

FIQH IMAM SYAFI'I DALAM PERSPEKTIF GENDER
(STUDI ANALISIS TENTANG KESAKSIAN WANITA DALAM NIKAH
DAN MELIHAT *HILAL*)



SINOPSIS TESIS

Diajukan Guna Memenuhi Tugas dan melengkapi Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Ilmu Hukum Islam

Disusun Oleh:

Muh. Arif Royyani
NIM: 085112052

PROGRAM PASCA SARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2010

ABSTRAK

FIQH IMAM SYĀFI'Ī DALAM PERSPEKTIF GENDER (STUDI ANALISIS TENTANG KESAKSIAN WANITA DALAM NIKAH DAN MELIHAT *HILĀL*)

Kata Kunci: Fiqh Syāfi'ī, Gender, Kesaksian Wanita, Nikah, *Hilāl*.

Persoalan yang sampai kini masih pelik dan mengundang kontroversi adalah mengenai kedudukan perempuan dalam fiqh peradilan. Salah satu persoalan dalam fiqh peradilan adalah mengenai kesaksian perempuan. Berbicara mengenai kesaksian perempuan dalam ranah fiqh, sebetulnya sudah disinggung baik dalam fiqh klasik maupun fiqh kontemporer, yang mana fiqh merupakan produk hukum dalam Islam.

Dalam Islam, antara laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kapasitas untuk memberikan kesaksian. Namun, Imām Syāfi'ī di dalam *al-Umm* tidak memperbolehkan perempuan untuk menjadi saksi dalam persoalan tertentu yang membutuhkan kesaksian. Salah satu wilayah yang tidak membolehkan perempuan menjadi saksi adalah wilayah nikah dan *hilāl*.

Pandangan Imām Syāfi'ī di dalam *al-Umm*, dalam beberapa permasalahan, memperlihatkan adanya kecenderungan yang sangat kuat terhadap perspektif patriarki. Di dalam beberapa bab dalam *al-Umm*, laki-laki digambarkan sebagai makhluk yang berada di atas perempuan. Artinya, laki-laki menempati posisi yang lebih tinggi dari perempuan. Sehingga, di sini ada semacam perspektif superioritas bagi laki-laki.

Di dalam tesis ini penulis menganalisa pendapat Imām Syāfi'ī dengan menggunakan analisis gender. Selain itu, juga memaparkan persoalan kesaksian perempuan dalam fiqh Imām Syāfi'ī dalam nikah dan *melihat hilāl* yang disinyalir sebagai salah satu bentuk perbedaan dan subordinasi terhadap perempuan. Sejauh mana perempuan memiliki peranan dalam memberikan kesaksian.

Bagi Imām Syāfi'ī syarat-syarat menjadi saksi adalah berakal, dewasa, laki-laki (*zūkūrah*), mampu mendengarkan pembicaraan dua orang yang melakukan akad dan beragama Islam. Di antara syarat-syarat saksi yang menjadi kontroversi adalah *zūkūrah*, artinya, seorang saksi baik dalam nikah maupun melihat *hilāl* diharuskan berjenis kelamin laki-laki. Dengan kata lain, perempuan tidak diperbolehkan menjadi saksi dalam pernikahan dan melihat *hilāl*.

Namun demikian, perlu dicatat juga bahwa pada masa Imām Syāfi'ī perempuan masih terbelakang dalam hal pendidikan, sebagai akibat dari kondisi sosial pada saat itu yang tidak memberi peluang bagi perempuan untuk belajar sebagaimana laki-laki. Perempuan pada masa itu hanya hidup di dalam rumah dan tidak pernah melihat dunia luar. Keadaan ini jelas sangat berbeda dengan masa sekarang ini. Realitas yang demikian itu tentu saja menjadi salah satu pertimbangan Imām Syāfi'ī ketika menulis *al-Umm*, yang kemudian menjadi salah satu pertimbangan di dalam memformulasikan pandangan-pandangannya.

Dalam tesis ini penulis menemukan corak pemikiran Imām Syāfi'ī yang moderat dan kontekstual dalam melihat suatu permasalahan, sehingga produk hukum Imām Syāfi'ī tentang kesaksian wanita dalam nikah dan *hilāl* tidak mencerminkan adanya bias gender.

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Di dalam kehidupan sosial, kaum perempuan dan kedudukannya merupakan sebuah fenomena yang selalu menarik perhatian. Apalagi dalam masyarakat yang—secara umum—bersifat patrilineal (memuliakan kaum laki-laki dalam semua aspek kehidupan). Semakin berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi, termasuk di dalamnya ilmu sosial, berakibat pada kehidupan manusia yang semula terasa biasa-biasa saja menjadi mulai “terusik” dan “terkritisi” oleh modernitas. Sehingga, tanpa disadari, manusia pun telah terjerumus dalam praktik misogyny .

Di dalam *The Cultural Construction of Sexuality*, Caplan menguraikan bahwa perbedaan-perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidaklah sekedar persoalan biologi, namun juga sebagai suatu proses sosial dan kultural. Oleh karena itu, konsep gender berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat, bahkan dari kelas ke kelas, sedangkan jenis kelamin biologi (*sex*) tidak akan berubah (Fakih, 2008: 75).

Walaupun istilah gender bukan istilah agama, namun masalah gender telah menjadi permasalahan dalam konteks agama. Alasannya, karena ketidakadilan gender masih dijumpai dalam praktik kehidupan umat keagamaan.

Menurut Peter L. Berger, legitimasi religious (*religious-theology*) merupakan legitimasi yang paling tinggi, sebab agama melampaui hal-hal yang supra-empirik. Legitimasi agama dipandang sebagai *the sacred canopy* (langit-langit suci) untuk pelindung (Berger, 1967: 57).

Perjalanan sejarah Islam yang harus bersentuhan dengan budaya perluasan yang masih sangat patriarkhis (Persia, Asiria, dan sebagainya) sangat mempengaruhi penafsiran dan pemaknaan terhadap ayat-ayat suci yang telah ada, sehingga kesan dominasi laki-laki menjadi makin kental. Ketika pemikiran agama terlanjur memberikan legitimasi terhadap sistem

kekerabatan patriarki dan pembagian pola kerja secara seksual, dengan sendirinya wacana gender akan bersentuhan dengan masalah keagamaan.

Upaya untuk mengklasifikasikan perbedaan secara genetik antara laki-laki dan perempuan perlu dibahas lebih cermat dan hati-hati, sebab kesimpulan yang keliru mengenai klasifikasi itu tidak hanya akan berdampak pada persoalan individual, tetapi juga sosial. Dengan menyimpulkan laki-laki dan perempuan secara genetik berbeda, tanpa memberikan penjelasan secara tuntas, kesimpulan tersebut justru bisa dijadikan sebagai legitimasi terhadap realitas sosial yang memperlakukan laki-laki sebagai jenis kelamin utama dan perempuan sebagai jenis kelamin kedua (Umar, 2002: 4).

Umat Islam banyak yang terjebak dengan pemahaman agama yang keliru sehingga hasil ijtihād para ulama' yang kemudian terumuskan dalam teologi Islam, fiqh, ataupun keilmuan yang lain, dianggap sebagai ajaran agama yang tidak bisa diubah dan diganggu gugat. Padahal, agama tidaklah demikian. Oleh karena itu, perlu dilakukan usaha-usaha mengkaji secara lebih dalam terhadap produk-produk fiqh yang telah dihasilkan oleh para ulama pada zaman dahulu untuk sebagai upaya meluruskan kembali pemahaman agama yang keliru dan demi tercapainya relasi kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan (Mochtar, 2001: 6).

Di dalam perdebatan mengenai persoalan gender dan agama, terdapat dua kelompok yang memiliki pandangan berbeda. Pertama, yakni kelompok yang beranggapan bahwa tidak benar jika agama itu melanggengkan ketimpangan dan ketidakadilan gender. Kelompok ini menganggap agama sebagai menara gading yang kelihatan bagus dan indah, tetapi terlalu jauh dan tinggi untuk dijangkau. Pendapat ini dilatarbelakangi oleh pemahaman atas status sosial yang memandang ajaran-ajaran agama sebagai sesuatu yang tidak boleh diperbarui (Sarapung, 1999: 39-40).

Kedua, yaitu kelompok yang memahami bahwa agama dan ajarannya adalah suci, tetapi karena manusia itu terbatas dalam pemikiran dan perbuatan, maka muncullah penyimpangan-penyimpangan dalam

mengamalkan ajaran-ajaran agama tersebut. Penyimpangan tersebut menghasilkan tindakan dan perlakuan yang tidak adil, seperti dalam permasalahan gender. Kelompok ini menempatkan fungsi agama sebagai tumpuan harapan dalam mencari keadilan (Sarapung, 1999: 41).

Praduga-praduga negatif terhadap lawan jenis sejatinya telah menciptakan konsekuensi-konsekuensi yang juga negatif terhadap perempuan, seperti tindakan yang semena-mena terhadap perempuan, berbagai macam bentuk kekerasan terhadap perempuan, dan juga perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan. Ketidakadilan gender tersebut tidak saja terjadi di tempat kerja, tetapi juga terjadi di dalam kehidupan rumah tangga, masyarakat, atau kultur dan bahkan negara. Bentuk-bentuk ketidakadilan gender itu antara lain adalah sebagai berikut.

Pertama, marginalisasi (peminggiran) atau pemiskinan ekonomi terhadap perempuan. Proses marginalisasi, yang mengakibatkan kemiskinan, banyak sekali terjadi di dalam masyarakat, misalnya penggusuran, bencana alam, dan eksploitasi. Namun, ada salah satu bentuk pemiskinan terhadap jenis kelamin tertentu yang disebabkan oleh gender, yaitu pemiskinan terhadap perempuan. Sumber dari proses marginalisasi ini bisa berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan dan penafsiran agama, keyakinan tradisi dan kebiasaan, dan bahkan bisa berasal dari asumsi ilmu pengetahuan pada suatu masa tertentu.

Kedua, sub-ordinasi pada salah satu jenis kelamin, yakni dengan memomorduakan perempuan. Subordinasi gender ini terjadi dalam berbagai macam bentuk yang berbeda, yang bervariasi dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu waktu ke waktu yang lain. Di Jawa, misalnya, pada zaman dulu terdapat ada anggapan bahwa perempuan itu tidak perlu sekolah tinggi, karena toh akhirnya ia akan ke dapur juga. Di kalangan masyarakat Jawa, perempuan juga dikenal dengan istilah konco wingking (teman belakang) untuk menyebut istri. Hal yang demikian ini menunjukkan, bahwa perempuan tempatnya tidaklah berada di depan setara dengan laki-laki, melainkan di

belakang. Praktik ini sesungguhnya berangkat dari kesadaran gender yang rendah (Suhandjati, 2001: 6-7).

Ketiga, stereotip negatif, yakni pemberian label/cap/penandaan negatif pada satu kelompok atau individu tertentu, yang akibat dari stereotip itu kemudian terjadi diskriminasi dan berbagai bentuk ketidakadilan lainnya. Pelabelan semacam ini pada umumnya berangkat dari adanya ketidakadilan gender. Banyak sekali label negatif yang diberikan kepada perempuan, misalnya anggapan masyarakat mengenai status janda, di mana perempuan janda ditempleli dengan anggapan sebagai “penggoda, gatal, dan lain-lain”, sementara anggapan semacam ini tidak terjadi kepada duda. Cap negatif juga diberikan kepada perempuan jika ia keluar malam, dan sebagainya.

Keempat, violence atau kekerasan terhadap jenis kelamin tertentu. Kekerasan ini pada umumnya menimpa perempuan yang disebabkan oleh perbedaan gender, baik secara fisik maupun psikologis. Bentuk kekerasan ini contohnya adalah pemotongan alat kelamin (genital mutilation), seperti khitan terhadap perempuan dengan alasan yang bias gender. Alasan yang dipakai yaitu dalam rangka mengontrol perempuan, sebab ada mitos di masyarakat bahwa perempuan itu memiliki nafsu yang besar, sehingga kalau tidak dikhitan akan membahayakan.

Kelima, beban ganda (double burden). Dalam hal ini perempuan biasanya diberi tanggung-jawab atau kewajiban yang berlebihan. Misalnya, kebijakan pemerintah yang mendorong perempuan untuk terlibat dalam segala kegiatan pembangunan. Perempuan lantas harus memikul “peran ganda”, yaitu di samping mengerjakan pekerjaan rumah tangga, perempuan juga bekerja di luar rumah tangga. Lebih dari itu, sebagai anggota masyarakat, perempuan biasanya juga masih harus melakukan kerja-kerja sosial (Fakih, 2008: 76).

Keenam, sebagai pelengkap lelaki. Artinya, perempuan dijadikan sebagai pendamping laki-laki yang berkedudukan sebagai pelengkap saja, yakni dengan cara diberi label dengan beberapa hal berikut ini.

- a. Citra pigura, yaitu mendeskripsikan bahwa perempuan itu harus merawat dan menjaga tubuhnya dengan sungguh-sungguh dengan cara diet dan latihan fisik kebugaran.
- b. Citra pilar, yaitu merekomendasikan perempuan menjadi pilar utama rumah tangga dan keluarganya.
- c. Citra peraduan, yakni menyajikan perempuan semata-mata sebagai alat pemuas nafsu laki-laki di peraduan.
- d. Citra pinggan, yang berarti mengharuskan perempuan selalu mempersiapkan makan dan minuman yang bergizi agar para anggota keluarganya selalu sehat.
- e. Citra pergaulan, yaitu suatu keadaan yang menuntut perempuan menjadi pendamping yang setia bagi suaminya dalam pergaulan (Soewondo, 1984: 47).

Adapun salah satu yang menjadi sumber konflik yang berkembang dalam pemikiran di kalangan kaum muslimin adalah penafsiran tentang status yang diberikan al-Qur'ān kepada perempuan, apakah perempuan mempunyai status yang setara dengan laki-laki atau lebih rendah, serta bagaimana para fuqahā' memandangnya dalam kondisi yang berbeda-beda? Sebagian ulama' dan fuqahā' ada yang secara tegas menyatakan bahwa perempuan diberikan status yang lebih rendah, sedangkan sebagian modernis di kalangan ulama' Islam cenderung meyakini bahwa al-Qur'ān memberikan status yang setara bagi kedua jenis kelamin (Wadud, 2000: 78).

Jika perbedaan gender (gender differences) pada proses berikutnya tidak melahirkan peran gender dan dianggap tidak menimbulkan masalah, maka tak pernah digugat. Artinya, kalau secara biologis (kodrat) kaum perempuan dengan organ reproduksinya bisa hamil, melahirkan dan menyusui dan kemudian mempunyai peran gender sebagai perawat, pengasuh dan pendidik anak, sesungguhnya tidak ada masalah dan tidak perlu digugat. Akan tetapi, yang menjadi masalah dan perlu digugat oleh mereka yang

menggunakan analisis gender adalah struktur “ketidakadilan” yang ditimbulkan oleh peran gender dan perbedaan gender tersebut.

Imām Syāfi’ī, ulama’ fiqh dan sekaligus sebagai pendiri mazhab Syāfi’ī, dalam buku fiqhnya yang berjudul *al-Umm*, banyak sekali membahas permasalahan-permasalahan fiqh yang berkaitan dengan perempuan. Salah satu dari permasalahan tersebut yaitu yang terdapat pada juz V tentang syahadah *an-nisā’* (kesaksian perempuan) dalam nikah, Imām Syāfi’ī menjelaskan bahwa apabila seorang perempuan menjadi saksi dalam pernikahan maka persaksiannya tidak diterima, artinya apabila ada sebuah pernikahan maka wajib menggunakan saksi laki-laki (Syāfi’ī, 2003, 40-2). Dalam *al-Umm*, juz VII, Imām Syāfi’ī juga menjelaskan bahwa apabila ada perempuan yang menjadi saksi dalam melihat hilāl maka persaksiannya tidak diterima, karena menurut beliau salah satu syarat menjadi saksi dalam melihat hilāl haruslah laki-laki (Syāfi’ī, 2003: 86). Imām Syāfi’ī dalam *Al-Umm* menentukan kriteria *zūkūrah* (laki-laki) untuk menjadi saksi dalam nikah dan dalam melihat hilāl. Dari dua permasalahan tersebut jelas Imām Syāfi’ī telah memposisikan perempuan berbeda dengan laki-laki. Perbedaan gender antara keduanya mengakibatkan konsekuensi yang berbeda pula.

Kriteria *zūkūrah* menurut Imām Mālik juga merupakan keharusan dalam menjadi saksi baik dalam nikah maupun melihat hilāl (Juzairy, 2003: 30). Sedikit berbeda dengan kedua pendapat Imām Syāfi’ī dan Imām Mālik, Imām Hanafī masih memberi ruang kepada perempuan diperbolehkan untuk menjadi saksi dengan ketentuan satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi perempuan dan juga dalam persaksiannya harus tetap ada laki-lakinya. Artinya, apabila jumlah saksi dalam pernikahan dua laki-laki, maka saksi tersebut boleh terdiri dari satu laki-laki dan dua perempuan (Juzairy, 2003: 31).

Dalam tesis ini, penulis akan memfokuskan pembahasan mengenai pendapat Imām Syāfi’ī tentang kriteria *zūkūrah* untuk menjadi saksi dalam nikah dan melihat hilāl dengan beberapa alasan sebagai berikut:

Pertama, Imām Syāfi'ī adalah cermin dari sebuah fiqh yang lahir disaat disiplin ilmu berada di era keemasannya yaitu pada zaman daulah bani Abbasiyah berada di bawah pemerintahan Harun ar-Rasyīd.

Kedua, fiqh Syāfi'īyah adalah fiqh yang menggabungkan dua mazhab besar sebelumnya; yaitu mazhab ahl al-ḥadīṣ dan mazhab ahl ar-ra'yi dengan porsi yang seimbang (Imām al-Waṣṭ al-I'tidāl) (Zaid, t.t.: 59).

Ketiga, mazhab Syāfi'ī merupakan mazhab terbesar yang dianut oleh penduduk Indonesia. Pemikiran-pemikiran Imām Syāfi'ī banyak digunakan rujukan dalam merumuskan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang salah satu dari isi KHI tersebut berkaitan erat dengan permasalahan yang akan dibahas dalam tesis ini (Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1971 tentang Perkawinan).

B. KERANGKA TEORI

Di dalam hukum Islam, fiqh merupakan acuan pokok bagi pemeluk agama Islam dalam berperilaku, baik 'ubūdiyyah, mu'amalah maupun pada aspek-aspek yang lain. Di dalam tesis ini, alasan dipilihnya pemikiran fiqh Imām Syāfi'ī yakni karena fiqh Imām Syāfi'ī merupakan representasi dari sebuah fiqh yang lahir pada zaman di mana disiplin ilmu tersebut sedang berada di era keemasannya.

Di dalam dinamika pemikiran hukum Islam saat ini, nama Imām Syāfi'ī dikenal sebagai salah satu ulama' terkemuka yang telah banyak mencurahkan tenaga dan pikirannya dalam bidang fiqh. Oleh karena itu, tesis ini mencoba membahas secara spesifik mengenai dimensi pemikiran fiqh Imām Syāfi'ī tentang persaksian perempuan dalam nikah dan kesaksian dalam melihat *hilāl*.

Pergeseran budaya itu sesungguhnya berjalan seiring dengan perkembangan zaman dan pemikiran masyarakat yang ada di dalamnya. Sehingga, sangatlah wajar jika hal-hal yang berlaku pada zaman terdahulu pada saat ini akan mengalami perubahan, bahkan mungkin akan ditinggalkan atau dianggap sebagai sesuatu yang sudah “kedaluwarsa”. Dengan demikian, hukum-hukum Islam yang disandarkan pada realitas sosial masa lalu juga seharusnya mengalami penyesuaian-penyesuaian dengan realitas kekinian, baik berupa lahirnya suatu hukum baru, fiqh baru, dan ijtihād baru yang bergerak seiring sejalan dengan pergerakan zaman.

Melalui kajian fiqh yang sensitif terhadap realitas yang sedang bergerak, tidak hanya akan memperkaya khazanah Islam, namun juga akan melahirkan alternatif-alternatif pemecahan masalah dalam bidang hukum yang sesuai dengan tuntutan zaman.

Fiqh atau hukum Islam adalah sesuatu yang bersifat dinamis dan realistis. Artinya, fiqh itu berangkat dari realitas kehidupan masyarakat dan tidak mengabaikan dinamika di dalamnya, karena fiqh itu dibangun atas dasar realitas, bukan berangkat dari sebuah ruang hampa. Sementara itu, ijtihād sebagai bagian tak terpisahkan dari fiqh, merupakan suatu instrumen yang digunakan untuk memecahkan berbagai persoalan yang berkembang di masyarakat. Dengan demikian, fungsi ijtihād sebagai mekanisme penyelesaian persoalan kemasyarakatan (*at-ta'sīr as-syar'i li al-wāqi'*) juga harus seiring sejalan dengan perkembangan zaman dan tuntutan realitas kehidupan (Raysūni, 2000: 64).

Fiqh Syāfi'ī adalah fiqh yang menggabungkan dua māzhab besar sebelumnya; yaitu māzhab *ahl al-ḥadīṣ* dan māzhab *ahl ar-ra'yi*, di mana masing-masing menempati porsi yang seimbang. Sehingga, di samping seorang fāqih yang telah memberikan batasan-batasan bagi peran *ra'yu* (akal) di dalam fiqh, Imām Syāfi'ī juga memberikan konsep mengenai kriteria ḥadīṣ, metode memahami al-Qur'ān dan ḥadīṣ, dan sekaligus menjelaskan permasalahan *naṣakh-mansukh*. Selain itu, Imām Syāfi'ī juga sebagai seorang ulama' yang mencetuskan ilmu ushul fiqh (Zahrah, 2007: 23-4).

Sebagai seorang ulama' besar dan Imām māzhab, Imām Syāfi'ī banyak menghasilkan karya dalam bidang fiqh dan ushul fiqh. Salah satu karya fenomenalnya adalah *al-Umm*. Kitab ini ditulis oleh Imām Syāfi'ī sewaktu beliau telah melakukan revisi terhadap karya-karyanya yang terdahulu (Zahrah, 2007: 257). Di dalam *al-Umm*, juz V, yang membahas persoalan *syahadah an-nisā'* (kesaksian perempuan) dalam nikah, Imām Syāfi'ī berpendapat bahwa apabila seorang perempuan menjadi saksi dalam pernikahan, maka persaksiannya tidak bisa diterima (Syāfi'ī, 2003, 40-2). Di dalam *al-Umm*, juz VII, beliau juga berpendapat bahwa apabila ada perempuan yang menjadi saksi dalam melihat *hilāl*, maka persaksiannya juga tidak diterima, karena menurut Imām Syāfi'ī, salah satu syarat menjadi saksi dalam melihat *hilāl* itu haruslah laki-laki (*ḥukūrah*) (Syāfi'ī, 2003: 86).

Di dalam Fiqh Imām Syāfi'ī, dinyatakan secara tegas bahwa kesaksian perempuan dalam nikah dan melihat *hilāl* tidak diterima, karena menurut

Imām Syāfi'ī yang boleh menjadi saksi haruslah laki-laki. Namun, apabila kriteria laki-laki sebagai saksi ini dihubungkan dengan realitas kekinian, maka akan memunculkan suatu persoalan besar yang biasanya disebut dengan “kesetaraan”, di mana pada saat ini banyak perempuan yang pandai dan berwawasan luas, termasuk dalam persoalan nikah dan *hilāl*.

Oleh karena itu, permasalahan-permasalahan di atas tadi perlu dikaji secara lebih mendalam, karena perbedaan laki-laki dan perempuan masih menyimpan beberapa masalah, baik substansi kejadian maupun peran yang diemban di dalam masyarakat (Umar, 2001: 45). Perbedaan anatomi biologis antara keduanya cukup jelas, dan efek yang timbul akibat perbedaan itu pun menimbulkan perbedaan yang sangat kentara, karena ternyata perbedaan jenis kelamin tersebut telah melahirkan seperangkat konsep budaya yang tidak adil terhadap perempuan.

Pada prinsipnya, perbedaan-perbedaan itu tidak perlu menjadi persoalan dan dipersoalkan selama tidak melahirkan ketidakadilan. Namun, apabila perbedaan tersebut ternyata menimbulkan ketidakadilan, maka hal tersebut jelas merupakan suatu masalah yang harus segera dicarikan penyelesaian.

Sepanjang sejarah kemanusiaan, perbincangan mengenai persoalan ketidakadilan sosial merupakan hal yang sangat krusial dan selalu menarik serta akan tetap menjadi pembahasan penting dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan di masa mendatang. Sejarah manusia dalam memerangi ketidakadilan sosial sendiri telah melahirkan berbagai macam analisis dan

teori sosial yang hingga saat ini masih tetap berpengaruh di dalam membentuk sistem kemasyarakatan umat manusia.

Dari berbagai gugatan terhadap ketidakadilan tersebut, terdapat suatu gugatan yang mempertanyakan ketidakadilan sosial dari aspek hubungan antar jenis kelamin yang *notabene* belum pernah disinggung oleh teori-teori yang lain. Gugatan tersebut terkait dengan persoalan ketidakadilan gender yang terjadi dalam masyarakat yang kemudian melahirkan seperangkat teori yang didasarkan pada analisis gender, yang kemudian dijadikan sebagai dasar bagi gerakan feminisme dalam melakukan aksi-aksinya.

Analisis gender adalah serangkaian kriteria yang digunakan gerakan feminisme untuk mempertanyakan ketidakadilan sosial dari aspek hubungan antar jenis kelamin. Di dalam melakukan identifikasi terhadap ketidakadilan ini, analisis gender mula-mula membuat perbedaan antara apa yang disebut dengan "seks" dan apa yang dinamakan dengan "gender". Seks adalah perbedaan laki-laki dan perempuan yang didasarkan atas ciri-ciri biologis. Sedangkan gender adalah perbedaan laki-laki dan perempuan secara sosial (Fakih, 2008: 7-8).

Di dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan, bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat (Tierney, 1999: 153). Sementara itu, di dalam *Sex and Gender:*

An Introduction, Hilary M. Lips mendefinisikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (Lips, 1993: 4).

Pada prinsipnya, analisis gender tidak mempermasalahkan perbedaan-perbedaan itu selama tidak melahirkan ketidakadilan. Akan tetapi, analisis ini melihat perbedaan secara gender (*gender differences*) tersebut sangat potensial melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Oleh karena itu, langkah selanjutnya yang dilakukan analisis gender adalah dengan menggugat perbedaan gender, khususnya yang melahirkan ketidakadilan (Fakih, 2008: 12).

Menurut analisis gender, ketidakadilan gender bisa diidentifikasi melalui berbagai manifestasi ketidakadilan, seperti marginalisasi (proses pemiskinan ekonomi), sub-ordinasi (anggapan tidak penting), pelabelan negatif (*stereotype*), kekerasan (*violence*), dan beban kerja ganda (*double burden*). Kriteria-kriteria inilah yang menjadi acuan kaum feminis di dalam melihat secara kritis setiap aturan sosial tentang relasi laki-laki dengan perempuan, termasuk yang lahir dari doktrin agama (Fakih, 2008: 12-25).

Dengan demikian, analisis gender mengasumsikan, setidaknya secara implisit, akan adanya "kesetaraan gender" antara laki-laki dan perempuan. Asumsi seperti ini, disadari atau tidak, telah banyak mempengaruhi cara pandang agamawan (ulama' fiqh maupun *mufassir*) dalam melihat ajaran agamanya. Hal ini antara lain tampak dengan munculnya penolakan terhadap praktik poligami atau terhadap fatwa yang melarang perempuan menjadi pemimpin atau menjadi saksi (Fakih: 2008: 140).

Dalam konteks yang demikian itu, karya-karya ulama' yang lahir pada zaman dahulu dan masih dijadikan sebagai pegangan utama pada masa kini mestilah dipahami secara kontekstual, dengan memperhatikan latar belakang sejarah, keadaan sosial, dan politik yang selalu berjalan dinamis. Kitab-kitab ulama' zaman dahulu tentu saja bukanlah merupakan suatu kebenaran mutlak, melainkan juga merupakan representasi dari kondisi budaya, kebutuhan, dan pendapat umum pada tempat dan zaman ditulisnya karya-karya tersebut (Qarḍawi, 2001: 41). Karya-karya tersebut merupakan perpaduan antara ajaran pokok Islam dengan budaya lokal. Sementara itu, budaya sendiri merupakan sesuatu yang sifatnya selalu berubah. Sehingga, jika isi dari karya-karya pada zaman dahulu tersebut terasa kurang cocok dengan masa sekarang, mungkin itu hanya disebabkan oleh budaya pada masa kini yang memang sudah berbeda dengan budaya yang ada pada zaman si pengarang hidup (Natsir, 1993: 155).

Al-Umm, kitab fiqh karya Imām Syāfi'ī hingga kini merupakan kitab yang dipelajari secara intensif di sebagian besar pesantren di Jawa dan juga di madrasah-madrasah, sehingga ajarannya sangat mempengaruhi dan membentuk pola pikir orang yang mempelajarinya dan masyarakat pada umumnya, terutama terkait dengan pola relasi antara laki-laki dan perempuan, seperti mengenai hak dan kewajiban masing-masing yang sudah dianggap sebagai ajaran Islam yang harus dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Di sisi lain, *al-Umm*, khazanah klasik yang masih menjadi rujukan utama pada masa sekarang ini, juga mencerminkan terjadinya

perbedaan perlakuan antara kaum laki-laki dan perempuan di masyarakat, bahkan bayi yang baru lahir sekalipun.

Pandangan Imām Syāfi'ī di dalam *al-Umm*, dalam beberapa permasalahan, memperlihatkan adanya kecenderungan yang sangat kuat terhadap perspektif patriarki. Di dalam beberapa bab dalam *al-Umm*, kedudukan laki-laki digambarkan sebagai makhluk yang berada di atas perempuan. Artinya, laki-laki menempati posisi yang lebih tinggi dari perempuan. Sehingga, di sini ada semacam perspektif superioritas bagi laki-laki. Namun demikian, perlu dicatat juga bahwa pada masa Imām Syāfi'ī, yakni tepatnya pada masa bani Abbāsyiah, kondisi perempuan memang masih terbelakang. Sebagai contoh, perempuan sejak masa awal daulah bani Abbāsyiah berdiri sampai pada masa keemasannya, laki-laki selalu mendominasi dalam berbagai aspek, baik dalam aspek pemerintahan maupun kemasyarakatan. Dalam pemerintahan, mulai dari pemimpin (*khalīfah*) sampai pegawai pemerintahan, semuanya dipegang oleh laki-laki. Perempuan tidak pernah diberi jabatan dalam pemerintahan. Setiap *khalīfah* yang meninggal maka selalu digantikan dengan putranya laki-laki atau saudaranya laki-laki. Artinya, tidak ada satu *khalīfah* pun mulai dari as-Saffah (749 M – 754 M) sampai al-Mutawakkil (847 M - 861 M) yang dipilih dari kaum perempuan. Begitu juga, ketika khalīfah terpilih maka *khalīfah* tersebut juga memilih pegawai pemerintahan dari kaum laki-laki, misalnya pemilihan Khālīd bin Barmak sebagai wazīr oleh al-Manṣūr (Nasution, 1985: 67).

Dalam aspek keilmuan, pada masa bani Abbāsyiah juga banyak didominasi oleh kaum laki-laki. Banyak dari kaum laki-laki yang berkecimpung dalam urusan keilmuan dan pendidikan. Misalnya dalam penerjemahan ilmu-ilmu astronomi, filsafat, kedokteran dan lain-lain, *khalifah* menunjuk dari kaum laki-laki, seperti Hunayn ibn Ishāq, Nawbath, Ibrāhīm al-Fazari dan Alī ibn ‘Isā. Dalam berbagai disiplin ilmu, kaum laki-laki juga lebih mendominasi. Dalam bidang astronomi tokoh yang terkenal adalah al-Farabi sebagai Astronom islam pertama kali yang menyusun astrolobe. Al-Fargani yang dikenal di eropa dengan nama al-Faragnus yang menulis ringkasan astronomi yang diterjemahkan kedalam bahasa latin oleh Gerard Cremon dan Johanes Hispalensis (Nasution, 1985: 71). Dalam bidang kedokteran dikenal nama al-Rāzi dan Ibn Sina. Al-Rāzi adalah tokoh pertama yang membedakan antara penyakit cacar dengan measles. Ibn-Sina juga orang pertama yang menyusun buku mengenai kedokteran anak (Naufal, 1987: 47).

Dalam bidang optika Abu Ali al-Hasan ibn al-Haythami, yang di Eropa dikenal dengan nama Alhazen, terkenal sebagai orang yang menentang pendapat bahwa, mata mengirim cahaya kebenda yang dilihat. Di bidang matematika terkenal nama Muhammad Ibn Musa al-Khawarizmi, yang juga mahir dalam bidang astronomi. Al-Khawarizmi juga yang menciptakan ilmu aljabar. Kata “aljabar” berasal dari judul bukunya, *al-Jabar wa al-Muqābala* (Naufal, 1987: 88). Dalam bidang sejarah terkenal nama al-Mas’ūdi yang juga ahli dalam ilmu geografi. Tokoh-tokoh terkenal dalam bidang filsafat,

antara lain Ibn Sina, dan Ibn Rusyd. Al-Farabi banyak menulis buku tentang filsafat, logika jiwa kenegaraan, etika, dan interpretasi terhadap filsafat Aristoteles. Ibn Rusyd di Barat lebih dikenal dengan nama Averroes, banyak berpengaruh di Barat dalam bidang filsafat, sehingga disana terdapat aliran yang disebut dengan Averroisma. Dalam ilmu Agama, ulama fiqh yang terlahir pada masa daulah bani Abbāsiyah adalah Imām Abu Hānifah karyanya adalah al- Fiqh al- Akbar, Imām Mālīki dengan karyanya al- Muwaṭṭa', Imām Syāfi'ī dengan karyanya al-Umm dan Imam Ibn Hanbal, yang mana keempat ulama' fiqh tersebut dikenal sampai sekarang sebagai pendiri empat mazhab (Naufal, 1987: 89).

Keterbelakangan kaum perempuan di atas sebagai akibat dari kondisi sosial pada saat itu yang tidak memberi peluang bagi perempuan untuk belajar sebagaimana laki-laki. Perempuan pada masa itu hanya hidup di dalam rumah dan tidak pernah melihat dunia luar, atau sekalipun perempuan keluar rumah, mereka hanya sebagai pelantun syair-syair untuk para keluarga kerajaan. Harun ar-Rasyid merupakan salah satu dari khalifah dari bani Abbāsiyah yang menyukai syair-syair dan dermawan terhadap para penyair perempuan yang melantunkan syair (Yatim, 1995: 125).

Keadaan seperti di atas jelas sangat berbeda dengan masa sekarang ini. Realitas yang demikian itu tentu saja menjadi salah satu pertimbangan Imām Syāfi'ī ketika menulis *al-Umm*, yang kemudian menjadi salah satu pertimbangan di dalam memformulasikan pandangan-pandangannya (Helmi, 1989: 193).

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu yang memfokuskan pada kajian atas pemikiran Imām Syāfi'ī dalam kitab fiqh *al-Umm*.

1. Sumber Data

Sebagai sebuah penelitian kepustakaan, maka sumber data utamanya adalah berupa karya-karya Imām Syāfi'ī, terutama yang berkaitan dengan tema penelitian ini, yaitu pemikiran fiqh Imām Syāfi'ī. Di samping sumber utama, data dalam penelitian ini juga akan dilengkapi dengan data-data lainnya yang berupa pemikiran-pemikiran ulama'. Secara lebih rinci, data yang dikumpulkan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

a. Data primer

Data primer (*primary resources*) ini berupa karya Imām Syāfi'ī yaitu kitab *Mausū'ah al-Umm*.

b. Data Sekunder

Sumber data sekunder (*secondary resources*) yakni berupa tulisan-tulisan atau karya-karya ulama' lain. Tulisan-tulisan tersebut antara lain, *al-Imām asy-Syāfi'ī Fi Mazhabihī al-Qadīm wa al-Jadīd* karya Dr. Ahmad Nahrawi 'Abdussalam, *Tārikh al-Mazāhib al-Islamy fi as-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārikh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah* karya Imām Muhammad Abu Zahrah, *al-Fatāwa* karya 'Aṭiyyah Ṣaqar, *al-Mar'ah wa al-Dīn wa al-Akhlāq* karya Nawal al-sa'dawi, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* karya Mansur Fakih, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme* karya

Kadārusman, *Tuhfah at-Tullāb* karya Abi Yahya Zakaria al-Anshari, *Fath al-Wahhāb* karya Abi Yahya Zakaria al-Anshari dan *Al-Kitāb wa al-Qur'ān* karya Muḥammad Syahrūr.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat deskriptif.¹ Deskriptif diperlukan untuk menjelaskan fakta dan latar belakang munculnya pemikiran fiqh Imām Syāfi'ī (Nazir, 1988: 63).

3. Metode Analisa Data

Metode analisa data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisa data kualitatif dengan menggunakan *content analysis* (analisis isi). Analisis isi ini dipilih karena sasaran utama dalam penelitian ini adalah pemikiran Imām Syāfi'ī dalam kitab *al-Umm* (Moeloeng, 1990: 3). Sedangkan untuk menganalisis perkembangan pemikiran Imām Syāfi'ī yang berjalan di tengah masyarakat selama ini penulis menggunakan metode analisis sosio-historis (Winarno, 1999: 74).

Adapun untuk mengetahui ada atau tidaknya bias gender dalam pemikiran Imām Syāfi'ī dalam penelitian ini digunakan metode analisis gender² (Fakih, 2005: 7-8).

¹ Penelitian deskriptif adalah suatu penelitian yang bertujuan untuk membuat deskripsi atau gambaran mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.

² Metode analisis gender adalah suatu metode analisis yang menjadi alat bagi gerakan feminisme untuk memberi makna, konsepsi, asumsi, ideologi, dan praktik hubungan baru antara kaum laki-laki dan perempuan serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas (sosial, ekonomi, politik, kultural), yang tidak dilihat oleh teori ataupun analisis sosial lainnya.

D. PEMBAHASAN

1. Kesaksian Perempuan dalam Nikah

Nikah merupakan peristiwa yang sangat penting bagi umat manusia. Peristiwa itu begitu penting sehingga umumnya orang menyelenggarakannya dengan berbagai acara seremonial. Tindakan semacam ini tidak dilarang oleh agama, bahkan dianjurkan, asalkan dalam batas-batas yang wajar. Mengingat pentingnya pernikahan tersebut, dalam upacara pernikahan diperlukan syarat rukun yang harus dipenuhi. Salah satu syarat rukun itu adalah kesaksian.

Di kalangan mayoritas ulama' fiqh terdapat kesepakatan bahwa pernikahan (*zawāj*) itu tidak dipandang sah tanpa adanya kesaksian. Hal ini didasarkan pada beberapa riwayat, antara lain dari Ibn 'Abbas yang menyatakan, "*Termasuk pelacur adalah mereka yang melakukan pernikahan dirinya tanpa ada kesaksian*" (H.R. Turmuzi dan Ibn 'Abbas). Kemudian dari 'Aisyah, "*Tidak dianggap sah nikah, kecuali dengan wali dan dua saksi*" (H.R. Dār al-Quṭni dan Ibn 'Abbas) (Syaukani, 2000: 125).

Meskipun demikian, sebagian ulama' lain ada yang berpendapat tidak perlu adanya saksi dalam sebuah perkawinan. Mereka ini, antara lain, adalah Abd ar-Rahmān ibn Maḥḍī, Yazīd ibn Hārūn, Ibn al-Munzir, Ibn 'Umar, dan Ibn Zubair. Menurut Ibn Munzir tidak ada satu *khbar* pun yang menetapkan perlunya saksi dalam pernikahan. Yazīd ibn Hārūn juga berpendapat sama bahwa yang menetapkan keharusan adanya saksi dalam nikah bukan al-Qur'ān, melainkan para pembela rasionalisme (*aṣḥāb ar-ra'yi*). Kalangan fiqh

Syi'ah Imāmiyyah mengatakan bahwa memang disunahkan adanya pengumuman, kejelasan, dan kesaksian dalam nikah, tetapi kesaksian bukan hal yang wajib dalam pandangan ulama' kita (Syiah Imāmiyyah) (Zuhaily, 2003: 82).

Pendapat di atas juga senada dengan sebagian ulama' pengikut Mazhab Imām Mālik yang juga tidak mensyaratkan adanya saksi, tapi cukup dengan mengumumkan. Akan tetapi az-Zuhaily memandang bahwa pendapat ini merupakan pendapat yang lemah dari Imām Mālik. Menurut pendapat yang *mu'tamad* (bias dijadikan pegangan), Imām Mālik tetap mensyaratkan adanya saksi (Zuhaily, 2003: 80).

Akan tetapi mengingat betapa agungnya hikmah sebuah kesaksian pernikahan, yakni sebagai upaya untuk menghilangkan prasangka buruk orang lain, alangkah baiknya kalau ada kesaksian sebab kesaksian itu merupakan hal yang manusiawi bagi kita. Pada dasarnya, sebagai makhluk sosial, manusia butuh pengakuan dari pihak orang lain bahwa dirinya sudah menjalankan pernikahan secara normatif, dalam arti lebih cenderung pada aturan-aturan yang harus dipenuhi, kesaksian dianggap hal yang wajib. Akan tetapi, hal ini bukan tanpa topangan dalil keagamaan sebab banyak ḥadīṣ yang memang mendukung wajibnya kesaksian dalam pernikahan. Imām Syāfi'ī juga berpendapat bahwa saksi dalam nikah adalah suatu keharusan. Apabila pernikahan dilakukan tanpa adanya saksi maka pernikahannya tidak sah.

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, kalau dipikir secara sehat, kesaksian dalam pernikahan sebenarnya banyak menguntungkan posisi

perempuan. dengan adanya kesaksian, diharapkan perempuan memperoleh legitimasi Dari pihak lain tentang hak-haknya yang harus diberikan suaminya. Di samping itu, bagi pihak suami, hal itu juga menimbulkan adanya rasa keterikatan secara legal dan sosial dengan pihak lain. Apabila terjadi sesuatu kesepakatan yang pernah mereka buat, istri bisa memanggil orang-orang yang pernah menjadi saksi untuk dimintai bantuan menekan suaminya. Dengan demikian, saksi menjadi hal yang sangat membantu memperkuat posisi perempuan *vis-a-vis* suami ketika terjadi sesuatu yang tidak diinginkan. Namun, kemudian muncul persoalan berikutnya, yaitu tentang siapa yang berhak memberikan kesaksian, apakah laki-laki atau perempuan, atau keduanya sama-sama dibolehkan.

Dalam fiqh Syāfi'ī, dibutuhkan syarat-syarat tertentu untuk menjadi seorang saksi. Bagi Imām Syāfi'ī syarat-syarat menjadi saksi adalah berakal, dewasa, laki-laki (*zūkūrah*), mampu mendengarkan pembicaraan dua orang yang melakukan akad dan beragama Islam. Di antara syarat-syarat saksi yang menjadi kontroversi adalah *zūkūrah*, artinya, seorang saksi dalam nikah diharuskan berjenis kelamin laki-laki. Dengan kata lain, perempuan tidak diperbolehkan menjadi saksi dalam pernikahan. Hal ini juga disandarkan dari ḥadīṣ riwayat Muṣṭafī bin Khālīd yang berbunyi:

أَخْبَرَنَا مُسْلِمُ بْنُ خَالِدٍ وَسَعِيدٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ
خَيْثَمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَمُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا

بِشَاهِدَيْ عَدْلٍ وَوَلِيِّ مُرْشِدٍ وَأَحْسَبُ مُسْلِمَ بْنَ خَالِدٍ قَدْ سَمِعَهُ مِنْ ابْنِ

خُنَيْمٍ.³

Dari ḥadīṣ di atas kata “بِشَاهِدَيْ” mengandung arti dua saksi laki-laki, karena kalau menurut ilmu nahwu kata tersebut kata *muzakkar* (laki-laki), sehingga ḥadīṣ tersebut menunjukkan bahwa saksi dalam pernikahan harus dari dua orang laki-laki (Syāfi’ī, 2003: 41). Dalam kitab *al-Umm* juz V Imām Syāfi’ī mengemukakan:

وَيَشْهَدُ عَلَيَّ عَقْدِ النِّكَاحِ شَاهِدَانِ عَدْلَانِ.

وَإِنْ رَأَيْتُ رَجُلًا يَدْخُلُ عَلَيَّ امْرَأَةً فَقَالَتْ زَوْجِي وَقَالَ زَوْجَتِي نَكَحْتَهَا

بِشَاهِدَيْنِ عَدْلَيْنِ ثَبَتَ النِّكَاحُ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ الشَّاهِدَيْنِ.

Teks tersebut menunjukkan bahwa Imām Syāfi’ī hanya membolehkan akad nikah dengan dihadiri oleh dua orang saksi laki-laki, walaupun dua orang saksi tersebut tidak dikenal identitasnya (Syāfi’ī, 2003: 40-1).

Menurut penulis, pendapat Imām Syāfi’ī ini tidak bisa dilepaskan dari kultur dan budaya masyarakat yang ada pada masa itu, di mana pada saat itu perempuan masih dalam keadaan terbelakang, baik dari aspek pendidikan maupun ekonomi. Di sisi lain, nikah sendiri adalah hal yang sangat sakral dalam kehidupan umat Islam. Atas dasar pertimbangan-pertimbangan seperti itulah, sehingga menurut penulis sangat wajar jika Imām Syāfi’ī menganggap bahwa perempuan belum cakap untuk menjadi saksi dalam nikah.

³ Dalam kitab “*Sunan al-Kubra*”, juz VII, hlm. 125, menjelaskan bahwa isnad ḥadīṣ yang diriwayatkan oleh Muslim bin Khālid lemah (ḍa’īf), karena ḥadīṣ tersebut berasal dari Ibn Jurāij yang dikenal *mudallas*.

Lebih lanjut, dalam menyikapi persoalan di atas juga perlu ditengok landasan pengambilan hukumnya. Oleh karena itu, perlu dilihat sejauh mana kekuatan ḥadīṣ di atas, baik dari segi *matan* maupun *sanad*-nya. Sehingga dengan demikian, maka larangan perempuan menjadi saksi dalam pernikahan bisa dipertanyakan kembali, yang kemudian akan penulis bahas pada sub bab selanjutnya.

2. Kesaksian Perempuan dalam *Hilāl*

a. Pengertian *Hilāl*

Sebelum membahas lebih dalam tentang pemikiran Imam Syāfi'ī mengenai persaksian perempuan dalam *hilāl*, penulis akan menyinggung lebih dahulu tentang apa itu *hilāl*.

Sebagaimana diketahui, penetapan awal bulan Qamariyah dalam Islam diawali dengan munculnya *hilāl*, yaitu bulan sabit yang pertama kali terlihat, yang selanjutnya membesar menjadi bulan purnama, menipis kembali, dan akhirnya menghilang dari langit sebagaimana diisyaratkan oleh QS. al-Baqarah ayat 189 yang berbunyi:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ الْبُرْءَانُ
تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبُرْءَانَ مِنَ اتَّقَى ۗ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ
أَبْوَابِهَا ۗ وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari

belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung" [Q.S. 2: 189] (Depag, 1982: 46).

Ayat di atas mengajarkan pembagian bulan dengan tanda keluarnya bulan sabit yang mana kumpulan dari bulan tersebut dalam satu tahun disebut dengan satu tahun Qamariyah.

Satu tahun Qamariyah (*lunar year*) adalah jangka waktu yang dibutuhkan bulan mengelilingi bumi selama 12 kali putaran dengan rata-rata satu tahun lamanya 354 11/30 hari. Berbeda dengan tahun matahari (*solar year*) yaitu jangka waktu yang dibutuhkan oleh bumi untuk mengelilingi matahari (berevolusi) dengan rata-rata satu tahun lamanya 365 1/4 hari (Ruskanda, 1996: 14).

Hilāl, menurut Thomas Djamaluddin, peneliti dan profesor bidang astronomi dan astrofisika LAPAN (Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional) Indonesia, adalah bulan sabit pertama yang teramati di ufuk barat sesaat setelah matahari terbenam, yang tampak sebagai garis cahaya tipis di tepi bulatan bulan yang mengarah ke matahari (Djamaluddin, 2005: 37).

b. Karakteristik *Hilāl* dan Fase-fase Bulan

Salah satu hal yang sangat penting untuk diketahui dalam permasalahan penetapan awal bulan qamariah adalah karakteristik *hilal* dan fase-fase bulan. *Hilāl* sebagai objek utama dalam menentukan awal bulan merupakan benda (fenomena) angkasa langka yang tak semua orang dapat dan mampu melihatnya.

Perubahan penampakan wajah bulan setiap harinya, seperti yang terlihat dari bumi, adalah sebagai akibat posisi relatif bulan terhadap bumi dan matahari. Wajah bulan nampak berbeda dari waktu ke waktu yang disebut fase-fase bulan. Fase-fase tersebut adalah:

- *Crescent (hilāl)*, yaitu posisi (*manzilah*) pertama bulan ketika menuju langit utara, yang jika memungkinkan akan terlihat di ufuk barat setelah matahari terbenam. Kejelasan bentuk *hilāl* dari satu bulan dengan bulan lain berbeda-beda, masa muncul dan terlihatnyapun berbeda-beda, yaitu antara 10-40 menit. Bentuk *hilāl* hari-hari berikutnya akan semakin jelas dan membesar, hingga mencapai 6 hari 16 jam 11 menit hilal akan beralih pada posisi dan bentuk lain yaitu first quarter (*attarbi' al-awwal*).
- *First Quarter (at-tarbi' al-awwal)*, adalah bulan yang telah memasuki $\frac{1}{4}$ peredarannya pada bumi, yaitu mulai dari hari ke-7.
- *First Gibbous (al-ahdab al-awwal)*, yaitu bulan yang sudah mulai mendekati ufuk timur, dengan bentuknya yang sudah semakin membesar, yaitu telah sampai hari ke-11, dengan lengkung sabit menghadap ke timur.
- *Full Moon (al-badr)*, yaitu bulan yang telah mencapai usia pertengahan dimana posisinya tepat berhadapan dengan matahari, dan bentuknya telah bulat sempurna.
- *Second Gibbous (al-ahdab al-tsany)*, yaitu masa setelah berlalunya full moon (*al-badr*) yang hampir seukuran dengan *al-ahdab al-awwal* namun dengan arah lengkung sabit yang berlawanan (menghadap ke barat).

- *Second Quarter (at-tarbi' al-tsany)*, yaitu masa bulan yang telah berlalu sekitar $22 \frac{1}{8}$ hari yang mirip *at-tarbi' al-awwal*, namun dengan arah lengkung sabit yang berkebalikan, yang terus bergerak sedikit demi sedikit menuju arah ufuk barat.
- *Second Crescent (al-hilal a-tsany)*, yaitu masa setelah berlalunya *at-tarbi' al-tsany*, di mana cahayanya menutupi sebagian kecil bagian kanan yang berbentuk seperti *hilāl*.
- *Wane (al-mahaq)*, yaitu masa sampainya bulan pada peredaran sempurna, di mana bumi, bulan, dan matahari dalam posisi sejajar (pada garis bujur), yang disebut dengan konjungsi/ijtimak (*halah al-iqtiran*), dan nyaris tidak terlihat dari bumi dikarenakan gelap (bagian bulan yang menghadap ke bumi adalah bagian yang gelap/tidak disinari matahari) (Rakhmadi, 2007: 1-2).

Konjungsi (*ijtima'/iqtiran*) sebagai syarat awal masuknya bulan baru adalah saat bulan berada di antara matahari dan bumi (fase *Wane/al-mahaq*), dimana wajah bulan menjadi tidak nampak dari bumi. Secara detail, ijtimak merupakan pertemuan atau berimpitnya dua benda yang berjalan secara aktif. Pengertian ijtimak bila dikaitkan dengan bulan baru qamariyah adalah suatu peristiwa saat bulan dan matahari terletak pada posisi garis bujur yang sama, bila dilihat dari arah timur ataupun arah barat. Pada saat itu bulan sangat sulit terlihat dari bumi dikarenakan bagian bulan yang menghadap ke bumi adalah bagian yang gelap/tidak disinari matahari. Sekalipun ada, hilal

sangat tipis sekali dan nyaris tak dapat dilihat karena bulan yang sedang berijtimak, berdekatan letaknya dengan matahari. Mengetahui saat terjadinya ijtimak sangat penting dalam penentuan awal bulan qamariyah, semua astronom (ahli hisab) sepakat bahwa peristiwa ijtimak merupakan batas penentuan secara astronomis antara bulan qamariyah yang sedang berlangsung dan bulan qamariyah berikutnya. Oleh karena itu, para ahli astronomi umumnya menyebut ijtimak atau konjungsi sebagai awal perhitungan bulan baru, yang dalam ilmu falak dikemukakan bahwa ijtimak antara bulan dan matahari merupakan batas dua bulan qamariyah (Masroeri, 2002: 1).

C. Pendapat Imām Syāfi'ī tentang Kesaksian Perempuan dalam Melihat *Hilāl*

Dalam persaksian *hilāl*, Imām Syāfi'ī bersandar dengan sebuah ḥadīṣ yang berbunyi sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا الدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ
 أُمِّهِ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا أَنَّ شَاهِدًا شَهِدَ عِنْدَ
 عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَي رُأْيَةِ هِلَالِ شَهْرِ رَمَضَانَ
 فَصَامَ أَحْسِبُهُ، قَالَ وَأَمَرَ النَّاسَ بِالصِّيَامِ وَقَالَ أَصُومُ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ
 أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُفْطِرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ. أَحْسِبُهُ: ((شَكَكَ الشَّافِعِيُّ))،
 قَالَ الرَّبِيعُ: رَجَعَ الشَّافِعِيُّ بَعْدُ فَقَالَ: لَا يُصَامُ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ.

Dari ḥadīṣ di atas Imām Syāfi'ī dalam kitab *al-Umm* juz VII mengemukakan:

"وَلَا يُزِمُّ الْإِمَامُ النَّاسَ أَنْ يَصُومُوا إِلَّا بِشَهَادَةِ عَدْلَيْنِ فَأَكْثَرَ، فَكَذَلِكَ لَا يُفْطِرُونَ وَأَحَبُّ إِلَيَّ لَوْ صَامُوا بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ: لِأَنَّهُمْ لَا مُؤَنَةَ عَلَيْهِمْ فِي الصِّيَامِ إِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ أَذُوهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَجَوْتُ أَنْ يُوجَّزُوا بِهِ وَلَا أُجِبُ لَهُمْ هَذَا فِي الْفِطْرِ."

Pada pernyataan di atas, Imām Syāfi'ī menjelaskan bahwa untuk menentukan puasa Ramadhan, maka diharuskan ada orang laki-laki yang melihat *hilāl*. Apabila yang melihat hilāl tersebut orang perempuan, maka kesaksian tersebut tidak diterima, begitu juga dalam menentukan tanggal 1 Syawal (Syāfi'ī, 2003: 86).

Pendapat Imām Syāfi'ī ini, menurut penulis, tidak bisa dilepaskan dari budaya dan tradisi yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat yang ada pada masa itu. Pada masa itu, perempuan belum mengetahui masalah *hilāl*. Keadaan ini disebabkan masih minimnya akses perempuan terhadap pendidikan dan kultur masyarakat yang belum mengarah kepada proses pemberdayaan perempuan. Sementara itu, di sisi lain, *hilāl* adalah hal yang sangat vital dalam pelaksanaan ibadah *mahḍah* umat Islam. Sehingga, kesalahan dalam melihat *hilāl* akan berdampak fatal bagi ritual ibadah tersebut.

D. KESIMPULAN

- E. Di dalam melihat produk hukum dari mazhab terdahulu, seperti produk hukum fiqh Imām Syāfi’ī tentang masalah kesaksian wanita dalam nikah dan melihat *hilāl*, yang mengemukakan bahwa wanita tidak boleh menjadi saksi dalam nikah dan *hilāl*, diharuskan bisa memperlakukannya dengan benar. *Pertama*, produk hukum fiqh Imām Syāfi’ī tersebut harus dihargai sebagai khazanah klasik yang berharga dan bermanfaat bagi generasi selanjutnya. *Kedua*, produk hukum fiqh Imām Syāfi’ī sebagai khazanah klasik yang berharga bukan berarti suatu hal yang sakral dan suci sehingga tidak boleh kita perbaharui, akan tetapi produk hukum fiqh Imām Syāfi’ī adalah merupakan hasil dari pemikiran sebuah zaman yang mana dengan perkembangan zaman harus dibarengi dengan perubahan produk hukum fiqh tersebut, supaya terjadi kesesuaian antara hukum fiqh dan realitas.
- F. Dengan menggunakan metode analisis gender, penulis menemukan hal yang menarik dalam pola pemikiran yang digunakan oleh Imām Syāfi’ī dalam mengeluarkan pendapat. Ada beberapa karakteristik yang membedakan antara pemikiran Imām Syāfi’ī dengan ulama’-ulama’ sezamannya, yaitu kemampuan beliau dalam memadukan antara naṣ dan budaya masyarakat setempat, dibuktikan dengan adanya produk hukum fiqh Imām Syāfi’ī yang berbeda ketika Imām Syāfi’ī di Bagdad dan di Mesir. Begitu juga dalam masalah kesaksian wanita, Imām Syāfi’ī juga memadukan antara naṣ dan

budaya serta kondisi masyarakat pada waktu itu. Imām Syāfi'ī yang selama ini digambarkan sebagai ulama' yang sangat kuat dalam memegang naṣ, penulis melihat ada sisi penting yang belum tersentuh oleh penulis-penulis lain, yaitu fleksibilitas beliau dalam menentukan produk hukum fiqh yang disesuaikan dengan kondisi masyarakat yang ada, justru memudarkan anggapan bahwa Imām Syāfi'ī dalam memposisikan naṣ (teks) di atas rasio.

- G. Dalam menyikapi persoalan di atas, dengan menggunakan analisis gender, penulis menyimpulkan bahwa corak pemikiran Imām Syāfi'ī *Kedua*, secara historis, pada dasarnya larangan perempuan memberikan kesaksian itu tidak bias gender, hal ini dikarenakan pada masa Imām Syāfi'ī perempuan tidak mempunyai keahlian dalam bidang nikah dan *hilāl*, sehingga ketika perempuan dijadikan saksi dalam nikah dan *hilāl*, dikhawatirkan akan mengalami kesalahan dan berdampak fatal.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Qasim, 1994, *Taḥrīr al-Mar'ah*, Mesir: Markaz 'Arabiyyah li al-Baḥs wa an-Naṣyr.
- Anṣari, Ahmad din Muhammad Umar al-, 1996, *Asār ikhtilāfāt al-Fuqahā fī al-Syarī'ah*, cet.1, Riyad: Maktabah al-Rusyd
- Arberry, A.J., 1974, *Farabi's Canon of Poetry*, London: Cornell University Press.
- Arivia, Gadis, 2003, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Jakarta: YJP.
- Attar, Fariduddin, 1994, *Warisan Auliya'*, Bandung: Pustaka.
- Azhari Nor, Kausar, 1995, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina.
- Borgatta, Edgar F. dan Marrie L. Borgatta, 1995, *Encyclopedia of Sociology*: Vol; II, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Brettell, B. dan Caroline. F. Sargent, t.t., *Gender in Cross Cultural Perspective*, London: Phoenix Book.
- Coulson, Noul James, 1964, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Dahlan, Abdul Aziz, dkk., 2001, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI, Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Houve, Intermasa.
- Depag R.I., 1982, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Jakarta: Depag R.I.

- Djamaluddin, Thomas, 2005, *Menggagas Fiqh Astronomi; Telaah Hisab Rukyat dan Pencarian Solusi Perbedaan Hari Raya*, Bandung: Kaki Langit.
- Echol, John M., 2003 dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Engineer, Asgar Ali, 1994, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakasa.
- Faḍlullah, Sayid Muhammad Husain, 2002, *Dunia perempuan dalam Islam*, Jakarta: Penerbit Bina Aksara.
- Fakih, Mansour, 2008, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: INSISTPress.
- Farabi, 1985, *Mabādi' Arā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, Oxford: Clarendon Press.
- Hasan, Ṣolah, 1999, *Menuju Gerakan Muslimah Modern*, Jakarta: Pustaka al-Kausar.
- Hasyim, Syafiq, 2001, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Cet. I, Bandung: Mizan.
- Helmi, Musthafa, 1989, *Mahkota Muslim Yang Tertinggal*, Jakarta: Syirkah Dinamika Berkah Utama.
- Husein, Aftab, 1987, *Status of Women in Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Illich, 1998, *Gender*, terj. Omi Intan, *Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jauzy, 1983, *Ṣifat aṣ-Ṣafwah*, Jilid IV, Heiderabat: Loknow.
- Jundi, Abd al-Halim, 1996, *al-Imām asy-Syāfi'ī: Nāsir as-Sunnah wa Wādi' al-Uṣul*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi
- Juzairy, Abdurrahman, 2003, *al-Fiqh 'Ala al-Mazāhib al-'Arba' ah*, Juz IV, Kairo: Maktabah taufiqiyah.
- Kamil, Muhammad, 1991, *Ibn Sina Hayātuhu Āsaruhu wa Falsafatuhu*, Beirut: Dār al-Ilmiyyah.
- Khayyath, Abdul Aziz bin, 1988, *Manāhij al-Fuqahā*, cet. 2, Kairo: Dār al-Salam
- Kusumaningtiyas, AD., 2008, *Kesetaraan Gender dan Keadlian Gender dalam Perspektif Islam*, dalam Diklat Model Pembelajaran PAIS, ACT Rahima.
- Lerner, Ralph, 1995, *Averroes on Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.

- Lips, Hilary M., 1993, *Sex & Gender an Introduction*, California, London, Toronto: Mayfield Publising Company.
- Luttle, Lisa, 1986, *Encyclopedia of Feminism*, New York: Fact on File Publication.
- Maragi, Abdullah Mustofa, 2001, *Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM.
- Masroeric, Ghazalie, 2002, *Penentuan Awal Bulan Qamariyah perspektif Nahdlatul 'Ulama*, dalam Kumpulan Makalah Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah di Kampus Terpadu Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Majelis Tarjih Dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- Mochtar, Yati, 2001, *Islam dan Jender*, Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat.
- Moleong, Lexy. J, 2000, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Rosdakarya.
- Mosse, Julia Cleves, 1996, *Half The World, Half a Chance*, terj. Hastian Silawati, *Gender dan Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Murniati, A. Nunuk P., 2004, *Getar Gender; Buku Kedua*, Magelang: Indonesia Tera.
- Najjar, Abdullah Mabruk, 2007, *Malâmih al-Tajdîdi'l Fiqh 'inda'l Imâmi'l Marâghi*, Kairo: al-Azhar
- Naşution, Lahmuddin, 2001, *Pembaharuan Hukum Islam Mazhab Imâm Syâfi'î*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Natsir, Lies Marcoes dan Meuleman, Johan Hendrik, 1993, *Wanita Islam Indonesia Dalam Kajian Tekstual Dan Kontekstual*, Jakarta : INIS.
- Naufal, A.Razaq , 1987, *Umat Islam dan Sains Moder*, Bandung: Husaini.
- Nazir, Moh., 1988, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Nelly, Van Doorn Harder, 1999, *Menakar Harga Perempuan*, Bandung: Mizan.
- Neufeldt, Victoria, 1984, *Webster's New World Dictionary*, New York: Webster's New World Dictionary.
- Qardhawi, Yusuf, 2001, *Kaifa Nata'amal Ma'a at-Turats Wa at-Tamazahhab Wa al-Ikhtilaf*, Kairo: Maktabah Wahbah.

- Ra'uf Izzat, Hibbah, 1990, *al-Mar'ah wa al-'Amal as-Siyāsi, Ru'yatun Islāmiyyatun*, Cet, I, Cairo: al-Ma'had al-Islāmiy.
- Rakhmadi, Butar-Butar, Arwin Juli, 2007, *Aspek Astronomis Penentuan Awal Bulan Qamariyah; Karakteristik Hilal dan Plus-Minus Hisab Astronomis*, Makalah disampaikan dalam diskusi 'Konsep Gagasan Penentuan Awal Bulan Hijriyah' yang di adakan oleh ICMI ORSAT Kairo, 17 Desember 2007 M.
- Raysuni, Ahmad, 2000, *Al-Ijtihād, al-Naş, al-Wāqī', al-Maslahah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ruded, Ruth, 1995, *Kembang Peradaban*, Bandung: Mizan.
- Ruskanda, S. Farid, 1996, *100 Masalah Hisab & Rukyat, Telaah Syari'ah, Sains dan Teknologi*, Cet. I. Jakarta: Gema Insani Press.
- Rusyd, Ibn, t.t., *Bidāyah al-Mujtahid*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Sarapung, Elga, 1999, *Agama dan kesehatan reproduksi*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Schacht, Josept, 1985, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI.
- Siraj, Said Aqil, t.t., *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, Surabaya: Selecta Press.
- Soewondo, Nani, 1984, *Kedudukan Wanita Indonesia Dalam Hukum Dan Masyarakat*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Steans, Jill, 1998, *Gender and International Relations*, London: Polity.
- Suhandjati, Sri, 2001, *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa*, Semarang: Gama Media.
- _____, 2005, *Perempuan Menggugat; Kasus dalam al-Qur'ān & Realitas Masa Kini*, Semarang: Pustaka Adnan.
- Syāfi'ī, Abi Abdillah Muhammad bin Idris, 2005, *Ringkasan Kitab al-Umm*, terj. Mohammad Yasir Abd Muṭolib, Jakarta: Pustaka Azzam.
- _____, 2003, *Mausū'at al-Umm*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyyah.
- _____, t.t., *ar-Risalah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Syāhin, Musa, 2002, *Fath al-Mu'īn*, Kairo: Dār asy-Syurūq.
- Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, 2002, *Nail al-Auṭār*, Kairo: Dār al-Hadīf.
- Syujā, Abu, t.t., *Fath al-Qarīb*, Indonesia: Dār al-Hayah.

- Syurbasi, Ahmad, 2006, *Biografi Empat Imām Mazhab*, Solo: Media Insani Press.
- Tierney, Helen, 1999, *Women's Studies Encyclopedia*, Vol: I, New York: Green Word Press.
- Umar, Naşaruddian, 2001, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-qur'an*, Jakarta : Paramadina.
- _____, 2002, *Dekontruksi Pemikiran Islam tentang Persoalan Jender dalam Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Yogyakarta: Pustaka Insani.
- Wadud, Amina, 2000, *Qur'ān Menurut Perempuan*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Winarno, 1999, *Metode Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Yatim, Badri, 1995, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Logos.
- Zahrah, Muhammad Abu, 2007, *Imām Syafi'i: Hayatuhu wa 'Ashruhu Wa Fikruhu 'Arauhu wa Fiqhuhu*, terj. Abdul Syukur, Jakarta: Lentera.
- _____, t.t., *Tārikh al-Mazāhib al-Islamiy*, Kairo: Dār al-Kutub.
- Zakaria, Muhammad, 1996, *Ushulu'l Fiqh*, cet. 2, Kairo: Dār at-Ta'lif,
- Zayd, Faruq Abu, tt, *Asy-Syatī'ah al-Islamiyyah baina Muhafizīn wa al-Mujāhidin*, Kairo: Dār al-Fikr.
- Zuhaily, Wahbah, 2003, *Al-Fiqh Al-Islāmiy wa Adillatuhu*, Kairo: Dār al-Fikr.