

PARADIGMA ALTERNATIF PENGEMBANGAN USHUL FIQIH: Kajian Ushul Fiqh Yang Membebaskan Perempuan¹

Oleh Isnatin Ulfah, MHI
Dosen STAIN Ponorogo

Abstrak: Tulisan ini hendak memberikan pesan bahwa ushul fiqh, sebagai metodologi hukum Islam klasik, ternyata sarat dengan bias laki-laki. Hal ini disebabkan, para perumus ushul fiqh memang para lelaki sehingga ada subjektivitas dan kepentingan laki-laki ketika memahami teks (baik al-Qur'an maupun Sunnah) dan mengistinbathkan hukum dari teks tersebut, di samping ketiadaan pembacaan teks secara kontekstual. Dampaknya, produk fiqh klasik yang dilahirkan sangat mendiskreditkan perempuan dan tidak menempatkan perempuan setara dengan laki-laki. Hal ini dapat dilihat misalnya pada persoalan kepemimpinan perempuan, waris, dan persaksian perempuan. Al-Qur'an adalah kitab suci yang senantiasa sesuai dengan situasi dan kondisi, karena itu ia berlaku dan dipakai sebagai pedoman hidup bagi manusia sepanjang zaman (*hudan li al-nās*). Agar al-Qur'an bisa berfungsi seperti itu, dibutuhkan perubahan paradigma dan rumusan rekonstruktif terhadap metodologi penetapan hukum Islam yang reponsif terhadap problem kemanusiaan kontemporer, termasuk persoalan perempuan. Berdasar hal tersebut, tulisan ini menampilkan teori yang ditawarkan Asghar Ali Engineer yang memisahkan antara nash universal-normatif di satu sisi, dengan nash praktis-temporal di sisi lain. Serta teorinya Muḥammad Syahrūr yang menawarkan pengelompokan antara ayat-ayat yang berisi batasan-batasan hukum (*ḥudūd*), dan yang hanya memuat ajaran-ajaran moral (*ta'limāt*). Pengelompokan dan pemahaman terhadap kedua jenis nash ini, beserta ciri-cirinya ternyata mempunyai peran signifikan dalam memahami posisi perempuan dalam al-Qur'an.

Key Word: Ushul Fiqh, Kontekstual, Nash Universal-Normatif, Nash Praktis-Temporal, *Ḥudūd*, *Ta'limāt*.

A. Pendahuluan

Perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam dewasa ini telah menyebabkan sejumlah persoalan serius berkaitan dengan hukum Islam, sementara itu telah muncul keraguan terhadap kemampuan ushul fiqh sebagai metodologi hukum Islam klasik dalam mengantisipasi persoalan-persoalan baru. Ketika fiqh dan ushul fiqh masih berkuat dengan isu-isu sederhana, persoalan-persoalan yang dihadapi umat manusia kini telah melewati batas-batas geografis dan teritorial negara-negara di dunia. Oleh karena itu dapat

¹ Dimuat dalam Jurnal Lemlit IAIN Sunan Ampel Surabaya 10 (1), 59-74, 2010.

dimengerti jika dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh fiqh dewasa ini diduga kuat disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu ushul fiqh untuk memecahkan problem kontemporer.

Keraguan terhadap kemampuan ushul fiqh itu terutama karena menempatkan ushul fiqh sebagai sesuatu yang baku, bukan sebagai metodologi yang relatif berubah. Di samping itu, kaedah-kaedah baku ushul fiqh itu sendiri terkadang malahan mempersempit ruang gerakannya. Yang menonjol dalam ushul fiqh biasanya adalah teologis-deduktif², sehingga seringkali mengantar kepada formalitas-legalistik dan jarang benar-benar mampu memberikan jalan keluar bagi masalah-masalah baru.

Tak terkecuali dalam menyikapi persoalan perempuan. Fiqh, sebagai produk ushul fiqh, seringkali menempatkan sosok perempuan di posisi marjinal dan mengalami ketidakadilan gender. Di samping karena persoalan yang dihadapi ushul fiqh di atas, juga disebabkan metodologi untuk menemukan konsep kebenaran masih sarat dengan bias laki-laki. Ketika negara-negara di dunia "mengumandangkan" kesetaraan gender sebagai bagian dari Hak Asasi Manusia, literatur-literatur keagamaan hingga kini masih sarat dengan bias laki-laki. Oleh karena itu diperlukan kearifan untuk mau merevisi ushul fiqh --sebagai metodologi untuk menemukan hukum Islam-- agar lebih relevan dan "bermanfaat" dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer tak terkecuali persoalan perempuan.

Tulisan ini mencoba mendiskripsikan pemikiran pembaruan ushul fiqh yang responsif dan tidak anti realitas, sehingga benar-benar mampu memberikan jalan keluar yang membebaskan bagi persoalan-persoalan perempuan.

B. Kesalahan Metodologis dalam Memahami Ayat-Ayat tentang Perempuan

Tulisan ini diawali dengan mendefinisikan siapakah yang disebut perempuan. Menurut Muḥammad Shahrūr³, Allah mendefinisikan perempuan, sebagaimana juga laki-laki, dalam

² Corak ini diikuti hampir semua ahli ushul fiqh mazhab *mutakallimīn* (Shāfi'iyah, Mālikīyah, Hanābilah, dan Mu'tazilah), hanya ulama Ḥanafīyah yang memiliki corak induktif-analitis. Lihat Amin Abdullah "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan dampaknya Pada Fiqih Kontemporer" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, ed. Riyanto dkk. (Djokjakarta: Fakultas Syaria'ah Press, 2004), 138.

³ Muḥammad Shahrūr Deyb dilahirkan di Damaskus, Suriah, 11 Maret 1938. Menjalani pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan 'Abd al-Raḥman al-Kawakibī, Damaskus, dan tamat tahun 1957. Kemudian mendapatkan beasiswa pemerintah untuk studi teknik sipil (*handasah madaniyah*) di Moskow, Uni Sovyet, pada Maret 1957. Berhasil meraih gelar Diploma dalam teknik sipil pada 1964. Kemudian pada tahun berikutnya bekerja sebagai dosen Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya, dia dikirim oleh pihak

dua tataran. Pertama, tataran manusia secara fisiologis; kedua, manusia yang berakal dan berkesadaran.⁴

Tataran pertama, Allah berfirman: “Dan Bahwasannya Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan” (QS. Al-Najm:45), dan Allah berfirman “Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah” (QS al-Zāriyāt:49). Dalam tataran ini, Allah menciptakan perempuan dan laki-laki berada satu kategori dengan segenap makhluk lain, baik yang berakal ataupun yang tidak berakal, dan juga benda-benda mati. Dalam ras manusia terdapat jenis kelamin perempuan (*unthā*), sebagaimana dalam dunia binatang, khususnya mamalia. Hewan mamalia jenis betina, memiliki kemampuan reproduksi seperti halnya manusia perempuan. Mereka memiliki organ tubuh khusus untuk pembuahan, perkembangan janin, kehamilan, kelahiran, penyusuan, dan insting pengasuhan keturunan. Pada tataran fisiologis ini, manusia perempuan tidak lebih istimewa dari jenis betina pada mamalia. Demikian juga jenis laki-laki yang menjadi pasangan bagi jenis perempuan. Keduanya diciptakan dengan fungsi saling melengkapi dan menyempurnakan. Jenis laki-laki diberi kemampuan melakukan pembuahan. Pada sisi ini, manusia laki-laki tidak lebih istimewa dari mamalia pejantan.⁵

Tataran kedua, yaitu tataran manusia yang berakal, berkesadaran dan memiliki keistimewaan di antara semua makhluk melalui peniupan ruh ke dalam dirinya. Allah berfirman: ”Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha

Universitas ke Irlandia –Ireland National University– untuk memperoleh gelas Master dan Doktoralnya dalam spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi, sehingga memperoleh gelar *Master of Science*-nya pada 1969 dan gelar Doktor pada 1972. Pada 1982-1983, Shahrūr dikirim kembali oleh pihak universitas untuk emjadi tenaga ahli pada al-Saud Conculat, Arab Saudi. Dia juga, bersama beberapa rekannya di fakultas membuka Biro Konsultasi Teknik Dar al-Istisyarat al-Handasiyah di Damaskus. Syahrur menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, bahasa Arab. Di samping itu, dia juga menekuni bidang yang menarik perhatiannya, yaitu filsafat humanisme dan pendalaman makna Bahasa Arab. Anjar Nugroho, *Pencerapan Teori Batas (Naḍārīyah Ḥudūdīyah) Muḥammad Shahrūr dalam Kasus Poligami.* (Online), <http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/31/56/>. Diakses 10 Agustus 2010.

⁴ Muḥammad Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Syahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), 232.

⁵ *Ibid.*, 233

Mengenal” (QS. Al-Ḥujurāt:13).⁶ Allah memuliakan manusia secara keseluruhan dalam kapasitas kemanusiaannya secara adil, tak seorangpun lebih mulia dari yang lain kecuali dengan amal shalih. Dalam hal ini, kehormatan manusia jenis perempuan adalah sejajar dengan kehormatan manusia jenis laki-laki. kualitas akal dan pendapat seorang perempuan memiliki derajat yang sama dengan yang dimiliki pihak laki-laki. Oleh karena itu, lontaran pendapat yang menyatakan bahwa perempuan adalah manusia yang ”kurang akal dan kurang agama” harus dikaji ulang secara kritis.⁷

Jika Allah menciptakan perempuan sederajat dengan laki-laki, tidak ada ayat-ayat al-Qur’an maupun hadis Nabi yang merendahkan martabat perempuan, lalu dari mana sumber ketidakadilan terhadap perempuan?

Pola relasi dan perbedaan gender, yang melahirkan ketidakadilan bahkan kekerasan terhadap perempuan, pada dasarnya merupakan konstruksi sosial dan budaya yang terbentuk melalui proses yang panjang. Namun karena konstruk sosial budaya semacam itu telah menjadi kebiasaan dalam waktu yang sangat lama, maka pola relasi dan perbedaan gender tersebut menjadi keyakinan dan ideologi yang mengakar dalam kesadaran masing-masing individu, masyarakat, bahkan negara. Pola relasi dan perbedaan gender ini mengendap di alam bawah sadar masyarakat, seolah-olah hal itu adalah kodrat dan dianggap sebagai ketentuan Tuhan.

Tidak dapat disangkal bahwa salah satu penyebab yang melanggengkan konstruksi sosial budaya yang mengakibatkan ketidakadilan gender tersebut adalah pemahaman agama, yaitu adanya bias gender ketika menafsirkan dan memaknai ayat yang berbicara tentang relasi gender. Seorang pakar studi Qur’an yang terkenal Badr al-Dīn al-Zarkashī (745-794 H), mengutip pernyataan al-Ḥasan al-Baṣrī salah seorang tabi’in, sebagai berikut:

“Ilmu al-Qur’an adalah maskulin, sehingga tidak dapat diketahui kecuali oleh para lelaki”.⁸

⁶ Ibid.

⁷ Ungkapan bahwa perempuan kurang akalnya, biasanya bersumber pada hadis yang menyatakan bahwa kekurangan akal perempuan diidentikkan dengan kesaksian kaum perempuan setengah dibandingkan laki-laki. Hadis tersebut diriwayatkan al-Bukhāry, dari Sa’id ibn Abī Maryam yang mendapatkan hadis dari Muḥammad Ibn Ja’far, dari Zaid Ibn Aslam dari Iyadh ibn ‘Abdillāh dari Abī Sa’id al-Khudry RA, dari Nabi saw bersabda: “Bukankah kesaksian seorang perempuan sama dengan setengah kesaksian laki-laki? Kami menjawab: Benar. Nabi bersabda: Itulah kekurangan akalnya.” Lihat Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci: Kritik Atas Hadis-Hadis Sahih* (Yogyakarta:Pilar Religia, 2005), 151.

⁸ Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol.1 (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutūb al-‘Arabīyah, 1975), 2.

Kutipan tersebut penting untuk diketahui karena dicantumkan di bagian pengantar karya al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, sebuah kitab rujukan yang sangat terkenal dalam studi ilmu-ilmu al-Qur’an. Meski apa yang dimaksud dengan maskulinitas ilmu al-

Qur’an pada ungkapan pertama tidak jelas, tetapi ungkapan berikutnya dengan sangat eksplisit dinyatakan bahwa hanya laki-laki yang bisa memahami al-Qur’an. Hal itu berujung pada terbentuknya ide superioritas laki-laki dalam wacana tafsir. Otoritas menafsirkan al-Qur’an terbentuk tidak hanya melalui bias laki-laki yang secara psikologis tidak disadari, tetapi lebih dari itu, superioritas laki-laki sudah muncul sejak awal dalam studi al-Qur’an. Islam sesungguhnya membawa ajaran yang diyakini meninggikan derajat dan martabat perempuan. Sayangnya, ajaran yang luhur itu sering kali ditafsirkan secara dangkal dan tergesa-gesa, sehingga tak jarang ditemukan penafsiran keagamaan yang justru merendahkan perempuan.

Kesalahan dalam memahami ayat-ayat tentang perempuan di antaranya adalah dalam menafsirkan term *al-nisā’* dalam QS. ‘Alī ‘Imrān: 14:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الْمَقَابِ

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, Yaitu: *nisā’*, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).

Menurut Shahrūr, jika term *nisā’* pada ayat tersebut diartikan sebagai ”perempuan dewasa” dengan anggapan bahwa kata ini merupakan bentuk plural dari *imra’ah*, konsekuensinya perempuan (*nisā’*) akan dipahami sebagai bagian dari *mata’* yang berarti benda-benda yang dapat diambil manfaatnya. Untuk itulah Shahrūr memaknai *nisā’* pada ayat tersebut bukan sebagai perempuan dewasa tetapi ”segala sesuatu/hal-hal yang baru”.⁹

⁹ Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 230. Shahrūr memang menampik terhadap konsep sinonimitas (*al-tarāduf*) dalam bahasa. Sebuah kata, demikian Shahrūr, selalu memiliki makna tertentu sehingga tidak bisa disinonimkan dengan kata lain. Kata hanya dimungkinkan untuk memiliki satu makna atau beragam makna. Apa yang disebut sebagai *mutarādif*, menurut Shahrūr, tak ubahnya sebuah kepalsuan belaka. Betapa konsep sinonimitas akan meringkus sejumlah kata ke dalam singularitas makna dan menutup semua keboleh-jadian

Pemahaman atau penafsiran yang keliru ini menjadikan perempuan dianggap sebagai sejenis barang. Dalam kenyataannya, selama ratusan tahun perempuan memang diperlakukan layaknya barang-barang, dan ironisnya tafsir dan fiqih Islam klasik yang kita warisi hingga kini juga terpengaruh oleh pandangan inferior ini. Yang lebih menyedihkan adalah bahwa pendapat ini disandarkan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Kesalahan pemahaman lainnya, dapat kita jumpai dalam kitab-kitab tafsir klasik yang menafsir ayat-ayat tentang kejadian perempuan, yaitu saat menafsirkan term *nafs wāḥidah*.

Asal penciptaan perempuan yaitu Hawwa pada umumnya mengacu pada kata *nafs wāḥidah* dalam surat al-Nisā'(4):1, al-A'rāf (7):189 dan al-Zumar (39):6. Ketiga ayat tersebut menggunakan kata-kata *nafs wāḥidah* yang dijadikan dasar para ulama dalam menafsirkan tentang proses penciptaan perempuan (Hawwa). Mayoritas *mufasssir* seperti Ibn Kathīr, al-Alūsī, Wahbah al-Zuhailī, al-Qurṭubī, Fakhr al-Rāzī, Imām al-Zamakhsharī, al-Ṭābarī, dan Aḥmad al-Sāwī al-Mālikī mengartikan kata *nafs wāḥidah* dengan Adam, *zawj* diartikan dengan pasangan/istri, sedangkan *hā* adalah kata ganti yang menunjuk kepada kata *nafs wāḥidah* sebagai manifestasi dari Adam. Maka kata *minhā* ditafsirkan menjadi “dan Allah menciptakan pasangan atau istrinya (Hawwa) dari *nafs wāḥidah* yaitu dari Adam”, karena ayat di atas menerangkan bahwa pasangan tersebut diciptakan dari *nafs wāḥidah* yang berarti Adam.¹⁰

Lebih lanjut mereka memahami bahwa pasangan atau isteri Adam diciptakan dari bagian tubuh Adam sendiri. Bagian tubuh yang dijadikan bahan untuk menciptakan Hawwa adalah tulang rusuk bagian kiri. Mereka menafsirkan kata *nafs wāḥidah* dengan tubuh Adam. Sementara *minhā* ditafsirkan dengan tulang rusuk bagian kiri Adam yang didasarkan pemahaman teks hadis tentang penciptaan perempuan.¹¹

Dapat dimengerti, mengapa ketidakadilan gender terus termanifestasi dalam berbagai bentuk ketidakadilan hingga kini, diduga penyebab utamanya adalah keyakinan ideologis mayoritas umat Islam berdasarkan tafsiran sepihak para ulama tersebut bahwa

semantis masing-masing. Dengan alasan itu, Shahrūr kemudian mengartikan ulang sejumlah kata yang oleh mayoritas dipandang sebagai sinonim, seperti *imra'ah-unthā-nisā, walad-ibn, al insān-albashar, fuad-qalb, al Quran-alKitab-alDzīkr*, dan lain-lain. Lihat Abd Moqsith Ghazali, *Shahrūr*; (OnLine), <http://islamlib.com/id/artikel/sayhrur>. Diakses 10 Agustus 2010.

¹⁰ Lihat Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lcmbaran Suci*, 198.

¹¹ Ibid.

perempuan diciptakan dari Adam, sehingga perempuan menjadi subordinasi laki-laki dan makhluk kelas dua yang tidak memiliki hak yang sama dengan laki-laki.

Di dalam Islam, persoalan asal usul kejadian perempuan sangat sedikit diungkapkan di dalam al-Qur'an tetapi terlalu banyak mendapatkan komentar di dalam wacana kitab tafsir bahkan kitab kuning lainnya, yang lebih banyak merujuk kepada kitab-kitab suci agama Yahudi dan Nasrani¹², serta hadis-hadis¹³, yang saat ini banyak dikritisi dan dipertanyakan kualitasnya karena kesan misoginis dari hadis tersebut memberikan gambaran inferioritas terhadap perempuan dan superioritas laki-laki. Sehingga harus ada upaya untuk pembacaan ulang atas ayat-ayat tentang asal-usul kejadian perempuan.

C. Urgensi Pengelompokan Nash

Ada beberapa teori yang ditawarkan para ahli sebagai salah satu upaya menempatkan kembali status perempuan sesuai dengan yang diperjuangkan Nabi Muhammad saw. Sejumlah ilmuwan Islam mencoba memisahkan antara nash universal-normatif di satu sisi, dengan nash praktis-temporal di sisi lain. Pengelompokan ini penting mengingat posisi Nabi saw yang dilematis. Posisi dilematis dimaksud adalah, di satu sisi ajaran yang dibawa Nabi saw harus selalu relevan dengan segala zaman dan segala perubahan konteks. Pendeknya, ajaran Nabi saw tidak terikat dengan konteks tertentu. Di sisi lain ajaran yang di bawa Nabi saw juga harus dapat menuntaskan masalah-masalah yang dihadapi masyarakat Arab dan

¹² Kedua kitab suci tersebut memang menjelaskan secara terperinci dalam bab-bab khusus tentang asal usul kejadian tersebut, terutama dapat dilihat pada Kitab Kejadian (genetis) 1:26-27, 2:18-24, Tradisi Imamat 2:7, 5:1-2, Tradisi Yahwis 2:18-24, dan yang paling jelas terdapat dalam Kitab Kejadian 2:21-23:

(21) "Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak ketika tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk dari padanya lalu menutup tempat itu dengan daging."

(22) "Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawaNya kepada manusia itu". Dikutip dari Nasaruddin Umar, "Demaskulinisasi Epistemologi Keagamaan: Mengkaji Hadis Secara Kritis", dalam Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci*, xii. Lihat juga Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), 47

¹³ Di antara hadis-hadis tentang asal-usul kejadian perempuan tersebut adalah:

1. H.R. Muslim dari Abū Ḥāzīm, dari Abū Hurayrah, ia berkata: Rasulullah saw bersabda "Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka janganlah menyakiti tetangganya. Dan saling berpesanlah kalian untuk berbuat baik kepada kaum perempuan karena kaum perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Dan bagian yang paling bengkok adalah yang paling atas. Jika kamu ingin meluruskannya, maka kamu akan memecahkannya. Dan jika kamu biarkan maka dia akan tetap bengkok. Maka berwasiatlah kepada kaum perempuan." Lihat Muslim Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol.1 (Beirut: Dār al-Fikr, tth), 683.
2. HR. al-Bukhārī dari 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdullāh dari Abū Hurayrah, Rasulullah saw bersabda: "Perempuan bagaikan tulang rusuk, jika kamu berusaha meluruskannya kamu akan mematahkannya. Dan jika kamu ingin mengambil manfaat darinya maka kamu akan memperoleh manfaat itu sementara ia dalam keadaan bengkok." Muḥammad bin Isma'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, tth), 98.

tuntutan di masa itu. Pendeknya, ajaran pada kelompok ini terikat dengan konteks Arab dari sisi waktu, tempat, situasi dan semacamnya.

Pengelompokan tersebut juga sebagai respon atas ungkapan al-Qur'an bahwa: *Pertama*, Nabi Muhammad SAW adalah nabi terakhir (*khatam al-nabiyyīn*) sehingga ajaran Nabi saw harus selalu relevan sepanjang zaman, harus selalu mampu menjawab seluruh persoalan di segala corak dan situasi sejak Nabi saw diutus sampai nanti kiamat. *Kedua*, kehadiran Nabi Muhammad saw adalah untuk seluruh manusia, semesta alam, seluruh jagad (*hūdan li al-nās*), sehingga ajaran Nabi saw harus relevan bagi seluruh kelompok masyarakat, semua jenis suku, semua ras yang hidup di seluruh jagat bumi ini, termasuk harus mampu menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi masyarakat Arab ketika Nabi saw masih hidup. Sebab Muhammad adalah problem solver bagi masyarakat Arab ketika itu. Dengan demikian, di satu sisi kehadiran Muhammad dengan ajarannya harus *up to date* sepanjang masa dan di seluruh bumi, sementara di sisi lain harus praktis dan taktis untuk menjawab persoal-persoalan praktis yang dihadapi masyarakat Arab.

Dapat disimpulkan bahwa, kebutuhan akan ajaran yang *up to date* jauh ke depan menjadi sebab munculnya nash normatif-universal yang bebas konteks. Nash ini berguna sebagai sarana untuk menuntaskan persoalan-persoalan yang mungkin terjadi di masa depan, di seluruh penjuru dunia di luar Arab dan untuk seluruh jenis manusia yang hidup di bumi, jauh setelah Nabi saw wafat sampai hari kiamat. Sedangkan nash praktis-temporal (kontekstual) adalah nash-nash yang berlaku dan bertujuan untuk menuntaskan kasus-kasus orang Arab ketika Nabi Muhammad hidup (masa pewahyuan). Nash ini sarat dengan konteks Arab, sebab nash jenis ini dimaksudkan untuk menuntaskan persoalan-persoalan spesifik ala Arab waktu itu.

Di antara pemikir Islam yang melakukan pengelompokan ayat berdasarkan teori di atas adalah Ashgar Ali Engineer.¹⁴ Ia membedakan antara (1) pernyataan-pernyataan umum

¹⁴ Ashgar Ali Engineer lahir di Rajashtan anak benua India pada 1940 dari keluarga ulama terpandang. Engineer memiliki pengalaman keagamaan yang unik dan menukik. Waktu itu, ayahnya menjadi pemimpin Buhra, salah satu aliran keagamaan yang berkembang pesat di India. Di saat itulah terjadi eksploitasi atas nama agama. Ia menyisahkan keadaan ini. Tapi ia tidak menemukan jalan lain. Ia terus bergumul dengan ketidaknyamanan itu. Sampai pada satu titik, ia menemukan kesimpulan yang memprihatinkan; bahwa institusi keagamaan dapat dijadikan sebagai pemuas ambisi penguasa. Sementara di sisi yang lain, ia meyakini bahwa tujuan agama adalah memperkaya kehidupan batin dan mendekatkan diri kepada Allah—seperti yang didupatkannya ketika membaca al-Quran. Pergumulan ini akhirnya membentuk sebuah sintesa tiga besar sebagaimana termuat dalam artikelnya yang bertajuk *What I Believe* (1999). Pertama, mengenai hubungan antara akal dan wahyu yang saling menunjang.

sebagai ayat-ayat normatif, dengan (2) ayat-ayat kasuistik sebagai ayat-ayat kontekstual. Engineer, sebagaimana dikutip oleh Khoiruddin Nasution, menulis:

Kita harus mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam al-Qur'an, sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai kitab suci, al-Qur'an menunjukkan tujuan dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (*should* dan *ought*), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi dalam masyarakat yang terjadi ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang sebenarnya terjadi. Dengan cara itu kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata. Dengan demikian sebagai petunjuk al-Qur'an tidak lagi hanya bersifat abstrak.¹⁵

Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW memiliki dua menu (dimensi), yakni nilai normatif dan kontekstual. Tidak diragukan lagi, al-Qur'an diwahyukan kepada seluruh umat manusia dan untuk sepanjang masa. Namun demikian, agar wahyu tersebut dapat diterima orang Arab sebagai objek wahyu ketika itu, nilai yang ada dalam wahyu tersebut (al-Qur'an) harus sangat relevan dengan kondisi yang mereka hadapi ketika itu (masa pewahyuan).¹⁶

Menurut Engineer, dengan menekankan nilai universal al-Qur'an bukan berarti mengacuhkan realitas sejarah masa Nabi Muhammad SAW dan sahabat yang mempraktekkan nilai-nilai atau ajaran al-Qur'an. Ia percaya bahwa selalu ada dialektika antara elemen empirik dan ideologi. Karena itu, syari'ah merupakan sintesa unsur yang kontekstual dan normatif dari wahyu (teks).¹⁷

Adanya usaha mengelompokkan antara ayat-ayat normatif di satu sisi dengan ayat-ayat kontekstual di sisi lain, bukan berarti kedua kelompok ayat ini berdiri bersebarangan dan tidak berhubungan sama sekali. Maksud pemilahan ini adalah untuk mengetahui perbedaan antara yang sebenarnya diinginkan oleh Allah dan yang dibentuk oleh realitas masyarakat pada waktu itu. Keduanya merupakan kekayaan al-Qur'an. Sebab Kitab Suci ini

Kedua, fanatisme dan sektarianisme keagamaan adalah merusak karena cenderung menggiring manusia untuk mengumandangkan truth claim—yang dengannya keyakinan tertentu dianggap sebagai satu-satunya kebenaran dan yang lain adalah salah. Ketiga, mengenai watak keberagamaan yang tercermin dalam sensitivitas dan empati terhadap penderitaan kelompok masyarakat lemah. Pemikiran-pemikiran ini kemudian dipadatkan menjadi tema Islam sebagai ideologi pembebasan, kesetaraan laki-laki dan perempuan, dan keberagaman. Lihat Nurun Nisa', *Tantangan Ali Asghar Engincer: Al-Qur'an Untuk Perempuan dan kaum Tertindas*, (On Line), <http://Muthalebrocks.Multiply.com?Journal/Item/8>. Diakses 8 Agustus 2010.

¹⁵ Khoiruddin Nasution, "Ushul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan", dalam Ed. Riyanto dkk, *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Djogjakarta: Fakultas Syariah Press, 2004), 268.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., 269.

tidak hanya berbicara tentang masyarakat ideal, tetapi juga mempertimbangkan realitas empiris. Selain itu, tujuan pemilahan ayat-ayat tersebut untuk memudahkan memahami dengan ciri masing-masing, dan pemberian ciri-ciri ini pun tidak mutlak dan absolut tetapi hanya usaha manusia yang sifatnya relatif untuk memudahkan pemahaman.

Masdar Farid Mas'udi, memberi ciri nash normatif-universal sebagai nash yang mempunyai ajaran universal dan global, prinsip fundamental, dan tidak terikat dengan konteks baik konteks waktu, tempat, situasi dan semacamnya. Sementara nash praktis-temporal memiliki ciri detail, rinci, bersifat terapan, terikat dengan konteks, baik konteks ruang, waktu, kondisi, situasi dan sejenisnya. Dengan kata lain, nash praktis-temporal adalah jabaran dan implementasi dari nash normatif-universal.¹⁸

Pemahaman terhadap kedua jenis nash ini, beserta ciri-cirinya ternyata mempunyai peran signifikan dalam memahami posisi perempuan dalam al-Qur'an. Seperti diketahui, beberapa ayat Al-Quran merupakan ayat yang berwajah ganda, misalnya saja ayat tentang poligami. Poligami dianggap diperbolehkan, sementara yang lain mengatakan itu sebagai dalil monogami berdasarkan QS. al-Nisā': 3. Perwajahan ganda ini muncul akibat pembacaan yang tidak fair terhadap ayat-ayat Al-Quran. Yakni, mengambil pesan sebuah ayat sembari mengabaikan spirit yang mendasari ayat itu turun. Untuk itulah Engineer kemudian menyodorkan konsep tentang pengelompokan ayat normatif dan ayat kontekstual sebagaimana uraian di atas. Ayat normatif, bersifat *das solen*, "yang seharusnya". Ia merupakan ayat-ayat yang mengungkapkan pernyataan normatif atau mengandung nilai universal sehingga berlaku sepanjang masa. Sementara ayat kontekstual adalah ayat-ayat yang mengungkapkan pernyataan kontekstual atau berkaitan dengan keadaan masyarakat ketika itu. Ia bersifat *das sein*, 'yang senyatanya'. Ayat-ayat berwajah dua di atas dikategorikan oleh Engineer sebagai ayat kontekstual. Ia berlaku sesuai konteks ketika ayat itu diturunkan.¹⁹

¹⁸ Pembagian nash normatif-universal di satu sisi dengan nash praktis-temporal di sisi lain, pada dasarnya sama dengan pembagian nash *qaf'j* di satu sisi dengan nash *zanni* di sisi lain yang dilakukan oleh Masdar F. Mas'udi. Dapat juga disebut dengan nash *muḥkamāt* untuk kelompok pertama, yaitu bersifat universal dan bebas dimensi ruang dan waktu, sementara untuk kelompok kedua disebut nash yang bersifat *juz'iyāt*, yaitu partikular atau teknis operasional yang terkait dengan ruang dan waktu. Lihat Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi*, 27-30.

¹⁹ Nurun Nisa', *Tantangan Ali Asghar*, <http://Muthalebrocks.Multiply.com/Journal/item/8>. Dikutip 8 Agustus 2010.

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat al-Qur'an, Syaḥrūr menawarkan pengelompokan antara ayat-ayat yang berisi batasan-batasan hukum (*ḥudūd*), dan yang hanya memuat ajaran-ajaran moral, baik bersifat umum maupun khusus (*ta'limāt*).

Secara umum, teori batas (*Nazāriyah al-Ḥudūd*) dapat digambarkan sebagai berikut: Perintah Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'an dan sunnah itu mengatur batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi kepada seluruh perbuatan manusia. Batas yang lebih rendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam suatu kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimum. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal, tidak dapat diterima secara hukum, demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan.²⁰ Di sinilah menurut Shaḥrūr, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula maka *risālah* Muḥammad saw dinamakan dengan *umm al-kitāb* (induk sebagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *ḥanīf* (lentur/fleksibel) berdasarkan teori batas ini.²¹

Shaḥrūr menyimpulkan ada enam bentuk teori batas dalam al-Qur'an: *Pertama*, ketentuan hukum yang hanya memiliki posisi batas minimal (*al-ḥad al-adnā*). Contoh dari *ḥudūd* ini adalah macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi (QS. Al-Nisā': 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (QS al-Māidah: 3, al-An'ām: 145-156), hutang piutang (al-Baqarah: 283-284), dan tentang pakaian wanita (al-Nisā': 31). Dalam hal perempuan yang dilarang untuk dinikahi, misalnya, berbagai macam perempuan yang disebutkan dalam ayat tersebut merupakan batas minimal perempuan yang haram dinikahi, tidak boleh kurang dari itu. Ijtihad hanya boleh dilakukan untuk menambah macam perempuan yang tidak boleh dinikahi. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat, seperti anak perempuan paman atau bibi --

²⁰ Hallaq menyebut teori ini dengan teori limit (*theory of limits*). Lihat Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), 367.

²¹ Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 29-30.

sepupu-- tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.²²

Kedua, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas maksimal (*al-ḥad al-a'lā*). Contoh dari batasan ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Māidah: 38 tentang tindak pidana pencurian dan QS al-Isrā': 33; QS. al-Baqarah; 178; QS. Al-Nisā': 92 tentang pembunuhan. Hukuman potong tangan merupakan sanksi yang ditentukan mewakili batasan yang lebih tinggi sehingga tidak boleh memberikan hukuman yang lebih berat dari itu tapi bisa memberikan hukuman yang lebih ringan. Tanggung jawab *mujtahid* untuk menentukan pencuri yang bertipe apa yang perlu dipotong tangannya, dan tipe apa yang tidak. Sedangkan pencurian kelas berat yang dapat menimbulkan kerugian negara, misalnya penggelapan uang atau korupsi, serta pencurian keterangan-keterangan rahasia melalui spionase maka QS al-Māidah: 38 tersebut tidak dapat diterapkan. Yang lebih tepat adalah QS. Al-Māidah: 33, "*Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan rasulNya, dan membuat kerusakan di muka bumi, hendaklah mereka itu dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbang balik atau dibuang dari negeri (tempat ia tinggal)*". Lagi-lagi *mujtahid* yang harus menentukan, hukuman yang setara dengan kesalahan tertentu yang dilakukan.²³

Ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal secara bersamaan. Gambaran dari tipe ini adalah disebutkan dalam ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan warisan (QS. Al- Nisā': 11-14, 176) dan poligami (al-Nisā': 3). Dalam masalah bagian harta waris, menurut Shahrūr, batas atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat tersebut, bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2:1, maka bagian 66,6 % bagi laki-laki merupakan batas atas tidak boleh lebih, sedangkan bagian 33,3 % bagi perempuan merupakan batas bawah tidak boleh kurang. Oleh karena itu, jika suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60 % dan perempuan 40 % maka hal ini tidak melanggar ketetapan al-Qur'an. Wilayah *ijtihad* terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan

²² Ibid., 31-34

²³ Ibid., 34-36

hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan (50%:50%), tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.²⁴

Keempat, ketentuan hukum antara posisi batas maksimal dan batas minimal berada pada satu titik (garis lurus). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang ditentukan. Yang menarik di sini adalah bahwa dalam al-Qur'an dan sunnah hanya ada satu ayat dalam tipe ini, yaitu al-Nur: 2 tentang hukuman zina yang harus didera/*jild* seratus kali. Di sini, baik batasan tertinggi maupun terendah ditetapkan harus seratus kali deraan, dan hukum itu baru dapat dijatuhkan dengan syarat adanya empat orang saksi atau melalui *li'ān* (QS al-Nūr: 3-10). Menurut Syaḥrūr, Tuhan menekankan bahwa pezina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman, dan hukuman tidak boleh ditambah lebih dari seratus kali dera.²⁵

Kelima, posisi batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa persentuhan, karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari titik tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya (batas bawah) hingga hubungan yang hampir mendekati zina. Jadi, jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh pada *ḥudūd* Allah. Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah yang tidak boleh dilanggar oleh manusia.²⁶

Keenam, ketentuan hukum yang memiliki batas maksimum dan bawah, dimana batas maksimumnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui, sedangkan batas bawahnya bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif.²⁷ Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas atas yang

²⁴ Ibid., 38-42.

²⁵ Ibid., 43-44.

²⁶ Ibid., 44-45.

²⁷ Nilai positif dan negatif di sini dalam pengertian matematis. Praktek riba, karena dapat menghasilkan tambahan pada harta, bernilai positif (+) sedangkan zakat, karena menyebabkan berkurangnya harta, bernilai negatif (-)

positif dan batas bawah negatif adalah nilai nol (zero) yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan (*al-qard al-ḥasan*), memberi pinjaman tanpa memungut bunga (riba).²⁸

Berdasarkan teori *ḥudūd* tersebut, Syaḥrūr menyimpulkan bahwa di satu sisi Islam itu lurus (*istiqomah*) dalam hal *ḥudūd*. Pada sisi lain, Islam itu lentur dengan memberikan ruang gerak ijtihad di antara batasan-batasan hukum Allah. Menurutnya, kesalahan terbesar yang dilakukan umat Islam dalam bidang fiqh adalah diabaikannya sifat kelenturan dalam Islam. Fiqh yang ada selama ini justru menegakkan prinsip yang kontra produktif: “Tidak ada ijtihad dalam masalah-masalah yang telah dijelaskan secara pasti oleh nash”. Prinsip penetapan hukum Islam yang benar adalah ijtihad dalam wilayah batasan-batasan hukum, baik yang maksimal, minimal, maupun kombinasi keduanya. Ijtihad dilakukan hingga menyentuh batas akhir dari teks ayat yang memuat *ḥudūd*, bukan dengan menjadikan batas tersebut sebagai satu-satunya bentuk hukum, dan selalu mematuhi koridor batas-batas hukum tersebut. Jika seseorang melakukan ijtihad kemudian ia salah, ia memperoleh satu pahala. Dan jika benar, ia memperoleh dua pahala. Dengan demikian, tampak jelas bahwa seluruh produk fikih Islam adalah bagian dari tradisi (turats) yang dapat dikaji ulang.²⁹ Seluruh ayat yang memuat ketentuan tentang batas-batas Allah di atas, diturunkan kepada Muhammad SAW dalam kapasitasnya sebahai rasul yang memiliki otoritas menetapkan hukum shari’at (*tashrīḥ*).

Sementara itu, ayat-ayat yang ditujukan kepada Nabi Saw dalam kapasitas kenabiannya bukan kerasulannya, yaitu ayat-ayat yang berisi ajaran-ajaran (*ta’līmāt*) bukan merupakan batas-batas hukum atau keteetapan hukum yang bersifat mengikat. Dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak terkait dengan halal dan haram karena hanya berisi *ta’līmāt*.

Ayat-ayat *ta’līmāt* adalah ayat-ayat yang diturunkan dengan tujuan kemaslahatan manusia. Jika ayat-ayat yang memuat tentang *ḥudūd* Allah sangat terkait dengan pahala dan siksa dari Allah, barang siapa berpegang teguh padanya Allah akan ridha padanya dan ia akan mendapat pahala, barangsiapa mengingkarinya Allah akan murka dan menghukumnya, maka ayat-ayat *ta’līmāt* tidak mempengaruhi ridha dan murka Allah bagi siapapun yang mengabaikannya. Atau dengan kata lain, Allah tidak memberlakukan balasan pahala-siksa

²⁸Ibid., 45.

²⁹ Ibid., 51-53

bagi orang yang mengikuti atau meninggalkan ajaran-ajaran ini. Karena ajaran ini ditujukan secara khusus kepada Nabi SAW dan berlaku pada penggal sejarah tertentu. Mayoritas ayat-ayat ini diawali dengan redaksi *yā ayyuhā al-nabī*, misalnya adalah firman Allah:

“Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah menghalalkannya bagimu, kamu mencari kesenangan hati isteri-isterimu?.....” (QS. Al-Taḥrīm:1).

Dalam ayat ini Allah berbicara kepada Muhammad SAW dalam kapasitas beliau sebagai nabi yang ditandai dengan redaksi *yā ayyuhā al-nabī*. Ayat ini menandakan bahwa Nabi melakukan tindakan tertentu atas dasar pertimbangan pribadi yaitu beliau mengharamkan sejumlah makanan minuman bagi diri beliau sendiri demi memenuhi tuntutan kerelaan isteri-isteri beliau. Jika kita analogikan, seorang suami yang tidak bersedia memakai baju model tertentu atau makanan tertentu yang sebenarnya halal demi menyenangkan hati isterinya, maka pilihan tersebut dibuat atas pertimbangan pribadi. Karena, pada dasarnya tidak ada larangan baginya untuk melakukan hal tersebut. Pelihan semacam inilah yang juga dilakukan Nabi saw, yaitu ketika beliau melarang diri beliau sendiri mengkonsumsi jenis makanan tertentu, beliau tidak meminta manusia untuk mengikutinya. Meski demikian Allah mencela tindakan Nabi tersebut tetapi Allah tidak menjatuhkan sanksi kepada beliau, sebagaimana firmanNya “....dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. Al Taḥrīm:1).³⁰

D. Relevansi Pembagian Nash dengan Kedudukan Perempuan

Jika dicermati secara seksama, nash-nash yang berbicara tentang hubungan antara laki-laki dengan perempuan yang sering dijadikan diskriminasi atau subordinasi terhadap perempuan umumnya adalah nash praktis temporal. Di antara nash tersebut adalah:

Pertama, ayat yang menegaskan pria sebagai *qawwām* (pemimpin), sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Nisā’: 34:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.

Ayat di atas dapat dikategorikan praktis-temporal, karena turunnya ayat tersebut terkait dengan pola hubungan suami istri yang dialami umat Islam saat itu. Engineer

³⁰ Ibid., 141-146.

berpendapat bahwa *qawwāmūna* merupakan pernyataan kontekstual bukan normatif karena realitas sejarah kaum perempuan pada saat itu posisinya sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap kewajiban, sementara laki-laki menganggap dirinya unggul karena kekuasaan dan kemampuan mencari nafkah dan memberikannya kepada perempuan. Seandainya al-Qur'an menghendaki laki-laki sebagai *qawwāmūna*, redaksinya akan menggunakan pernyataan normatif dan pasti mengikat semua perempuan dan semua keadaan. Tetapi al-Qur'an tidak menghendaki seperti itu.³¹

Sedangkan menurut Shaḥrūr, ayat ini merupakan kategori ayat *ta'limāt*, karena hanya berisi pengajaran bukan tentang batas-batas Allah. Ia menegaskan adanya hubungan yang obyektif antara laki-laki dan perempuan yakni bahwa laki-laki adalah *qawwām* yang mengandung arti *guardian*, penjaga, dan pelindung bagi perempuan. Informasi ini berlaku universal di seluruh penjuru bumi antara manusia berjenis kelamin laki-laki dan perempuan. Dalam ayat ini disebutkan faktor-faktor yang menjadikan laki-laki memiliki peran pelindung bagi perempuan. Jika faktor-faktor ini lenyap, lenyap pulalah peran pelindung bagi laki-laki atau jika faktor-faktor ini berpindah pada pihak perempuan, beralih pulalah peran pelindung di atas pundak perempuan. Faktor-faktor tersebut adalah: kekuatan fisik (*bimā fadhḥ Allāh ba'dhahum 'alā ba'dh*) dan kekuatan finansial (*wa bimā anfaqū min amwālihim*).³²

Redaksi ayat yang menyatakan *ba'dahum 'alā ba'd* mengandung pengertian hubungan timbal balik, jika faktor ini beralih dari satu pihak ke pihak yang lain, peran perlindungan juga akan mengikuti peralihan tersebut. Dalam kondisi ketika suami sakit atau cacat seumur hidup, sehingga ia sangat tergantung kepada perawatan istrinya maka dalam kondisi ini secara jelas peran perlindungan "perintah dan larangan" beralih ke pundak istrinya. Begitu juga ketika seorang istri memiliki penghasilan yang besar dan sanggup menghidupi keluarganya, maka ia memegang peran *qawwāmiyah* dalam bidang ekonomi keluarganya. Keunggulan laki-laki atas perempuan yang disertai dengan penyebutan alasan-alasannya dan posisi bagaimana hubungan sosial normatif antara laki-laki dan perempuan, dapat dibalik posisinya. Oleh karena itu, ayat tersebut tidak berlaku mutlak bahwa setiap

³¹ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: Benteng, 1994), 701.

³² Ibid, 269-270.

laki-laki adalah *qawwām* bagi perempuan, tapi sangat tergantung situasi dan kondisi apakah laki-laki memiliki faktor-faktor yang dapat menjadikannya sebagai *qawwām*.

Dengan membedakan antara ayat yang praktis temporal dengan ayat normatif universal, kita dapat mengetahui mana ayat yang terus berlaku sampai sekarang secara mutlak, dan mana ayat yang pemberlakuannya sangat terkait dengan konteks. Kekhususan-kekhususan yang diberikan kepada laki-laki pada ayat tersebut, dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat tersebut turun. Sehingga kalau ayat tersebut dihadapkan pada realitas yang ada, maka posisi kaum laki-laki atas perempuan bersifat relatif tergantung pada kualitas masing-masing individu.

Kedua, tentang pembagian warisan dimana laki-laki mendapat jumlah dua kali lipat bagian perempuan, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Nisā: 11:

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan.

Ayat tentang pembagian waris di atas, jika memakai teorinya Syaḥrūr, ia termasuk ayat *ḥudūd* yang pemberlakuannya bukan dengan menjadikan batas tersebut sebagai satu-satunya bentuk hukum. *Ḥudūd* yang ada pada ayat tersebut adalah Allah memberikan bagian perempuan sebagai batas minimal, sedangkan bagian laki-laki adalah batas maksimal. Ijtihad dapat dilakukan dalam wilayah-wilayah antara batas-batas tersebut, tidak boleh melampaui. Bagian perempuan tidak boleh lebih rendah dari batas minimal, tapi boleh di atas batas minimal tersebut. Begitu juga bagian laki-laki tidak boleh melampaui batas maksimal, tapi bisa kurang dari batas maksimal tersebut. Oleh karena itu, dengan teori ini tidak harus perempuan mendapat bagian 33,3 % dan laki-laki mendapat bagian 66,6 %. Jika perempuan mendapat 40% dan laki-laki mendapat 60%, bukan berarti kita melanggar batas-batas atau hukum Allah karena kita masih berada di antara batas-batas hukum Allah, bahkan ijtihad bisa dilakukan hingga titik keseimbangan yakni laki-laki dan perempuan sama-sama mendapatkan 50%. Dikatakan melanggar batasan yang ditetapkan Allah kalau kita memberi bagian laki-laki sebesar 75% sementara perempuan mendapat 25%, karena bagian laki-laki melampaui batas maksimal dan bagian perempuan kurang dari batas minimal.

Ketiga, di bidang persaksian, bahwa nilai kesaksian dua perempuan sama dengan nilai kesaksian seorang laki-laki, sebagaimana diungkapkan QS. Al-Baqarah:282:

....dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya.

Dengan memakai teori Engineer tentang ciri-ciri ayat yang praktis-temporal, dapat dikatakan bahwa ayat di atas memenuhi kualifikasi tersebut karena ia bersifat implementatif, partikular, serta terikat oleh ruang, waktu, situasi dan kondisi. Menurut Engineer, asbab nuzul ayat tersebut bicara mengenai persaksian dalam konteks jual beli. Sementara perempuan pada waktu itu tidak banyak terlibat mengenai persoalan-persoalan niaga sehingga diasumsikan persaksian perempuan kurang valid, oleh karena itu diperlukan teman lain untuk memperkuat persaksiannya. Jadi persoalan sebenarnya adalah masalah profesionalisme, validitas dan kekuatan dalam persaksian tersebut.³³

Al-Maraghī juga menjelaskan alasan yang sama mengapa nilai kesaksian perempuan disamakan dengan separuh nilai kesaksian laki-laki dalam ayat tersebut. Menurutnya, sesuai adat sebagian besar perempuan ketika itu tidak terlibat secara langsung terhadap masalah mu'amalah. Akibatnya, pengetahuan mereka di bidang mu'amalah sangat sedikit atau terbatas.³⁴

Sejalan dengan al-Maraghī dan Engineer, Muḥammad Shaltūt berpendapat bahwa masalah saksi harus dihubungkan dengan konteks di mana pada masa itu perempuan memang tidak banyak terlibat dengan urusan mu'amalah. Pantas kalau persaksian perempuan tidak sebanding dengan laki-laki. Dengan demikian, nilai kesaksian perempuan yang hanya separuh kesaksian laki-laki bukan karena ingatan perempuan yang lemah dibandingkan laki-laki.³⁵ Meskipun tidak diungkapkan secara eksplisit, namun berdasarkan pendapatnya di atas dapat diduga Shaltūt menginginkan adanya perubahan peran yang dimainkan perempuan karena saat ini perempuan juga memiliki kualitas yang sama dengan laki-laki tentang masalah-masalah mu'amalah. Dengan kata lain, perlu pembacaan ulang terhadap ayat tentang persaksian perempuan yang berkategori praktis temporal di atas, mengingat konteks dan kondisi sudah berubah sehingga tidak lagi dijumpai pendapat yang mendiskreditkan perempuan atas nama nash.

³³ Lihat Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan* (Yogyakarta: Logung Pustaka, tt), 30.

³⁴ Aḥmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. II (Beirūt: Dār al-Fikr, tth), 75.

³⁵ Muḥammad Shaltūt, *Al-Islām Aqīdah wa al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1983), 240.

Baik Engineer, al-Maraghī maupun Shalṭūt memberi alasan kenapa nilai persaksian perempuan separuh dari laki-laki berdasarkan konteks kebiasaan masyarakat saat ayat itu turun di mana perempuan memang sangat dibatasi akses publiknya termasuk dalam urusan mu'amalah. Pendapat ini jauh berbeda dengan pendapat mufassir lainnya seperti al Sa'yid Quṭb yang berpandangan bahwa nilai saksi perempuan hanya setengah laki-laki karena faktor psikologis wanita yang tidak secekatan kaum laki-laki.³⁶ Pendapat ini sangat mendiskreditkan perempuan, dengan alasan, pertama belum ada catatan bahwa Sa'yid Quṭb adalah seorang psikolog, kedua, meskipun persaksian ada kaitannya dengan kejiwaan (psikologi) namun unsur paling penting dalam suatu persaksian adalah sejauh mana seseorang mengetahui apa yang disaksikan, bukan pada jenis kelaminnya apakah laki-laki atau perempuan melainkan pada kredibilitas dan kapabilitas ketika diserahi untuk menjadi saksi.

E. Penutup

Ushul fiqh merupakan metodologi untuk menemukan hukum. Ia sangat terkait dengan paradigma para ulama dalam memahami atau menafsirkan suatu teks, termasuk kitab suci al-Qur'an, dan bagaimana seorang ulama mengeluarkan hukum dari teks tersebut (*istinbat*). Jika seorang ulama dalam rangka membangun metodenya, menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern dengan berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks, maka dapat dipastikan hukum yang dihasilkan lebih dapat menjawab persoalan yang sedang dihadapi umat Islam termasuk persoalan perempuan yang memperjuangkan kesetaraan. Sebaliknya, jika seorang ulama dalam menetapkan hukum hanya terpaku pada literalisme teks dan bahasa, dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal, dapat dipastikan teks suci akan sangat sulit dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi.

Untuk itulah harus ada perubahan paradigma dalam memahami teks, baik dengan cara membedakannya antara ayat-ayat universal-normatif di satu sisi dengan nash praktis-

³⁶ Sa'yid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Vol. 4 (Beirūt: Dār al-'Arabīyah, tt), 89-90.

temporal di sisi lain seperti yang dilakukan Ali Ashgar Engeneer dan beberapa ulama kontemporer lainnya seperti Fazlur Rahman, Masdar Farid Mas'udi dan Ṭāhir al-Ḥaddād, maupun pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an dengan pendekatan ilmu teknologi seperti yang dilakukan Shahrūr dengan teori *ḥudūd*-nya yang diambil inspirasinya dari teori ilmu pasti-alam.

Paradigama baru tersebut sudah barang tentu membawa perubahan dalam metode menyimpulkan atau memproduksi fiqh, karena memang tujuan dari pembaruan mereka adalah memungkinkan umat Islam untuk memproduksi fiqh dalam menjawab persoalan kontemporer yang terus dihadapi umat Islam yang tidak lagi bisa diselesaikan dengan cara-cara tradisional-klasik.

Di atas telah disinggung beberapa persoalan yang dapat diselesaikan oleh Shahrūr dengan teori limitnya yang ternyata berseberangan dengan ketetapan ulama klasik, seperti pembagian harta waris bagi laki-laki dan perempuan yang tidak harus 2:1, tapi melihat kondisi obyektif yang ada pada masyarakat sesuai dengan kebutuhannya. Pembagian itu bisa *fifty-fifty*, karena ketentuan dalam al-Quran tentang pembagian waris tersebut merupakan batas maksimal bagi laki-laki dan minimal bagi perempuan. Pelaksanaan yang tidak sama persis dengan al-Qur'an bukan berarti melanggar ketentuan al-Qur'an, karena dalam pandangan Syahrūr, dikatakan melanggar ketetapan al-Qur'an (*Ḥudūd Allāh*) kalau melampaui batas atas atau kurang dari batas minimal. Pemikiran semacam ini tentu saja membawa angin segar bagi kaum perempuan yang mendambakan ajaran agama yang adil, egaliter, dan manusiawi.

Dari pembahasan tentang ayat tentang persaksian perempuan (QS. Al-Baqarah: 282), jika memakai teori Engineer dan ulama-ulama kontemporer lainnya di atas, dapat disimpulkan bahwa ayat tersebut masuk kategori nash praktis-temporal. Karena itu, pemahaman dan aplikasinya untuk masa kini diperlukan pemahaman yang kontekstual. Unsur yang menjadi tolak ukur kesaksian adalah pengetahuan tentang apa yang terjadi terhadap kasus tertentu. Zaman telah berubah, perempuan saat ini sudah banyak yang terlibat dalam masalah-masalah mu'amalah³⁷ dengan demikian, menjadi tidak tepat kalau masalah persaksian dikaitkan dengan masalah laki-laki atau perempuan.

³⁷ Konteks di Indonesia, dapat dicatat bahwa jabatan-jabatan penting dan strategis dalam bidang mu'amalah seperti menteri keuangan, menteri perdagangan, Gubernur Senior Bank Indonesia di antaranya dijabat perempuan.

Mengingat fungsinya yang sangat *urgent* untuk memproduksi fiqh sebagai jawaban atas problem-problem kontemporer, sudah saatnya umat Islam tidak *a-priori*, tidak alergi terhadap pembaruan ushul fiqh, agar tujuan utama Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamīn* dapat terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

- Bukhārī, Muḥammad bin Isma'īl. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, vol. 2 Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: Benteng, 1994.
- Fudhaili, Ahmad. *Perempuan di Lembaran Suci: Kritik atas Hadis-Hadis Sahih*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Ghazali, Abdul Moqsiṭh. *Shahrūr*, (Online), <http://islamlib.com/id/artikel/sayhrur>. Diakses 10 Agustus 2010.
- Ḥajjāj, Muslim Ibn. *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol.1. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Marāghī, Aḥmad Mustafā. *Tafsīr al-Marāghī*, vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta: Logung Pustaka, tt.
- Nasution, Khoiruddin. "Ushul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan", dalam Ed. Riyanto dkk, *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Djogjakarta: Fakultas Syariah Press, 2004.
- Nisa', Nurun. *Tantangan Ali Asghar Engineer: Al-Qur'an untuk Perempuan dan kaum Tertindas*, (Online), <http://Muthalebrocks.Multiply.com?Journal/Item/8>. Diakses 8 Agustus 2010.

Serta tak terhitung jumlahnya perempuan menduduki jabatan strategis di bidang mu'amalah di lembaga-lembaga swasta. Dengan tetap mempertahankan pemahaman secara tekstual bahwa persaksian perempuan itu setengah dari persaksian laki-laki, akan mengesankan ajaran al-Qur'an itu *off to date*, ketinggalan zaman, tidak sesuai realitas. Dan kesan seperti ini tidak boelh terjadi, karena ajaran al-Qur'an itu universal, dapat diterapkan di segala ruang dan waktu.

Nugroho, Anjar. *Penerapan Teori Batas (Naḍārīyah Ḥudūdīyah) Muḥammad Shahrūr dalam Kasus Poligami*, (Online), <http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/31/56/>. Diakses 10 Agustus 2010.

Quṭb, Sayīd. *Fī Zilāl al-Qurʿan*, Vol. 4. Beirut: Dār al-ʿArabiyyah, tt.

Shahrūr, Muḥammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. terj. Syahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ, 2007.

Shalṭūt, Muḥammad. *Al-Islām Aqīdah wa al-Sharīʿah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1983.

Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh. *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʿān*. vol.1. Kairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutūb al-ʿArabīyah, 1975.