menurut al-Razi, 'iddah perempuan yang *menopause* adalah tiga bulan. Begitu pula 'iddah untuk perempuan yang berpisah dari suaminya dalam usia masih muda atau belum haid. Al-Razi, dalam kitab tafsirnya, mengangkat perbedaan pendapat antara Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud berkaitan dengan 'iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya. Ibnu Abbas mengutip pendapatnya Imam Ali R.A. bahwa ayat *wa ulat al-ahmal...* berlaku untuk perempuan yang ditalaq, bukan ditinggal mati suaminya. Dalam pandangan Ibnu Abbas, perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, maka 'iddahnya dua periode, yakni setelah melahirkan dan ditambah empat bulan sepuluh hari seperti 'iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan tidak hamil.

Pendapat Ibnu Abbas ini berseberangan dengan Ibnu Mas'ud yang menyatakan habisnya masa 'iddah perempuan yang hamil ditinggal mati suaminya ketika melahirkan. Hal ini didasarkan pada kisah Subai'ah binti al-Hars yang melahirkan 15 hari setelah suaminya meninggal, lalu Nabi Muhammad Saw menyuruhnya untuk segera menikah. Al-Hasan juga menyatakan pandangan yang senada dengan Ibnu Mas'ud, bahkan al-Hasan menambahi jika perempuan yang hamil itu mengandung lebih dari satu bayi, maka 'iddahnya selesai ketika bayi pertama lahir. Al-Razi sendiri lebih cenderung pada pendapat yang kedua karena Allah selalu memberikan kemudahan pada setiap urusan hambanya.⁵⁶

d. 'Iddah Wafat

Bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, maka 'iddahnya 4 bulan sepuluh hari berdasarkan Q.S. al-Baqarah (2): 234. Hal ini berbeda dengan 'iddah bagi perempuan yang ditalak oleh suaminya, yang relatif lebih pendek, yaitu tiga *quru'* bagi mereka yang masih haid, dan tiga bulan bagi yang belum haid atau yang sudah *menopause*.

Pertanyaan yang muncul, mengapa empat bulan sepuluh hari? Hal ini sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa tujuan 'iddah adalah untuk *tafajju'*, yaitu untuk bela sungkawa. Demikian juga ketentuan 'iddah empat bulan 10 hari, tujuannya untuk berkabung atas kematian suami dan menjaga perasaan pihak keluarga suami. Secara psikologis, dalam empat bulan sepuluh hari, perempuan tersebut sudah membaik akibat ditinggal oleh pasangan yang dicintainya. Bahkan, dalam kenyataannya, istri yang ditinggal mati suaminya lebih bertahan untuk tidak menikah lagi. Dengan demikian, tujuan dan hakikat dari 'iddah wafat adalah untuk *tafajju'*. Hal ini lebih tampak bahwa 'iddah juga berhubungan dengan masalah etika.⁵⁷ Hal inilah yang seharusnya lebih dikedepankan dari 'iddah wafat. Bentuk 'iddah tidak melihat mereka sudah melakukan hubungan seksual atau belum, baik haid maupun *menopause* semuanya 4 bulan 10 hari.

Akan tampak keadilan, jika laki-laki juga melaksanakan 'iddah sebagaimana yang dilakukan perempuan, meskipun dalam hukumnya tidak diberlakukan baginya. Bagaimanapun juga, ketika salah satu pasangan meninggal dunia, tentunya jiwanya mengalami goncangan yang tidak sedikit. Laki-laki

juga mengalami, meskipun secara psikologis berbeda dengan perempuan, namun lebih dilihat etika sosialnya.

Apabila perempuan yang ditinggal suaminya dalam keadaan hamil, apakah 'iddahnya 4 bulan 10 hari atau sampai melahirkan? Meskipun dalam beberapa saat sudah melahirkan, apakah sudah dianggap 'iddah? Mengenai masalah ini, ulama berbeda pendapat. Mayoritas ulama, menurut Ibn Rusyd, masa 'iddah tersebut adalah sampai melahirkan, meskipun selisih waktu kematian suami dengan ia melahirkan hanya satu setengah bulan. Sementara itu, menurut Malik, Ibn Abbas dan Ali bin Abi Talib, masa 'iddah perempuan tersebut diambil dari waktu yang terlama dari dua jenis 'iddah tersebut sesudah melahirkan atau 4 bulan 10 hari.⁵⁸ Menurut Mazhab empat, 'iddah bagi wanita hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai melahirkan, sekalipun hanya beberapa saat sesudah dia ditinggal mati suaminya itu, dia sudah boleh kawin lagi sesudah lepas kehamilannya. Bahkan, andaikata jasad suaminya belum dikuburkan sekalipun.⁵⁹ Dari beberapa pendapat di atas, penulis lebih condong kepada pendapat terakhir karena hal tersebut lebih mampu mewujudkan tujuan 'iddah yaitu *tafajju'*.

C. RELEVANSI 'IDDH DENGAN KEADILAN GENDER

Keadilan yang dibawa Islam juga bisa dirasakan oleh perempuan yang bercerai dan pisah dari suaminya di dalam masa 'iddah tidak seperti habis manis sepah dibuang. Perempuan yang diceraikan masih berhak atas nafkah dan tempat tinggal, serta tidak boleh disakiti secara fisik maupun psikis (Q.S. at-Talaq 65: 6).

Dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan, keadilan meniscayakan tidak adanya diskriminasi, tidak adanya kecondongan ke arah jenis kelamin tertentu dan pengabaian jenis kelamin yang lain. Keadilan juga memberikan bobot yang sepadan antara hak dan kewajiban di antara laki-laki dan perempuan. Keadilan tidak meletakkan perempuan pada pihak yang lebih rendah, dan berada di bawah dominasi dan kekuatan laki-laki. Pada saat yang sama, keadilan juga tidak memberi kesempatan laki-laki untuk berbuat seperti penguasa yang mempunyai hak penuh atas diri perempuan. Keadilan memang tidak menafikan perbedaan antara keduanya, namun keadilan sama sekali tidak menghendaki perbedaan itu dijadikan alasan untuk membeda-bedakan. Inilah prinsip keadilan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan yang bisa dibaca dalam al-Qur'an dan hadis.

Dari segi kronologi, ayat-ayat al-Qur'an tentang 'iddah, baik menurut versi keserjanaan Islam, maupun Barat—termasuk ayat-ayat yang diturunkan dalam periode Madinah atau pasca Hijrah.⁶⁰ Dengan demikian, konteks historis yang melatarbelakangi ketentuan 'iddah terjadi di dalam masyarakat Arabia, khususnya Makkah dan Madinah sesudah Hijrah.

Pada saat hijrah, masyarakat Arabia sedang berada dalam peralihan dari matrilineal ke patrilineal. Akan tetapi, pada saat itu, untuk mengetahui garis keturunan ayah, seorang anak tampaknya sulit karena di dalam masyarakat Arabia sering terjadi perceraian dengan perkawinan kembali dalam waktu dekat. Sementara itu, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada saat itu belum memungkinkan untuk mendeteksi kehamilan dalam waktu singkat dengan hasil akurat, atau melacak asal-usul keturunan seseorang melalui tes DNA seperti sekarang.

Tujuan 'iddah adalah untuk mengetahui kebersihan rahim sehingga apabila terjadi kehamilan nasabnya tidak tercampur. Pada saat ayat diturunkan, situasi di Arab belum ada perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi canggih seperti alat tes kehamilan yang bisa mendeteksi kehamilan dalam waktu satu minggu pasca hubungan suami istri dan tes DNA, yang bisa melacak asal-usul keturunan seperti sekarang ini.



Tujuan 'iddah, sebagaimana untuk mengetahui kebersihan rahim, untuk beribadah, untuk rekonsiliasi bagi talak *raj'i* dan untuk berkabung bagi 'iddah wafat. Namun demikian, dalam konteks budaya patriarkhal saat itu, para ulama' dan mufassir semua laki-laki bisa jadi tujuan 'iddah terutama untuk mengetahui kehamilan. Karena dalam budaya androsentris tersebut, maka perempuan dipandang menurut kegunaan mereka bagi laki-laki, terutama untuk melakukan reproduksi. Jika memang demikian kerangka berpikirnya, maka 'iddah hanya dipahami terkait dengan seks (jenis kelamin), dan hanya perempuan yang memiliki rahim serta mengalami kehamilan sehingga logis apabila 'iddah diberlakukan hanya bagi perempuan.

Kalau tujuan 'iddah hanya mengetahui kebersihan rahim, seyogyanya dengan satu kali haid sudah menunjukkan perempuan itu tidak hamil. Lalu, apa maksud perempuan yang dicerai harus menunggu tiga kali haid atau tiga kali suci, dan tiga bulan bagi yang belum haid atau yang menopause, dan empat bulan sepuluh hari bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya?

Dalam kondisi yang demikian, kewajiban 'iddah yang diiringi dengan kewajiban nafkah (*mut'ah*) atas suami terhadap para istri yang dicerai selama dalam masa 'iddah (Q.S. al-Baqarah (2): 236-7, 240-241, Q.S. al-Ahzab (33): 49.), dapat memberikan perlindungan ekonomi pasca perceraian bagi para perempuan pada saat ayat diturunkan. Dapat dikatakan bahwa di antara maksud lain ketentuan 'iddah adalah untuk meringankan beban ekonomi perempuan yang dicerai. Apabila ketentuan nafkah pasca cerai tidak diberikan oleh suami, maka akan memperberat kondisi istri, apalagi jika sedang hamil.

Perlu digarisbawahi, untuk konteks saat ini, perempuan sudah banyak yang mandiri, tidak lagi menggantungkan ekonomi pada suaminya. Namun demikian, pemberlakuan 'iddah hanya bagi perempuan perlu adanya keseimbangan agar laki-laki tidak serta merta menikah tanpa mempertimbangkan keadaan istri.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa demi terciptanya keharmonisan relasi laki-laki dan perempuan, juga keadilan 'iddah harus diperhatikan, baik laki-laki maupun perempuan. Hal itu terutama bila dilihat dari tujuan 'iddah untuk rekonsiliasi dan *tafajju'*, laki-laki dan perempuan harus saling terlibat sebab kalau hanya perempuan saja yang melaksanakan 'iddah dan laki-laki tidak hal tersebut tidak adil.

Relevansi ini diharapkan menemukan ajaran yang sejati, original dan memadai dengan situasi yang dihadapi saat ini.⁶¹ Setidaknya, ada dua hal yang menjadi acuan sekaligus sebagai bahan pertimbangan dalam memahami makna 'iddah. *Pertama*, saat ini, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya dalam bidang kedokteran telah memungkinkan untuk mengetahui kehamilan dalam waktu singkat dengan hasil yang akurat. *Kedua*, seiring dengan semakin majunya cara berpikir manusia, maka semakin menggema dan dahsyatnya suara-suara yang menggugat berbagai ketidakadilan gender di masyarakat yang dialami oleh laki-laki atau perempuan, hanya saja dibandingkan laki-laki, perempuan lebih banyak mengalami ketidakadilan, terutama dalam pemenuhan hak asasi mereka.⁶²

D. PENUTUP

Dari beberapa masalah di atas, ada beberapa hal yang perlu disadari bersama, terkait dengan 'iddah. *Pertama*, tujuan 'iddah yang tidak hanya bertujuan untuk mengetahui kebersihan rahim, tetapi ada tujuan lain yang tidak bias gender, yaitu tujuan rekonsiliasi dan berkabung, yang mana mereka harus sama-sama saling melaksanakan dengan sadar. *Kedua*, mengingat *fiqh* merupakan hasil interpretasi akal (ulama) atas *nash*, yang tentunya sangat terbuka peluang untuk melakukan rekonstruksi pemikiran *fiqh*



dalam kerangka membangun *fiqh* yang berkeadilan gender, sebagaimana asas Islam, yakni asas keadilan dan kemaslahatan bagi manusia. *Ketiga*, pemerintah, di dalam undang-undang agar meninjau ulang pasal-pasal 'iddah yang hanya diberlakukan bagi perempuan. Tujuannya, supaya laki-laki sama-sama merasakan 'iddah sehingga keharmonisan dan keadilan dapat terwujud. Selain itu, yang terpenting tentunya proses penyadaran dan pemahaman bagi masyarakat seluruhnya. Semoga tulisan ini memberikan angin segar dalam memahami makna 'iddah.

ENDNOTE

¹ *Persamaan di sini diartikan kesetaraan, dan bila kesetaraan telah terpenuhi, keadilan pun telah tegak karena keadilan tidak selalu berarti persamaan. Anda telah berlaku adil terhadap dua anak yang berbeda umur. Misalnya, jika Anda memberikan keduanya baju yang sama dalam kualitasnya, walaupun ukurannya berbeda akibat perbedaan badan mereka. Quraish Shihab, Perempuan, cet. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal. 6.*

² *Khoiruddin Nasution, dalam Fazlur Rahman Tentang Wanita, cet. 1 (Yogyakarta: Tazaffa+Academia, 2002), hal. 6. Lihat juga Mahmud Syaltut, Min Taujihat al-Islam (Mesir: Dar al-Qalam, 1996), hal. 561. Bandingkan juga Musdah Mulia, Islam (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 20-29.*

³ *Ahmad Arifi, Mengungkap Tabir Hak Privasi Perempuan Dalam 'Iddah, dalam Telaah Ulang Seksualitas (Yogyakarta, PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2004), hal. 217.*

⁴ *Q.S. Ar-Rum (30): 21.*

⁵ *Kamal Muchtar, Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hal. 157.*

⁶ *Patriarki berasal dari bahasa Latin, Pater yang berarti bapak, dan bahasa Yunani Arche yang berarti kekuasaan. Dengan demikian, patriarki berarti kekuasaan bapak (laki-laki) yang mendominasi, mensubordinasi, dan mendiskriminasi perempuan. Jurnal Penelitian Agama, Media Komunikasi, Penelitian dan Pengembangan Ilmu-Ilmu Agama, Pusat Penelitian Sunan Kalijaga Yogyakarta. Hal. 8.*

⁷ *Nawal El Saadawi, Perempuan dalam Budaya Patriarki, Penerjemah Zuhilmiyasri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 405-406.*

⁸ *Noel J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), hal. 14-15.*

⁹ *Q.S.(2): 228, 234, (65): 1, 4, (33): 49.*

¹⁰ *Q.S. al-Baqarah (2): 187, 228, al-Hujurat (49): 13.*

¹¹ *Para ulama ushul al-fiqh biasanya membagi hukum kepada dua bagian: pertama, hukum-hukum yang disyariatkan Allah tanpa disertai 'illat hukumnya. Pada jenis ini, mukallaf hanya mampu menangkap hikmah-bukan 'illat-yang ada di balik hukum tersebut. Hukum ini biasa disebut dengan Ahkam Ta'abbudiyah atau Ghair Ma'qulat al-Ma'na, contoh rekaat salat. Kedua, hukum yang disertai*



'illat hukumnya. Dalam ushul fiqh, hukum ini disebut *Ahkam ta'agguliyah* atau *ma'qulat al-ma'na*. Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1956), hal. 62. Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustafa min 'ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, TT), hal. 250.

¹² John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cet. XII (Jakarta: Gramedia, 1983), hal. 265.

¹³ Joyce M. Hawkins, *Kamus Dwi Bahasa Oxford - Erlangga, Inggris- Indonesia, Indonesia Inggris* (Jakarta: Erlangga, 1996), hal. 139. Dalam kamus Bahasa Indonesia, kata ini belum ditemukan, meskipun secara istilah sudah biasa digunakan, baik dengan kata "gender" maupun "Gender".

¹⁴ Istibsyaroh, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*, cet. I (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 61.

¹⁵ A. Tool Kit, *Pisau Bedah Gender, Alih Bahasa*, Miftahuddin dkk. (Oxfam Uk/I Gender Learning Team, Untuk Kalangan Sendiri, 1996), hal. 8.

¹⁶ Istibsyaroh, *Hak Perempuan*, hal. 62.

¹⁷ Mengenai beberapa pengertian tentang gender bisa dilihat pada *Ibid.*, hal. 98-99 dan Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 33-35.

¹⁸ Lihat Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 242-250.

¹⁹ Karakterisasi terhadap femininitas yang selalu identik dengan *emosional orientation*, seperti penyayang, pasif, rela berkorban, pemberi cinta, pengasuh dan yang sejenisnya, menurut penyusun, bukanlah ditentukan oleh takdir biologis yang dia terima, demikian pula dengan karakterisasi atas maskulinitas yang identik dengan *instrumental orientation*, seperti aktif, menonjolkan diri, pelindung dan pemimpin. Kedua kategori orientasi sifat ini tampaknya lebih ditentukan oleh rekayasa atau konstruksi sosial-budaya melalui proses sosialisasi yang panjang (*nurture*).

²⁰ Lihat Nasaruddin Umar, *Perspektif*, hal. 97.

²¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. IV (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 8.

²² Nasaruddin Umar, Suparman Syakur dkk, *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, cet. I (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hal. 3. lihat juga Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1 Juli-Desember (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 96.

²³ Ahmad Baidawi, "Gerakan Feminisme dalam Islam", *Jurnal Penelitian Agama* (Yogyakarta: Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga) Vol. X, No. 2 Mei-Agustus 2001 hal. 205.

²⁴ Husein Muhammad, "Pengantar" *Fiqh Perempuan: Refleksi Kini Atas Wacana Agama dan Gender*, cet. II (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. Vii.



²⁵ Dalam sejarahnya, ada beberapa bentuk gerakan feminisme. Feminisme tidak muncul dari suatu pemikiran teoretis dan gerakan yang tunggal, yang berlaku bagi seluruh perempuan dalam seluruh waktu. Hal ini adalah analisis atau gerakan yang bersifat historis dan kontekstual. Artinya, gerakan itu muncul sebagai jawaban atas masalah-masalah perempuan yang aktual menyangkut ketidakadilan dan kesederajatan pada suatu waktu, yang dalam persoalan kita sekarang. "Feminisme" dalam disiplin keilmuan sosiologi yang lebih sempit disebut analisis gender. Lihat Budhi Munawar Rahman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman". (Ed.) M. Hajar Dewantoro dan Asnawi, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, cet. 1 (Yogyakarta: Ababil, 1996), hal. 22.

²⁶ Nur Huda "Melacak akar Ketidakadilan Gender dalam Islam: Telaah Terhadap Hadis Suwargo Nunut Neroko Katup", dalam Erwati Aziz (Ed.), *Relasi Gender dalam Islam* (Sukoharjo: PSW Stain Surakarta Press, 2002), hal. 136.

²⁷ Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice," dalam *Islamic Millennium Journal*, Vol.1, no:1 (2001), hal. 120.

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen*, hal. 149.

²⁹ Asma Barlas, *Cara Qur'an membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hal. 254.

³⁰ Kesetaraan gender, yaitu kesamaan kondisi bagi perempuan dan laki-laki untuk memperoleh kesempatan dan hak-haknya sebagai manusia agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam seluruh aspek kehidupan. Dengan prinsip ini, akan mampu menciptakan hubungan suami dan istri adalah hubungan yang bermitra, partner dan sejajar, tidak seperti budaya yang telah mengakar di masyarakat bahwa laki-laki sebagai kepala rumah tangga sehingga bisa berbuat apa saja terhadap istrinya. Lihat Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1 Dilengkapi Perbandingan UU Muslim Kontemporer (Edisi Revisi)* (Yogyakarta: Academia dan Tazzafa, 2005), hal. 63.

³¹ Menurut Rahman, ajaran dasar al-Qur'an menekankan pada keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan di antara manusia. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 19.

³² Charles Kurzman (Ed.), *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, Alih Bahasa, Bahrul Ulum, Heri Junaidi, cet. II (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 172.

³³ *Ibid.*, hal. 186.

³⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Semarang: Toha putra, TT), jilid II, hal. 277.

³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adilatuh* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1989), cet. 3, jilid: VII, hal. 624.

³⁶ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazahib al-arba'ah* (Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1969), IV, hal. 513. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera hati, 2002), hal. 298.



- ³⁷ Al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala Mazahib*, hal. 513.
- ³⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, hal. 277.
- ³⁹ Abu Yahya Zakariyya al-Ansari, *Fath al-Wahhab bi-Syarh Minhaj at-Tullab* (Semarang: Toha Putra, TT), III; hal. 96.
- ⁴⁰ Muhammad Zaid al-Ibyani, *Syarh al-Ahkam asy-Syari'ah fi Ahwal asy-Syahsiyyah* (Beirut: Maktabah an-Nahdah, TT), I. 426.
- ⁴¹ Wahbah az-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuh*, cet IV (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1997), IX:7166.
- ⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera hati, 2002), hal. 298.
- ⁴³ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, TT), hal. 66.
- ⁴⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Juz II, hal. 278.
- ⁴⁵ Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, II: 278.
- ⁴⁶ Muhammad jawad al-Mughniyyah, *al-Ahwal asy-Syakhsiyyah 'ala Mazahib al-Khamsah: al-Ja'fari, al-Hanafi, al-Maliki, asy-Syafi', al-Hanbali* (Beirut: Dar al- 'Ilm Li al-Malayin, 1964), hal. 145.
- ⁴⁷ Asril Dt. Paduko Sindo, "Iddat dan Tantangan Teknologi Modern", dalam Chuzaimah T. Yanggo (Ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer I*, cet. IV (Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK, 2004), hal. 188-189.
- ⁴⁸ Abdul Moqsith Ghazali, "Iddah dan Ihdad: Pertimbangan Legal Formal dan Etik Moral" dalam Abdul Moqsith Gazali dkk, *Tubuh Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, Aminuddin dan Faqihuddin Abdul Qadir (Ed.), cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 146.
- ⁴⁹ Sebagian ulama berbeda pendapat tentang batas umur terjadinya menopause (putus haid). Sebagian berkata 50 tahun dan sebagian yang lain 60 tahun. Memang, antara perempuan yang satu dengan yang lain berbeda-beda. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa umur putus haid itu berbeda antara perempuan yang satu dengan yang lain. Tidak ada batas umur yang disepakati oleh perempuan. Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, hal. 147. Bandingkan dengan Zakaria al-Anshari, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj at-Tulab*, hal. 104.
- ⁵⁰ Al-Mughniyyah, *Al-Ahwal asy-Syakhsiyyah*, hal. 147.
- ⁵¹ *Quru'* merupakan kata *musytarak* yang memiliki makna haid dan suci. Dalam memahami makna *quru'* tersebut, para ulama berbeda pendapat. Ulama Hanafiyah dan Hanabilah berpendapat bahwa *quru'* bermakna haid. Sementara itu, ulama Malikiyyah dan Syafi'iyyah memahaminya sebagai suci. Lihat Az-Zahabi, *Asy-Syari'ah*, hal. 360.
- ⁵² Fatima Mernissi, seorang pemikir muslim asal Maroko, menyatakan bahwa masa 'iddah merupakan hukuman paling keras bagi semua perempuan yang baru saja di cerai, terutama bagi perempuan yang telah memasuki usia menopause yang memiliki banyak kekurangan karena berusia menengah, secara fisik berbeda



dengan perempuan muda yang lebih di gemari. Fatima Mernissi, *Beyond The Veil: Seks dan Kekuasaan* (Surabaya: al-Fikr, 1997), hal. 135.

⁵³ Ayat ini menunjukkan bahwa sekiranya ia hamil anak kembar, maka 'iddahnya belum habis sebelum anak kembarnya lahir semua. Begitu juga perempuan yang keguguran 'iddahnya sesudah melahirkan. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Juz II, hal. 148.

⁵⁴ Abu Zakariya Yahya ibn Ziyad ibn Abdullah ibn Manzur al-Dailami, *Ma'an al-Qur'an*, juz 3 (TTP: TP, 1955, juz 1), hal. 163.

⁵⁵ Imam Abial-Fada' al-Hafid ibn Kasir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Quran al-'Azim* (Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah, 1991M/1412H), Juz 7/1, hal. 40-43.

⁵⁶ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, Juz 29, hal. 36.

⁵⁷ Sindo, "Iddah dan Tantangan Teknologi", hal. 197.

⁵⁸ Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa -Nihayah al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), II: 77.

⁵⁹ Muhammad Jawad al-Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali* diterj. oleh Maskur A.B. (Jakarta: Lentera, 2000), hal. 469.

⁶⁰ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, cet.1 (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), hal. 103-122.

⁶¹ Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Gender dan Islam" dalam Siti Ruhaini Duhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, cet 1 (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002), hal. 170, 180.

⁶² Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaharu Keagamaan*, cet.1 (Bandung: Mizan, 2005), hal. 219.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan 2007. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Ansari, Abu Yahya Zakariyya. TT. *Fath al-Wahhab bi-Syarh Minhaj at-Tullab*. Semarang: Toha Putra.
- Al-Hafid, Imam Abial-Fada' ibn Kasir al-Dimasyqi. 1991. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah.
- Al-Ibyani, Muhammad Zaid. TT. *Syarh al-Ahkam asy-Syari'ah fi Ahwal asy-Syakhshiyyah*. Beirut: Maktabah an-Nahdah.
- Al-Jaziri, Abd ar-Rahman. 1969. *Kitab al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*. Mesir. Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra.
- Al-Mughniyyah, Muhammad Jawad. 1964. *Al-Ahwal asy-Syakhshiyyah 'ala Mazahib al-Khamsah: al-Ja'fari, al-Hanafi, al-Maliki, asy-Syafi', al-Hanbali*. Beirut: Dar al-'Ilm Li al-Malayin.



- . 2000. *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali* diterj. oleh Maskur A.B. Jakarta: Lentera.
- Al-Zuhaili, Wahbah. 1989. *Al-Fiqh al-Islami wa Adilatah*. Damsyiq: Dar al-Fikr.
- Amal, Taufik Adnan. 2005. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Cet. 1. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Arifi, Ahmad. 2004. "Mengungkap Tabir Hak Privasi Perempuan dalam 'Iddah,'" dalam *Telaah Ulang Seksualitas*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga.
- Baidowi, Ahmad. 2001. "Gerakan Feminisme dalam Islam" dalam *Jurnal Penelitian Agama* Vol. X, No, 2 Mei-Agustus 2001. Yogyakarta: Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga.
- Barlas, Asma. 2005. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan* diterj. oleh R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Coulson, Noel J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Echols, John M. dan Hasan Shadily. 1983. *Kamus Inggris Indonesia*, cet. XII. Jakarta: Gramedia.
- Engineer, Asghar Ali. "Islam, Women, and Gender Justice;" dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol.1, No.1 2001.
- Fakih, Mansour. 1999. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. IV. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gazali, Abdul Mogsith. 2002. "Iddah dan Ihdad: Pertimbangan Legal Formal dan Etik Moral" dalam Husein Muhammad (Ed.), *Tubuh Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*. Yogyakarta: LKiS.
- Handayani, Trisakti. 2008 *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, Cet. 3. Malang: UMM Press.
- Hawkins, Joyce M. 1996. *Kamus Dwi Bahasa Oxford - Erlangga, Inggris- Indonesia, Indonesia Inggris*. Jakarta: Erlangga.
- Huda, Nur. 2002. "Melaek akar Ketidakadilan Gender dalam Islam: Telaah terhadap Hadis Suwargo Nunut Neroko Katut" dalam Erwati Aziz Relasi (Ed.) *Gender dalam Islam*. Sukoharjo: PSW STAIN Surakarta Press.
- Ilyas, Hamim. 2002. "Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Gender dan Islam", dalam Siti Ruhaini Duhayatin dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana kesetaraan Gender dalam Islam*, Cet 1. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar.
- Istibsyaroh. 2004. *Hak-hak Perempuan: Relasi Gender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*, cet. I. Jakarta: Teraju.
- Khalaf, Abdul Wahab. 1956. *Ilmu Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Kit, A. Toot. 1996. *Pisau Bedah Gender* diterj. oleh Miftahuddin dkk. Oxfam UK/I Gender Learning Team, Untuk Kalangan Sendiri.
- Kurzman, Charles (Ed.). 2003. *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global* diterj. oleh Bahrul Ulum, Heri Junaidi, Cet. II. Jakarta: Paramadina.
- Mernissi, Fatima. 1997. *Beyond the Veil: Seks dan Kekuasaan*. Surabaya: al-Fikr.
- Muehtar, Kamal. 1987. *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Muhammad, Husein. 2002. "Pengantar" *Fiqh Perempuan: Refleksi Kini Atas Wacana Agama dan Gender*, cet.II. Yogyakarta: LKiS.



- Mulia, Siti Musdah. 2005. *Muslimah Reformis Perempuan Pembaharu Keagamaan*, Cet. 1. Bandung: Mizan.
- . 2007. "Tauhid dan Risalah Keadilan Gender" dalam *Dawrah Fiqh Perempuan*. Cirebon: Fahmina Institute
- Nasution, Khoiruddin. 2002. *Fazlur Rahman Tentang Wanita*, cet. 1. Yogyakarta: Tazaffa dan Academia.
- . 2005. *Hukum Perkawinan 1 Dilengkapi Perbandingan UU Muslim Kontemporer* (edisi revisi). Yogyakarta: Academia dan Tazaffa.
- Rahman, Budhi Munawar. 1996. "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman". (Ed.) M. Hajar Dewantoro dan Asnawi, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, cet. 1. Yogyakarta: Ababil.
- Rusyd, Ibn. 1995. *Bidayah al-Mujtahid wa-Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Saadawi, Nawal El. 2001. *Perempuan dalam Budaya Patriarki* diterj. oleh Penerjemah Zuhilmiyasri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Sabiq, Sayyid. TT. *Fiqh al-Sunnah*. Semarang: Toha Putra.
- Saptari, Ratna dan Brigitte Holzner. 1997. *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial Sebuah Pengantar Studi Perempuan*. Jakarta: Kalyana Mitra.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- . 2006. *Perempuan* Cet. 3. Jakarta: Lentera Hati.
- Sindo, Asril Dt. Paduko. 2004. "Iddat dan Tantangan Teknologi Modern" dalam Chuzaimah T. Yanggo (Ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer I* cet IV. Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK.
- Sodik, Muhammad. *Telaah Ulang Seksualitas*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga.
- Umar, Nassaruddin. 1998. "Perspektif Gender dalam Islam", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1 Juli-Desember. Jakarta: Paramadina.
- . 2001. *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- , dkk. 2002. *Bias Gender Dalam Pemahaman Islam*, cet. 1, Yogyakarta: Gama Media.
- Yahya, Abu Zakariya ibn Ziyad ibn Abdullah ibn Manzur al-Dailami. 1955. *Ma'an al-Qur'an*, Juz 3. TP: TTP.