

## **KONTEKSTUALIASI KEDUDUKAN DAN PERAN PEREMPUAN DALAM KITAB TAQRIB**

**Nandang Abdurrohim**

Jurusan Pendidikan Agama, UIN Sunan Gunung Djati Bandung  
*nandang.abdurohim@uinsgd.ac.id*

**Hapid Ali**

Pendidikan Bahasa Inggris, UIN Sunan Gunung Djati Bandung  
*hafidz\_eng07@yahoo.co.id*

The position and role of women in has a common similarity with the jurisprudence discourses in Taqrib jurisprudence (Fiqh) with some spesific subjects as characteristics of the Syafi'iyah jurisprudence (fiqh). In the matter of the position and role of women in the field of social (muamalah) and worship, Taqrib is the same as Sunni jurisprudence (fiqh) which places general equality in these positions and roles generally. In this study, the author used the method of content analysis (content analysis) as a measurement in exploring and obtaining data. From the results of these studies, it was found that some tees were related to the position of the women in taqrib jurisprudence, namely; In the law of marriage, fathers and grandfathers can force girls to marry without consent; in inheritance law, it is assumed that the relatives of the mother / daughter line are not entitled to inheritance at all even though the family members of the residuals (ashabah) are not present; the position of judge cannot be handled by a woman even though in the field of social (muamalah); and women only have the right to be witnesses on economic issues and special cases that can only understoodby them generally.

**Keywords:** Contextualization of Women Position and Role in Taqrib Jurisprudence (Fiqh) Book

## **A. Pendahuluan**

Kesadaran yang lebih tinggi akan posisi perempuan telah memberikan dampak pada upaya perumusan undang-undang yang lebih terbuka dan demokratis dalam membuka dan member peranperempuan yang lebih luas dalam aktifitas publik. Di banyak Negaramuslim terdapat perubahan-perubahan dalam bidang hukum keluarga sebagai respon modernitas. Perubahan tersebut secara tidak langsung menyentuh kepada perubahan cara pandang para ahli hukum muslim kontemporer terhadap kontekstualisasi baru ajaran Islam yang terformulasikan dalam karya-karya fiqh.

Terdapat kecurigaan umum dikalangan pembaharu muslim kontemporer bahwa fiqh mengandung sangat banyak muatan-muatan hokumtradisi medieval (abad pertengahan Islam) yang lahir dari tradisi masyarakat berbasis agrarisvisavis masyarakat modern industri. Terdapat banyak analisis yang dikemukakan bahwa terdapat relasi kuat antara teks dan lingkungan sosial budaya yang memproduksi teks. Bahkan lebih jauh, DR.Nasr Hamid Abu Zaid mengkonstatir bahwa ada muatan-muatan sosiokultur yang menyelimuti semua warisan Islam. Terdapatorientasiidiologisdalamsegenap pemikiran Islam. Termasuk dalam kontek berpipir dan bersikap, tingkat kesadran peranperempuan dalam dunia public masih terlihat ada ketimpangan.

Dalam konteks social, Zeitlin mengungkapkan ada tiga teori utama yang dapat memberikan penjelasan bagaimana konstruksi sosial berperan dalam menentukan kedudukan dan peran perempuan atas laki-laki (Zeitlin 1998).

### **a. Teori Fungsional Struktural**

Dalam teori fungsional dinyatakan bahwa integrasi suatu sistem sosial sangat ditentukan oleh keterpenuhan prasyarat fungsional. Menurut D.F. Alberle, sebagaimana dikutip Irving M. Zeitlin, terdapat sembilan prasyarat fungsional , yaitu: penyediaan hubungan-hubungan yang memadai terhadap lingkungan dan bagi rekrutmen jenis kelamin; perbedaan peranan dan tugas; komunikasi; orientasi-orientasi kognitif terbagi; seperangkat ungkapan cita-cita yang diartikulasikan; aturan-aturan normatif tentang sarana; ungkapan yang efektif dari aturan tersebut; sosialisasi; dan kontrol yang efektif dari bentuk perilaku yang menyimpang.

Berdasarkan pendekatan teori ini, stratifikasi sosial merupakan fakta essensial atas batasan-batasan yang kuat atas variabilitas

independen dari struktur instrumental dan distribusi beberapa fasilitas. Terdapat suatu pembagian kerja (diferensiasi peran) yang membutuhkan organisasi, dan selanjutnya organisasi membutuhkan alokasi tanggungjawab dalam menata hubungan-hubungan relasional yang bersipat kolektif.

Atas dasar pendekatan ini, maka perbedaan kedudukan dan peranan dalam kehidupan sosial antara laki-laki dan perempuan merupakan kebutuhan sistem sosial itu sendiri untuk dapat fungsional. Pembagian peran jenis kelamin merupakan salah satu dari prasyarat fungsional supaya integrasi sistem dapat dipertahankan. Pada ranah ini, pembagian peranan sangat ditentukan oleh struktur sosial yang ada. Ketersediaan sumber daya, pola kekerabatan, dan alokasi politik sangat menentukan bagaimana peran dan kedudukan perempuan dipetakan di dalamnya.

#### b. Teori Konflik

Teori ini memiliki keterkaitan dengan konsep konflik sosial yang dinyatakan oleh Cosser sebagai “Suatu perjuangan terhadap nilai dan pengakuan terhadap status yang langka, kemudian kekuasaan dan sumber-sumber pertentangan dinetralisir atau dilangsungkan, atau dieliminir saingan-saingannya”.

Kedudukan dan peran sosial, dengan demikian, tidak lebih dari turunan perjuangan terhadap nilai dan pengakuan. Ia diperoleh dari pertarungan hegemonik dari kedudukan dan peran yang dicapai yang kemudian dipertahankan dalam sebuah struktur sistemik kekuasaan sosial-politik. Dalam pengertian ini, kedudukan dan peran perempuan sesungguhnya bukan merupakan perolehan alamiah dan ketetapan struktur sosial, melainkan hasil dari pertarungan kepentingan relasi kuasa dari siapa dan bagaimana kepentingan itu didistribusikan.

Dalam pandangan teori konflik, dengan demikian, kedudukan dan peran perempuan merupakan hasil dari konstruksi sosial yang ditetapkan oleh relasi dominasi dari kekuasaan laki-laki yang menentukan bagaimana pola tingkah laku dibuat.

#### c. Teori-teori Feminist

Feminisme merupakan gerakan dari kelompok-kelompok yang berusaha menetapkan dan menjelaskan bagaimana kedudukan dan peran perempuan yang dikonstruksi oleh sistem sosial yang diyakini bersipat manipulatif dan penuh ketimpangan dapat dikembalikan pada

pola hubungan yang sejajar dan setara. Terdapat beberapa aliran dalam feminisme ini, di antara: feminisme liberal, marxist, dan radikal.

Feminisme liberal memandang bahwa perempuan dan laki-laki pada dasarnya setara. laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sejajar. Walaupun demikian, mereka menganggap antara laki-laki dan perempuan tidak dapat sepenuhnya disamakan karena adanya perbedaan biologis dalam organ-organ reproduksi wanita membawa konsekwensi yang berbeda dengan laki-laki. Tetapi perbedaan tersebut tidak dapat menghalangi kesetaraan dan kesederajatan hak-hak di antara keduanya.

Berbeda dengan feminisme liberal, kelompok feminisme marxis memandang bahwa konstruksi gender lebih merupakan dari struktur kapitalisme yang menjadikan perempuan sebagai pihak yang lemah menjadi obyek pada proses kapitalisasi. Kesetaraan antara perempuan dan laki-laki tidak dapat dicapai kecuali dengan melakukan perubahan struktur borjuis-kapitalistik. Pada tataran ini, peran perempuan dalam wilayah domestik dan publik harus ditiadakan.

Dibandingkan dengan kedua aliran feminisme sebelumnya, penganut feminisme radikal memandang bahwa kesetaraan perempuan dan laki-laki adalah mutlak. Lembaga yang menindas perempuan, diantaranya patriarkhi, harus dihapuskan. Bahkan lebih jauh, relasi seksual antara perempuan dan laki-laki harus dihindari. Kesetaraan bagi mereka bukan semata pada peniadaan peran domestik dan publik, tetapi berkaitan pula dalam hubungan seksual yang harus benar-benar setara termasuk di Indonesia.

Perempuan Indonesai hanya 30% keterwakilannya di parlemen (Zakariya 2013). Hal ini menunjukkan adanya pembedaan kedudukan dan peran perempuan. Begitupun di dalam hukum islam yang tercantum dalm ilmu fiqh sangat mudah ditemukan perbedaan tersebut, salah satu contoh adalah hak mutlak suami menceraikan seorang istri (Nasution 1996). Akan tetapi menurut Fauzan (2003) bahwa perempuan dan laki-laki adalah mitra tidak ada yang membedakan dari keduanya. Paparan ini sejalan dengan Diana (1430 H) bahwa pada zaman Rasulullah SAW, para sahabat dari kalangan perempuan sangat berani berjuang dalam penegakkan syariat Islam tanpa menghiraukan bahwa dirinya adalah perempuan. Menurut Mulia (2011) bahwa posisi perempuan sebagai ibu dalam Islam lebih tinggi dibandingkan laki-laki sebagai ayah. Keterparuhan lainnya adalah bahwa perempuan dalam

memperoleh harta peninggalan dalam hukum waris, menjadi pejabat publik dalam kepemimpinan dan lembaga peradilan, otoritas terbatas dalam memberikan kesaksian pada soal-soal sipil, dan beberapa pengaturan lainnya. Perbedaan ini mengundang pandangan-pandangan kritis atas kecenderungan diskriminatif fiqh.

Kitab Taqrib yang ditulis oleh Abu Syuja Ahmad bin Husain al-Isfahany (w. 488 H) merupakan salah satu kitab yang sangat ringkas yang memuat hampir seluruh pandangan-pandangan dasar dari fiqh Sayafi'iyah. Bahkan kitab ini memiliki transmisi yang lebih luas karena menarik banyak *faqih* lain untuk membuat syarah dan hasyiyah terhadapnya seperti Ibnu Qasim yang menulis kitab *Fathul Qarib* dan Ibrahim al-Bajuri yang menulis *Al-Bajuri 'ala Ibn Qasim al-Ghazzy*.

Berdasarkan urgensi fiqh dalam menentukan cara pandang dunia hukum masyarakat muslim Indonesia dalam menata pola perilaku mereka sesuai dengan keyakinan agama, dan berdasarkan asumsi bahwa karya-karya fiqh utama yang diajarkan di pondok pesantren merupakan sumber utama transmisi kaidah dan norma hukum di masyarakat yang sangat menentukan bagaimana konstruksi gender yang memetakan kedudukan peran perempuan.

Penelitian perempuan dalam pandangan pemikiran modern sudah banyak dilakukan, akan tetapi pandangan terhadap perempuan berdasarkan fikih klasik masih jarang dilaporkan. Berdasarkan paparan di atas, studi ini akan menelusuri konstruksi hukum yang berakaitan dengan posisi perempuan pada kedudukan dan peran mereka diantara para rekan laki-laki berdasarkan kitab taqrib.

Dengan demikian, maka masalah-masalah utama dalam penelitian ini adalah berkenaan dengan bagaimanakah konstruksi gender dalam kitab Taqrib yang menata kedudukan dan peranperempuan. Dalam hal ini, tujuan dari penelitian tersebut dapat di gambarkan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimana kedudukan dan peran perempuan dikonstruksi dalam kitab Fiqh Taqrib
2. Untuk mengetahui apakah Kiayi sebagai pengguna kitab Fiqh Takrib memahami terkait kedudukan dan peran perempuan yang dikonstruksi dalam kitab Fiqh Taqrib
3. Untuk mengetahui bagaimana kontekstualisasi terhadap kedudukan dan peran perempuan yang dikonstruksi dalam kitab Fiqh Taqrib

Maka disini penulis mencoba untuk menggali peran kedudukan perempuan yang diaktualisasikan didalam kitab fiqh taqrib dan bagaimana pandangan kiayi sebagai pengguna dalam memahami kedudukan gender dalam kitab tersebut.

## **B. Metode Penelitian**

Metodologi dalam penelitian ini adalah metode deskriptif dengan mengkaji sumber-sumber primer dan sekunder yang diarahkan pada penekanan penelitian isi (*Content Analysis*). Dalam tahap ini, penelaahan metode analisis isi melakukan beberapaLangkah-langkahpenelitiandimaksud seperti: penentuan sumebr data, penentuan jenis data, teknik pengumpulan data, dan penelaah data.

## **C. Hasil dan Pembahasan**

Pada umumnya, persoalan kedudukan dan peran perempuan pada bidang muamalah dan ibadah, Taqrib sama dengan fiqh Sunni yang menempatkan kesetaraan umum di dalam kedudukan dan peran-peran tersebut hanya ada beberapa temuan dimanaada pembatasan kedudukan perempuan dalam ranah-ranah tertentu dalam fiqh sebagaimana dalam hasil temuan berikut ini:

### **1. Posisi Perempuan dalam Hukum Keluarga dan Publik**

Taqrib, sebagaimana fiqh Syafi'iyah, memberikan skema kepada kita kedudukan dan peran berbeda perempuan dalam keluarga dan publik terutama dalam: (a) peran domestik perempuan pada kehidupan keluarga; dan (b) keterparuhan hak kewarisan dalam dua matra hukum waris, yaitu hak separuh dalam memperoleh bagian harta warisan dan hak eksklusif sebagai ahli waris dalam batas lingkaran kerabat laki-laki.

Peran domestik perempuan dalam rumah tangga rumah tangga dalam berbagai karya fiqh adalah pada kemenonjolan peran pengasuhan (*hadhanah*) sebagai timbalan dari kewajiban suami/bapak sebagai pemberi nafkah dalam pengertian yang paling umum. Peran ini sesungguhnya merupakan sebuah turunan dari spirit Al-Quran yang diadopsi penuh Al-Quran pada peneguhan struktur keluarga yang kuat pada lingkaran keluarga batih sebagai suatu terobosan yang sangat progresif bagi lingkungan tradisi tribal (kesukuan) Arab yang sangat

menekankan kekuasaan struktur keluarga luas (*qabilah*) dengan laki-laki sebagai pemegang otoritas utama.

Pembagian peran domestik dan publik dalam struktur keluarga, sejajar dengan pandangan Hammudah, merupakan persoalan “status, kekuasaan, wewenang dan yang lainnya” yang berlaku bagi semua manusia ataupun binatang. Para ahli sosiolog selalu menemukan pihak yang lebih rendah maupun yang lebih tinggi dalam semua kelompok yang mereka kaji. Para ahli psikologi sosial melihat adanya segi kekuasaan, kepatuhan atau dominasi pada dua orang yang saling berhubungan (Al ‘Ati 1984). Dalam tataran seperti ini dapat diterima pandangan bahwa secara praktis dan universal, status istri itu diukur dengan hak dan hak istimewanya. Dan sesuai dengan pola kelembagaannya berada di bawah suaminya.

Di samping itu, dalam suatu keluarga secara aktual dapat timbul bermacam-macam struktur kekuasaan yang saling bergantung satu dengan yang lainnya. Salah satu struktur yang dibutuhkan dalam keluarga adalah kepemimpinan tempat setiap anggota keluarga memegang peranan yang berbeda-beda pada kekuasaan itu. Ada dua tipe kepemimpinan dalam keluarga yang secara normal tidak mungkin berda di tangan seseorang, yaitu pertama, *instrumental leadership* (kepemimpinan instrumental), yakni kepemimpinan yang dibutuhkan untuk memajukan keluarga atau disebut juga sebagai sistem lahiriyah (*external system*); kedua, kepemimpinan batin yang disebut dengan sistem batin (*internal system*) (Al ‘Ati 1989). Dalam kepemimpinan batin, peranan diarahkan kepada fungsi pengayoman, perlindungan psikhis, dan kenyamanan emosional yang kesemuanya diarahkan pada titik keseimbangan ketentraman kejiwaan yang halus.

Dari kedua tipe kepemimpinan tersebut, dalam hampir semua masyarakat, peranan kepemimpinan instrumental yang termasuk ke dalamnya kepemimpinan ekonomi dan politik diperankan oleh kelompok laki-laki atau suami. Sementara itu peranan kepemimpinan batiniah dilakukan oleh istri/ibu. Sikap Taqrib, serta fiqh pada umumnya, sangat jelas mendukung pembagian peran instrumental dan batiniah dalam lingkungan kehidupan keluarga.

Akan tetapi persoalan yang muncul dalam fiqh adalah meluasnya peran kepemimpinan instrumental laki-laki (suami/bapak) pada pola kontrol keluarga yang tampaknya lebih merupakan tradisi daripada semangat dasar fiqh Islam. Orientasi kontrol dan pengaturan

terhadap anggota keluarga sangat dominan dalam Taqrib. Hal itu terlihat pada hak istimewa menceraikan (thalaq) yang dimiliki suami, perwalian *ijbary* (memaksa) bagi bapak dan kakek atas anak-anak gadis mereka, dan pembatasan aktivitas publik para wanita (istri dan anak-anak perempuan) kecuali atas izin atau alasan darurat (*udzur*).

Hak istimewa menceraikan (thalaq) yang dimiliki suami sangatlah longgar. Taqrib menyatakan bahwa thalaq dapat dilakukan dengan perkataan jelas (*sharih*) dan metaforis (*kinayah*). Bahkan dalam cara yang pertama, jatuhnya hukum perceraian tidak menunggu ada tidaknya unsur kesengajaan (*niat*). Sementara itu, selama masih dalam masa *iddah*, suami (*pada thalaq raj'i*) dapat saja kembali (*ruju'*) kepada istrinya tanpa menunggu kesediaan istri. Benar, istri memiliki hak menggugat perceraian terhadap suami, tetapi hak itu dapat diperoleh melalui prosedur yang lebih rumit dengan disertai kompensasi berupa pembayaran tebusan (*iwadh*). Hak cerai ini dinamakan *khulu'*.

Pada tingkat ini, Penulis memandang bahwa hak istimewa suami dalam menceraikan secara sangat longgar lebih merupakan perluasan normatif kontrol atas rumah tangga bukan semangat dasar dari moral “Perkara halal yang paling dibenci Tuhan adalah perceraian”. Semangat moral itu semestinya turun dalam norma praxis fiqh dalam pengaturan yang lebih ketat pada perceraian, atau pada pengaturan seimbang di antara hak perempuan dan laki-laki, bukan pada kontrol yang lebih progresif. Faktor normatif inilah, dalam dugaan Penulis, yang memicu dan menjadi sandaran legal terhadap terjadinya perkawinan bawah tangan untuk tujuan monogami ataupun poligami.

Penulis mencermati, kontrol berlebih suami terhadap istri seperti yang terdapat dalam Taqrib tidak dapat dilepaskan dari cara pandang fiqh terhadap pernikahan itu sendiri. Fuqaha Sunni dalam hampir semua corpus fiqh klasik mendefinisikan perkawinan, dalam ragam versi definisi, sebagai kontrak (akad) untuk melegalkan laki-laki atas kepemilikan kemaluan (Al Jaziry 1990). Definisi yang dalam banyak hal menyimpan relasi teks dan kuasa para laki-laki dalam mengukuhkan makna hubungan pernikahan.

Dari pendekatan seperti itulah, sulit dipungkiri akan melahirkan relasi hubungan pernikahan yang sangat diskriminatif sebagai suatu penyimpangan atas pesan moralitas Al-Qur`an Ar Rum aya 21 yang menempatkan pernikahan sebagai wadah pemenuhan kasih sayang dan kedamaian.



Taqrib, sebagaimana tradisi fiqh Sunni pada umumnya, telah mengkonstatasi sebuah pola hubungan tidak seimbang dengan melanggengkan poligami sebagai prinsip dasar pernikahan Islam dan thalaq sebagai hak istimewa para suami. Alih-alih memahami hak *khulu'*, *dzihar*, dan *li'an* sebagai deklarasi penting dalam menyeimbangkan hak perempuan dalam memutuskan status pernikahan, para faqih seringkali menempatkan norma-norma tersebut sebagai pengecualian dari hak umum pria dalam menceraikan. Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Nasr Hamid Abu Zaid (2003), telah mengkritik persoalan poligami dan thalaq sebagai kegagalan memahami makna dalam struktur teks antara *manthuq* (makna literal) dan *mafhum* (makna kontekstual); serta antara makna umum ('*amm*) dan spesifik (*khass*). Berbeda dengan Muhammad Abduh, Nasr Hamid lebih memahami persoalan diskriminasi dalam perkawinan sebagaimana termuat dalam rentangan tradisi fiqh sebagai sebuah problem yang berdimensi kultural, sosiologis, dan historis.

Penulis berpandangan, bahwa kontrol yang cenderung mengukuhkan peran kontrol laki-laki atas perempuan dalam Taqrib lebih merupakan perluasan yang berlebihan terhadap etika Al-Quran yang memberikan peran lebih terhadap laki-laki sebagai pengayom dan penanggungjawab nafkah sebuah cara Al-Quran mengukuhkan institusi keluarga batih di tengah struktur keluarga yang sangat rapuh pada masa pra-Islam. Fiqh, dengan demikian, telah melakukan sebuah perluasan kontrol yang lebih didasarkan atas respon spesifik lembaga patriarkhis yang berlaku luas pada masa pramodern, bukan spirit dasar fiqh yang sesungguhnya.

Terdapat bagian hal penting lain dalam Taqrib, sesungguhnya dalam persoalan ini Taqrib hanya sekedar mereproduksi teks fiqh Sunni, yang berkaitan dengan problem kontrol patriarkhis yakni persoalan aurat. Hampir dalam semua naskah fiqh dikonstatir bahwa tubuh perempuan merdeka adalah aurat kecuali muka dan telapak tangan. Sedangkan bagi perempuan sahaya, aurat mereka sama dengan aurat laki-laki yaitu di antara pusar dan lutut (kemaluan) (Al Jaziry 1995).

Sebagaimana dinyatakan Nasr Hamid, konsep aurat merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari struktur kebudayaan dalam konteks sosio-historisnya. Dilihat dari konteks Al-Qur'an, aurat hanyalah bagian dari organ-organ seksual orang yang hidup, dan

anggota tubuh dari orang yang mati. Dipandang dari struktur kebudayaan, Penulis mencermati bahwa persoalan aurat yang kemudian berkembang menjadi persoalan *hijab* (pemisahan laki-laki dan perempuan), pemakaian cadar (tutup muka), larangan bepergian untuk melindungi fitnah, dan jilbab sesungguhnya bagian tidak terpisahkan dari struktur sosial sebagaimana secara tersirat dikemukakan dalam karya-karya fiqh. Seandainya tubuh perempuan adalah aurat *in ipsisma* maka seyogyanya tidak ada pemilahan antara aurat perempuan merdeka dan sahaya. Tetapi Taqrib (baca: fiqh) secara sangat terbuka melakukan perbedaan tersebut. Dengan sendirinya fakta ini menuntut penelaahan yang lebih sempurna terhadap seluruh konteks perkembangan doktrin fiqh berkenaan dengan pemisahan ruang- tubuh wanita dari ruang sosial.

#### Keterparuhan Perempuan dalam Hukum Waris

Apa yang ditulis Taqrib berkenaan dengan hukum waris sesungguhnya merupakan pengulangan utuh terhadap pandangan umum dalam fiqh Syafi'iyah. Di taraf ini, Penulis akan memusatkan analisis pada diktum fiqh Syafi'iyah secara umum, bukan pada Taqrib secara khusus.

Hak perempuan (anak perempuan, saudara perempuan, dan ibu) untuk memperoleh bagian separuh dari bagian yang diterima oleh rekan laki-laki mereka merupakan kemufakatan fuqaha (baik Sunni maupun Syi'ah). Kemufakatan tersebut mudah dipahami jika dipandang bahwa keputusan tersebut merupakan turunan langsung dari ayat Al-Qur'an yang secara tegas menuturkan "laki-laki memperoleh seperti dua bagian perempuan" (QS An Nisa: 7). Titik analisis pada kasus ini bukan pada "kerancuan makna" melainkan pada apakah dikta "dua berbanding satu" merupakan semangat dasar Al-Qur'an ataukah sekedar solusi sementara Al-Qur'an terhadap kondisi umum struktur kewarisan Arabia pra-Islam.

Ditemukan beberapa bukti historis struktur kewarisan Arabia pra-Islam yang meniadakan sama sekali hak perempuan dalam kewarisan bahkan dalam beberapa tradisi kabilah wanita menjadi obyek pewarisan yang seluruh ratio legis kewarisan didasarkan kepada peran perlindungan kabilah yang dikuasai oleh para lelaki dewasa. Ibnu Jarir al-Thabari merekam bagaimana para shahabat memprotes kepada Nabi terhadap ketentuan Al-Qur'an yang memberikan hak waris terhadap perempuan. Menurut mereka, perempuan dan anak-anak tidak

mungkin memperoleh harta peninggalan sebab mereka tidak memiliki peran dalam peperangan/ pembelaan kabilah (Al Thabary 1984).

Berdasarkan latar tersebut, pemberian separuh harta peninggalan dibanding laki-laki atas perempuan saat Al-Qur`an diturunkan merupakan sebuah lompatan sangat besar dalam hak-hak perempuan yang dijamin Al-Qur`an. Muhammad Abduh, sebagaimana Nasr Hamid, memandang pengertian “laki-laki seperti dua bagian perempuan” dan “batas-batas hukum Tuhan yang tidak boleh dilampaui” harus dipahami sebagai sebuah pergeseran poros dominasi laki-laki kepada sumbu perempuan. Pengertian tersebut mestinya dipahami bahwa laki-laki memiliki hak bagian tertinggi (*hadd al-aqsha*) yang tidak melampaui dua bagian perempuan. Sedangkan perempuan memiliki hak bagian terendah (*hadd al-adna`*) yang tidak boleh dikurangi dari separuh bagian laki-laki. inilah batas-batas hukum Tuhan yang tidak boleh dilanggar oleh siapapun.

Di antara batas tertinggi dan batas terendah itulah, dalam pemahaman Penulis, dapat terjadi pergeseran-pergeseran bagian yang sesuai dengan modalitas kultural yang berujung kepada kesetaraan bagian antara laki-laki dan perempuan sebagai puncak dari tujuan keseimbangan distribusi keadilan Qur`ani.

Di samping persoalan pola pembagian tersebut di atas, yang menarik dicermati dalam Taqrib adalah persoalan *dzawil arham* yang secara mutlak ditiadakan dari struktur ahli waris. Taqrib tampak menggunakan ketentuan hukum baku Syafi`iyah walaupun hal itu tidak populer di kalangan fuqaha Sunni lainnya yang menerima kelompok *dzawil arham* sebagai ahli waris setelah *‘ashabah*. Taqrib tampak sekali mempertahankan konsep keluarga ahli waris dalam konteks Arabia lama yang mengeksklusi kerabat perempuan sebagai anggota marga.

Apabila merujuk kepada konsep kewarisan Al-Qur`an yang menempatkan anak-anak, saudara, orang tua, dan suami istri sebagai ahli waris yang bagian dan keberadaannya memperoleh jaminan Al-Qur`an sehingga fuqaha menyebut kelompok ini sebagai *dzawil furudh*, dapatlah dipahami bagaimana semangat Al-Qur`an menempatkan keluarga inti (batih) sebagai struktur keluarga baru yang sangat kokoh dengan pelemahan pemilahan jenis kelamin anggota keluarga kecuali pembagian peran yang tidak terlalu radikal antara suami dan istri untuk pengukuhan peran etis Islam yang baru. Akan tetapi, bias terjadi ketika

makna keturunan (الولد) diartikan sebagai anak keturunan langsung dari anak laki-laki. Sebuah makna keturunan yang jelas diderivasi dari makna keturunan patrilineal yang menarik garis kekerabatan terbatas ke dalam garis geneologis laki-laki.

Pola penarikan keturunan yang diikuti dengan pengelompokan *‘ashabah* dan *dzawil arham* tersebut merupakan interpretasi kultural fuqaha Sunni terhadap Al-Qur`an sebagai bias patriarkhis yang masuk dalam penafsiran Al-Quran oleh fuqaha. Dalam konteks Arabia, pemilahan tersebut tampaknya relevan setara dengan pola distribusi kewenangan *‘ashabah* dan *dzawil arham* dalam struktur kekerabatan luas. Sebuah struktur kekerabatan yang sesungguhnya lebih dari sekedar warisan kultural Arab. Pada taraf ini, Taqrib tampak mempertahankan pandangan umum Syafi’iyah yang lebih memberikan bagian harta peninggalan kepada negara (*bait al-mal*) dibanding kepada *dzawil arham*, walaupun sesungguhnya arus umum madzhab Sunni sudah menerima kedudukan kerabat *dzawil arham* meskipun dalam kedudukan yang masih sangat lemah.

Pandangan dikotomis yang dipergunakan Taqrib tersebut, tampaknya sangat tidak relevan dengan kondisi kekerabatan kontemporer yang semakin mengukuhkan keluarga inti (*nuclear family*) di banding keluarga luas (*extended family*). Faktor inilah tampaknya yang memicu berbagai ‘penyimpangan’ dalam pola kewarisan di masyarakat Jawa yang terkenal dengan sistem kekerabatan parental.

## 2. Problematika Jabatan Publik, Kesaksian, dan Kompensasi Pidana

Taqrib mengkonstatir bahwa salah satu persyaratan hakim adalah perempuan, dan penerimaan saksi perempuan secara terbatas pada bidang-bidang ekonomi dan hal yang sangat sulit diketahui oleh laki-laki. Pandangan ini sesungguhnya merupakan pengulangan wajar dari seluruh doktrin Sunni-Syafi’iyah terhadap ketidakmungkinan perempuan menempati otoritas-otoritas publik atau yang diduga memiliki keterkaitan dengannya.

Dibandingkan dengan persoalan kepemimpinan (*imamah*) yang nyaris mencapai ijma di kalangan Sunni atas ketidakmungkinan diduduki oleh perempuan, meskipun saat ini pandangan-pandangan tersebut mulai bergeser dengan tampilnya beberapa pemimpin

pemerintahan perempuan di beberapa negara muslim, persoalan jabatan hakim di kalangan fuqaha masih terdapat perbedaan pandangan.

Perbedaan pandangan tentang jabatan hakim perempuan terletak pada cara analogi. Ibnu Jarir al-Thabari secara mutlak menerima perempuan sebagai hakim atas dasar analogi otoritas perempuan memberikan fatwa yang disejajarkan dengan otoritas menjadi hakim. Sedangkan Hanafiyyah membatasi kompetensi perempuan dalam peradilan bidang-bidang perdata sejajar dengan otoritas kesaksian mereka di bidang perdata. Sedangkan mayoritas fuqaha Sunni menolaknya atas dasar adanya faktor ketidakcakapan seorang perempuan akibat kendala-kendala biologis maupun psikologis perempuan dalam persoalan publik.

Meskipun pandangan Taqrib dan pandangan fiqh Sunni pada umum tentang keterbatasan jabatan hakim bagi perempuan dalam beberapa hal sering disandarkan kepada sumber-sumber nash (Al-Quran dan Hadits), akan tetapi mencermati bantahan ataupun alasan yang dikemukakan oleh Al-Thabari maupun Hanafiyyah memberikan petunjuk kepada Penulis bahwa ihwal fundamental larangan tersebut lebih bersipat sosial dibandingkan sebagai larangan normatif legal dari sumber-sumber desisif (*qath'i*) nash. Alasan ketidakmampuan perempuan lebih merupakan peninggalan konstruksi budaya yang pada saat corpus fiqh (baca: Taqrib) disusun ruang publik wanita sangatlah terbatas.

Pembatasan perempuan terhadap jabatan hakim di kalangan fuqaha memiliki hubungan signifikansi dengan persoalan kesaksian. Dalam persyaratan umum saksi yang ditulis dalam fiqh Sunni tidak dimuat persyaratan laki-laki (*dzukurah*), melainkan terpusat pada persoalan kemampuan secara jasmani dan intelektual yang terkait dengan validitas saksi. Akan tetapi pada tingkat terapan, fiqh memberikan kriteria khusus siapa dan pada bidang apa seseorang dapat menjadi saksi. Taqrib mengambil pandangan Syafi'iyah, juga menjadi pandangan umum fiqh Sunni, bahwa wanita tidak dapat menjadi saksi kecuali dalam bidang-bidang perdata ekonomi dan kasus-kasus yang hanya mungkin dapat diketahui oleh wanita, seperti saksi kelahiran dan keperawanan.

Pandangan Taqrib dan Sunni pada umumnya yang membatasi kesaksian dalam bidang-bidang tertentu terkait dengan alasan yang benar-benar kulturalistik serta didasarkan kepada streatif perempuan

yang bernalar dan beragama terbatas (*nuqshan al-‘aql wa al-dien*) serta kendala biologis akibat persoalan organ reproduksi yang berpengaruh kepada stabilitas emosi (*hur’amaly t.th*). Nalar fiqh tampak didasarkan kepada nalar Qur’an yang menerima kesaksian dua orang perempuan yang menggantikan kedudukan satu orang saksi laki-laki agar satu sama lain saling mengingatkan. Suatu ‘illat hukum yang secara sangat terbuka menyandarkan nalar hukum kepada problem konteks kemampuan menguasai persoalan, yang bagi perempuan yang berada dalam sebuah ruang sosio-politis terbatas akan menimbulkan persoalan tersendiri untuk menguasai persoalan yang menjadi obyek persaksian secara lengkap, lebih-lebih dalam persoalan pidana yang lebih merupakan persoalan di ruang publik terjauh dari ruang sosial kebudayaan perempuan.

Berdasarkan pandangan di atas, ketika terjadi pergeseran evolutif dalam sejarah manusia: pergantian orientasi kebudayaan dari berbasis agraris ke basis teknis yang memunculkan sebuah pola hubungan yang sangat terbuka dalam konstruksi gender yang jauh lebih demokratis, semangat kesetaraan manusia pada tingkat global, serta kesadaran universum atas hak partisipatif wanita di ruang publik dalam diferensiasi peran yang sangat luas dan longgar, maka berdasarkan kaidah ushuliyah bahwa “status hukum bergerak setara dengan ratio legisnya, *الحكم يدور مع علته وجوداوعدمًا*”, pembatasan kesaksian perempuan hanya dalam bidang perdata ekonomi harus dinyatakan tidak berlaku atas nama semangat asal syari’ah. Apabila hal tersebut diabaikan, maka fiqh akan kehilangan relevansinya dalam pergerakan hukum kontemporer yang makin kompleks.

Dengan demikian, apabila larangan jabatan publik hakim dan keterbatasan saksi bagi perempuan dipahami dalam konteks modernitas tempat ruang publik yang sangat terbuka bagi seluruh orang tanpa identitas gender saat ini, maka tidaklah sulit memahami untuk melakukan konstruksi ulang fiqh dengan memperluas pandangan Ibnu Jarir al-Thabari dan Hanafiyyah dalam konteks fiqh kontemporer.

Keterbatasan jabatan hakim dan persaksian kaum perempuan ternyata setara pula dengan setengah kompensasi pidana yang diterima perempuan dalam kasus *jinayat* (kejahatan melukai anggota tubuh) sebagaimana dikonstatir oleh Taqrib.

Seandainya prinsip dasar retribusi dan resiprositas dalam pidana Islam, *qishash*, dipakai sebagai standar sangsi jinayat maka hal itu melahirkan sebuah pertanyaan kritis “mengapa dalam kasus kejahatan yang menimpa perempuan oleh kaum laki-laki mereka hanya berhak atas kompensasi *diyât* separuh dari yang mesti dibayarkan berbeda dengan kasus apabila yang menjadi korbannya adalah laki-laki”.

Penulis tidak dapat mengingkari bahwa ketentuan setengah *diyât* bagi perempuan dalam Taqrib memiliki sandaran hadits-hadits yang tersebar dalam berbagai riwayat shahih, akan tetapi apakah keputusan Nabi tersebut merupakan keputusan universal, ataukah sebuah dikta hukum spesifik pada ruang waktu kesejarahan terbatas sejalan dengan konstruksi sosial Arabia di masanya. seandainya dipersandingkan dengan prinsip retribusi (*qishash*), maka “setengah” harus dimaknai dengan nilai separuh atas anggota tubuh wanita. Apabila dalam hukum waris setengah bagian perempuan sejajar dengan pertanggungjanaan material laki-laki, maka setengah dalam kasus *diyât* tampaknya sejajar dengan nilai material dari anggota tubuh wanita yang lebih diperankan dalam ruang domestik dibanding pria, sehingga kecacatan tubuh seorang pria akan berakibat ketidakseimbangan sistem distribusi material yang menjadi tanggungjawabnya. Suatu hal yang tidak terjadi pada wanita.

Berdasarkan pendekatan tersebut, Penulis berpandangan bahwa kasus kompensasi pidana *diyât* memiliki *ratio legis* (*‘illat*) keperdataan dalam nilai fungsi anggota tubuh pada keseluruhan bangun sistem peran sosial antara laki-laki dan perempuan pada masa Al-Quran diwahyukan. Akan tetapi, seandainya bangun tersebut ditarik ke dalam situasi masyarakat kontemporer maka akan ditemukan sebuah celah kerterbelahan sistem karena tidak ditemukannya *illat* pengikat. Anggota tubuh setiap orang dianggap setara sebab fungsi sosial tubuh tidak diperbedakan berdasarkan jenis kelamin. Di tingkat ini Penulis setuju dengan Abdullah Ahmad al-Naim (1994) yang memandang bahwa kompensasi jinayat mesti ditempatkan dalam kasus pidana murni, bukan perdata atau quasi perdata. Penetapan ini menuntut peniadaan diskriminasi hukum antara perempuan dan laki-laki.

Sejalan dengan tinjauan kritis, kesetaraan hukum perempuandan laki-laki juga dapat disandarkan kepada semangat fundamental kisah penciptaan awal manusia yang dituturkan Al-Qur’an pada surat An-

Nisa. Berkenaan dengan penafsiran atas surat An-Nisa ayat 1, para ahli tafsir seperti Al-Suyuthi, Al-Baidhawi, Ibnu Katsir, dan Al-Qurtubi memberikan arti pada kata *nafs* dengan Adam. Bahkan seorang mufasir dari kalangan syi'ah mengklaim pendapat demikian itu merupakan ijma' seluruh ulama. Akan tetapi ulama mutaakhir seperti Muhammad Abduh dan juga Al-Qasimi berpendapat bahwa yang dimaksud *nafs* dalam ayat tersebut di atas bukan Adam, melainkan berarti jenis. Implikasinya, maka karena manusia laki-laki dan perempuan diciptakan dari jenis (bahan baku) yang sama, maka posisi dan kedudukan mereka pun setara, tidak ada keunggulan apriori yang satu atas yang lainnya.

Pada saat sisi lain, prinsip tauhid telah menempatkan kualitas spiritual sebagai fungsi kesehatan esensial umat manusia seperti disyaratkan secara sangat jelas dalam surat Al-Hujurat. Memang dalam ranah praxis terjadi perluasan peran dan fungsi yang tidak sejajar dengan prinsip kesetaraan spiritualitas antara individu dengan masyarakat sebagai sebuah struktur sosial, akan tetapi dalam tarik menarik antara kebutuhan individu dengan kebebasannya menjadi sebuah perluasan dari sebuah kebutuhan masyarakat bagi hukum sosial yang menyeluruh. Islam mengukuhkan organisasi komunitas sebagai agen kebebasan, yang diturunkan dalam konsep tauhidnya yang membagi syari'ah Islamiyah menjadi dua tingkatan, yaitu; tingkatan masyarakat yang dikenal dengan mu'amalah tempat secara umum mengatur hubungan antara satu individu dengan individu lain dalam satu komunitas, dan kedua; tingkatan individu yang dikenal dengan istilah Syari'ah ibadah yang mengatur hubungan antara individu dengan Tuhan.

Dari kedua dasar normatif tersebut, dapat ditarik signifikansi makna bahwa kedaulatan manusia sebagai agen bebas dan terbuka tanpa dikotomi jenis kelamin merupakan prinsip utama. Maka bentuk-bentuk diskriminasi yang terdapat dalam diskursus fiqh harus dianggap sebagai sebuah pengecualian dari prinsip umum karena ruang terbatas sejarah dan modalitas budaya.

Jejak kesetaraan spiritualitas dan keterbukaan ruang publik wanita dalam hak-hak ekonomi dapat ditemukan dalam bab-bab Taqrib, fiqh secara umum. Persoalan ibadah dan ekonomi nyaris ditempatkan dalam struktur hukum yang utuh tanpa diskriminasi kecuali beberapa hal teknis yang mengandung bias kultural patriarkhis dalam muatan



kecil. Hal itu menjadi bukti bahwa aspek spiritualitas dan kebebasan transaksional yang menjadi spirit dasar Islam menajai dasar kukuh dari diskursus fiqh, hanya saja bagian ini seringkali dipahami secara terpisah sebagai sebuah keputusan hukum yang lepas dari konteks dasar semangat universal nash tempat dari nilai-nilai lain merujuk kepadanya sebagai idealitas syari'ah yang sesungguhnya.

#### **D. Simpulan**

Kedudukan dan peran perempuan dalam Taqrib memiliki kesamaan umum dengan diskursus fiqh, dengan beberapa kekhususan sebagai karakteristik fiqh Syafi'iyah. Dalam persoalan kedudukan dan peran perempuan pada bidang muamalah dan ibadah, Taqrib sama dengan fiqh Sunni pada umumnya yang menempatkan kesetaraan umum di dalam kedudukan dan peran-peran tersebut. Akan tetapi untuk bidang-bidang khusus : perwalian, kewarisan, jabatan hakim, dan kesaksian sangat menonjol pandangan yang lebih restriktif (membatasi) dibandingkan dengan fuqaha Sunni lainnya.

Dalam hukum pernikahan bapak dan kakek dapat memaksa anak gadis menikah tanpa persetujuan; pada hukum waris dikonstatir bahwa kerabat dari garis ibu/anak perempuan sama sekali tidak berhak atas warisan meskipun anggota keluarga dari ashabah tidak ada ; jabatan hakim tidak dapat dipegang oleh perempuan meskipun dalam bidang muamalah ; dan perempuan hanya berhak menjadi saksi pada persoalan ekonomi dan kasus-kasus khusus yang hanya dapat diketahui secara umum oleh mereka.

#### **REFERENSI**

- Al 'AtiHamudah Abd. 1984., *The Family Stucture In Islam*, Alih bahasa, Anshari Thayib, *Keluarga Muslim*, Pt. Bina Ilmu : Surabaya, Cet. I hal. 230
- al-JaziryAbdurrahman. (1990), *Al-Fiqh 'ala Madzahibi al-Arba'ah*, Dar al-Fikr: Beirut, 1990, jilid IV, hlm. 2-3
- al-JaziryAbdurrahman. 1995., *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah*, Dar al-Fikr: Beirut, 1995, jilid IV, hlm. 50
- Nasr Hamid Abu Zaid. 2003., *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, SAMHA: Yogyakarta, hlm. 196-197

- al-Thabari Ibnu Jarir. 1984, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an*, juz IV, Dar al-Fikr: Beirut,
- al-Hur 'Amily Muhammad. T. th, *Wasa'il al-Syi'ah*, Dar al-Ihya wa al-Turats al-Araby: Beirut, t.th., juz 18, hlm 251
- al-Naim Abdullah Ahmad 1994, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Penerjemah Ahmad Suaedy dkk, LKIS: Yogyakarta, 1994, hlm. 219 dst
- Diana R 1430 H Partisipasi Politik Muslimah dalam Pandangan Yusuf Qardhawi Jurnal TSAQAFAH Vol. 5, No. 2
- Fauzan SF. 2003 Sentuhan nilai fiqih untuk wanita beriman. Kantor Atase Agama Kedutaan Besar Saudi Arabia di Jakarta
- Nasution H, 1996. *Pembaharuan dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta
- Zakaria S. 2013. Kepemimpinan perempuan dalam persepektif hukum islam (studi komparatif antara pemikiran kh. Husein muhammad dan prof. Siti musdah mulia). *Khazanah*, vol. 6
- Zeitlin. IM. 1998 *Memahami Kembali Sosiologi: Kritik terhadap Teori Sosiologi Kontemporer*; penerjemah Anshori, dkk, Gajah Mada University Press: Yogyakarta,