

## PEMAHAMAN KONTEKSTUAL TERHADAP NILAI KESAKSIAN WANITA DALAM AL-QUR'AN

Oleh: Tasbih

Jurusan Bimbingan Penyuluhan Islam  
Fakultas Dakwah dan Komunikasi  
UIN Alauddin Makassar  
tasbihjm@gmail.com

### Abstrak;

Pokok masalah yang akan dijawab dalam tulisan ini adalah bagaimana pemahaman kontekstual terhadap nilai kesaksian wanita dalam al-Qur'an? Kajian ini adalah kajian pustaka yang dianalisis secara deskriptif kualitatif, dengan pendekatan teologis dan sosiologis. Hasilnya menunjukkan bahwa berdasarkan pemahaman kontekstual terhadap ayat-ayat mengenai kesaksian wanita, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an tidak pernah membedakan antara pria dan wanita. Al-Qur'an justru sedemikian menghargai dan menjunjung tinggi kemitrasejajaran antara pria dan wanita. Akan tetapi jika dipahami secara tekstual, justru cenderung menunjukkan sebaliknya. Yakni, wanita masih dipersepsikan sebagai "second creature" yang kemudian berimplikasi pada berbagai macam ketidakadilan misalnya dalam hal persaksian. Sebagai implikasi bahwa al-Qur'an tidak cukup dipami secara tekstual, sehingga mengharuskan adanya pemahamn kontekstual dengan berbagai pendekatan yang saling melengkapi.

Kata Kunci : kesaksian wanita; Alqur'an; makhluk kedua

The main issue to be answered in this paper is how is the contextual understanding of the value of women's testimony in the Qur'an? This study is a literature review analyzed descriptively qualitatively, with theological and sociological approaches. The results show that based on a contextual understanding of the verses regarding women's testimony, it can be said that the Qur'an never distinguishes between men and women. Al-Qur'an is precisely so respect and uphold the parallelism between men and women. However, if understood textually, it tends to show the opposite. Namely, women are still perceived as "second creatures" which then have implications for various kinds of injustice, for example in the case of testimony. As the implication that the Koran is not sufficiently understood textually, so that it requires contextual understanding with complementary approaches.

Keywords: women's testimony; Al-Qur'an; second creature

### PENDAHULUAN

Secara sosio-historis, superioritas pria atas wanita telah dikenal dalam agama maupun peradaban pra Islam seperti Yunani, Romawi, Yahudi, Nasrani dan sebagainya.<sup>1</sup> Sejarah pula

---

<sup>1</sup>M. Quraish Shihab, "Kesetaraan Gender dalam Islam," *Pengantar*, dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. xxviii.

yang menginformasikan bahwa Islamlah yang pertama-tama memproklamkan kemitrasejajaran antara pria dan wanita.<sup>2</sup>

Al-Qur'an sebagai rujukan prinsip masyarakat Islam, mengakui adanya perbedaan (*distinction*) antara pria dan wanita, tetapi perbedaan tersebut bukanlah pembedaan (*discrimination*) yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lainnya. Dalam bahasa al-Qur'an, pria dan wanita keduanya diciptakan dari satu *nafs (living entity)*.<sup>3</sup> Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang secara normatif eksplisit memihak kesetaraan status keduanya.<sup>4</sup>

Di samping itu, perilaku Nabi Muhammad sendiri secara praktis menunjukkan penghargaan yang tinggi terhadap wanita dan menganggapnya sebagai mitra dalam perjuangan.<sup>5</sup> Karena itu, pada masanya beliau sering mempercayakan sesuatu kepada wanita (yang menurut adat dan tradisi Arab tidak lazim) karena alasan profesionalitas, seperti kepercayaan yang diberikan kepada Rabi' bint Muawwizh<sup>6</sup> dan Umm 'Athiyah<sup>7</sup> sebagai perawat korban yang luka dalam peperangan di samping bertugas sebagai juru masak. Bahkan Nabi juga pernah memerintahkan Umm Waraqah<sup>8</sup> menjadi imam shalat di lingkungan keluarganya.

Meskipun demikian, dalam kenyataannya kini, justru cenderung menunjukkan sebaliknya. Yakni, status dan peran wanita muslim pada umumnya masih berada pada posisi dan kondisi yang kurang menggembirakan. Perempuan masih dipersepsikan sebagai "*second creature*" yang kemudian berimplikasi pada berbagai macam ketidakadilan, marginalisasi, subordinasi, stereotipe, kekerasan dan beban kerja.<sup>9</sup>

Kalau al-Qur'an, sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi saja sedemikian menghargai dan menjunjung tinggi kemitrasejajaran antara pria dan wanita, lantas dari mana asalnya pemikiran yang menjadi tradisi dan tafsir keagamaan yang meletakkan posisi wanita lebih rendah dari pria?

Tulisan ini berusaha meretas anggapan yang keliru dan kurang proporsional mengenai kesaksian wanita yang dalam fiqh Islam dinilai separuh dari kesaksian pria. Dalam

---

<sup>2</sup>Lihat Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (London: Yale University Press, 1992), h. 42.

<sup>3</sup>Muhammed Asad, *The Message of The Quran* (Gibraltar, 1980), h. 933.

<sup>4</sup>Lihat misalnya QS. Al-Imran (3):195, al-Nisa' (4): 124, al-Nahl (16): 97, al-Mu'minun (40): 40, al-Taubah (9): 72, al-Ahzab (33): 35, al-Fath (48): 5-6, al-Hadid (57): 12, Mumammad (47): 19, al-Buruj (85): 10, dan lain-lain. Lihat Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

<sup>5</sup>Haifa A. Jawad, *The Right of Women in Islam: an Authnetic Approach* (London: Macmillan Press Ltd., 1998), h. 83.

<sup>6</sup>Lihat Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jilid VI, (t.tp: Dar wa Mathabi' al-Sya'b, t. th), h. 460.

<sup>7</sup>Muhammad bin al-Hajjaj al-Qusyairy al-Naisabury, *Shahih Muslim*, Jilid V, (Kairo: Maktabah al-Halabiy wa Auladuh, t.th), h. 199.

<sup>8</sup>Umm Waraqah bint 'Abdullah ibn al-Harits adalah seorang sahabat perempuan Nabi. Ia termasuk sahabat yang gigih membela kepentingan Islam dan pernah meminta izin untuk ikut serta dalam perang Badar, tapi permintaannya itu tidak dikabulkan oleh Nabi dan ia disuruh untuk tinggal di rumah. Di keluarganya terdapat anak-anak kecil dan orang tua sepuh. Diantara mereka itulah ia dikabarkan memimpin shalat. Lihat Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), h. 396., hadis no.500.

<sup>9</sup>Penjelasan tentang jenis-jenis ketidakadilan yang banyak dialami perempuan, lihat misalnya dalam Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 12-23.

asumsi penulis, ketentuan tersebut perlu dipahami secara kontekstual dan diapresiasi ulang, sehingga penafsiran terhadap ketentuan normatif akan hal itu dapat lebih dipahami secara lebih cerdas dan proporsional serta mencerminkan nilai keadilan sesuai dengan misi Islam. Dengan demikian, adagium “*al-Islam shalih li kulli zaman wa makan*,” nantinya mendapatkan pembenaran fenomenologis.

## PEMBAHASAN

### A. *Kedudukan dan Nilai Kesaksian Wanita dalam Fiqh Islam*

Fiqh adalah penafsiran secara kultural terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam sejarah intelektual muslim, fiqh dibedakan dengan syari'ah. Yang pertama adalah ajaran non-dasar, bersifat lokal, elastis dan tidak permanen, sedangkan yang kedua adalah ajaran dasar, bersifat universal dan permanen. Fiqh dikembangkan oleh ulama-ulam fiqh semenjak abad ke II H. Di antara para ulama fiqh tersebut ialah Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal yang kemudian dikenal dengan Imam Mazhab. Mereka ini adalah ulama moderat pada zamannya. Meskipun demikian, mereka terikat pada kondisi sosial budaya tempat mereka hidup. Fiqh yang disusun dalam masyarakat yang dominan pria (*male dominate society*) seperti di kawasan Timur Tengah kala itu, sudah barang tentu akan melahirkan corak fiqh patriarki.

Kitab-kitab fiqh yang ditulis oleh ulama belakangan banyak merujuk kepada kitab-kitab yang ditulis oleh ulama klasik tersebut. Sebagai contoh, diantara 56 kitab yang berbicara tentang wanita yang beredar di Indonesia, menurut penelitian Johan H. Meuleman “pada umumnya lebih bersifat mengukuhkan suatu tradisi klasik, daripada mendalami atau mengembangkan sesuatu yang baru, padahal Islam adalah agama Allah yang ditujukan kepada manusia yang hidup, berkembang dan bersejarah.”<sup>10</sup> Tentu saja kecenderungan serupa terjadi pula di negara-negara Islam lainnya.

Dalam kitab-kitab fiqh seperti itulah, terlihat adanya superioritas pria di dalamnya, apalagi ia ditulis pada zaman dimana budaya patriarki masih sedemikian kuat, termasuk misalnya bias gender dalam hal persaksian.

Dalam fiqh Islam, terma kesaksian secara etimologis berarti pengumuman, pemberitahuan dan penerangan. Ia berasal dari akar kata *syahida, yasyhadu* yang berarti hadir secara jasmani dan ruhani, atau juga berarti melihat.<sup>11</sup> Dari makna inilah kemudian saksi (*syahid*, sebagai bentuk fa'il dari *syahida*) diartikan sebagai orang yang mengetahui dan mampu memberi keterangan dengan pengetahuannya itu. Sedangkan secara terminologis, *syahadah* berarti pemberitahuan kepada hakim berdasarkan pengetahuannya, agar dapat menjadi pedoman bagi hakim dalam memutuskan sesuatu.<sup>12</sup>

Terdapat 6 macam jenis kesaksian dalam fiqh Islam sebagaimana disebutkan oleh al-Qastalani,<sup>13</sup> yaitu:

<sup>10</sup>Johan Hendrik Meuleman, “Analisa Buku-Buku tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia” dalam Lies Marcoes, *Wanita Islam Indonesia dalam kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), h. 183.

<sup>11</sup>Lihat Ma'luf Louis, *al-Munjid fiy al-Lughat wa al-'A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 253.

<sup>12</sup>Lihat Abd Karim Zaidan, *al-Mufashal fiy Ahkam al-Mar'ah wa Bayt al-Muslim fiy Syari'ah al-Islamiyah*, Juz V (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), h.87.

<sup>13</sup>Syihab al-Din al-Qastalani, *Irsyad al-Syariy li Syarh Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikt, t. th.), h. 18.

1. Kesaksian melihat hilal ramadhan.
2. Kesaksian terhadap masalah harta benda dan aib-aib wanita dalam pernikahan.
3. Kesaksian tentang harta benda secara khusus.
4. Kesaksian dalam persoalan hudud, nikah dan qisas.
5. Kesaksian tentang dakwaan mengembalikan barang belian karena cacat, dakwaan keperawanan dan dakwaan impotensi suami.
6. Kesaksian tentang hal yang hanya boleh dilihat oleh wanita.

Dalam penjabarannya, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa syarat menjadi saksi dibedakan antara yang disepakati dan yang tidak disepakati. Adapun syarat yang disepakati adalah: Islam, baligh, adil, merdeka dan tidak diragukan (*ghayr muttaham*). Sedangkan yang tidak disepakati adalah persyaratan *dzukurah* (laki-laki).<sup>14</sup>

Secara lebih rinci Taqiyuddin al-Hisni menjelaskan macam-macam saksi ditinjau dari aspek hak-hak yang ada.<sup>15</sup> Menurutnya, dalam kaitannya dengan hak-hak *'adami* (manusia), terdapat 3 jenis saksi, yaitu:

- 1) Dalam masalah harta benda dan kepemilikan, maka saksi itu harus dua orang pria atau seorang pria dengan dua orang wanita. Hal ini didasarkan atas ketentuan Al-Qur'andalam QS. Al-Baqarah (2): 282;
- 2) Dua orang dalam masalah yang berkenaan dengan hak-hak pria seperti menthalak dan menzhihar sesuai petunjuk Al-Qur'andalam QS. Al-Thalaq (65): 2 dan hadis Rasulullah "*La nikaha illa bi waliyyin wa syahiday adlin*"
- 3) Empat orang wanita untuk persoalan yang hanya dapat dilakukan oleh wanita, seperti masalah melahirkan, keperawanan, haid, dan lain-lain.

Adapun dalam kaitannya dengan hak-hak Allah, maka hanya ada satu jenis saksi yaitu harus berupa pria, misalnya: (1) dalam kasus perzinaan minimal harus disaksikan oleh 4 orang pria sesuai firman Allah dalam QS. Al-Nisa' (4): 15; (2) dalam kasus hudud selain zina, minimal harus disaksikan dua orang laki-laki, misalnya *hadd* minum khamar berdasarkan firman Allah "*wa asyhidu dzawa adlin minkum*", (3) dalam hal menyaksikan hilal ramadhan, cukup disaksikan satu orang pria berdasarkan firman Allah "*faman syahida minkum al-syahra falyashumhu*"

Jika dicermati pandangan-pandangan ulama fiqh tentang hal itu, terasa betapa wanita ditempatkan pada posisi marginal sehingga dalam banyak hal sama sekali tidak berhak menjadi saksi, walaupun boleh maka kesaksiannya dinilai separuh dari kesaksian pria. Masalahnya kemudian, apakah itu memang ketentuan Tuhan secara mutlak, atau hanya hasil ijtihad ulama-ulama fiqh pada masanya ?

## **B. Analisis Kontekstual**

Satu-satunya landasan normatif yang sering dijadikan justifikasi untuk menyatakan bahwa nilai kesaksian wanita separoh nilai kesaksian pria adalah firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 282.

Menurut ayat ini, persaksian minimal dilakukan dua orang pria atau jika tidak ada maka boleh satu pria dan dua orang wanita. Berdasarkan ayat ini, para mufassir kemudian

---

<sup>14</sup>Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Juz II (Mesir; Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babiy al-Halabiy, 1960), h. 346.

<sup>15</sup>Taqiyuddin al-Hisni, *Kifayah al-Akhyar*, Juz I (Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), h. 281-283.

memaknai bahwa memang ada perbedaan kualitas antara pria dan wanita dalam hal persaksian.

Ali Ahmad al-Jurjani misalnya, menyatakan bahwa hal itu disebabkan karena kaum pria lebih menggunakan pikiran dalam menghadapi suatu problem, sedangkan wanita seringkali mendahulukan perasaannya lebih-lebih dalam keadaan marah dan benci. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa wanita cepat sedih atau gembira karena sesuatu yang kecil, lain halnya dengan pria yang selalu sanggup tabah dan sabar menanggung kesukaran dan ia tidak menetapkan sesuatu kecuali setelah berpikir matang.<sup>16</sup> Pandangan al-Jurjani ini terkesan menguatkan salah satu hadis yang juga sering dijadikan dalil dalam memarginalkan peran wanita karena ia dianggap kurang akal.

Senada dengan al-Jurjani, Mahmud Yunus juga berpendapat bahwa ketentuan saksi seperti itu disebabkan karena urusan utang piutang dalam perniagaan biasanya bukan urusan kaum wanita, sehingga mereka menjadi tidak terbiasa dan kurang terampil.<sup>17</sup> Hamka juga menunjukkan persetujuannya, meskipun dalam bahasanya menggunakan istilah "keterpaksaan" supaya yang satu dapat mengingatkan yang lain dalam perkara yang kurang jelas baginya.<sup>18</sup>

Kuatnya kecenderungan menempatkan wanita secara inferior dan menempatkannya sebagai bagian subordinat laki-laki dalam berbagai pemikiran dan tafsir keagamaan, (sebagaimana terlihat dalam pandangan mufassir di atas dan mereka yang memiliki kecenderungan serupa), sedikit banyaknya dipengaruhi oleh penafsiran mereka terhadap asal-usul penciptaan wanita yang oleh al-Qur'an dikategorikan sebagai "*min nafs wahidah*"<sup>19</sup>

Kitab-kitab tafsir mu'tabar dari kalangan jumbuh seperti Tafsir al-Qurthubiy,<sup>20</sup> Ibn Katsir,<sup>21</sup> al-Maraghi,<sup>22</sup> dan lain-lain, semuanya menafsirkan kata *nafs wahidah* dengan Adam, begitu pula dhamir "minha" dalam ayat tersebut ditafsirkan dengan tubuh Adam, dan kata "zaujaha" ditafsirkan dengan Hawa isteri Adam. Alasannya ialah adanya beberapa hadis yang mengisyaratkan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam yang paling bengkok..

Apakah penafsiran seperti ini merupakan kebenaran mutlak yang menuntut keseragaman pendapat umat dan sudahkan kecenderungan tafsir keagamaan seperti itu mencerminkan nilai-nilai keadilan sesuai yang diajarkan oleh Islam?

Menurut penulis, jika memang al-Qur'an bermaksud membuat pembedaan dalam kesaksian antara pria dan wanita, maka tentu dalam semua jenis persaksian, nilai wanita

<sup>16</sup>Sebagaimana dikutip dalam Departemen Agama RI, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Jakarta: Menara Kudus, 1996), h. 521-522.

<sup>17</sup>Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993), h. 66.

<sup>18</sup>Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid III (Jakarta: Pustaka, 1988), h. 83.

<sup>19</sup>Lihat QS. Al-Nisa (4): 1.

<sup>20</sup>Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubiy, *Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 448.

<sup>21</sup>Abu Fida' Ismail Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 448.

<sup>22</sup>Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. 175.

separuh dari laki-laki. Namun dalam kenyataannya ternyata tidak demikian. Sebab dalam al-Qur'an terdapat 7 ayat yang berbicara tentang kesaksian, yaitu: QS. al-Baqarah (2): 282; al-Nisa' (4): 15, al-Maidah (5): 106, al-Nur (24): 4, 6 dan 13 serta al-Thalaq (65): 2. Di antara ketujuh ayat tersebut, mengapa cuma QS. al-Baqarah ayat 282 saja yang menyebutkan perbedaan kualitas persaksian. Bahkan dalam ayat-ayat persaksian yang lainnya, sama sekali tidak ditemukan ketentuan secara eksplisit bahwa para saksi itu harus pria.

Dengan demikian, menurut penulis ayat tentang kesaksian ini tidak dapat diberlakukan secara umum, tetapi khusus hanya dalam kesaksian bisnis dan sifatnya kontekstual. Itupun dengan asumsi bahwa perbedaan itu bukan dimaksudkan untuk menunjukkan imperioritas wanita, tetapi semata-mata karena pada masa itu wanita tidak mempunyai pengalaman yang memadai dalam masalah keuangan dan karena itu dua saksi wanita dianjurkan. Kehadiran saksi wanita yang lain dimaksudkan untuk mengingatkan jika sekiranya terjadi kelupaan, kekeliruan atau bahkan kesalahan sesuai makna yang tersirat dalam potongan ayat "*an tadhilla ihdahuma, fa tudzakkira ihda huma al-ukhra*" Berbeda halnya dengan kaum pria yang karena sudah terbiasa dengan prosedur-prosedur bisnis seperti itu, sehingga mereka umumnya cakap dan terampil. Karena itu, diktum ayat tersebut lebih bersifat anjuran bukan kewajiban.

Al-Qur'an sangat memperhatikan pentingnya perjanjian utang piutang dan karena itu mengajarkan sikap jujur dan adil bagi para pihak yang terkait. Dalam upaya meminimalisir kemungkinan terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan itulah, sehingga ditawarkan solusi lewat cara administratif, baik dalam bentuk tertulis maupun kesaksian dua orang yang pantas. Karena sifatnya anjuran, maka sekiranya kedua belah pihak merasa saling percaya, maka bisa saja meniadakan saksi sama sekali.

Dalam hubungan ini Mahmud Syaltut berpendapat bahwa adalah keliru pandangan yang menyatakan bahwa berdasarkan QS. Al-Baqarah (2): 282 harga kesaksian wanita ditetapkan separuh dari nilai kesaksian laki-laki. Sebab, ayat ini tidak terkait dengan masalah *syahadah* yang melandasi putusan hukum hakim, melainkan terkait dengan petunjuk cara mendapatkan kepercayaan (*al-istitsaq*) dan kemantapan hati (*al-ithmi'nan*) terhadap hak dan kewajiban dua pihak sewaktu sedang bertransaksi.<sup>23</sup>

Amina Wadud Muhsin bahkan mempunyai pemahaman bahwa ayat tersebut tidak menetapkan bahwa kedua wanita itu sebagai saksi. Seorang diperlukan untuk mengingatkan yang lainnya sehingga ia bertindak sebagai mitra bagi yang lain. Meski dua orang wanita, fungsi mereka berbeda. Menurut Amina, kalimat "*tardhauna* (artinya yang kamu ridhai)" menunjukkan adanya upaya untuk mencegah terjadinya kecurangan jika seseorang melakukan kesalahan atau dibujuk untuk memberi kesaksian palsu. Dengan dua orang wanita bisa saling mendukung; jika yang seorang lupa maka yang lainnya dapat mengingatkannya. Dengan demikian, adanya dua wanita merupakan suatu kesaksian tunggal dengan fungsi yang berbeda. Bukan wanita nilainya separuh dari laki-laki secara matematis, sehingga dua pria sama dengan empat wanita. Menurut Amina, al-Qur'an sama sekali tidak menyebutkan alternatif seperti itu.<sup>24</sup>

Senada dengan Amina, Muhammad Quthb menafsirkan kata "*min rijalikum*" dalam ayat tersebut dengan penekanan pada aspek gender, bukan pada segi biologis. Buktinya, tidak

---

<sup>23</sup>Mahmud Syaltut, *Min Taujihat al-Islam* (Cet. III; Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 248.

<sup>24</sup>Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women* (Kualalumpur: Fajar Bakti, 1992), h. 115-116.

semua yang berjenis kelamin laki-laki mempunyai kualitas persaksian yang sama. Quthub menguatkan alasannya bahwa, anak laki-laki di bawah umur, budak laki-laki, dan laki-laki yang tidak normal akalnya tidak termasuk dalam kualifikasi saksi yang dimaksud dalam ayat tersebut, bahkan tidak memenuhi syarat sebagai saksi secara umum dalam hukum Islam.<sup>25</sup>

Jika dikaji secara mendalam kecenderungan pemikir yang menempatkan wanita sebagai subordinat laki-laki karena alasan-alasan seperti emosional, pelupa, kemampuan akalnya kurang dan sebagainya, maka rasanya argumen untuk mendukung alasan itu tidak cukup kuat. Sebab sifat-sifat yang disebutkan tadi tidak hanya dimiliki oleh wanita, tetapi juga oleh pria. Belum ada bukti empiris yang mendukung asumsi spekulatif seperti itu.

Apalagi jika hadis yang menyebutkan tentang "*naqishatul aql*" dikaji secara mendalam pula, maka akan tampak bahwa kecenderungan memarginalkan wanita karena alasan kurangnya akal menjadi semakin terbantahkan.

Menurut al-Kirmani, kata "*aql*" memiliki pengertian yang ambigu, di antaranya ia mempunyai makna fungsional sebagai daya mental untuk mengetahui hal-hal yang diwajibkan serta untuk mengetahui tradisi-tradisi yang berlaku.<sup>26</sup> Hal itu berarti bahwa akal bukanlah merupakan entitas mental yang fasif dan tetap, tetapi ia adalah potensi mental yang berkembang sesuai dengan proses interaksi terhadap faktor-faktor lingkungan eksternal.

Berbeda dengan kata "*lubb*". Menurutnya, ia merupakan daya pikir (mental) yang murni bersifat batini dan belum terpengaruh oleh faktor-faktor lingkungan.<sup>27</sup> Dengan demikian, dapat dipahami bahwa akal adalah daya paham/daya pikir yang merupakan hasil konstruksi pengajaran, pendidikan dan pengalaman serta pengaruh-pengaruh lainnya dari luar. Sedangkan "*lubb*" adalah potensi dasar pikiran yang ada pada setiap orang. Hal itu berarti setiap orang mempunyai "*lubb*" yang sama, tetapi mengalami perkembangan yang berbeda satu sama lain karena faktor-faktor eksternal, sehingga kemudian dapat dimengerti bahwa daya akal masing-masing orang itu berbeda, dan perbedaannya sama sekali tidak ditentukan oleh jenis kelaminnya.

Oleh karena itu, dengan pijakan dasar bahwa al-Qur'an memandang wanita dan pria sederajat, maka ketika pada tempat yang lain secara tersirat al-Qur'an terkesan membedakannya, maka tentulah terdapat implikasi pemikiran yang dapat mengantarkan umat pada satu titik temu. Sebab untuk mengatakan adanya pertentangan di dalam al-Qur'an, maka secara teologis normatif, tentu umat sepakat menolaknya. Kalau itu disepakati, maka satu-satunya kemungkinan untuk memahami ayat kesaksian tersebut adalah karena alasan sosiologis.

Oleh karena secara sosiologis ketika turunnya ketentuan tentang persaksian dalam hal transaksi ini, wanita belum cakap dan terampil dalam prosedur-prosedur bisnis, maka wajarlah kiranya jika diktum al-Qur'an terkesan menjadikannya sebagai alternasi.

Pendekatan sosiologis ini mungkin akan menimbulkan masalah teologis terutama mengenai keabadian firman dan hukum Tuhan. Penyelesaian atas permasalahan ini tentu memerlukan logika teologis yang tepat. Bahwa keabadian firman Tuhan tetap berlaku secara substansial, hanya bahasa hukum (*letter of law*) yang dimungkinkan mengalami perubahan,

---

<sup>25</sup>Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 51.

<sup>26</sup>al-Kirmani, *Shahih al-Bukhari li Syarh al-Kirmani*, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), h. 118.

<sup>27</sup>al-Kirmani, *Shahih al-Bukhari li Syarh al-Kirmani*, h. 118.

karena ia dapat dipastikan bermuatan situasional. Bahwa ordinansi Tuhan mengandung muatan moral dan aturan hukum spesifik. Aspek muatan yang kedua tersebut merupakan keterpaduan antara keabadian firman Tuhan dan situasi sosio ekologis masyarakat Arabia abad ketujuh Masehi. Aspek ekologis ini sungguh memungkinkan mengalami perubahan.

## KESIMPULAN

Berdasarkan pemahaman kontekstual terhadap ayat-ayat mengenai kesaksian wanita, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an tidak pernah membedakan antara pria dan wanita. Al-Qur'an justru sedemikian menghargai dan menjunjung tinggi kemitrasejajaran antara pria dan wanita. Ketentuan fiqh Islam yang menetapkan bahwa kesaksian wanita separuh nilainya dari kesaksian laki-laki bukanlah hukum yang bersifat mutlak dan tidak dapat diganggu gugat. Ayat yang mengatur masalah tersebut secara jelas menyebutkan *illatnya* dan khusus berkaitan dengan masalah transaksi jual beli. Ketika terjadi perubahan sosial yang memungkinkan perempuan terjun dalam transaksi-transaksi keuangan, maka nilai kesaksian perempuan dapat dipandang sama kuatnya dengan kesaksian laki-laki.

Jika dalam kenyataannya, ketentuan fiqh Islam mengenai hal tersebut cenderung menempatkan wanita sebagai subordinat dari laki-laki, maka hal itu lebih disebabkan karena pemahaman terhadap ayat tersebut dilakukan secara tekstual dan dipengaruhi oleh pemikiran klasik tentang asal-usul kejadian wanita serta kenyataan bahwa para pemberi tafsir keagamaan itu umumnya laki-laki yang hidup pada zaman ketika budaya patriarki masih sedemikian kuat.

Ketentuan hukum seperti itu memerlukan revitalisasi dan rekonstruksi pemahaman secara cerdas dan mencerahkan sesuai dengan alasan-alasan hukum yang dapat dipertanggungjawabkan. Dengan memperbaharui dasar-dasar postulat dan istinbath secara realistis, diharapkan dapat melahirkan hukum yang lebih proporsional dan mencerminkan rasa keadilan sesuai misi yang dibawa oleh Islam sendiri.

Sulit rasanya menyimpulkan bahwa kesaksian wanita dalam segala situasi dan purposi selalu lebih rendah dibanding kesaksian laki-laki sedangkan situasi sosial telah berubah sedemikian jauh dimana wanita kini tidak hanya memperoleh pendidikan yang sama dengan laki-laki, tetapi juga telah terjun dan menekuni lapangan bisnis dan transaksi keuangan, atau bahkan kemudian justru mereka lebih teliti, cakap dan sukses.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam*, London: Yale University Press, 1992.

Amin, Qasim. *Tahrir al-Mar'ah*, Mesir: al-Markaz al-'Arabiyy li al-Bahts wa al-Nasyr, 1984.

Beck, Louis and Nikki Keddie (eds) *Women in the Muslim World*, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

Faqih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Glazer, Nona and Helen Y Waehrer (eds). *Women in Man-Made World*, Chicago: Rand McNally College Publishing Comp., 1977.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid III, Jakarta: Pustaka, 1988.

- Ibn Katsir, Abu Fida' Ismail. *Tafsir Ibn Katsir*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Juz II, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathbaah Musthafa al-Babiy al-Halabiy, 1960.
- Jawad, Haifa A. *The Right of Women in Islam: an Authnetic Approach*, London: Macmillan Press Ltd., 1998.
- Al-Kirmani, *Shahih al-Bukhari li Syarh al-Kirmani*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- Lapidus, Ira, M. *A History of Islamic Societies*, New York: Cambridge University Press, 1979.
- Louis, Ma'luf. *al-Munjid fiy al-Lughat wa al-'A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Al-Maraghiy, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Maraghi*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Meuleman, Johan Hendrik. "Analisa Buku-Buku tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia" dalam Lies Marcoes, *Wanita Islam Indonesia dalam kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.
- Muhammed Asad, *The Message of The Quran*, Gibraltar, 1980.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Women*, Kualalumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Al-Qasthalani, Syihab al-Din. *Irsyad al-Syariy li Syarh Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikt, t. th.
- Al-Qurthubiy, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari. *Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Syaltut, Mahmud. *Min Taujihat al-Islam*, Mesir: Dar al-Qalam, 1966.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1993.
- Zaidan, Abd Karim. *al-Mufashal fiy Ahkam al-Mar'ah wa Bayt al-Muslim fiy Syari'ah al-Islamiyah*, Juz V, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.