

REAKTUALISASI EPISTEMOLOGI FIKIH PEREMPUAN: KAJIAN PEMIKIRAN MUTAWALLI AL-SYA'RAWI DALAM KONTEKS INDONESIA

Muhammad Nurravi Alamsyah
UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung
Email: Ravialamsyah241@gmail.com

Abstract

Not a few religious texts are *ad hoc*. This is because revelation was revealed in order to respond to certain social symptoms at that time. Religious epistemology that talks about womanhood may be less relevant to be actualized in the modern context, because there has been a shift in various aspects. Thus, Islamic law needs to be actualized by dialoguing the text with the context. This research identifies al-Sha'rawi's *istinbat* paradigm in the reactualization of women's fiqh epistemology. There are four topics in this study: intellectual and religious traditions of women; verses about beating; verses about polygamy; verses about testimony. The research approach used is a doctrinal approach. Methodical steps used through qualitative methods with data collection from *library research*. The conclusions of the four epistemologies of women's fiqh that have been described are: *First*: the mind and religion of women in al-Sha'rawi's thinking are in line with Indonesian regulations, which both provide broad access to women in spiritual and intellectual matters. *Second*, polygamy. Al-Sha'rawi's thinking is in line with Indonesian regulations, which are legal with strict conditions. *Third*, beatings. Al-Sha'rawi's thinking is less relevant to the Indonesian context and regulations, because Indonesia has regulated sexual violence, both physically and psychologically. *Fourth*, women's testimony. Al-Sha'rawi's thinking is less relevant to the Indonesian context, where al-Sha'rawi still affirms the conventional concept of female witnesses, namely half of men.

Keywords: Reactualization, Epistemology Of Women's Jurisprudence, Mutawalli Al-Sha'rawi

ABSTRAK

Tidak sedikit teks agama itu bersifat *ad hoc*. Hal ini karena wahyu turun dalam rangka merespon gejala sosial tertentu saat itu. Epistemologi agama yang berbicara tentang keperempuanan bisa jadi kurang relevan untuk diaktualisasikan dalam konteks modern, karena telah terjadi pergeseran dalam berbagai aspek. Maka, hukum Islam perlu untuk direaktualisasi dengan mendialogkan teks dengan konteks. Penelitian ini mengidentifikasi paradigma *istinbat* al-Sha'rawi dalam reaktualisasi epistemologi fikih perempuan. Terdapat empat topik dalam penelitian ini; hadis intelektual dan keagamaan perempuan; ayat tentang pemukulan; ayat tentang poligami; ayat tentang kesaksian. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan doktrinal. Langkah metodis yang digunakan melalui metode kualitatif dengan pengumpulan data dari hasil pustaka (*library research*). Kesimpulan atas keempat epistemologi fikih perempuan yang telah diuraikan, adalah: *Pertama*: akal dan agama perempuan pemikiran al-Sha'rawi sejalan dengan aturan Indonesia, yakni sama-sama memberikan akses luas terhadap perempuan dalam spiritual dan intelektual. *Kedua*, poligami. Pemikiran al-Sha'rawi sejalan dengan regulasi di Indonesia, yakni legal dengan syarat yang ketat. *Ketiga*, Pemukulan. Pemikiran al-Sha'rawi kurang relevan dengan konteks dan regulasi Indonesia, pasalnya Indonesia telah mengatur tentang kekerasan seksual, baik secara fisik maupun psikis. *Keempat*, kesaksian perempuan. Pemikiran al-Sha'rawi kurang relevan dengan konteks Indonesia, di mana al-Sha'rawi masih mengafirmasi konsep konvensional

tentang saksi perempuan, yakni separuh laki-laki.		
Kata Kunci: Reaktualisasi, Fikih Perempuan, Mutawalli Al-Sha'rawi		
Received 2024-08-13	Revised 2024-10-22	Accepted 2024-11-02

PENDAHULUAN

Salah satu isu gender yang mengundang polemik berkepanjangan adalah atensi terhadap peran perempuan di ruang publik atau privat. Dalam berbagai aspek, perempuan masih mengalami pembedaan yang diskriminatif. Persoalan atas wacana gender memang tidak cukup jika hanya mengamati isu praktis secara faktual dan temporal, tapi secara mendasar membicarakan aspek kebijakan dan epistemologi pemikirannya. Dalam realitanya, tidak semua masyarakat dapat memaknai term kesetaraan gender secara tepat dan proposional (Qomariah, 2019). Selain itu, internalisasi muatan adil gender dalam beberapa aspek terhalang oleh tafsir bias atas narasi agama yang sejatinya secara implisit memuat spirit kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Tafsir bias gender inilah yang mengakar kuat dan diseminasikan oleh sebagian tokoh agama di masyarakat (Wijayati, 2023).

Berkaitan dengan agama dan gender, hadirnya Islam sebagai *revealed religions* merupakan angin segar bagi perempuan. Secara eksplisit, Islam juga menegaskan segala bentuk praktik yang melawan prinsip kesetaraan. Dalam agama Islam, tidak ada hak istimewa yang dialamatkan atas dasar gender, ras, ataupun etnis. Semua memiliki kedudukan yang sama, baik dalam persoalan spiritual maupun sosial. Hal ini terekam dalam sejarah, di masa Nabi dan sahabat, bahwa dedikasi dan peran perempuan diakui telah memberikan pengaruh besar dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat itu. Meskipun demikian, pada perkembangan selanjutnya pengakuan ini tereduksi atau bahkan semakin menjauh dari nilai-nilai kesetaraan yang diteladankan Nabi dan sahabatnya.

Pasca hadirnya Islam, norma-norma transeden agama yang membicarakan tentang perempuan masih menimbulkan persoalan dilematis. Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa epistemologi fikih perempuan yang dinilai misoginis. Term misogini sendiri dapat diterjemahkan sebagai bentuk kebencian terhadap perempuan (Zubaidi, 2021). Secara historis pemahaman misoginis berawal dari pemahaman tentang konsep penciptaan perempuan yang berbeda dengan penciptaan laki-laki. Sedangkan pemahaman tentang perempuan yang mengesankan inferioritas, sedangkan laki-laki merupakan superioritas (Bullah, 2020). Predikat misogini atau antiperempuan beriringan dengan budaya patriarkis yang telah berlangsung lama dan mapan, sehingga dianut oleh semua golongan bahwa hal ini bukanlah sebuah ketimpangan, melainkan fakta ilmiah (Nashihin, Iftitah, & Mulyani, 2019).

Sebagai solusi atas kesenjangan ini, maka salah satu cara untuk mengatasinya adalah dengan upaya menyegarkan kembali muatan hukum Islam (Abdullah, 1995). Dalam dimensi modern, di Indonesia telah banyak istilah-istilah baru yang digunakan oleh pemikir Muslim dan pengamat sosial

religius. Gagasan itu lahir dalam rangka merespon, meneliti dan mencermati kembali prinsip-prinsip dasar keislaman guna untuk dibangkitkan lagi di era modernitas (Alamsyah, 2022). Jika dilacak, maka terdapat berbagai variasi istilah tersebut, di antaranya adalah reinterpretasi (menafsirkan ulang), reaktualisasi (menghidupkan dan mengangkat kembali), reorientasi (memikirkan kembali), revitalisasi (membangkitkan kembali), kontekstualisasi (mempertimbangkan konteks kehidupan sosial kultural), membumikan Islam, dan istilah-istilah lain yang memiliki makna dan spirit yang sama seperti Islam transformatif (Abdullah, 1995).

Pasalnya, tidak hanya satu dua dalil transendental yang terkesan bias gender, bahkan jumlahnya cukup banyak. Pembacaan secara tekstual akan semakin meneguhkan tafsir bias gender. Oleh karenanya, sebagian ulama kontemporer memberikan alternatif bacaan dengan menyelaraskan teks dan konteks, sehingga teks-teks yang cenderung misoginis dimaknai secara lebih terbuka. Cara baca ini harus mempertimbangkan beragam aspek, agar penafsir bukan hanya menggali makna tekstual saja, melainkan juga mampu menangkap pesan maksud secara implisit yang melampaui apa yang tertera dalam teks (Harb, 1995). Hasil bacaan teks keagamaan akan menjadi hidup, dinamis, dan produktif. Hingga pada akhirnya, masyarakat Islam tidak akan terkungkung dalam lingkaran tekstualisme (Mustaqim, 2019).

Salah satu pemikir hukum Islam kontemporer yang intens mengurai dan menyibak implisitas makna atas epistemologi fikih perempuan adalah Mutawalli al-Sha'rawi, pakar tafsir sekaligus pakar fikih kenamaan Mesir. Caranya membaca dan menafsirkan teks-teks misoginis mendapat apresiasi oleh masyarakat modern (Rahmawati, 2022). Pasalnya, dari hasil bacaannya, ia mencoba mendemisogini beberapa epistemologi agama yang difermentasikan menjadi fikih aktual dengan paradigma ilmiah. al-Sha'rawi menyuguhkan metode tafsir yang mapan dengan mengkompromikan teks dengan konteks. Selain itu, ia juga menyuguhkan teks-teks afirmatif yang berasal dari hadis maupun *asar* untuk mendukung kontekstualisasi dalil (Rahmawati, 2022).

Penelitian ini mencoba mengidentifikasi paradigma istinbat dan produk pemikiran Mutawalli al-Sha'rawi terkait upaya reaktualisasi terhadap epistemologi fikih perempuan. Dalam penelitian ini, terdapat empat isu penting yang akan dianalisis, yaitu: 1) hadis yang menyinggung kurang dominannya intelektual dan kegamaan perempuan; 2) Ayat tentang pemukulan perempuan; 3) Ayat tentang poligami; 4) Ayat tentang kesaksian perempuan. Empat isu ini penting, mengingat implikasi dari tafsir misoginisnya semakin menempatkan perempuan sebagai makhluk inferior.

Selain mendeskripsikan plot reaktualisasi al-Sha'rawi terhadap epistemologi fikih perempuan, penulis juga akan menarik keempat isu ini dalam konteks negara Indonesia. Hadirnya tulisan ini akan memungkinkan pembaca untuk lebih terbuka dan cermat dalam menghadapi teks-teks agama yang cenderung misoginis di era modern ini. Adapun rumusan masalah yang

diangkat dalam penelitian ini adalah; 1) Bagaimana reaktualisasi epistemologi fikih perempuan menurut Mutawalli al-Sya'rawi; 2) Bagaimana relevansi reaktualisasi epistemologi fikih perempuan Mutawalli al-Sya'rawi dalam konteks Indonesia.

Kajian terhadap beberapa literatur terkait tema pembahasan pada artikel ini, menunjukkan bahwa kajian ini memiliki kebaruan Karya Eva Fadhilah bertajuk *Fikih Perempuan Progresif* menjelaskan hak-hak dan eksistensi perempuan di era modern dengan pendekatan progresif. Pembahasan pada artikel tersebut dibatasi dengan pendekatan normatif, sosiologis, dan historis (Fadhilah, 2019). Begitu juga penelitian Chakim dengan judul *Kesetaraan Gender dalam Fikih Perempuan Perspektif Maqasid Syariah Jasser Auda* telah mengkaji ulang tentang peran perempuan dalam fikih klasik dengan teori maqasid Jasser Auda (Chakim, 2022). Artikel Mahmud Arif berjudul *Ambivalensi Pemikiran Mahmud Syaltut Tentang Fikih Perempuan* secara spesifik mengambil fokus pemikiran Syaltut atas isu-isu perempuan, mulai pernikahan anak perempuan, tugas domestik, dan poligami (Arif, 2011). Adapun Mayaddah dalam artikelnya berjudul *Perbedaan Manhaj ilmiah dalam fikih Perempuan Kontemporer dan Realitasnya di Indonesia* memfokuskan penelitian dengan memaparkan distingsi manhaj ilmiah melalui pendekatan ushul fikih, *maqasid* dan realitas sosial (Mayadah, 2021). Dan penelitian Jamal Ma'mur yang berjudul "*Moderatisme Fikih Perempuan Yusuf al-Qardhawi*". Pada artikel tersebut Ma'mur hanya fokus menganalisis isu keperempuanan melalui *maqashid al-syariah*. Adapun isu yang diangkat meliputi; salat jamaah, perempuan karir, dan akademisi perempuan (Ma'mur, 2016).

Dari beberapa penelitian tersebut di atas artikel ini membidik secara spesifik terkait reaktualisasi epistemologi fikih perempuan dengan empat isu di atas menggunakan pemikiran Mutawalli al-Sya'rawi. Selain itu, kelebihan pada penelitian ini bahwa penulis tidak hanya memaparkan pemikiran tokoh, namun penulis juga mendialogkan hasil reaktualisasi pemikiran tokoh dengan konteks Indonesia secara umum. Inilah yang menjadi distingsi dan nilai keunikan pada pembahasan ini, sehingga sangat penting untuk diselesaikan.

KERANGKA TEORI

Konsep Reaktualisasi

Reaktualisasi menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai "proses, cara, perbuatan mengaktualisasikan kembali; penyegaran dan pembaruan nilai-nilai kehidupan masyarakat". (KBBI, 2024) Di Indonesia, pelopor pemikir hukum Islam yang mengintrodusir konsep reaktualisasi adalah Munawir Sjadzali (Muhammad, 2018). Maksud reaktualisasi di sini adalah mengaktualkan kembali atau pengembalian hukum Islam dalam proses menjadi realistis dan dapat menciptakan interaksi dengan lingkungan kehidupan, situasi, dan kondisi terbaru. Artinya, teks ajaran Islam harus dimaknai lebih kontekstual dengan perkembangan masa yang ada (Usman, 2015).

Sebenarnya, ada pendekatan sebagai landasan reaktualisasi ini; dimana Imam Syafi'i pernah berguru kepada Imam Mālik di Madinah dan Muḥammad ibn Hasan al-Shaibani serta para ulama fikih di Irak, sehingga ia berhasil memadukan sosio-kultural masyarakat Madinah dan Irak dalam memformulasikan paradigma ijihad hukum Islam yang moderat, yakni memadukan antara teks dan konteks (Yaqin, 2016). Reaktualisasi menjadi penting karena menimbang bahwa dinamika zaman terus berlangsung, sehingga dapat mempengaruhi relevansi hukum. Realita ini memang harus disadari oleh para pemikir hukum Islam, agar dapat meletakkan produk hukum sesuai dengan tempatnya tanpa ragu-ragu. Selain itu, mereka juga tidak harus merasa keluar dari hukum Islam atau menolak pendapat ulama konvensional (Badruddin & Supriyadi, 2022).

METODE

Pada penelitian ini, penulis menganalisa epistemologi fikih perempuan dengan menggunakan pendekatan doktrinal, yakni pemikiran Mutawalli al-Sya'rawi. Langkah metodis yang digunakan oleh penulis adalah metode kualitatif dengan pengumpulan data dari hasil pustaka (*library research*) berupa data dan informasi dari dokumen-dokumen seperti kitab, buku, artikel jurnal, dan dokumen elektronik yang dapat mendukung dalam proses penelitian. Adapun teknik analisis dalam penelitian ini adalah dengan model analisis isi (*Content Analysis*); penulis mengawali dengan penyajian data hasil pustaka, kemudian penulis menginduksi data tentang reaktualisasi fikih perempuan Mutawalli al-Sya'rawi dan realitas Indonesia, hingga akhirnya menemukan benang merah yang menjelaskan simpulan akhir dari penelitian

TEMUAN PENELITIAN

A. Sketsa Profil Mutawalli al-Sha'rawi

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Mutawalli al-Sha'rawi al-Husayni. Akrab dengan panggilan al-Sha'rawi, ia lahir pada Ahad, 17 Rabī' al-Šānī 1329 H atau bertepatan dengan 16 April 1911 M. Al-Sha'rawi merupakan keturunan Nabi Muhammad Saw. dari jalur Husein Ra. Hidup di tengah keluarga yang sederhana, tidak membuat al-Sha'rawi putus asa untuk menggais ilmu. Ayahnya berprofesi sebagai petani yang mengolah tanah milik orang lain. Namun, profesi ini tidak menjadikan alasan ayah al-Sha'rawi untuk tidak menghadiri majlis ilmu dari para Ulama (al-'Aynayn, 1955).

Bibit-bibit bakal ulama besar sudah mulai tumbuh pada diri al-Sha'rawi saat ia mulai menghafalkan Alquran pada 'Abd al-Majīd Pāša di usianya yang masih muda, yaitu usia 11 tahun (Hashim, 1998). Setelah itu, ia memulai karir intelektualnya dengan bersekolah di SD al-Azhar Zaqaqiq pada 1926 M. Kemudian ia melanjutkan di sekolah menengah di al-Azhar Zaqaqiq dan lulus pada 1936 M. Setelah itu, ia merealisasikan cita-cita ayahnya, yaitu kuliah di Universitas al-Azhar dengan prodi Bahasa Arab, dan ia berhasil meraih gelar

sarjana pada 1941 M. Tidak berhenti di situ, al-Sha'rawi melanjutkan pendidikannya pada jenjang magister dengan jurusan yang sama dan berhasil lulus dengan predikat *cumlaude* pada 1943 M (Jauhar, t.t). Keilmuan al-Sha'rawi diapresiasi oleh khalayak umum. Hal ini dibuktikan saat ia mendapatkan banyak penghargaan, seperti: penghargaan nasional pada 1983 dan 1988 berupa Anugerah Doktor Honoris Clausa bidang sastra di Universitas Mansurah dan al-Azhar Dakhālia (Jauhar, t.t).

Setelah berhasil menamatkan jenjang studi formalnya, al-Sha'rawi mulai menggeluti dunia pendidikan lainnya, seperti; menjadi dosen di berbagai perguruan tinggi seperti al-Azhar Tanta, al-Azhar Iskandariyah, al-Azhar Zaqaqiq, Universitas Malik bin Abdul Aziz Makkah, Universitas al-Anjal Arab, Universitas Ummul Qura Makkah, dan lain-lain (al-'Aynayn, 1955). Selain proaktif mengajar di perguruan tinggi, al-Sha'rawi memiliki kesibukan lain pada bidang agama, seperti: ceramah keagamaan, menjadi khatib, kajian tafsir yang ditayangkan di televisi channel *Nūr alā Nūr* dengan waktu yang lama, kurang lebih 25 tahun (al-'Aynayn, 1955). Selain dalam bidang agama, kiprah al-Sha'rawi pada Negara juga memiliki kontribusi besar. Pada tahun 1976 M, al-Sha'rawi dinobatkan sebagai Departemen Wakaf dan Urusan al-Azhar selama 2 tahun (al-'Aynayn, 1955). Memberikan pengaruh yang baik di bidang ekonomi Mesir, al-Sha'rawi dinobatkan sebagai sosok pertama kali yang mengeluarkan keputusan menteri tentang pembuatan Bank Islam pertama di Mesir, yaitu Bank Faisal, sebagai stabilisasi roda perekonomian Mesir (al-'Aynayn, 1955).

Selain proaktif pada berbagai bidang keilmuan, al-Sha'rawi adalah ulama besar yang produktif. Ia melahirkan banyak karangan –baik yang ia tulis sendiri maupun catatan dari muridnya. Beberapa karyanya adalah: *Mu'jizat al-Qur'ān al-Karīm*, *Al-Isrā' wa al-Mi'rāj*, *al-Mukhtār min Tafsīr al-Qur'ān*, *al-Mar'ah fi al-Qur'ān al-Karīm*, *al-Ghāib*, *Makānah al-Mar'ah fī al-Islām*, *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*, *al-Fatāwā*, *al-Mar'ah Kamā Arādahā Allāhu*, *Khawāṭir Al-Shaykh al-Sha'rawi Hawla 'Umran al-Mujtam*, dan lain-lain (Iyazi, 1952). Al-Sha'rawi menghembuskan nafas terakhirnya di usia 87 tahun pada Rabu, 17 Juni 1998. Ia dimakamkan di Mesir. Al-Sha'rawi meninggalkan tiga anak laki-laki, bernama Sami', Abdurrahim, Ahmad dan dua anak perempuan, bernama Fāṭimah dan Ṣāliḥah (Jauhar, t.t).

B. Paradigma Istinbat Mutawalli al-Sha'rawi

Setiap pemikir hukum Islam memiliki keberagaman paradigma dalam rangka ijtihad hukum. Hal ini dikarenakan, sosio-politik juga berpengaruh terhadap metode berpikir dan analisa. Al-Sha'rawi adalah satu pemikir hukum Islam sekaligus pakar tafsir Mesir yang lahir di pengujung abad-20. Ia memanasifestasikan pemikirannya melalui interpretasi nas-nas pada *magnum opus*-nya yang bertajuk *Tafsīr al-Sha'rawi* (Jizr, 1990).

Selain memaparkan tafsir secara lugas, tidak jarang-jarang al-Sha'rawi juga memfikirkan teks agama secara epistemologis. Corak pemikiran al-

Sha'rawi adalah "kontekstualis" dalam menelaah ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum. Hal itu dapat dijumpai di berbagai lokakaryanya yang spesifik mengulas tentang fikih, terutama fikih perempuan. Dalam upaya produksi fikih, al-Sha'rawi mengelaborasi antara teks dan konteks secara efisien. Metode yang dipakai sangatlah beragam, mulai dari tata linguistik, *maqāṣidī*, ataupun analogis (Rahmawati, 2022). Dalam karya fikihnya, ia tidak jarang memberikan argumentasi yang panjang lebar, serta dikonstruksi dengan landasan otoritatif berupa Alquran atau hadis. Selain itu, ia juga menyematkan ratio legis dengan teknik *qiyās* (baca: analogis) atau *tamsīl* (baca: deskriptif). Metode semacam ini ia gunakan agar mudah dimengerti oleh pembaca atau audiens (al-Sha'rawi, t.t).

Sebagai ulama kontemporer, al-Sha'rawi memosisikan diri pada pemikir moderat, ia bukanlah skriptualis, yang hanya terpaku terhadap teks dalam menggali hukum. Pun juga tidak terlalu liberal dengan mendewakan rasional atau sufistik (baca: kebatinan). Al-Sha'rawi tidak kaku dalam menganalisa hukum terhadap waktu dan ruang. Ia juga melibatkan realitas faktual agar mendapatkan hasil analisa secara integral. Banyak ulama semasa dengan al-Sha'rawi yang mengakui integritas dan kapabilitasnya soal mengarang kitab dan menyampaikan materi (Jauhar, 1990).

C. Reaktualisasi Epistemologi Fikih Perempuan Mutawalli al-Sha'rawi

1. Konsepsi "Perempuan kurang akal dan agama"

Dalam wacana keagamaan, tidak sedikit narasi agama yang terkesan konfrontatif dengan domain gender; ada yang mengapresiasi terhadap kesetaraan dan ada juga yang bias gender. Hal ini tidak dapat ditepiskan, bahwa embrio keberagaman pandangan ini berawal dari konteks masa lampau, di mana budaya patriarki masih sangat kental. Salah satu fragmen hadis populer yang bias gender serta terkesan depresiasif terhadap kapabilitas perempuan adalah hadis berikut:

النساء ناقصات عقل ودين

Perempuan itu kurang (dominan) dalam hal akal dan agama.

Jika dilihat dari leksikal hadis, maka hadis ini adalah bagian dari hadis misoginis yang memiliki kesan pada ketimpangan gender. Model teks keagamaan seperti ini secara teks telah mempromosikan konten yang menyinggung dan diskriminatif terhadap perempuan (Siregar, 2024).

Dalam membaca hadis, Mutawalli al-Sha'rawi menelaah hadis ini dengan cermat. Ia berpandangan, sebetulnya hadis ini sama sekali tidak sedang membicarakan soal dekandensi perempuan dalam hal akal dan agama (Al-Sha'rawi, t.t). Awalnya, al-Sha'rawi memang mengamini, bahwa tidak sedikit kelompok-kelompok tekstualis yang menjargonisasi hadis ini sebagai alat untuk merampas hak dan perempuan, baik dalam domain privat maupun publik. Ini adalah bentuk kegagalan dalam memahami hadis. Hadis ini pada hakikatnya

adalah sedang menjelaskan bagaimana Nabi Saw. merefleksikan tabiat seorang perempuan dari segi kodrati (baca: penciptaan manusia). Tabiat yang dimaksud adalah dari sisi psikologis dan psikis, bukan berbicara tentang penomorduaan seorang perempuan atas laki-laki dalam hal intelektual dan spiritual (Al-Sha'rawi, t.t).

Ironisnya, hadis ini banyak disalahgunakan. Mereka memahami hadis ini tidak sesuai dengan maksud Nabi Saw. Hadis ini dipahami sebagai bentuk minimnya ruang perempuan untuk mengekspresikan berfikir dan berperan (Al-Sha'rawi, t.t). Al-Sha'rawi menegaskan bahwa maksud substantif dari frasa "kurang (mendominasi) dalam akal" adalah, bahwa perempuan memiliki distingsi tabiat yang kontras dengan laki-laki. Secara umum, laki-laki memiliki misi dalam kehidupannya, yaitu memenuhi kebutuhan keluarga, baik material maupun immaterial. Dalam hal ini, peran akal lebih diprioritaskan ketimbang hati. Dalam soal pekerjaan, laki-laki dituntut untuk dapat mengelola -dengan akal- dengan baik seluruh aktivitas rumah tangga dan kehidupannya (Al-Sha'rawi, t.t).

Lain halnya dengan perempuan, ia tercipta sebagai makhluk yang penuh kasih sayang. Hal ini karena secara kodrat ia adalah ibu bagi anak-anaknya kelak. Ia adalah rumah berpulang bagi anak-anaknya untuk mendapati kasih sayang. Oleh karena ini, perasaan perempuan lebih sering diprioritaskan dibanding akal. Karena dalam berkeluarga kasih sayang ibu lebih dibutuhkan dibanding rasio (Al-Sha'rawi, t.t). Meskipun demikian, dengan dominasinya perasaan dan hati pada perempuan, bukan berarti dalam tataran realitanya kualitas akal-gagasan, argumentasi, dan aspirasi- perempuan menempati kelas proletar. Ini adalah cara kerja secara normal manusiawi. Bahwa yang dikehendaki dominasinya perasaan dibanding akal adalah refleksitas perasaan (baca: hati) mendahului kinerja rasio (baca: akal) (Al-Sha'rawi, t.t).

Sedangkan pesan dalam frasa "kurang agama" adalah bahwasannya hadis ini sedang menggambarkan bagaimana tabiat perempuan yang beririsan dengan agama. Agama memberikan ruang perempuan yang sedikit berbeda dengan laki-laki, di mana dalam kondisi tertentu -seperti berhadapan besar-perempuan tidak diperkenankan melakukan ibadah spiritual -yang memiliki syarat harus suci dari hadas- terlebih dahulu. Tentu ini bukan sebuah depresiasi atau hal tabu bagi perempuan (Al-Sha'rawi, t.t).

Menguak bukti bahwa secara *de facto* bahwa intelektual perempuan tidak kalah dari laki-laki, al- Sha'rawi menyematkan kisah inspiratif atas peran akal perempuan dalam insiden arbitrase Hudaibiyah. (Bukhari, 2001) Fakta historis di atas adalah secuil bukti konkret, bahwa saat situasi sedang krusial dan serius, Nabi Saw. -sosok Nabi yang paling agung- memilih untuk menerima dan melakukan ide brilian dari sosok perempuan yaitu Ummu salamah Ra. Jika memang benar hadis tentang "kurangnya akal dan agama perempuan" bermakna bahwa akal perempuan kurang *akuntable*, maka jelas konsepsi ini paradoks dengan fakta sejarah di atas. Ini adalah salah besar.

Sederhananya adalah, antara laki-laki dan perempuan sama-sama dibekali akal dan intelektual. Keduanya memiliki privilese masing-masing sesuai perannya. Hadis di atas sedang mengilustrasikan bahwa perempuan responsif dengan menggunakan perasaan. Sebab, dalam satu jiwa manusia mustahil memiliki perasaan dan akal secara imbang. Pasti salah satu akan mendominasi dari lainnya. Dan secara mayor, perempuan lebih mengedepankan perasaan dan laki-laki mengedepankan pada rasio (baca: akal) dalam banyak situasi (Al-Sha'rawi, t.t).

2. Konsep "Pemukulan Perempuan"

Dalam matra keluarga, banyak persoalan yang dihadapi antara sepasang suami istri. Tidak menutup kemungkinan jika terjadi gejala di dalamnya, sehingga memantik konflik dalam keluarga. Secara psikologis, emosi yang meluap pada diri seseorang akan mengakibatkan ia enggan dan abai untuk mengimplementasikan kewajiban pada normalnya. Dalam fikih, kondisi seperti ini dikenal dengan istilah nusyuz (Al-Sha'rawi, t.t). Epistemologi fikih tentang nusyuz adalah pada QS. Al-Nisa: 34:

وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ
سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

"Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Ayat di atas secara eksplisit memberikan panduan bilamana terjadi nusyuz istri terhadap suami. Pedoman di atas sifatnya adalah gradual, bukan opsional. Dari tahap-tahap rekonsiliasi yang memantik perdebatan adalah pada frasa *"Wadribuhunna"* yang diterjemahkan oleh para pakar tafsir sebagai "pemukulan". Jika dipandang dari segi metodologi ushul fikih, maka hukum asal dari *al-amr* (perintah) adalah wajib atau keharuan (Al-Sha'rawi, t.t). Menurut al-Sha'rawi, pemahaman ayat di atas sebagai berikut:

Pertama, al-Wa'zu. Yang dimaksud adalah memberikan nasihat dengan lembut, kasih sayang, dan sopan. Al-Sha'rawi menjelaskan, bahwa cara menasihati adalah dengan cara mengambil momentum yang tepat untuk berdamai supaya apa yang disampaikan dapat diterima dengan baik. Sebab, cara menasihati yang efektif itu harus melihat suasana diri (Al-Sha'rawi, t.t).

Kedua, al-Hajr. Yang dimaksud dengan pisah ranjang adalah jangan meninggalkan ia sendirian di rumah atau di kamar, melainkan ia tidur di satu sisi dan di sisi lain. Demikian supaya tidak ada kemarahan yang tambah meluap. Meninggalkan rumah bukanlah solusi yang terbaik, sebab akan berdampak pada karakter keras pada Istri. Poin utama *al-hajr* di sini adalah bagaimana agar emosi tidak saling diluapkan satu sama lain. Cara ini adalah dengan memberikan ruang untuk berdamai dengan diri terlebih dahulu (Al-Sha'rawi, t.t).

Ketiga, al-Ḍarbu. Yang dimaksud memukul adalah bersyarat. Artinya, legalitas memukul tidak boleh menimbulkan luka yang mengakibatkan kekerasan dalam rumah tangga. Hal ini dapat ditempuh dengan cara memukul ringan, misalnya dengan siwak. Di samping itu, pukulan itu juga harus lembut dan tidak emosional supaya dapat sadar kembali (Al-Sha'rawi, t.t).

Dari ketiga fase di atas, salah satu tahap yang berpotensi memantik dilematis adalah "*al-Ḍarbu*". Dalam satu sisi, pemukulan adalah suatu bentuk negatif. Namun di sisi lain, gejolak yang timbul dalam keluarga berupa nusyuz terkadang akan dapat berhenti ketika dilakukan pemukulan. Oleh sebab itu, pemukulan merupakan opsi yang paling akhir atas penanganan istri yang nusyuz (Haswir, 2017).

Demi menjaga kesakralan dan kotentikan teks, al- Sha'rawi merevitalisasi cara memahami ayat tersebut. al- Sha'rawi mengambil langkah moderat untuk mempertemukan jalan tengah antara pesan *ilāhiyyah* dan keadilan berbasis gender. Secara tegas, al- Sha'rawi menyatakan bahwa maksud frasa "*Waḍribūhunna*" bukanlah sebuah *al-amr* (perintah), melainkan hanya sebatas *al-ibāḥah* (kebolehan). Al- Sha'rawi mengatakan:

ان الله تبارك و تعالی لم یأمر بضرب النساء و لكنه اباحه, و فرق كبير بين الامر و الاباحة و لقد جعله مرحلة الثالثة بعد الوعظ و التذكير بشرع الله و بعد الهجر في الفرائض

Maknanya: "Bahwasannya Allah Swt. tidak memerintah untuk memukul perempuan, namun Allah hanya membolehkan saja. Ini jelas perbedaan yang besar antara perintah dengan kebolehan. Allah menempatkan posisi "memukul" pada tahap ketiga, setelah pemberian nasihat dan kembali mengingat syariat Allah dan berpisah ranjang." (Al-Sha'rawi, t.t)

Al- Sha'rawi mengilustrasikan bagaimana saat ayah memukul anaknya karena tidak taat pada orang tua, maka pukulan tersebut adalah dalam rangka *al-Ta'dīb* (mendidik), bukan atas dasar emosi. Sama halnya dengan istri. Al-Sha'rawi menegaskan, bahwa Islam adalah agama yang tidak mendiskriminasi perempuan. Tidak sedikit narasi agama yang mendorong bagaimana agar laki-laki selalu berbuat baik dan lembut terhadap perempuan. Perempuan pun juga akan lebih menerima dan berdamai atas konflik dalam rumah tangga jika jalan yang ditempuh laki-laki adalah cara yang baik dan kasih sayang, bukan dengan kekerasan (Al- Sha'rawi, t.t).

3. Konsep "Poligami"

Poligami merupakan sebuah praktek *debatable* di tengah masyarakat. Ada yang menolak dan ada yang menerima. Ayat poligami tersebut tersurat pada QS. Al-Nisā': 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.”

Dalam tataran faktual, poligami acap kali dimanfaatkan sebagai orkestrasi bagi laki-laki demi memenuhi animo mereka. Tidak hanya itu, kelompok yang pro terhadap poligami beralasan, bahwa poligami merupakan solusi untuk menghindari kemaksiatan seperti prostitusi dan sekaligus memberi perlindungan terhadap wanita. Selain itu, dari aspek biologis kecondongan seksualitas lelaki akan terus ada sampai usia tua, sementara secara akumulatif, eksistensi perempuan jauh lebih banyak dibanding laki-laki (Mustofa, 2017).

Al- Sha’rawi meluruskan pemahaman seperti ini dengan tegas, bahwa poligami merupakan tradisi kuno sebelum Islam datang. Ia melemparkan pertanyaan: *“Mana yang benar, Rasul hadir dalam keadaan masyarakat sudah berpoligami atau Rasul datang membawa ajaran untuk berpoligami?”*. Yang benar adalah Rasul Saw. lahir dan diangkat sebagai mandataris kenabian dalam kondisi sosio-kultural masyarakat sudah berpoligami (Al-Sha’rawi, t.t). Pun kuantitas poligami saat itu juga tidak terbatas. Rasul Saw. membawa misi Islam bukan untuk mengajarkan poligami. Namun sebaliknya, Rasul Saw. hadir membawa misi Islam untuk mengatur bagaimana poligami –yang sudah ada pada tradisi kuno- pada masyarakat saat itu. Bukti ini dapat dijumpai dalam rekaman sejarah pada kisah sahabat Ghailān (Tirmidhi, 1975).

Ayat poligami hanya berbicara atas kebolehan, bukan perintah. Kebolehan itupun bersifat bersyarat, di mana jika memang suami benar-benar butuh terhadap poligami. Jika ayat tersebut dari segi teks dicermati secara seksama, maka sejatinya ayat itu menyiratkan, bahwa; *“Janganlah poligami, kecuali jika ada kelebihan!”*. Al-Sha’rawi mengungkapkan ilustrasi menarik soal yang dimaksud “kelebihan” dalam konteks berpoligami, sebagai berikut:

“Saat lima orang memasuki ruangan, dan di sana terdapat lima kursi, maka masing-masing akan mendapatkan satu-satu. Namun, jika kursinya terdapat sepuluh, maka setiap dari orang tersebut berhak mendapat dua (Al-Sha’rawi, t.t).”

Dapat ditarik benang merah, bahwa poligami itu legal atau boleh kalau memang dalam masyarakat terdapat banyak perempuan yang belum berjodoh dan dikhawatirkan mereka akan terjerumus kepada hal-hal yang diharamkan jika tidak dipoligami. Selain itu, istri kedua pun juga tidak mendapati alternatif lain selain menikah dengannya (Al-Sha’rawi, t.t). Inilah yang dimaksud dengan maksud “kelebihan”. Bukan atas dasar nafsu belaka.

Secara *de facto* poligami telah mewabah di sejumlah entitas publik. Ini adalah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Problemnnya bukanlah pada perempuan, namun pada laki-laki yang hanya memetik frasa “kebolehan

berpoligami” tanpa mempertimbangkan aspek keadilan. Padahal secara prinsip, esensi poligami adalah alternatif yang sampai pada taraf emergensi (*al-darūrah*). Poligami adalah bentuk preventif dan sebuah solusi dalam aspek sosial dan agama, yaitu agar tidak terjadi penyimpangan-penyimpangan seperti seks bebas (Al-Sha’rawi, t.t).

Dalam persoalan poligami, hal yang harus dipahami adalah bagaimana membaca dan menelaah ayat ini secara kompleks. Tidak berhenti pada legalitas berpoligami saja, namun juga tentang terealisasinya keadilan. Padahal, keadilan dalam berpoligami adalah syarat primordial yang sifatnya absolut. Faktanya, tidak sedikit kaum laki-laki mendisintegrasikan antara kebolehan dan keadilan berpoligami. Mereka mengamalkan legalitasnya tanpa disertai keadilan. Tentu ini adalah kesalahan fatal. Dalam realitas sosial, tidak sedikit juga berpoligami tidak melahirkan kemaslahatan justru memunculkan polemik-polemik baru dalam rumah tangga; seperti mengabaikan hak-hak istri pertama dan anak-anaknya (Al-Sha’rawi, t.t).

Menyoal tentang keadilan dalam berpoligami, prasyarat yang harus dipenuhi tidaklah mudah. Secara ringkas, al-Sha’rawi memaparkan bahwa keadilan yang dikehendaki dalam berpoligami adalah keadilan yang bersifat *ikhtiyāri* (sesuatu yang dapat diusahakan), mencakup pembagian *al-qismah* (memberikan giliran) secaraimbang dan adil. Diksi *al-Qismah* yang termaktub dalam literatur fikih tidak limit pada hubungan biologis saja, melainkan seperti; menyediakan tempat tinggal, jam besuk, pemberian nafkah, dan materi-materi lain secara adil. Artinya, memanifestasikan keadilan berpoligami tidak boleh memprioritaskan istri satu atas istri lain tanpa alasan. Sedangkan adil yang sifatnya bukan *ikhtiyāri* (diluar kehendak manusia) seperti skala cinta dan sayang, maka syariat tidak menuntut untuk hal itu. Hal ini sebagaimana hadis Rasul Saw. yang diriwayatkan oleh Aisyah ra.:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم ويعدل ويقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك يعني القلب

Maknanya: “Dari Aisyah ra., ia berkata: Rasulullah Saw. memberikan giliran dan adil (dalam menggilir) dan beliau berdoa: “Ya Allah. Inilah pembagianku yang aku mampu, maka jangan Engkau cela aku pada sesuatu yang Engkau mampu sedangkan aku tidak.” Abu Daud berkata: yaitu *Hati*. (Dawud, 1952)

4. Konsep “Persaksian Perempuan”

Dalam aspek persaksian, Islam memberikan ruang bagi laki-laki dan perempuan untuk sama-sama dapat menjadi saksi baik dalam urusan perdata maupun pidana. Secara normatif kesaksian perempuan adalah separuh dari laki-laki. Islam mengatur ayat tentang saksi pada QS. al-Baqarah:282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتٌ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰ هُمَا الْأُخْرَىٰ

Maknanya: “Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya.”

Merespon persaksian dalam konteks modern ini, banyak yang bertanya-tanya: “Bagaimana bisa persaksian seorang perempuan separuh dari laki-laki, terlebih mereka –perempuan- yang bergelar doktor atau magister?”. Dalam hal ini, al- Sha’rawi mendudukan pemahaman tentang dialektika ini. Al- Sha’rawi menyatakan, secara term *al-Shahādah* berasal dari derivasi *al-mashhad* yang bermakna sesuatu yang dapat riil dilihat oleh mata. Sehingga kualitas ilmu atau gelar tidaklah mempengaruhi kesaksian ini. Yang dibutuhkan adalah realitas dan kejujuran, integritas, dan amanah (Al-Sha’rawi, t.t).

Menurut al- Sha’rawi, kenapa perempuan mendapat separuh dari laki-laki, karena memang kodrat perempuan adalah makhluk yang eksklusif. Selain itu, tidak sedikit preskripsi yang membatasi gerak dan langkah perempuan seperti larangan untuk berbaur dengan laki-laki. Dalam rangka rasionalisasi itu statemen itu, al- Sha’rawi memberikan sebuah ilustrasi empirik:

“Seandainya terjadi pertengkaran di tempat umum, maka, apa yang dilakukan sosok perempuan; menyelidiki apa yang terjadi atau menjauh dari lokasi kejadian agar tidak terkenanya bahaya atau terluka? Tentu jawabannya adalah dia pergi dan menjauhinya. ”.

Pada akhirnya, al- Sha’rawi berkonklusi bahwa faktor-faktor yang mempengaruhi perbandingan saksi antara perempuan dan laki-laki adalah sebagai berikut: *Pertama*, sebab perempuan adalah makhluk eksklusif. Bukan tugasnya untuk mengikuti dan mengamati jalannya konflik-konflik dalam publik semacam itu. *Kedua*, sebab perempuan adalah sosok yang lembut. Perempuan akan lebih memilih tidak menyelidiki dan menganalisa supaya tidak intervensi di dalamnya. *Ketiga*, secara psikologis perempuan akan mudah terserang mentalnya sesaat melihat sebuah konflik. Hal ini dapat dicontohkan saat ia melihat seseorang laki-laki sedang bertengkar –sekali pun itu suaminya- maka dia akan memanggil dan mencari bantuan orang lain. Ketiga poin tersebut menjelaskan bahwa perempuan tidak dapat mengamati secara atomistik atas gejala-gejala konflik lapangan. Perempuan lebih memilih menjauh ketimbang berkecimpung di dalamnya. Faktor inilah yang menjadikan eksistensinya dianggap separuh dari kesaksian laki-laki (Al-Sha’rawi, t.t).

PEMBAHASAN

A. Relevansi Fikih Perempuan Mutawalli al- Sha’rawi Dalam Konteks Indonesia

Wacana fikih kontemporer selalu diharap sebagai pedoman untuk memecahkan sebuah dilematik kosmopolitan. Bukan hanya apa yang tertera pada dalam teks, melainkan juga keelastisan hukum dalam lapisan masyarakat.

Mengingat fikih adalah hasil *ijtihādi* yang bersifat *zanny* (asumtif), maka sangat mungkin fikih akan turut bergerak menyinerjikan diri dengan situasi dan kondisi setempat (friksi). (Nur & Muttaqin, 2019). Mengantropologikan fikih di Indonesia khususnya, menjadi atensi besar yang perlu untuk diberdayakan. Di Indonesia, fikih perempuan harus terus diberdayakan eksistensinya. Fikih perempuan harus permisif dan relatif. Dalam konteks privat berkeluarga, perempuan dan laki-laki sama-sama dituntut untuk menciptakan relasi keluarga harmonis komplementer satu sama lain untuk mendesain kehidupan keluarga secara stabil (Ubaid, 2000).

Secara genealogis, fiqih gender Indonesia lahir sebab kegelisahan para pegiat gender perempuan atas diskriminasi. Sehingga, hukum modern mazhab Indonesia berkontribusi demi meminimalisir ketimpangan gender sebab ketidaktepatan dalam membaca teks-teks agama (Agustina, 2021). Namun, dalam praksisnya, persepsi masyarakat dalam beragama masih mengakar kuat pada budaya patriarkis dan dikotomis.

Isu-isu fundamental perempuan yang diangkat penulis adalah polemik berbasis gender yang atas epistemologi fikih berupa ayat dan hadis misoginis. Dari pembahasan di atas, penulis memaparkan bagaimana argumentasi Mutawalli al- Sha'rawi dalam mereaktualisasi fikih perempuan menuju fikih progresif. Al- Sha'rawi mencoba redefinisi bagaimana substansi dan implisitas teks dalam kacamata modern. Setelah memaparkan paradigma fikih perempuan al- Sha'rawi, penulis akan menganalisis dengan kontekstualisasi dalam konteks Indonesia dengan metode deduktif. Sejauh mana relevansi terapan fikih perempuan al- Sha'rawi di Indonesia. Penulis juga akan memberikan terobosan legal standing fikih Indonesia baik untuk mengafirmasi atau menolak pendapat al- Sha'rawi

1. Kontekstualisasi Konsepsi “Perempuan Kurang Akal dan Agama”

Menyoal tentang dalil transendental yang menyinggung tentang konsepsi perempuan kurang akal dan agama, hadis lengkapnya adalah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: “يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ، فَإِنِّي أُرِيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ” فَقُلْنَ: وَيَمَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: “تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبِ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ” قُلْنَ: وَمَا نُفْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: “أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟” قُلْنَ: بَلَى. قَالَ: “فَدَلِكِ مِنْ نُفْصَانِ عَقْلِهَا. أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟” قُلْنَ: بَلَى. قَالَ: “فَدَلِكِ مِنْ نُفْصَانِ دِينِهَا”

متفق عليه

Maknanya: “Diriwayatkan dari Abu Sa’id al-Khudri r.a.: Pada suatu hari Nabi Muhammad Saw. pergi ke tempat shalat (untuk mengerjakan shalat) Idul Adha atau Idul Fitri. Kemudian Nabu Saw. berjumpa dengan

sekelompok perempuan, dan Nabi Saw. berkata: "Wahai perempuan, keluarkanlah zakat kalian, sebab aku pernah melihat sebagian besar para penghuni neraka adalah perempuan. Mereka berkata: "Mengapa kami bisa seperti itu, Rasulullah?" Nabi Muhammad Saw. lantas menjawab: "Kalian sering memaki dan tidak berterima kasih pada suamimu. Aku belum pernah melihat orang yang lebih besar kekurangannya dalam agama dan akal dibandingkan dengan kalian (perempuan). Laki-laki yang akal sehat pun dapat disesatkan oleh kalian." Para perempuan itu bertanya lagi: "Wahai Rasul, apakah kekurangan kami dalam agama dan akal?" Nabi Saw. menjawab: "Bukankah kesaksian dua orang perempuan itu sebanding dengan kesaksian satu laki-laki?" Para perempuan menjawab: "Benar wahai Rasul" Nabi saw. bersabda: "Inilah yang dimaksud kekurangan dalam akal pikiran. Lalu, bukankah perempuan tidak diperkenankan shalat maupun puasa saat dalam keadaan haidh?" Para perempuan tersebut membenarkan lagi. Nabi saw. bersabda: "Inilah yang dimaksud kekurangan kalian dalam agama." (Bukhari, 2001)

Secara tekstual, maka benar hadis tersebut sedang berbicara tentang klaim Nabi Saw. terhadap perempuan. Namun yang dimaksud bukanlah apa yang tertera dalam teks, melainkan terdapat pesan implisit di dalamnya, sebagaimana penjelasan dalam temuan penelitian. Maka, cara memahami hadis seperti ini harus komprehensif. Tidak boleh hanya dipahami dari segi teks dan terjemah mentahnya saja. Tentu akan riskan jika dibaca pada konteks modern ini, khususnya Indonesia.

Dalam realita Indonesia, kedudukan perempuan dan laki-laki adalah berdasar asas equilibrium atau seimbang. Fakta ini menegaskan, bahwa dalam ruang apapun –baik privat ataupun publik- perempuan dan laki-laki diposisikan dalam keadaan seimbang tanpa memihak atas nama gender, ras, atau suku. Hal ini mencakup wilayah sosial maupun hukum. (UU No 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia). Pun dalam domain akal, realitas Indonesia tidak mereduksi hak perempuan untuk beraktivitas pada dunia akademik.

Sejalan dengan agama Islam, pada hakikatnya Islam telah memberikan *free will* terhadap perempuan untuk bergelut di bidang akademik mulai dari tingkat awal hingga strata tinggi, hingga pada akhirnya melahirkan jebolan perempuan bekapasitas keilmuan; baik berprofesi sebagai pengajar, pendidik, maupun dokter. Inilah fakta konkret sebagai landasan bahwa Islam sejatinya telah memberikan independensi ruang lebar bagi perempuan untuk berdemokrasi dan berpendidikan (Al-Ibrashi, 1975).

Misi kontekstualisasi fikih perempuan di Indonesia adalah dalam rangka melahirkan kesetaraan dan keadilan gender. Apa yang disampaikan oleh al-Sha'rawi tentang interpretasinya pada hadis misoginis adalah relevan dan sejalan dengan semangat keneragaraan. Epistemologi fikih perempuan seperti inilah yang harus terus terintrodusir terhadap masyarakat luas secara kolektif dan kooperatif. Pemikir Hukum Islam seperti al- Sha'rawi sangat dibutuhkan sebagai promotor untuk mereformasi fikih secara progresif. Proyeksi

kontekstualisasi semacam ini adalah misi besar yang harus dipupuksuburkan secara kontinu. Senyampang negara dan agama harus berjalan secara beriringan. Tentunya, antara fikih perempuan dengan undang-undang –yang berkaitan dengan perempuan- juga harus berjalan beriringan satu sama lain secara sintesis.

2. Kontekstualisasi konsepsi “pemukulan perempuan”

Wacana keagamaan yang telah berbicara tentang “pemukulan perempuan” sedikit-banyak telah memantik diskursus panjang antara pemikir hukum Islam. Salah satu ayat yang menyatakan demikian adalah QS. Al-Nisa: 34. Ketika ayat tersebut di baca pada saat ini, maka akan menimbulkan dilematis yang cukup besar. Sebab, secara umum, pemukulan adalah tindakan yang identik dengan kekerasan sosial dan melawan harkat kemanusiaan. Dari kondisi demikian, maka tidak heran para yuris memunculkan argumentasi yang beragam terkait ayat ini. Penulis memetakan tiga pendapat pokok tentang pemukulan perempuan:

- a) Pendapat yang memperbolehkan memukul -perempuan saat nusyuz- dengan syarat tidak menyakiti dan membekas. Para Ulama’ yang menyuarakan pendapat ini adalah Imam al-Tabari, Sa’id bin zubayr, Āmir al-Sha’bi, Qatādah bin Di’āmah, Akramah Mawlā bin Abbas, Muhammad bin Ka’ab dan Ḥasan al-Baṣri. Golongan ini mendudukan ayat tersebut dengan hadis Nabi Saw. yang berbunyi: “*Pukullah mereka dengan tidak menyaktikan*” (al-Tabari, 2000).
- b) Pukulan yang diperbolehkan adalah pukulan yang paling ringan. Pendapat ini disampaikan oleh Ibnu Abbās, di mana ia mencontohkannya dengan menggunakan siwak (al-Tabari, 2000).
- c) Pendapat yang memilih untuk tidak memukul. Pendapat ini disitir oleh Ibnu al-’Arāby, bahwa ‘Aṭā’ bin Rabah menginstruksikan untuk tidak memukul saat istri sedang nusyuz, namun cukup dengan menampakkan ekspresi tidak senang. Hal ini dikarenakan ijtihad dalam memahami teks ayat yang mengindikasikan bahwa memukul adalah kebolehan bukanlah sebuah perintah. Pendapat ini senada dengan Imam Nafi’ al-Maliki yang menyatakan bahwa memukul adalah kebolehan, namun disunnahkan untuk tidak memukul (al-’Araby, 2003). Bahkan lebih tegas, Ibnu Hajar menyatakan bahwa memukul perempuan tidak bermakna “mubah” secara absolut, namun bisa menjadi “makruh” atau bahkan “haram”, sesuai dengan motif dan faktor (al-’Asqalany, 1960).

Dari sekian pendapat tentang pemukulan, pendapat yang sejalan dengan konteks realitas Indonesia adalah pendapat yang memilih untuk tidak memukul. Artinya, memukul perempuan bukanlah tahap rekonsiliasi rumah tangga yang terbaik. Sebab, dalam fakta empiris, pemukulan yang dilakukan oleh suami kepada istri kebanyakan diliputi amarah dan emosi, terlebih konteks nusyuz adalah pengabaian hak pada suami. Jika demikian, maka memukul bukanlah dalam rangka memanifestasikan teks yang spiritnya adalah *al-Ta’dib*, namun akan menimbulkan kemudharatan lain bagi istri dan keluarga. Fenomena semacam ini telah disinggung oleh Nabi Saw. dalam sabdanya:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ» فَجَاءَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: قَدْ ذُتِرْنَ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ، فَرَحَّصَ لَهُمْ فِي ضَرْبِهِنَّ، فَأَطَافَ بِآلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِسَاءٌ كَثِيرٌ يَشْكُونَ أَزْوَاجَهُنَّ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ طَافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ نِسَاءٌ كَثِيرٌ، يَشْكُونَ أَزْوَاجَهُنَّ لَيْسَ أَوْلَعَكَ بِخِيَارِكُمْ

Artinya: "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Janganlah kalian memukul hamba wanita Allah." Kemudian Umar bin Al Khathab datang kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam dan berkata; "Sungguh mereka telah berani kepada suami mereka.". Lalu beliau memberikan keringanan untuk memukul mereka. Ternyata banyak wanita yang mengelilingi keluarga Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, mereka mengeluhkan suami-suami mereka. Kemudian Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Sungguh banyak wanita yang mengelilingi keluarga Muhammad, mereka mengeluhkan para suami mereka, padahal mereka (yang memukul istrinya) bukanlah orang-orang terbaik kalian (tapi yang terbaik adalah mereka yang tidak memukul)." (al-Daramy, 2000)

Nabi Saw. selalu mendidik, bagaimana memperlakukan perempuan dengan baik. Banyak riwayat tentang kepribadian Nabi Saw. sebagai kepala rumah tangga yang perlu dicontoh. Dalam deretan sejarah pun, Nabi Saw. juga tidak pernah memukul para istrinya. Ini adalah bukti riil bahwa memukul perempuan bukanlah sebuah alternatif terbaik. Bagaimana keluarga seharusnya terkonstruksi dengan bingkai romantisme, maka segala hal yang dapat memicu terhadap disharmonisasi –seperti pertengkaran dan kekerasan- adalah suatu hal yang harus disirnakkan.

Hal ini selaras dengan statemen 'Alī Jum'ah, di mana ia menegaskan bahwa memukul bukanlah langkah terbaik. Sebab sangat banyak keadaan suami dipenuhi dengan sentimen. Allah hanya membolehkan untuk memukul, itupun agar mengindikasikan bahwa suami sedang tidak senang dengan nusyuznya istri, atau sebaliknya. Jika yang dituju adalah upaya damai, maka upaya yang lebih baik adalah tidak memukul. Hal ini bisa diganti dengan cara lain yang lebih etis untuk menyadarkan istri. Nabi Saw. sendiri tidak pernah memukul para istrinya. Keromantisan dalam rumah tangga dapat dicapai dengan menegasi hal-hal yang menyimpang seperti kekerasan dan sarkasme. Oleh sebab itu, Nabi Saw. mengutuk segala apapun yang berorientasi pada kedua itu (Jum'ah, t.t).

Dalam konteks kenegaraan, Indonesia telah melegal-formalkan payung hukum tentang kekerasan dalam rumah tangga dalam UU No. 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Secara definitif, kekerasan dalam rumah tangga diatur dalam:

Pasal 1 ayat 1:

"Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk

ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga."

Pasal 5

"Setiap orang dilarang melakukan kekerasan dalam rumah tangga terhadap orang dalam lingkup rumah tangganya, dengan cara: a. kekerasan fisik; b. kekerasan psikis; c. kekerasan seksual; atau d. penelantaran rumah tangga"

Pasal 6

"Kekerasan fisik sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 huruf a adalah perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit, atau luka berat."

Pasal 7

"Kekerasan psikis sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 huruf b adalah perbuatan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya, dan/atau penderitaan psikis berat pada seseorang." (UU. No. 23 Tahun. 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga).

Bait pasal-pasal dapat dipahami bahwa "memukul perempuan" akan memberikan dampak yang negatif. Akibat yang dirasakan istri adalah dua arah: fisik dan psikis. Jika memang tidak menyebabkan luka ataupun bekas luka, namun memukul perempuan akan berpotensi menyakiti. Ia akan mengalami trauma, mental *breakdown*, stress akut, atau depresi. Ini adalah motif kejahatan yang tidak boleh terjadi. Memukul perempuan dalam kondisi apapun adalah hal yang harus dihindari. Risiko yang timbul lebih banyak berdampak kemudharatan dibanding kemanfaatannya. Dalam hal ini, seiring dengan teori *maqāṣid*, maka menolak kemudharatan harus diprioritaskan dibanding menarik kemanfaatan. Menurut Dewi, kekerasan berbasis domestik ini terjadi terutama dalam sebuah hubungan orang yang berpasangan (baik dalam ikatan perkawinan, hidup bersama, atau tidak hidup bersama namun ada ikatan kawin). Kekerasan ini sering terjadi karena laki-laki menganggap bahwa apa yang dilakukan adalah benar (Candaningrum, 2021).

Memanifestasikan ruh *maqāṣid* juga perlu sadar terhadap realitas sekitar dalam upaya membumikan hukum. Fondasi empirik tentu menjadi pertimbangan dalam mengaktualisasikan dalil-dalil hukum tersebut. Menurut Ibnu 'Āshūr, negara atau teritorial yang melegalkan pemukulan terhadap perempuan -yang tidak menyakitkan- dan masyarakat juga menganggap hal demikian sebagai suatu kewajaran, maka hal ini bukan menjadi persoalan setempat. Namun, akan berbeda jikalau etos masyarakat telah melarang dan menggolongkan pemukulan sebagai tindakan kriminal, maka hal ini tidak adalah tindakan yang dilarang ('Ashur, 2001). Apalagi jika memukul telah menjadi kebiasaan, maka tentu pihak istri akan terus menjadi korban eksploitasi baik secara fisik, mental maupun seksual. Belum lagi jika pemukulan itu sebagai bentuk pelampiasan emosional dan kesewenang-wenangan suami (Harahap, 2018).

Dalam usaha kontekstualisasi pemikiran al- Sha'rawi dalam konteks Indonesia, penulis menilai kurangnya relevansi dalam persoalan ini. Meskipun pada prinsipnya, al- Sha'rawi menstatuskan orientasi ayat tersebut bukanlah instruktif (perintah), serta terdapat berbagai syarat ketat dalam legalitasnya, namun gagasan berupa "kebolehan memukul" masih dapat membuka celah yang berujung pada kekerasan dan perpecahan keluarga, meskipun secara psikis. Meskipun sifatnya potensial. Selain itu, segala mediator yang bermuara pada kekerasan maka semestinya ditutup. Dalam disiplin Ushul al-Fiqh teori ini dikenal dengan *Shadd al-Dharī'ah* (al-Shatibi, 1999). Teori inilah yang pada akhirnya digunakan sebagai piranti internalisasi payung hukum sebagai penegak keadilan dan kesetaraan.

Penulis menawarkan, bahwa dalam rangka reinterpretasi teks, maka sangat perlu untuk mengaksentuasikan pada teori *wasā'il* dan *maqāṣid*. Bahwa *maqāṣid* dari pada QS. Al-Nisa ayat adalah *al-Irshād* dalam rangka memperbaiki keadaan keluarga. Tujuan utamanya adalah termanifestasikannya tahap-tahap *al-Ṣulḥ* (rekonsiliasi) secara optimal antara suami dan istri yang sedang terlibat konflik. Pada masa ini, berdamai dengan cara memukul bukanlah sebuah solusi restoratif. Namun, bisa jadi akan menumbuhkan problem baru yang lebih besar. Maka dalam rangka kontekstualisasi semangat ayat tersebut, redaksi "*ḍaraba*" tidak berlebihan jika diredefinisi.

Mengingat dalam dialek arab kata "*ḍaraba*" memiliki term yang variatif. Kiranya "*ḍaraba*" akan lebih relevan dan damai jika diterjemahkan dengan arti lain yang sejalan dengan sisi aksiologis ayat tersebut. Sebagaimana Mustaqim, di mana menurutnya, bahwa *ḍaraba* tidak harus dimaknai memukul, akan tetapi juga bisa bermakna "berjalan". Jadi, akan dimungkinkan bilamana terjadi konflik dalam keluarga, maka alternatifnya adalah dengan mengajak jalan-jalan atau refreshing, supaya pikiran dan suasana lebih jernih dan rekonsiliasi mudah dicapai (Mustaqim, 2019).

Atau, frasa *ḍaraba* juga bisa memiliki dua makna lain yang relevan di antaranya adalah: "memberikan contoh" (QS. Al-Tahrim: 10 dan 11) dan "menahan" (QS. Al-Zuhruf: 5). Hemat penulis, tidak berlebihan kiranya jika memaknai redaksi "*ḍaraba*" tersebut dengan; suami memberikan teladan (baca: contoh) yang baik bagi istri bagaimana seharusnya cara berdamai dan bersikap baik terhadap suami. Hal ini relevan dengan nasihat al-Ghazali yang memverifikasi bahwa memberikan contoh secara praksis lebih mengena dan sampai dalam hati dibanding hanya sebatas teori (al-Ghazali, 2009). Atau bermakna, suami menahan amarah dan emosinya, serta memberikan maaf dengan cara baik kepada istri atas perilakunya, di mana hal ini sesuai term qurani pada QS. Ali Imran: 134 tentang keutamaan menahan amarah dan emosi. Inilah konsepsi *wasā'il* yang kiranya relevan untuk diaplikasikan dalam konteks ini.

Ijtihad progresif sebetulnya bukanlah penyebab keprofanan wahyu Tuhan, namun dalam rangka mengilhami khalayak publik dalam berumah

tangga untuk tetap menegakkan *maqāsid*, berupa *hifz al-nafs*, *hifz al-'ird* dan *hifz al-usrah*. Maka untuk sukseki plat form ini adalah dengan cara merealisasikan *wasā'il* berupa *restorative justice system* dengan tindakan positif agar konflik sebab nusyuz dapat redam sesegera mungkin dan dapat kembali pada kehidupan rumah tangga yang romantis dan harmonis.

3. Kontekstualisasi Konsepsi "Poligami"

Dalam memahami doktrin keagamaan, poligami memiliki beragam sudut pandang dari pembaca; ada yang menganggap positif dan negatif. Kelompok yang menilai positifisasi poligami adalah kelompok puritanis-teksualis. Sedangkan kelompok yang menganggap poligami sebagai sebatas fenomena masa lalu dan bukan sebuah ajaran adalah kelompok progresif-kontekstualis.

Memang benar, bahwa poligami bukanlah ajaran islam. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya negara yang telah melakukan praktik poligami seperti Rusia, Yugosliva, Cekoslovakia, Jerman, Belgia, Belanda, Denmark, Swedia dan Inggris. Demikian juga beberapa dari bangsa Timur seperti bangsa Ibrani dan Arab. Menurut fakta historis, negara tersebut jauh telah dahulu melakukan praktik poligami sebelum islam, bahkan telah berkembang pesat seperti di negeri Afrika, India, Cina dan Jepang (Cahya, 2018).

Pasalnya, poligami telah menjadi hukum positif dalam negara-negara beragama. Dengan perspektif masing-masing parlemen, maka implikasi poligami mengakibatkan regulasi yang berbeda; ada yang memperbolehkan dengan syarat ketat dan ada yang melarang secara mutlak, seperti Negara Tunisia yang diatur dalam *Majallāt al-Aḥwāl al-Shakhsiiyyah* No. 66 Tahun 1956 yang dilegitimasi oleh Presiden Habib Bourguiba (El-Alami dan Hinchliffe, 1996). Negara-negara yang melarang poligami secara mutlak beralaskan bahwa ayat poligami tidak boleh berhenti pada redaksi "*Mašnā wa šulāša wa rubā*", namun harus dibaca secara paripurna. Hal ini supaya tidak mereduksi makna yang dikehendaki dalam teks. Mereka berpandangan bahwa kiranya tidak salah jika menyatakan kemustahilan adil dalam berpoligami di konteks modern ini.

Negara Indonesia adalah salah satu negara yang merepresentasikan kebolehan poligami dengan syarat yang ketat. Artinya, negara tidak melarang atau melegalkan poligami secara bebas. Aturan tentang poligami tertuang dalam UU Perkawinan No.1 Tahun 1974:

Pasal 3

(1) Pada azasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.

(2) Pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh fihak-fihak yang bersangkutan.

Atau dalam Kompilasi Hukum Islam: (Abdurrahman, 2010)

Pasal 55

(2) Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya.

(3) Apabila syarat utama yang disebut dalam pasal (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristri lebih dari seorang.

Membaca pasal-pasal poligami di atas, memberikan stimulus bahwa frasa “*azasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri*” dan “*hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila*” merupakan instrumen gradual yang harus ditempuh oleh suami. Berkaca pada fakta pengadilan, tidaklah mudah pemohon untuk dapat lolos dalam pengkabulan poligami. Hakim akan melihat secara detil bagaimana sisi kemaslahatan dan kemudharatan berpoligami; apakah poligami memang sebuah kebutuhan yang emergensi atau hanya untuk glamorisasi belaka. Hal ini sebagaimana ungkapan Qāsim Amīn, bahwa bila adanya poligami justru akan merusak relasi filantropi keluarga, maka hakim berhak melarangnya. Sebab demikian tidak merepresentasikan instruksi agama yang mendorong untuk menciptakan keluarga *sakinah, mawadah, dan rahmat* (Khaki, 1944).

Kontekstualisasi gagasan fikih perempuan al-Sha’rawi dalam poligami memiliki relevansi dengan konteks Indonesia. Keduanya mengambil langkah moderat dalam menyikapi persoalan poligami ini. Tidak membolehkan atau tidak melarang secara absolut. Sefrekuensi dengan buah pikir al-Sha’rawi, bahwa poligami bukanlah persoalan yang mudah. Terdapat syarat-syarat khusus yang harus ditempuh bagi suami. al-Sha’rawi menyatakan bahwa poligami akan diperbolehkan bila mana laki-laki memiliki kelebihan, sebagaimana analogi soal kursi pada pembahasan di atas. Kelebihan yang dimaksud ini memiliki substansi yang sama dalam realitas hukum Indonesia, yakni sebuah keadilan. Keadilan dalam poligami berarti bahwa suami harus dapat menciptakan relasi resiprokal secara kontinu. Tidak boleh jikalau pada akhirnya terdapat salah satu istri yang merasa keberatan. Inilah mengapa azas menikah adalah monogami adalah opsi yang tepat.

4. Kontesktualisasi Konsepsi “Kesaksian Perempuan”

Ayat tentang persaksian mengatakan bahwa terdapat disparitas antara kualitas persaksian yang dialamatkan pada jenis gender. Epistemologi fikih soal persaksian ini berasal dari dalil transendental QS. Al-Baqarah: 282 yang bahwa persaksian perempuan adalah setengah dari laki-laki. Pada temuan penelitian, al-Sha’rawi menyatakan, bahwa alasan di balik separuh kesaksian perempuan atas laki-laki adalah, karena perempuan adalah makhluk eksklusif, perempuan akan lebih memilih tidak menyelidiki dan menganalisis supaya tidak intervensi di dalamnya, dan secara psikologis perempuan akan mudah terserang mentalnya sesaat melihat sebuah konflik.

Pada realitas modern, khususnya di Indonesia, perempuan telah aktif perannya dalam publik sebagaimana laki-laki. Bahkan, jikalau alasan utamanya adalah perempuan makhluk eksklusif dan cenderung tidak menyelidiki masalah, maka ini tidak sepenuhnya benar. Sebab, sampai detik ini, banyak perempuan karir yang menempatkan posisinya dalam dunia jurnalistik, mulai dari menyaksikan peristiwa, menulis, menganalisis dan melaporkan. Meski kalah

kuantitas dengan laki-laki dengan perbandingan 1 : 3, kehadiran perempuan sebagai jurnalis patut diapresiasi (Stellarosa & Silaban, 2019). Hal ini merupakan bukti, bahwa dinamika masa menunjukkan keterbukaan sosial dengan kehadiran perempuan dalam wilayah publik sekaligus menyatakan bahwa perempuan memiliki data yang valid sebagaimana laki-laki bilamana diminta untuk ditampilkan dalam persaksian. Dengan demikian, reaktualisasi al-Sha'rawi kurang relevan dalam konteks Indonesia, melihat banyaknya perempuan yang sudah menempati posisi sentral ruang publik dan memberikan hegemoni besar terhadap stabilitas masyarakat.

Hal ini dikuatkan dengan argumentasi filosofis. Bahwa alasan mengapa persaksian perempuan separuh dari laki-laki karena perempuan –masa itu- memiliki daya ingat yang kurang kuat dibanding laki-laki, dikarenakan pengetahuan soal transaksi tidak banyak ia lakukan. Ia banyak menghabiskan waktu di rumah (Abduh, 1993). Tidak dapat dipungkiri bahwa budaya yang mengakar pada konteks turunnya ayat saat itu adalah budaya patriarkis. Ibnu Qayyim juga menyatakan, tentang teori kausalitas (baca: *'illat*), bahwa ayat persaksian tersebut turun saat perempuan pada umumnya masih menjadi makhluk domestik. Mereka belum berperan penting dalam hal-hal yang berkaitan dengan transaksi atau domain publik. Berbeda dengan konteks sekarang, jikalau memang –kenyataannya kini- intelektualitas dan kiprah perempuan telah berkembang, dan dedikasi mereka dalam publik sudah menjadi hal yang lazim –termasuk transaksional- maka kesaksian (*al-shahādah dan al-Ishhād*) perempuan dalam rangka proteksi hak-hak mereka dan ekonomis pun setara dengan laki-laki (al-Jauziyah, 1991).

Sebagai terobosan baru, Ali Jum'ah menjelaskan bahwa ayat tersebut bukan sedang berbicara pada konteks saksi dalam pengadilan (baca: *al-Qaḍāya*), namun dalam transaksi hutang-piutang. Sementara persaksian dalam pengadilan, tentu tanpa membedakan jenis kelamin antara laki-laki ataupun perempuan. sebab yang menjadi pokok pertimbangan adalah kejujuran saksi. Selain itu, tolak ukur dalam sukseksi persaksian adalah pada analisa diskresi hakim pada saksi-saksinya, baik laki-laki maupun perempuan. Bisa saja dua laki-laki, dua perempuan, satu laki-laki dan satu perempuan, satu laki-laki dan dua perempuan, satu perempuan dan dua laki-laki, satu laki-laki, atau bahkan satu perempuan. Dalam hal ini tidak ada diskriminasi terhadap jenis kelamin (Jum'ah, t.t).

SIMPULAN

Blue print akan progresivitas hukum sudah selayaknya agar terus diberdayakan. Semangat berijtihad secara kontekstual harus dipupuksuburkan secara kontinu, hal ini agar dapat melahirkan produk hukum yang holistik, eklektik, dan adaptif. Ulama kontemporer seyogianya agar terus memberikan inspirasi kepada generasi setelahnya agar tetap menggalakkan ijtihad dan tidak terbeku dalam dogma-dogma konservatif. Tentu misi ini harus didasari dengan

sikap berani dan kapabilitas yang memadai. Tidak asal-asalan. Dalam wacana kesetaraan gender, akan banyak ijtihad yang berupaya untuk mendemisogini teks-teks agama yang terkesan dikotomis terhadap perempuan. Hal ini bukan dalam rangka mengubah atau mengganti keotentikan Alquran atau Hadis, namun untuk menggali spirit dan implisitas substansial di dalamnya agar relevan untuk diejawantahkan di setiap ruang dimensi.

Kesimpulan atas keempat epistemologi fikih perempuan yang telah diuraikan di atas, terdapat keselarasan visi antara konteks Indonesia dengan buah pikiran al-Sha'rawi. *Pertama*: tentang "akal dan agama perempuan" pemikiran al-Sha'rawi sejalan dengan aturan Indonesia, yakni sama-sama memberikan akses luas terhadap perempuan dalam spiritual dan intelektual. *Kedua*, tentang "poligami". Pemikiran al-Sha'rawi sejalan dengan regulasi di Indonesia, yakni legal dengan syarat yang ketat. Kebolehan poligami harus berdasar atas kelebihan yang dimiliki, yaitu keadilan. *Ketiga*, tentang "Pemukulan". Pemikiran al-Sha'rawi kurang relevan dengan konteks dan regulasi Indonesia, pasalnya Indonesia telah mengatur tentang kekerasan seksual, baik secara fisik maupun psikis. Sementara al-Sha'rawi tetap melegalkan pemukulan dengan syarat pukulan yang ringan. *Keempat*, tentang "kesaksian perempuan". Pemikiran al-Sha'rawi kurang relevan dengan konteks dan regulasi Indonesia, sebab kiprah perempuan dalam publik saat ini menunjukkan bahwa kualitas kesaksian perempuan layak dipertimbangkan.

UNGKAPAN TERIMAKASIH

Terimakasih penulis haturkan kepada segenap pihak yang telah berperan dalam penulisan artikel ini, baik dalam bentuk support maupun arahan. Selanjutnya, penghargaan setinggi-tingginya penulis sampaikan editor, reviewer, dan team Jurnal Setara: Studi Gender dan Anak yang telah memberikan masukan dan arahan.

PERNYATAAN KONTRIBUSI PENULIS

Selaku penulis tunggal, penulis memiliki otoritas dan peran sentral secara absolut dalam kepenulisan ini. Penulis murni menyelesaikan artikel ilmiah ini dengan kemampuan pribadi.

REFERENSI

- 'Abdūh, Muhammad. (1993). *Al-A'māl al-Kāmilah*. Beirut: Dār al-Shurūq.
- Abdullah, M. Amin. (1995). *Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia*. dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). Kontekstualisasi Ajaran Islam. 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA. Jakarta: Paramadina.
- Agustina, Arifah Millati. (2021). Gender Construction in the prespective of living fiqh in Indonesia. *Justicia islamica: jurnal kajian hukum dan sosial*. vol. 18, no. 2, desember, 189-210, <https://doi.org/10.21154/justicia.v18i2.2488>

- Alamsyah, Muhammad Nurrafi. (2022). *Studi Komparasi Konsep Kewarisan Al - Musawah Syaikh 'Ali Jum'ah dan Konsep Keadilan Munawir Sjadzali*. FASIH. Skripsi, UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung.
- Al-'Araby. (2003). Abū Bakar. *Ahkām al-Qur'ān Li Ibnī al-Araby*. Beirut: Dār 'Amaliyah.
- Al-'Asqalāny, Ibnu Ḥajar. (1960). *Fath al-Bāri Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-'Aynayn, Sa'īd Abū. (1955). *Al-Sha'rawi Anā Min Ṣulahāt Ahli al-Bayt Mesir: Akhbār al-Yaum*.
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'il. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh.
- Al-Darāmy, Abū Muhammad Abdullāh. (2000). *Musnad al-Darāmy al-Ma'rūf bi Sunan al-Darāmy*. Arab: Dar al-Mughni.
- Al-Ghazālī, Abu Ḥamīd. (1992). *Bidāyah al-Hidāyah*. Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Ibrashi, Muhammad Aṭiyyah. (1975). *Makānah al-Mar'ah Fī al-Islām*. Mesir: 'Ālam al-Kitāb.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. (1991). *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-'Alamiyyah.
- Al-Sha'rawi, Muhammad Mutawallī (t.t). *Al-Ma'rah Fī al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Akhbār al-Yaum.
- _____. (1997). *Tafsīr al-Shar'rāwī*. Beirut: Maṭābi' Akhbār al-Yaum.
- _____. (t.t). *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*. Mesir: al-Maktabah al-Tausīqiyyah.
- _____. (t.t). *Makānah al-Mar'ah*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrahim bin Mūsā. (1999). *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Ṭabarī, Muhammad Jarīr. (2000). *Tafsīr Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Muassisah al-Risālah.
- Al-Tirmidhī, Muhammad bin 'Īsā. (1975). *Sunan al-Tirmidhī*. Mesir: Dar al-'Alamiyyah.
- Anggoro, Taufan. (2019). Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal AFKARUNA*, Vol. 15 No. 1 Juni, 129-134, <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2019.0098.129-134>
- Arif, Mahmud. (2011). Ambivalensi Pemikiran Mahmud Syaltut Tentang Fikih Perempuan, *Al Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* (2), 197-214, <https://doi.org/10.24090/mnh.v5i2.613>.
- Badruddin & Supriyadi, Aditya Prastian. (2022). Dinamika Hukum Islam Indonesia : Reaktualisasi Norma Islam dalam Menalarkan Hukum Positif Merespon Sosio-Kultural Era Kontemporer, *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* Vol. 14, No. 1, 2022, h. 38-57, <http://dx.doi.org/10.18860/j-fsh.v14i1.15512>

- Bullah, Habieb. (2020). Hadis Tentang Perempuan Setengah Akal Dan Agamanya; Studi Ma'anil Hadis. *TAHDIS*, Volume 11 Nomor 2, <https://doi.org/10.24252/tahdis.v11i2.17138>.
- Cahya, Andi Intan. (2018). The Polygamy in the Perspective of Islamic Law. *Al-Qada'u*, Volume 5 Nomor 1 Juni, 271-280, <https://doi.org/10.24252/al-qadau.v5i2.7108>.
- Candraningrum, Dewi. (2021). *Ketika Cinta Membunuh: Dinamika terminologi dan matra kekerasan domestik selama pandemic covid-19, dalam Kerasan di Masa Pandemi*. Malang: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.
- Chakim, Mohammad Lukman. (2022). Kesetaraan Gender dalam Fikih Perempuan Perspektif Maqasid Syariah Jasser Auda, *Maqashid: Jurnal Hukum Islam*, (1), 47-60, <https://doi.org/10.35897/maqashid.v5i1.831>.
- Dawud, Imam Abu. (1952). *Sunan Abi Dawud*. Mesir: Maktabah Syarikah.
- El-Alami, Dawoud & Hinchliffe. (1996). *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London: The Hague, Boston: Kluwer Law International.
- Fadhilah, Eva. (2019). Fikih Perempuan Progresif. *Jurnal Al-Thullab: Jurnal Mahasiswa studi islam* (1), 1-24, <https://doi.org/10.20885/tullab.vol1.iss1.art1>.
- Harahap, Risalan Basri. (2018). Hak Suami Dan Batasannya Dalam Memperlakukan Istri Saat Nusyuz. *Jurnal Al-Maqasid*, Volume 4 Nomor 2 Edisi Juli-Desember, 145-162, <http://dx.doi.org/10.24952/almaqasid.v4i2.1431>.
- Harb, Ali. (1995). *Al-Nash wa al-Haqiqah: Naqd al-Nash*. Beirut: al-Markaz al-Arabi.
- Hāshim, Ahmad 'Umar. (1998). *al-Imām al-Sha'rāwī Mufasssiran wa Dā'iyah*. Kairo: Akhbār al-Yaum.
- Haswir, H. (2017). Penyelesaian Kasus Nusyuz Menurut Perspektif Ulama Tafsir. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 11(2), 247. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24014/af.v11i2.3859>
- Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad bin Aḥmad. (t.t). *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- Ibnū 'Āshūr. (2001). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Mesir: Dār al-Fikr.
- Īyazi, Muhammad Alī. (1952). *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasah al-Thabā'ah wa al-Nashr.
- Jauhar, Aḥmad al-Marsi Husein. (1990). *Muhammad Mutawallī al-Sha'rawi: Imām al-'Aṣr*. Mesir: Handar Misr.
- Jauhar, Ḥusain. (t.t). *Ma`a Dā'iyah al-Islām Shaikh Muhammad Mutawallī al-Sha'rāwī Imām al-'Aṣr*. Kairo: Maktabah Naḥdah.
- Jizr, Muhammad Yasīn. (1990). *Ālim 'Iṣrif Fī 'Uyūn Al Mu'āṣir*. Beirut: Dār al-Jayt.
- Jum'ah, 'Alī. (t.t). *Al-Mar'ah fī al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Bayna Nuṣūṣ al-shar'ī wa Turāṣ al-Fiqh wa al-Wāqī' al-Ma'īsh*.
- _____. (t.t). *Al-Musawah al-Insāniyyah Bayna al-Nazriyyah wa al-Taṭbīq*, Mesir: Dār al-Ma'ārif.

- KBBI. (2024). Kamus Besar Bahasa Indonesia versi online. Diakses pada <https://kbbi.web.id/reaktualisasi.html>
- Khāki, Aḥmad. (1944). *A'lām al-Islām "Qāsim Amīn"*. Mesir: Dār al-Iḥyā'.
- Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia (KUHP)
- Ma'mur, Jamal. (2016). Moderatisme Fikih Perempuan Yusuf al-Qardhawi. *Jurnal Muwazah: Jurnal Kajian Gender*, no. 8. <http://e-journal.stain-pekalongan.ac.id/index.php/Muwazah>
- Majelis Umum PBB. (1948). Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia, 10 Desember.
- Mayaddah. (2021). Perbedaan Manhaj ilmiah dalam fikih Perempuan Kontemporer dan Realitasnya di Indonesia, *Al Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* (2), 277-292, <https://doi.org/10.24090/mnh.v15i2.5066>.
- Mitamimah, Aih. (2021). Kesetaraan Kedudukan Perempuan dan Laki-laki dalam Perspektif Hadis. *Jurnal Riset Agama*, Volume 1, Nomor 1, April, 29-44, <https://doi.org/10.15575/jra.v1i1.14254>.
- Muhammad. (2018). Analisis Filosofis dan Qurani Terhadap Ijtihad Dalam Reaktualisasi Hukum Islam. *Jurnal Ibn Abbas*. Vol. 1, No. 1. <https://doi.org/10.9876/jia.v1i1.1893>.
- Mustaqim, Abdul. (2019). *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. Pidato Pengukuhan Guru Besar, UIN Sunan Kalijaga.
- Nashihin, Husna, Ifitah, Muthi'atun Nur, & Mulyani, Dede. (2019). Menepis Tuduhan Islam Misoginis Melalui Pengkajian Pendidikan Islam Perspektif Gender, *At-Turots: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol.1, No. 1, Juni, <https://doi.org/10.51468/jpi.v1i15>
- Nur, Iffatin & Muttaqin, Mohammad Ngizzul. (2019). Fiqih Jalan Tengah (Mempertemukan Maqashid Syari'ah, Hukum dan Realitas Sosial). *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*. Vol. 5, No. 2, Desember, <https://dx.doi.org/10.31332/zjpi.v5i2.1509>
- Qomariah, Nurul. (2019). Persepsi Masyarakat Mengenai Kesetaraan Gender Dalam Keluarga. *Jurnal Cendekiawan Ilmiah PLS*, Vol 4 No 2 Desember, 52-58, <https://doi.org/10.37058/jpls.v4i2.1601>.
- Rahmawati, Jihan. (2022). Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi). *Al-Mustafid: Jurnal Of Quran and Hadith Studies*. Vol. 1, No. 1. <https://doi.org/10.30984/mustafid.v1i1.471>
- Ramli, Mohd Anuar. (2018) Muslim Exegeses Perspective on Creation of the First Woman: A Brief Discussion. *Middle East Journal of Scientific Research* 13, no. 1 41-44. <https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.13.1.175>
- Renci,. Ramadhan, An-Najmi Fikri., & Faiza, Thoriqotul. (2024) Aplikasi Hermeneutika Pembebasan Farid Esack Untuk Pencegahan Kekerasan Seksual. *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 6, No. 01, Juni. <https://doi.org/10.32332/jsga.v6i01.8148>.

- Ridwan, Saleh, Kafrawi, Try Sa'adurrahman HM & Rahmatiah. (2024). Konsep Fikih Perempuan, Kekinian, dan Keindonesiaan, *Al-Ubudiyah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 5, No. 2, h. 63-73. Dikutip dari <https://jurnal.staidimakassar.ac.id/index.php/aujpsi/artcle/view/327>
- Siregar, Idris. (2024). Kontekstualisasi Hadis Tentang Kurangnya Kecerdasan Perempuan Dan Agama. *TAJDID*, Vol. 23, No. 1, Januari - Juni, 218-257, <https://doi.org/10.30631/tjd.v23i1.442>.
- Stellarosa, Yolanda, Silaban, Martha Warta. (2019). Perempuan, Media, dan Profesi Jurnalis. *Jurnal Kajian Komunikasi*. Vol. 16, No. 3. <https://doi.org/10.24198/jkk.v7i7>
- Ubaid, Dalāl kāzim. (2000). *Maḥmūḥ Ḥurriyyah al-Mar'ah*. Lebanon: Book Publisher.
- Undang-Undang No 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia:
 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
 Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga.
- Usman. (2015). *Rekonstruksi Teori Hukum Islam: Membaca Ulang Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadazali*. Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara.
- Wijayati, M. (2023). Pelibatan Laki-Laki Sebagai Basis Penyadaran Relasi Setara Dalam Keluarga: Belajar dari Pengalaman Berbagai Komunitas. *SETARA: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 5(1), 72-84. <https://doi.org/10.32332/jsga.v5i02.7826>
- Yaqin, Ainol. (2016). "Evolusi Ijtihad Imam Syafi'i: dari Qawl Qadīm ke Qawl Jadīd". *Al-Ahkam: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*. Volume 26, Nomor 2, Oktober 2016, <http://dx.doi.org/10.21580/ahkam.2016.26.2.899>
- Zahrah, Abū, (t.t). *Ushūl al-Fiqh*. Mesir: Dār alFikr al-'Arabiy.
- Zubaidi. (2021). Pemahaman Ayat Misogini Dalam Al-Qur'an: (Analisis Terhadap Metode Penafsiran Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi). *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*. no. 1, 93-108. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v12i1.10170>.