

KESAKSIAN WANITA DALAM PANDANGAN HUKUM ISLAM;

**Posisi Al-Qur`an dan As-Sunnah
dalam Metode Penetapan Hukum Islam**

DR. KHAIRUDDIN, M.Ag

**KESAKSIAN WANITA
DALAM PANDANGAN
HUKUM ISLAM;**

**Posisi Al-Qur`an dan As-Sunnah
dalam Metode Penetapan Hukum Islam**

Editor:

Dr. Mursyid Djawas, M.HI



**Sahifah
2018**

**KESAKSIAN WANITA DALAM PANDANGAN
HUKUM ISLAM; Posisi Al-Qur`an dan As-Sunnah
dalam Metode Penetapan Hukum Islam**

Penulis:

DR. KHAIRUDDIN, M.Ag

ISBN 978-602-50648-7-6

ISBN: 978-602-50648-7-6



Editor:

Dr. Mursyid Djawas, M.HI

Desain Sampul:

Syah Reza

Tata Letak:

Tim Sahifah

Diterbitkan atas Kerjasama:

Sahifah

Gampong Lam Duro, Tungkop Kecamatan Darussalam
Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Kode Pos 23373
Telp. 081360104828 Email: sahihah85@gmail.com

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry

Jl. Syeikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Cetakan Pertama, Januari 2018

Hak cipta dilindungi Undang-undang

*Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Assalamu`alaikum wr. wb.

Alhamdulillah, puji serta syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT, atas berkat rahmat dan karunia-Nya, penulis telah dapat menyelesaikan buku ini. Kemudian salawat dan salam penulis sampaikan ke haribaan junjungan alam baginda Rasullullah Muhammad SAW, yang telah membawa umat manusia dari lembah Jahiliyah kepada dunia yang berilmu pengetahuan.

Buku ini berjudul: “Kesaksian Wanita Dalam Pandangan Hukum Islam; Posisi Al-Qur`an dan as-Sunnah dalam Metode Penetapan Hukum Islam”, merupakan suatu tulisan yang mencoba menjawab fenomena yang berkembang di tengah-tengah masyarakat tentang perbedaan pendapat terhadap kedudukan saksi wanita. Namun demikian, sebenarnya fokus dari tulisan ini lebih diarahkan pada penemuan teori hukum tentang hubungan antara Al-Qur`an dan sunnah dalam penetapan suatu hukum syara’.

Sesuai dengan judul yang diangkat, masalah kesaksian wanita merupakan masalah yang telah lama

diperbincangkan di berbagai kalangan. Persoalan ini terus menuai pro dan kontra di tengah-tengah masyarakat. Hal ini disebabkan para ulama tidak sepakat terhadap penerimaan kesaksian wanita dalam penyelesaian kasus hukum. Salah satu penyebab ketidaksepahaman para ulama tersebut adalah perbedaan dalam pemilihan dalil dan penalarannya. Dalam tulisan ini, penulis memfokuskan kajian pada metode penalaran ulama dalam penetapan hukum syara', khususnya dilihat dari segi hubungan antara Al-Qur`an dan sunnah. Signifikansi terhadap pengembangan akademik adalah ditemukan rumusan tentang perkembangan pemikiran ulama terhadap hubungan antara Al-Qur`an dan sunnah dalam penetapan hukum syara'.

Masalah pokok yang dibahas adalah bagaimana metode penetapan hukum menurut fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) dan ulama modern dalam kaitannya dengan hubungan antara Al-Qur`an dan sunnah (Studi Kasus Kesaksian Wanita). Adapun pertanyaan penelitian yang dicari jawabannya adalah bagaimana pemahaman ulama tafsir dan hadits tentang nas-nas kesaksian wanita, bagaimana metode penalaran para fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) terhadap dalil-dalil tentang kesaksian wanita dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap Al-Qur`an, bagaimana konsistensi penggunaan dalil oleh para fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) terhadap nas-nas tentang kesaksian, bagaimana metode penetapan hukum ulama modern dalam masalah kesaksian wanita dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap Al-Qur`an.

Penelitian ini berupa kajian kepustakaan (library research), jadi pengumpulan data dilakukan melalui

penelitian kepustakaan, dengan cara mempelajari berbagai kitab fiqh, ushul fiqh, hadits, tafsir dan buku-buku lainnya serta tulisan-tulisan ilmiah yang terkait dengan pokok masalah. Adapun metode analisa data yang digunakan dalam penelitian ini bersifat komparatif. Artinya pendapat para fuqaha yang berbeda, yaitu fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) dan ulama modern akan dikomparasikan dari segi metode penalaran yang digunakan tentang hukum kesaksian wanita. Di sini penulis berharap bisa menemukan suatu kesimpulan tentang metode penalaran para fuqaha terhadap hukum kesaksian wanita, dan kaitannya dengan teori tentang hubungan Al-Qur`an dan sunnah.

Hasil penelitian adalah metode penafsiran Al-Qur`an dan hadits yang digunakan oleh kalangan mufassir dan muhaddits lebih terfokus pada pendekatan kebahasaan (literalis) dan tidak dilakukan munasabah (konformitas) di antara ayat-ayat dan hadits-hadits yang setema tentang kesaksian, sehingga kesimpulan yang diambil menjadi sangat parsial. Artinya kesimpulan hukum yang diambil dari ayat atau hadits yang membicarakan tentang kesaksian seolah-olah tidak ada kaitan antara ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, demikian juga kaitannya dengan hadits. Di kalangan fuqaha juga terjadi hal yang sama, yaitu kesimpulan hukum ditarik hanya berdasarkan keterangan satu ayat, tanpa dikompromikan dengan ayat yang lain, sehingga kesimpulan hukum tersebut tidak bisa menggambarkan sebagai sebuah pemahaman Al-Qur`an dalam satu kesatuan yang utuh. Di sini penulis menduga kuat, bahwa para ulama tersebut menetapkan hukum dengan menggunakan pendekatan tafsir tahlili. Di samping itu, mereka berpandangan bahwa hadits

merupakan penjelas utama maksud Al-Qur`an. Namun dalam prakteknya, ternyata kadang-kadang mereka berpegang pada hadits tetapi kadang-kadang meninggalkannya.

Berbeda halnya dengan yang ditawarkan oleh kalangan pembaharu yang melihat Al-Qur`an sebagai satu kesatuan yang utuh, sehingga metode penafsiran ayat dilakukan dengan cara mengkompromikan ayat-ayat setema. Metode ini dikenal dengan metode tafsir mawdu`i, di mana para ulama menarik prinsip umum berdasarkan hasil munasabah di antara ayat-ayat yang semakna (setema), lalu dikompromikan dengan hadits, sehingga ditemukan kesimpulan hukumnya. Jadi posisi hadits di sini bergeser dari penentu maksud Al-Qur`an (seperti yang dipahami ulama mazhab), menjadi hanya penguat atau penegas maksud Al-Qur`an (melengkapi). Bahkan ada di antara kalangan ulama modern lainnya yang keluar dari paradigma metodologis ulama mazhab. Salah satunya adalah Muhammad Syahrūr, yang menyatakan bahwa sunnah itu hanya hasil ijtihad Nabi yang berlaku di masanya. Menurut Syahrūr, hukum ditarik berdasarkan perpaduan dari tiga pilar sumber ilmu pengetahuan, yaitu akal, realitas kemanusiaan dan kealaman, serta teks Al-Qur`an (al-Kitab).

Dalam pembahasan tulisan ini, penulis yakin masih banyak terdapat kekurangan, baik karena keterbatasan ilmu yang dikuasai atau karena kurangnya referensi atau rujukan yang didapat. Karena itu, demi kesempurnaan tulisan ini pada masa yang akan datang, kritik dan saran yang bersifat membangun dari para pembaca sangat diharapkan. Atas segala kekurangan yang terkandung di dalamnya, mudah-mudahan tidak mengurangi arti dalam memberikan

sumbangan pemikiran terhadap literatur khazanah pemikiran hukum Islam, sehingga tulisan ini diharapkan akan memberi manfaat bagi para pembaca sekalian, khususnya bagi penulis sendiri.

Dalam penulisan buku ini, penulis menghadapi banyak hambatan dan kendala. Tetapi dengan banyaknya bantuan dari berbagai pihak, kendala-kendala tersebut pada akhirnya dapat diatasi dengan baik. Karena itu, di sini penulis ingin mengucapkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Ahmad Fadhil Lubis, MA, (almarhum) dan Bapak Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA yang banyak memberikan arahan dan bimbingan hingga buku ini layak diterbitkan.
2. Bapak Prof. Dr. Daniel Djuned, MA (almarhum) yang pada awalnya telah meluangkan banyak waktu untuk mengarahkan penulis, tetapi sebelum tulisan ini selesai, beliau telah berpulang ke Rahmatullah, semoga arwahnya mendapat ridha-Nya.
3. Bapak Rektor UIN Ar-Raniry yang telah memberikan kesempatan dan bantuan kepada penulis untuk menyelesaikan buku ini.
4. Yang teristimewa kepada kedua orang tua, Ayahanda Hasballah bin Abidin (almarhum) dan Ibunda Jasmani binti Abd Rasyid yang selama ini telah merawat, mendidik dan membimbing penulis sejak kecil hingga dewasa. Tiada kata yang terucap selain do'a semoga keduanya panjang umur dan bahagia dunia-akhirat.
5. Istri tercinta Rahmawati, S.Ag dan anak-anak tersayang, Zahwatun Haninul Qalbi, Nurul 'Uzratun Nashriyyah,

Muhammad Rifqi dan Muhammad Hanif, yang selalu memberikan semangat dan dorongan kepada penulis serta bantuan lahir-batin yang tak ternilai harganya.

Terakhir buat seluruh pihak yang tidak mungkin disebutkan satu persatu, yang selama ini memberikan bantuan berupa pinjaman buku, semangat, dan lain-lain, sehingga kendala yang penulis alami dapat teratasi dengan baik. Akhirnya, kepada Allah jualah berserah diri, semoga petunjuk dan tawfiq-Nya selalu dilimpahkan kepada kita semua, sehingga terjauhlah dari kesalahan dan selalu dibimbing kepada kebenaran. Amin Yā Rabb al-`Alamīn.

Banda Aceh, 01 Januari 2018

Khairuddin

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	ix
BAB SATU	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Landasan Konsepsional	19
C. Kerangka Teori	25
D. Metode Penelitian	61
BAB DUA PEMAHAMAN ULAMA TAFSIR DAN HADITS TERHADAP NAS TENTANG KESAKSIAN WANITA	61
A. Pemahaman Ulama Tafsir Terhadap Ayat-Ayat al- Qur`an Tentang Kesaksian	61
1. Surah al-Baqarah ayat 282	66
2. Surah al-Nisa` ayat 15	124
3. Surah al-Maidah ayat 106	143
4. Surah al-Nur ayat 4	163
5. Surah al-Thalak ayat 2	177
B. Pemahaman Ulama Hadits Terhadap Hadits Tentang Kesaksian Wanita	189
1. Hadits tentang kesaksian wanita setengah kesaksian laki-laki	190
2. Hadits tentang tidak diterimanya kesaksian wanita dalam masalah hudūd	223
BAB TIGA PENALARAN FUQAHA MAZHAB TENTANG KESAKSIAN WANITA	236
A. Penalaran Hanafiyyah	243
B. Penalaran Mālikiyyah	248

C. Penalaran Syāfi'iyah	258
D. Penalaran Hanabilah	270
E. Penalaran Ibnu Hazm	283
BAB EMPAT KESAKSIAN WANITA MENURUT PEMIKIRAN ULAMA MODERN	297
A. Pandangan Ulama Modern	305
B. Diskusi Dalil	360
BAB LIMA PENUTUP	416
A. Kesimpulan	416
B. Saran	429
DAFTAR PUSTAKA	431
LAMPIRAN	431
RIWAYAT HIDUP PENULIS	449

BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kesaksiaan adalah suatu keterangan yang disampaikan oleh seseorang berdasarkan pengetahuan yang diperolehnya, baik melalui penglihatan atau pendengaran ataupun berdasarkan keahlian (ilmu pengetahuan) yang disebut dengan saksi ahli. Kesaksian merupakan salah satu alat bukti utama dalam proses persidangan di pengadilan untuk menyingkap suatu kebenaran. Karena itu, seseorang yang boleh menjadi saksi harus memiliki syarat-syarat tertentu, sebagaimana ketentuan yang telah dibuat oleh para fuqaha. Adanya persyaratan tertentu bagi seorang saksi tidak lain dimaksudkan untuk dapat mengungkapkan suatu kebenaran dalam rangka penegakan hukum yang adil.

Salah satu persyaratan tersebut adalah perbedaan dalam penerimaan saksi laki-laki dan wanita. Jumhur ulama sepakat untuk menerima kesaksian yang hanya diberikan oleh wanita dalam masalah-masalah yang menurut kebiasaannya hanya diketahui wanita dan tidak diketahui oleh laki-laki, seperti menyusui, melahirkan, haid, iddah dan semacamnya.¹ Adapun

¹Alauddin al-Hanafī, *Mu'īn al-Hukkām*, Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973, hal. 95. Al-Bahūfī,

kesaksian wanita bersama laki-laki dapat diterima dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan harta benda yang menjadi kewajiban seseorang terhadap orang lain, seperti hutang-piutang dan sewa-menyewa. Sedangkan terhadap masalah-masalah yang tidak ada kaitannya dengan harta benda, jumhur ulama berbeda pendapat. Kalangan Hanafī berpendapat, kesaksian wanita bersama laki-laki dapat diterima dalam semua masalah hukum selain pidana *hudūd*² dan *qisās*³.

Kasyyāfu al-Qinā` 'an Matni al-Iqnā`, Juz. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1982, hal. 436. Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, Dār al-Fikr, Bairut, 1992, hal. 16.

²Menurut Ahmad Mawafī, *hudūd* ialah tindak pidana yang diancam dengan hukuman *had*, yaitu hukuman yang telah ditetapkan kadarnya oleh *nash*, tidak ada dua batas (batas terendah dan batas tertinggi) dan tidak dapat diganti dengan hukuman lain karena merupakan hak Allah. Ahmad Mawafī, *Baina al-Jarā'imi wa al-Hudūdī fī al-Syari'ati al-Islāmī wa al-Qanuni*, t.tp, 1966, hal. 60. Definisi ini sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh 'Abd al-Qādir 'Awdah, *hudūd* adalah hukuman yang telah ditentukan macam dan jumlahnya dan menjadi hak Allah. Maksudnya bahwa hukuman tersebut tidak ada batas terendah dan tertinggi, dan tidak dapat diganti atau dihapuskan oleh seseorang yang menjadi korban atau oleh masyarakat. 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tasyri' al-Jinā'ī al-Islāmī*, Jld. 1, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1992, hal. 79. Para ulama berpendapat bahwa tindak pidana (*jarimah*) *hudūd* itu dikategorikan kepada tujuh macam, yaitu zina, *qadhaf*, minum minuman keras, mencuri, *hirabah*, murtad dan *al-baghyu*. 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tasyri' al-Jinā'ī al-Islāmī*, hal. 79. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 2, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983, hal. 302. Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jld. 6, Dār al-Fikr, Damsyik, 1989, hal. 13.

³*Qisās* yaitu tindak pidana yang diancam dengan hukuman *qisās* atau *diyāt*. *Qisās/diyāt* adalah hukuman yang telah ditentukan batasannya, tidak mempunyai batas terendah atau tertinggi, tetapi menjadi hak si korban atau walinya untuk memaafkan, dan apabila dimaafkan, maka hukum menjadi hapus. 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tasyri' al-Jinā'ī al-Islāmī*, Jld. 1, hal. 79. Menurut Ahamad Mawafī, apabila dimaafkan oleh wali, maka

Sebaliknya kalangan Māliki, al-Syāfi'ī dan Hanbali berpendapat, kesaksian wanita bersama laki-laki hanya boleh dalam perkara perdata yang berhubungan dengan masalah harta benda saja. Itu artinya, mereka menolak kesaksian wanita meskipun bersama laki-laki dalam masalah perdata yang tidak berkaitan dengan harta benda.⁴

Mengenai kesaksian wanita dalam masalah pidana, sebahagian besar fuqaha menetapkan kesaksian wanita tidak dapat diterima dalam kasus pidana (*hudūd* dan *qisās*) walaupun bersama laki-laki. Sebagaimana dikemukakan oleh kalangan Hanafiyyah, kesaksian wanita diperbolehkan dalam hal harta benda, nikah, rujuk, thalak dan segala masalah lainnya, kecuali *hudūd* dan *qisās*. Pendapat yang lebih keras lagi dikemukakan oleh kalangan Mālikiyyah dan Syāfi'iyah yang hanya memperbolehkan kesaksian wanita dalam masalah harta benda saja. Sedangkan kesaksian wanita dalam hal hukum-hukum

dikenakan hukuman *ta'zīr*. Ahamad Mawaffi, *Baina al-Jarā'imi wa al-Hudūdī*, hal. 60. *Jarīmah Qisās* ada lima macam, yaitu pembunuhan sengaja (*al-qatlu al-'amdu*), pembunuhan semi sengaja (*al-qatlu al-syibhul 'amdi*), pembunuhan tidak sengaja (*al-qatlu al-khata'*), penganiayaan sengaja (*al-jarhu al-'amdu*) dan penganiayaan tidak sengaja (*al-jarhu al-khata'*). 'Abd al-Qādir 'Awdah, *at-Tasyri' al-Jinā'ī al-Islāmī*, Jld. 1, hal. 629.

⁴Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, Dār al-Fikr, Bairut, 1992, hal. 7, 8 dan 10. Al-Jassas, *Ahkām al-Qur'ān*, Juz. 1, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bairut, 1335 H, hal. 501. 'Alauddin al-Hanafī, *Mu'in al-Hukkām*, Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973, hal. 91. Al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarh al-Minhāj*, Juz. 8, al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1938, hal. 295.

badani (أحكام الأبدان) seperti *hudūd*, *qisās*, nikah, thalak dan rujuk, tidak dapat diterima.⁵

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M), Mālik (w. 179 H) memiliki pendirian sama dengan al-Syāfi'ī (w. 204 H) dan Ahmad (w. 241 H) dalam masalah kesaksian wanita. Kesaksian mereka hanya diterima dalam persoalan yang berkaitan dengan harta dan hal-hal yang berhubungan dengan keaiban kaum wanita dan juga hal-hal yang tidak dapat dilihat oleh kaum laki-laki. Kesaksian wanita tidak dapat diterima dalam masalah-masalah yang tidak bersangkutan dengan harta. Hal ini berbeda dengan pendapat Abū Hanifah (w. 150 H) yang menyatakan kesaksian wanita dapat diterima dalam segala rupa perkara, baik mereka bersendirian atau bersekutu dengan laki-laki, kecuali dalam masalah *hudūd* dan *qisās*.⁶ Namun demikian, ada sebahagian ulama yang tidak sependapat dengan kesimpulan jumur tersebut, di antaranya Ibnu Hazm (w. 456 H), ia berpendapat kesaksian wanita dapat diterima dalam semua masalah hukum, baik yang berhubungan dengan perdata maupun pidana.⁷

Dalam al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282 dinyatakan kesaksian seorang laki-laki sama dengan dua orang wanita. Atau dengan kata lain, kesaksian seorang wanita dianggap setengah dari kesaksian seorang laki-laki. Al-Qur`an

⁵Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, hal. 340.

⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum Islam*, Pusaka Islam, Jakarta, 1962, hal. 487.

⁷Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, Maktabah al-Humhuriyyah al-‘Arabiyyah, Mesir, 1970, hal. 569-583.

menerangkan alasannya yaitu apabila salah seorang dari mereka terlupa, maka ada yang mengingatkannya. Maksudnya, jika ada seorang wanita lainnya, maka kedua-duanya dapat saling membantu dalam menjelaskan tentang sesuatu secara sempurna, sebagaimana firman-Nya dalam surah al-Baqarah ayat 282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ
إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى

Artinya: Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu. Jika tidak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya.

Ahmad Mustafā al-Marāghī (w. 1952 M) menanggapi ayat tersebut dengan menjelaskan bahwa syari'at Islam mengutamakan laki-laki dibandingkan wanita dalam kesaksian. Hal ini karena kebiasaan laki-laki yang melakukan tugas-tugas di dalam masyarakat, sedangkan wanita lebih banyak disibukkan dengan masalah-masalah keluarga, pemeliharaan anak dan urusan-urusan rumah tangga lainnya. Disebabkan kurangnya perhatian dan keterlibatan wanita dalam urusan-urusan di luar rumah tangga, maka dikhawatirkan mereka mudah lupa atau salah terhadap masalah-masalah yang tidak menjadi perhatiannya itu. Oleh karena itu, al-Qur'an

menetapkan kesaksian seorang laki-laki sama dengan dua orang wanita.⁸

Dalam kitab *Tafsīr Ibnu Katsīr* penulis menemukan hadits yang menjadi penjelas terhadap surah al-Baqarah ayat 282 tersebut, yaitu: *فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ*⁹.

Tetapi dalam penjelasan beberapa kitab fiqh klasik, penulis menemukan ada perbedaan antara jumhur fuqaha dengan Ibnu Hazm dalam mengutip hadits yang menjadi penjelas surah al-Baqarah ayat 282. Kalangan fuqaha mazhab empat mengutip ungkapan dari al-Zuhrī (w. 124 H), yaitu:

مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والخليفتين من بعده أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أن لا
شهادة للنساء في الحدود والقصاص.¹⁰

Artinya: Telah menjadi tradisi/praktek pada masa Rasulullah SAW dan dua khalifah sesudahnya, yaitu Abu Bakar r.a dan Umar r.a bahwa tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās*.

⁸Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 74-75.

⁹Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz. 1, Dār al-Fikr, Bairut, 1986, hal. 336.

¹⁰Alauddin al-Hanafī, *Mu'īn al-Hukkām*, Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973, hal. 92. Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, al-Maktabah al-'Asriyyah, Bairut, t.t, hal. 1941. Ibnu Hajar al-Haytamī, *Tuhfah al-Muhtāj fī Syarah al-Minhāj*, Juz. 44, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 128. Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī al-Syarh al-Kabīr*, Jld. 8, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, t.t, hal. 341.

Sedangkan Ibnu Hazm dalam kitabnya *al-Muhallā* tidak mengutip ungkapan al-Zuhrī yang dipegangi jumhur fuqaha itu sebagai penjelas surah al-Baqarah ayat 282, tetapi ia berpegang kepada hadits yang dikutip oleh Ibnu Katsīr (w. 774 H). Di sini timbul pertanyaan, kenapa jumhur fuqaha tidak menjadikan hadits yang dikutip oleh Ibnu Katsīr sebagai penjelas ayat 282 tersebut, sedangkan Ibnu Hazm mengutipnya, dan sebaliknya kenapa Ibnu Hazm tidak mengutip ungkapan dari al-Zuhrī yang dipegangi oleh jumhur fuqaha.

Salah seorang ulama modern yaitu Muhammad al-Ghazālī (w. 1996 M),¹¹ dalam bukunya "*al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahlu al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts*", berpendapat, wanita boleh menjadi saksi dalam segala urusan termasuk dalam masalah *hudūd* dan *qisās*.¹² Demikian juga

¹¹Muhammad al-Ghazālī adalah dosen dan guru besar di berbagai universitas Islam, antara lain: Universitas al-Azhar (Mesir), 'Ummu al-Qura (Makkah), King Abdul Aziz (Jeddah), Qathar dan Aljaizair. Ia adalah seorang penulis Arab yang sangat produktif dengan tulisan-tulisannya yang banyak menimbulkan diskusi pro dan kontra. Di antara karyanya yaitu "*Islam dan Kondisi Ekonomi (al-Islam wa al-'Awdha` al-Iqtishadiyyah)*" merupakan buku pertamanya, terbit tahun 1947. Dalam bukunya itu ia mengeritik secara tajam keadaan perekonomian umat Islam dan para penguasa yang bergelimang kekayaan, sementara rakyat hidup dalam penderitaan. Buku lainnya yang telah mendapat tanggapan beragam adalah "*al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahlu al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts*" merupakan bukunya yang terakhir. Buku ini salah satu di antara karyanya yang kontroversial, sehingga menyebabkan timbulnya keinginan banyak orang untuk mempelajarinya. Karena banyaknya permintaan, buku ini harus naik cetak lima kali dalam waktu Januari-Oktober 1989.

¹²Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahlu al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts*, Dār al-Syurūqi, Beirut, 1989, hal. 58-61.

ulama modern lainnya, Mahmud Syaltūt (w. 1963 M) mengatakan kesaksian wanita dapat diterima dalam masalah pembunuhan (*qisās*), jika terdapat bukti-bukti yang nyata untuk menetapkan kebenaran itu, sedangkan hakim pun bisa mempercayainya.¹³

Daniel W. Brown dalam bukunya "*Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*"¹⁴ menyatakan kaum pembaharu hukum Islam berusaha untuk melihat sebuah hadits itu dengan melepaskan diri dari keterpakuan terhadap *isnād*¹⁵ dan lebih

¹³Mahmūd Syaltūt, *al-Islām; 'Aqādah wa Syarī'ah*, Cet. 3, Dār al-Qalam, 1966, hal. 250.

¹⁴Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah Dalam Islam Modern*, (Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim), Mizan, Bandung, 1996, hal. 147.

¹⁵*Sanad* secara etimologi berarti ارتفع من الأرض (bagian bumi yang menonjol), dan "sesuatu yang berada di hadapan anda dan yang jauh dari kaki bukit ketika anda memandangnya". Bentuk jamaknya adalah اسناد. Segala sesuatu yang anda sandarkan kepada yang lain disebut مسند. Dikatakan اسند في الجبل maknanya "seseorang mendaki gunung". Dikatakan pula فلان سند maknanya "seseorang menjadi tumpuan". Secara terminologi, *sanad* adalah طريق المتن (jalur *matan*), yakni rangkain para perawi yang memindahkan *matan* dari sumber primernya. Jalur itu disebut *sanad* adakalanya karena periwayat bersandar kepadanya dalam menisbatkan *matan* kepada sumbernya, dan adakalanya karena para *hafiz* bertumpu kepada "yang menyebutkan *sanad*" dalam mengetahui *sahīh* atau *da'īf* suatu hadits. Menurut Muhammad 'Ajjaj al-Khathīb, penyebutan jalur *matan* dengan sebutan *sanad* adalah karena kedua makna tersebut. Sedangkan terma *isnād* berarti menyandarkan atau mengangkat hadits kepada pengucapannya, yakni menjelaskan jalur *matan* dengan periwayatan hadits secara berantai. Kadang-kadang kata *isnād* diartikan sama dengan *sanad*, suatu proses penggunaan bentuk *masdar* dengan arti bentuk *maf'ul*, seperti kata خلق diartikan dengan "makhluq" (مخلوق). Karena itu, sering didapat para muhaddits menggunakan kata *sanad* dan *isnād* dengan satu makna.

meneliti kepada *matan*¹⁶ hadits. Mereka lebih berpegang kepada prinsip-prinsip hukum umum untuk mengesampingkan hadits tertentu. Sumber fundamental bagi prinsip-prinsip hukum tersebut adalah al-Qur`an. Oleh karena itu, al-Qur`an harus dikembalikan pada posisi yang tepat, yaitu sebagai *wasit utama* (penentu) dalam menilai keotentikan hadits.

Pandangan kaum pembaharu ini berbeda dengan kecenderungan kalangan mazhab yang melihat hadits (khususnya hadits *sahīh*¹⁷) sebagai penjelas wahyu (al-Qur`an)

Jarang mereka mengatakan: هذا الحديث روي باسناد صحيحة (hadits ini diriwayatkan dengan *asnad* – jamak dari *sanad*- yang *sahīh*). Yang sering mereka katakan: بأسانيد صحيحة (dengan *asānīd* – bentuk jamak dari kata *isnād*- yang *sahīh*). Karena itulah Muhammad ‘Ajjaj al-Khatīb mengisyaratkan pada kenyataan praktek mereka. Muhammad ‘Ajjaj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts ‘Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Dār al-Fikr, Beirut-Libanon, 1989, hal. 32.

¹⁶*Matan* secara etimologi berarti segala sesuatu yang keras bagian atasnya. Bentuk *jamak*nya adalah *mutūn* (متون) dan *mitān* (متان). *Matan* dari segala sesuatu adalah bagian permukaan yang tampak darinya, juga bagian bumi yang tampak menonjol dan keras. *Matan* secara terminologi adalah redaksi hadits yang menjadi unsur pendukung pengertiannya. Penamaan seperti itu barangkali didasarkan pada alasan bahwa bagian itulah yang tampak dan yang menjadi sasaran utama hadits. Jadi penamaan itu diambil dari pengertian etimologinya. Muhammad ‘Ajjaj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts*, hal. 32.

¹⁷Menurut jumbuh ulama hadits, ditinjau dari segi *kesahīhan*, hadits dapat dikelompokkan kepada empat tingkatan, yaitu: (1) Hadits *sahīh* ialah hadits yang *sanad*nya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang terpercaya, mulai dari permulaan *sanad* hingga akhirnya, tanpa ada cacat dan keganjilan. (2) Hadits *hasan* ialah hadits yang bersambung *sanad*nya dan diriwayatkan oleh orang yang *‘adil*, tetapi kurang sempurna ingatannya dan tidak terdapat keganjilan atau cacat. (3) Hadits *da‘īf* ialah hadits yang hilang salah satu syarat atau lebih dari syarat-syarat hadits *sahīh* atau *hasan*.

(4) Hadits *mawdu'* ialah hadits palsu atau hadits yang diada-adakan dengan disandarkan kepada Nabi SAW, padahal Nabi tidak pernah berkata, berbuat atau menetapkan yang demikian. Dari segi keujjahannya, Para ulama cenderung berpendapat bahwa pada dasarnya hanya hadits *sahih* dan *hasan* yang dapat dijadikan sebagai dalil fiqh. Namun ada sebagian ulama masih mentolerir penggunaan hadits *da'if* dengan beberapa persyaratan, antara lain: (1) *keda'if*annya tidak terlalu lemah, tidak sampai ke tingkat *munkar* atau *mawdu'*; (2) memiliki beberapa jalur *sanad*, sehingga satu sama lain dianggap akan saling menguatkan; (3) hanya berkaitan dengan masalah-masalah *fadilah 'amal*. Penulis berkesimpulan bahwa ulama sepakat dengan keujjahan hadits *sahih* dan *hasan*, namun tidak sepakat dengan keujjahan hadits *da'if*. Dari sini dapat difahami bahwa para ulama setidak-tidaknya sepakat jika kedudukan hadits *da'if* hanya pada tingkat boleh diamalkan. Dalam pengertian bahwa hadits *da'if* itu dapat juga dijadikan *hujjah*, tetapi bisa juga ditinggalkan. Adapun kedudukan hadits *mawdu'* jelas tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Adapun kaedah *kesahihan* hadits, secara garis besar dirumuskan oleh Ibnu Silah sebagai berikut:

اما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط إلى
منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معطلا

(Hadits *sahih* ialah hadits yang bersambung *sanad*nya, diriwayatkan oleh orang yang *'adil, dabit* sampai akhir *sanad*, tidak terdapat kejanggalkan dan tidak cacat (baik pada *sanad* maupun *matan*). Dari rumusan tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa kaedah *kesahihan* hadits dari segi *sanad* terdiri dari lima kaedah yaitu: (1) *Sanad* bersambung mulai dari *mukharrijnya* (penghimpun hadits) sampai kepada Nabi. Artinya setiap orang di antara *rijal sanad* hadits keadaannya benar-benar bersambung dari satu *rawi* sampai pada perawi lainnya dengan tanpa melalui *rawi* lain yang tidak disebutkan dalam *sanad* hadits yang dimaksud. (2) Para perawinya bersifat *'adil*. Artinya mereka terkenal teguh beragama sampai menghujam ke dalam hati, sehingga mereka sanggup mengendalikan diri, tidak berdusta, tidak melakukan perubahan hadits dan tidak mempermudah ajaran agama Allah SWT. (3) Para perawinya bersifat *dabit*. Artinya mereka terkenal kuat hafalannya, jika riwayat hadits itu diterima melalui hafalan atau cermat dan teliti dalam tulisan, jika hadits itu diterima melalui tulisan. (4) Terhindar dari *syudhudh* (kejanggalkan). Maksudnya kadang-kadang suatu *sanad* itu telah memenuhi tiga persyaratan di atas, namun ada riwayat lain yang

yang tidak mungkin salah dan tidak mungkin dibatalkan oleh al-Qur`an. Kecenderungan kaum pembaharu untuk membalikkan pandangan mazhab yang mengutamakan sunnah daripada al-Qur`an, di antaranya dapat dilihat dalam karya Muhammad al-Ghazālī. Ia menyatakan tujuan utamanya adalah mengembalikan sunnah pada posisinya di bawah pengayoman prinsip-prinsip al-Qur`an. Oleh karena itu, Muhammad al-Ghazālī mengeluhkan fuqaha yang mengutamakan sunnah,

menyalahi riwayat yang pertama, di mana riwayat yang kemudian ini lebih *sahih*, karena bertambahnya bilangan para perawi yang *tsiqah* dibandingkan dengan para perawi yang pertama. Pada riwayat yang pertama, karena para *rawi* kalah nilainya dibandingkan riwayat hadits kedua, maka hadits itu disebut *syadh*, dan riwayat kedua, di mana perawinya banyak yang lebih *tsiqah*, maka *sanad* hadits itu disebut *sanad* yang *mahfudh*. (5) Terhindar dari 'illat (cacat). Maksudnya *sanad* hadits kadang-kadang selamat dari *syadh*, tetapi *sanad* itu tidak selamat dari 'illat yang buruk, misalnya ada suatu *sanad* yang pada lahirnya nampak *ittisal* (bersambung) dan *sahih*, namun setelah diteliti dari segi *sanadnya*, ternyata *sanadnya* terputus atau suatu *sanad* kelihatan *marfu'*, tetapi setelah diteliti ternyata *mawquf*. Karena itu para kritikus hadits menyatakan sebagai *sanad* yang mempunyai 'illat meskipun pada lahirnya diasumsikan *sahih*. Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadīts*, Dār al-'Ilmu, Beirut, t.t. hal. 156. Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts*, hal. 337 dan 415. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadits*, Bulan Bintang, Jakarta, Cet. II, 1955, hal. 111-112. Al Yasa` Abubakar, *Ushul Fiqih II*, Diktat Kuliah, Tidak Diterbitkan, Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1993/1994, hal. 18. Ibnu Silah, *'Ulum al-Hadīts*, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Madinah al-Munawwarah, 1972, hal. 10 dan 81. Muhammad al-Sabbagh, *al-Hadīts al-Nabawi*, Juz. I, al-Maktab al-Islāmī, 1972, hal. 162. Salahuddin bin Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqdil Matu*, Dār al-Aflaq al-Jadidah, Bairut, 1983, hal. 31-33. Ibnu Hajar al-Asqalanī, *Nuzhatun Nadzar*, Maktabah al-Munawwarah, Semarang, t.t, hal.13. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992, Hal. 86.

namun mengabaikan al-Qur`an. Menurutnya, tidak ada fiqh yang terpisah dari pemahaman al-Qur`an dan terhadap situasi modern.¹⁸

Perubahan pandangan terhadap posisi sunnah dalam penetapan hukum berimplikasi pada perubahan metode penetapan (*istinbat*) hukum Islam. Menurut hemat penulis, kalangan fuqaha mazhab, yang dalam hal ini diwakili oleh mazhab empat dan Ibnu Hazm (mazhab Zahiri) menggunakan pendekatan tafsir *tahlili*, yaitu suatu metode tafsir yang mengkaji ayat-ayat al-Qur`an dari seluruh aspeknya. Seorang mufassir dengan metode ini, ia mengkaji al-Qur`an ayat demi ayat dan surah demi surat mengikuti runtutan ayat sesuai dengan urutan yang telah tersusun dalam *mushaf*. Penafsir mulai uraiannya dengan mengemukakan arti kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, yakni unsur *i'jaz*, *balaghah* dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang dapat diistinbatkan dari ayat, yaitu hukum fiqh, arti bahasa, norma-norma akhlak, aqidah, janji, ancaman, *haqiqat*, *majaz*, *kinayah*, dan *isti'arah*. Ia juga mengemukakan *munasabah* (komformitas) antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surah sebelum dan sesudahnya. Penafsir juga membahas mengenai *asbab al-nuzul*, hadits-hadits dari Rasul dan riwayat dari para shahabat dan tabi'in, bahkan kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan seringkali pula beraduk dengan pembahasan

¹⁸Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 33.

kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nas* al-Qur`an tersebut.¹⁹

Menurut hemat penulis, fuqaha mazhab menjadikan hadits sebagai penentu terhadap maksud ayat. Dengan kata lain, mereka menempatkan hadits sebagai penjelas (penafsir) utama terhadap al-Qur`an, malah lebih kuat lagi, hadits bisa berfungsi sebagai *nāsikh* (penghapus) terhadap al-Qur`an. Berbeda dengan fuqaha mazhab, kaum pembaharu memposisikan hadits hanya sebagai penjelas tambahan atau penguat saja terhadap maksud al-Qur`an, atau dengan kata lain, al-Qur`an sendiri yang menjadi penentunya, bukan hadits. Mereka menggunakan pendekatan tafsir *mawdu`ī*,²⁰ dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema, lalu menarik prinsip umum dari keterangan ayat tersebut. Di antara tokoh

¹⁹Ali Hasan al-`Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, (Terj. Ahmad Akrom), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1994, hal. 41. Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu`iy; Suatu Pengantar*, (Terj. Suryan A. Jamrah), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1996, hal. 12.

²⁰Metode tafsir *mawdu`ī* (tematik) adalah metode tafsir yang ditempuh oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat al-Qur`an yang membicarakan tentang satu masalah (tema) serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu cara turunnya berbeda, tersebar di berbagai surah. Kemudian ia menentukan ayat-ayat itu sesuai dengan masa turunnya, mengemukakan sebab turunnya sepanjang hal itu memungkinkan (jika ayat itu ada *asbab al-nuzulnya*), menjelaskan makna dan tujuannya, mengkaji seluruh segi dan apa yang dapat diistinbathkan darinya, unsur *i`rab* dan *balaghahnya*, segi-segi *i`jaz* dan lainnya, sehingga satu tema itu dapat diuraikan secara tuntas. `Ali Hasan al-`Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, 1994, hal. 78. Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu`iy*, 1996, hal. 36.

modern²¹ yang menggagas model penafsiran dengan pendekatan *mawdu'ī* adalah Fazlur Rahman (w. 1988 M),

²¹Penulis membagi periodisasi perkembangan hukum Islam sebagai berikut:

1. Periode Risalah. Dimulai sejak kerasulan Muhammad sampai wafatnya (13 SH–11 H / 611–632 M). Pada masa ini kekuasaan penentuan hukum berada dalam genggamannya Rasulullah, dengan sumber hukumnya al-Qur`an dan sunnah.

2. Periode Khulafa al-Rasyidun. Dimulai sejak wafat Rasulullah sampai berdirinya Daulah Umayyah (11-40 H / 623-661 M). Pada priode ini mulai muncul ijtihad para shahabat dengan tokoh utamanya Umar bin Khathab, yang banyak melakukan ijtihad yang dipandang oleh sebahagian ulama telah melakukan kerancuan ushul fiqh dalam ijtihadnya.

3. Periode awal pertumbuhan fikih. Mulai pertengahan abad pertama Hijriyyah (41 H) atau berdirinya Daulah Umayyah sampai awal abad ke 2 H (132 H) atau runtuhnya Daulah Umayyah dan berdirinya Daulah Abbasiyyah. Awal periode ini ditandai dengan hijrahnya para shahabat meninggalkan kota Madinah menuju kota-kota seperti Makkah, Basrah, Kufah, Syam, Mesir dan lain-lain. Bersama dengan itu, berkembanglah pengajaran fikih dan hadis di kota-kota tersebut. Pada periode ini timbulnya dua golongan besar, yaitu *ahlu al-hadits* dan *ahlu al-ra'yu*. Sumber *tasyri'* pada periode ini adalah al-Qur`an, sunnah, pendapat shahabat dan ijtihad. Pendapat shahabat ini ada dua macam, yaitu (1) pendapat yang sudah disepakati bersama, yang disebut dengan *ijma'* shahabat. (2) pendapat individu dari masing-masing shahabat.

4. Periode Keemasan. Mulai awal pemerintahan Daulah Abbasiyyah (133 H) sampai pertengahan abad ke 4 H (350 H). Priode ini ditandai dengan munculnya para imam mazhab dan mulai disusun kitab fiqh dan ushul fiqh. Pemerintahan Islam pada era Dinasti Umayyah lebih menitikberatkan pada ekspansi perluasan wilayah. Sedangkan pada era Dinasti Abbasiyyah lebih difokuskan pada pengembangan ilmu pengetahuan.

Pada periode inilah munculnya mazhab dalam bidang fiqh, yang terkenal di antaranya adalah mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, Ja'fari dan Zahiri.

5. Periode awal kemunduran. Dimulai pertengahan abad ke 4 H (350 H) sampai pertengahan abad ke 7 H (jatuhnya kota Bagdad tahun 656 H). Pada periode ini, perhatian para ulama lebih terfokus pada pengkajian kitab-kitab imam mazhab, dan mengarang kitab-kitab syarah yang terdiri dari puluhan jilid besar-besar yang menjemukan orang yang membacanya. *Taqlid* pun mulai berjangkit di kalangan umat Islam, di mana para ulama berusaha mempertahankan imam mazhabnya masing-masing. Di antara ulama besar yang muncul pada periode ini adalah Ibnu Hazm, yang berusaha melepaskan diri dari keterikatan mazhab, tetapi mendapat tantangan dari umat Islam. Ia terkenal sebagai tokoh penganut mazhab Zahiri, dengan kitabnya yang terkenal *al-Muhalla*. Tokoh lainnya yang hidup pada masa ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H) dan Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 531 H).

6. Periode kemunduran dan taqlid. Periode ini dimulai pada pertengahan abad ke 7 H (656 H) sampai abad ke 13 H (munculnya *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*). Periode ini merupakan periode kegelapan dalam perkembangan fiqh. Penyakit *taqlid* sudah mendarah daging di kalangan umat Islam, mereka telah mencukupkan dengan mempelajari kitab-kitab fiqh generasi mereka sendiri dengan tidak lagi merujuk pada kitab-kitab imam mazhab.

7. Periode kebangkitan dan pentaqninan fiqh (modern). Dimulai akhir abad ke 13 H / 19 M sampai sekarang. Periode ini ditandai dengan munculnya *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*, sebagai suatu bentuk pentaqninan hukum Islam pertama sekali, yang diprakarsai oleh kerajaan Turki Usmani (1293 H / 1876 M). Upaya pentaqninan fiqh pada masa ini semakin berkembang luas, sehingga berbagai negara Islam memiliki kodifikasi hukum tertentu dan dalam mazhab tertentu pula, seperti Suriah, Palestina dan Irak. Di samping itu, bermunculan pula ulama yang menghendaki terlepasnya pemikiran fiqh dari keterikatan mazhab tertentu dan mulai melakukan kembali gerakan ijtihad.

Lihat: A. Rahman I. Doi, *Syari'ah The Islamic Law*, terj. Zainuddin dan Rusydi Sulaiman, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002. Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa*, Juz. I, al-Matba'at al-Amiriyyah, Kairo, 1322 H. Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, Juz. II, Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, Kairo, 1974. Al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Balighah*, Juz. I, Dar al-Ma'rifah, Bairut, t.t. Al-Hafidz al-Jalil Abi Bakar Ahmad bin Husen bin Ali al-

Hassan Hanafi (l.1935 M), Muhammad Syahrūr (l. 1938 M) dan Abd al-Hayy al-Farmawi. Lalu bagaimana model metode penetapan (*istinbat*) hukum Islam yang dikembangkan oleh kalangan pembaharu tersebut, itulah yang menjadi teori yang ingin dicari dalam tulisan ini, dengan contoh kasus yang

Baehaqi, *as-Sunnah al-Kubra*, Juz. III, Beirut, Dar al-Fikr, t.t. Al-Hajawi, *al-Fiqh al-Sami fi al-Fiqh al-Islami*, Juz. II, al-Azhar, 1123 H. Al-Qadi 'Iyadh, *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik*, Wuzarah al-Awqaf, Rabat, Juz. I, t.t Al-Sayuti, *Tazyin al-Mamalik*, Dar al-Fikr, Bairut, 1986. Al-Zarqani, *al-Zarqani al-Muwatta' Malik*, Juz. II, al-Khayriyyah, Kairo, t.t. Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islami al-Siyasi wa al-Din wa al-Saqafi wa al-Ijtima'i*, Juz. III, Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, Kairo, 1979. Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum Islam*, Pustaka Islam, Jakarta, 1962. Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Logos, Jakarta, 1997. Ibnu Abd al-Barr, *Tajrid al-Tahmid*, Maktabah al-Qudsi, Kairo, 1350 H. Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, Juz. III, Dairah al-Ma'arif al-Nidlamiyah, Heyderabad, 1325 H. 'Izzuddin Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, Juz. V, Bulaq, Kairo, 1274 H. Jalaluddin al-Sayuthi, *Is'af al-Mubta' bi Rijal al-Muwatta'*, Isa al-Babi al-Halabi, Kairo, t.t. K. Ali, *A. Study of Islamic History*, Terj. Ghufan A. Mas'adi, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997. M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002. Muhammad 'Ali Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Maktabah al-Azhar, Mesir, t.t. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*, Juz. I, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, t.t. Muhammad Ibnu al-Hasan, *al-Fikr al-Sami*, Juz. I, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Madinah, 1977. Muhammad Khudhari Bek, *Tarikh al-Tasyri'i al-Islami*, al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, Kairo, 1967. Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam; Sebuah Pengantar*, Pengantar Prof. K. H. Ali Yafie, Risalah, Gusti, Surabaya, 1996. Mustafa Muhammad al-Syak'ah, *Islam bila Madzahib*, Terj. A.M.Basalamah, Gema Insani Press, Jakarta, 1994. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, The Machmilan Press Ltd, London, 1970. Rachmat Syafi'i, *Sistematika Penggalian Hukum Menurut Imam Malik*, Disertasi, 1991. Syihabuddin Abi al-'Abbas al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fusul*, Dar al-Kulliyah al-Azhariyyah, Kairo, 1973. Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, jld. II, Dar al-Fikr al-Mu'asir, Beirut, 1986.

diangkat, yaitu kesaksian wanita. Dalam penelitian ini penulis berusaha melihat metode penalaran para fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) dalam menetapkan hukum terhadap masalah kesaksian wanita, dan metode penalaran kaum pembaharu dalam kasus yang sama, dengan menitikberatkan pada hubungan al-Qur`an dan sunnah.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, masalah pokok yang diteliti adalah bagaimana metode penetapan hukum menurut fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) dan ulama modern dalam kaitannya dengan hubungan antara al-Qur`an dan sunnah (Studi Kasus Kesaksian Wanita). Dari masalah pokok tersebut, timbul empat pertanyaan penelitian, yaitu:

1. Bagaimana pemahaman ulama tafsir dan hadits tentang *nas-nas* kesaksian wanita?
2. Bagaimana metode penalaran fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) terhadap dalil-dalil tentang kesaksian wanita dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an?
3. Bagaimana konsistensi penggunaan dalil oleh fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) terhadap *nas-nas* tentang kesaksian?
4. Bagaimana metode penetapan hukum ulama modern dalam masalah kesaksian wanita dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an?

Sesuai dengan permasalahan yang diajukan, maka tujuan penulisan ini adalah

1. Menjelaskan pemahaman ulama tafsir dan hadits tentang *nas-nas* kesaksian wanita.
2. Menjelaskan metode penalaran fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) terhadap dalil-dalil tentang kesaksian wanita dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an.
3. Menjelaskan konsistensi penggunaan dalil oleh fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) terhadap *nas-nas* tentang kesaksian.
4. Menjelaskan metode penetapan hukum ulama modern dalam masalah kesaksian wanita dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an.

Penelitian ini berusaha melahirkan teori penetapan hukum Islam berdasarkan pendekatan tafsir *mawdu`i* dengan penekanan pada fungsi atau hubungan al-Qur`an dan sunnah. Karena itu, diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan ilmu ushul fiqh, sehingga dapat menjadi tambahan kepustakaan bagi masyarakat ilmiah secara umum, dan secara khusus bagi mereka-mereka yang mempelajari hukum Islam.

Di samping itu penulis berharap penelitian ini dapat menjadi sebuah pendorong bagi kalangan ilmiah untuk terus menggali dan melakukan ijtihad-ijtihad yang produktif serta bertanggungjawab dalam rangka menjawab tuntutan dari perkembangan hukum Islam yang selaras dengan era modernitas. Dan secara khusus, penulis berharap penelitian ini dapat menjadi masukan bagi para hakim di pengadilan untuk menerima kesaksian wanita sebagaimana halnya dengan

kesaksian laki-laki dalam semua perkara hukum tanpa membedakan antara kualitas maupun kuantitas.

Dengan demikian, penelitian ini menjadi sangat urgen dan diharapkan menjadi sumbangan pemikiran bagi perkembangan keilmuan Islam secara umum, dan khususnya terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam dalam menjawab problemalitas kekinian.

B. Landasan Konsepsional

Kata "*syahādah*" (kesaksian) diambil dari kata "*musyāhadah*" yang artinya melihat dengan mata kepala. Orang yang memberitakan tentang apa yang disaksikan dan dilihatnya disebut dengan "*syāhid*".²²

Secara etimologi kata "*syahādah*" mempunyai beberapa arti, di antaranya "*al-bayān*" (keterangan). Dikatakan demikian, karena melalui kesaksiannya seorang saksi dapat menerangkan sesuatu yang benar atau salah.²³ Ada juga yang mengartikan dengan "*al-mu'āyanah*" (melihat dengan mata) dan "*al-huzūr*" (kehadiran).²⁴

Adapun makna kesaksian secara terminologi atau istilah syara', di antaranya dikemukakan oleh 'Alauddin al-Hanafī dari

²²Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, hal. 332.

²³'Abd al-Fattāh Muhammad Abū al-'Aynī, *al-Qada` wa al-Itsbat fī al-Islāmī*, Dār al-Kutūb, Cairo, 1983, hal. 121.

²⁴Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasit*, Jilid. 1, Dār al-Ma'arif, Mesir, 1972, hal. 497.

mazhab Hanafī, yaitu "*ikhbārun yata'allaqu bi mu'ayyan*"²⁵ (pemberitaan yang berhubungan dengan suatu fakta). Ahmad al-Dardir (w. 1201 H) yang bermazhab Mālikīyah memberikan makna kesaksian "*ikhbāru 'adlin hākiman bimā 'alima walaw bi amrin 'āmin liyahkuma bi muqtadāhu*"²⁶ (pemberitaan orang adil kepada hakim tentang sesuatu yang diketahuinya walaupun menyangkut masalah umum, agar dapat ditetapkan hukum sesuai dengan tuntutan yang dikehendakinya).

Imam al-Nawawī (w. 657 H) dari kalangan Syāfi'iyah, dalam kitabnya *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* mendefinisikan kesaksian sebagai berikut: "*an yukhbara bihā al-mar'u sādīqan bimā syahida aw sami'a*"²⁷ (pemberitaan seseorang tentang suatu kebenaran sesuai dengan apa yang dilihat atau didengarnya). Sedangkan sebagian ulama Syāfi'iyah yang lain mendefinisikan kesaksian dengan "*ikhbāru al-syakhsi bi haqqin 'alā ghairihi bi lafzin khāssin*"²⁸ (pemberitaan seseorang mengenai suatu hak yang berada pada tanggungan orang lain dengan menggunakan lafaz tertentu). Lafaz tertentu yang dimaksudkan di sini menurut al-Bajuri (w.

²⁵Alauddin al-Hanafī, *Mu'īn al-Hukkām*, Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1973, hal. 68.

²⁶Ahmad al-Dardir, *al-Syarh al-Saghīr*, Tahqiq Muhammad Muhyiddin 'Abd al-Hamid, Juz. 5, Maktabat Muhammad 'Ali Subaihi wa Aladihi, Mesir, 1962, hal. 27.

²⁷Al-Nawawī, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Juz. 20, Dār al-Fikr, t.tp, t.t., hal. 225.

²⁸Muhammad Syata al-Dimyafī, *Hāsiyah I'ānah al-Tālibīn 'alā Halli Alfaz Fathi al-Mu'in*, Juz. 4, Dār al-Fikr, t.t, hal. 273.

1276 H) adalah "asyhad" (saya menyaksikan), seandainya seorang saksi menggunakan lafaz lain sebagai gantinya, seperti "saya mengetahui" atau "saya meyakini", belum memadai, karena kesaksian itu pada hakikatnya adalah kehadiran.²⁹

Menurut kalangan Hanabilah, makna kesaksian sama seperti yang dikemukakan oleh kalangan Syāfi'iyah. Al-Bahūtī (w. 1051 H) yang bermazhab Hanabilah menyatakan bahwa kesaksian itu adalah "*al-ikhbāru bimā 'alimahu bi lafzin khās*"³⁰ (pemberitaan seseorang tentang sesuatu yang diketahuinya dengan menggunakan lafaz tertentu). Lafaz tertentu yang dimaksudkan al-Bahūtī sama seperti lafaz yang dimaksudkan al-Bajuri.³¹

Ibnu Hazm (w. 456 H) tidak merumuskan secara konkrit makna kesaksian itu, tapi yang dapat dipahami dari apa yang dikemukakannya pada bab khusus dengan judul "*kitab al-syahādāt*" dalam kitabnya *al-Muhallā* adalah kesaksian itu merupakan suatu berita yang disampaikan oleh seseorang, yang sifat berita tersebut *sahīh* (benar), *tām* (sempurna) dan *lam yasilhu bimā yubtiluhu* (tidak ada unsur yang dapat merusak) berita tersebut (اخبارا صحيحا تماما لم يصله بما يبطله).³²

²⁹Ibrāhīm al-Bajuri, *Hāsyiyah al-Bājūri 'alā Ibnī al-Qāsim al-Ghuzzi*, Juz. 2, Syarikat al-Nur Asia, t.t, hal. 349.

³⁰Mansūr bin Yūnus Idrīs al-Bahūtī, *Kasysyāfu al-Qina' 'an Matni al-Iqnā'*, Juz. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1982, hal. 404.

³¹al-Bahūtī, *Kasysyāfu al-Qina'*, hal. 404.

³²Abī Muhammad 'Alī bin Ahmad bin Sa'īd bin Hazm (selanjutnya disingkat Ibnu Hazm), *al-Muhallā*, Juz. 9, Dār al-Fikr, t.t, hal. 434.

Paparan beberapa definisi di atas memberi pengertian bahwa makna kesaksian itu seolah-olah hanya terbatas pada apa yang dilihat atau didengar saja. Sayyid Sābiq (w. 2000 M) menyatakan bahwa kesaksian itu dapat diterima apabila seseorang itu punya pengetahuan tentang sesuatu. Dan pengetahuan itu tidak hanya diperoleh melalui penglihatan atau pendengaran saja, tetapi juga dapat diperoleh melalui *istifādhah*, yakni kemasyhuran yang menghasilkan dugaan atau pengetahuan.³³

Menurut Abū Hanifah (w. 150 H), kesaksian melalui *istifādhah* dapat diterima hanya dalam 5 (lima) perkara, yaitu nikah, bersetubuh, nasab, kematian dan perwalian dalam peradilan. Menurut kalangan Syāfi'iyah, kesaksian melalui *istifādhah* dapat diterima dalam masalah nasab, kelahiran, kematian, kemerdekaan, kesetiaan, perwalian, wakaf, pengunduran diri, nikah dan hal-hal yang mengikutinya, pemeriksaan, penolakan, wasiat, kedewasaan, kedunguan dan hak milik. Sedangkan menurut Ahmad dan sebagian kalangan Syāfi'iyah, kesaksian melalui *istifādhah* itu dapat diterima dalam 7 (tujuh) perkara, yaitu nikah, nasab, kematian, kemerdekaan, kesetiaan, wakaf dan milik yang mutlak.³⁴

Adapun berkaitan dengan persyaratan seseorang yang dapat diterima kesaksiannya, para ulama berbeda pendapat. Kalangan Hanafiyah sebagaimana dikemukakan oleh 'Alauddin al-Hanafī, ada 7 (tujuh) syarat, yaitu merdeka,

³³Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, hal. 332.

³⁴Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, hal. 332.

baligh, Islam, bisa berbicara, kuat ingatan, sadar (tidak tidur) dan adil.³⁵ Ahmad al-Dardir (w. 1201 H) dari kalangan Mālikiyyah menetapkan syarat sahnya kesaksian itu cuma satu, yaitu keadilan. Tapi keadilan yang mereka maksudkan meliputi: merdeka, muslim, baligh, berakal dan punya harga diri (muruah).³⁶

Imam al-Nawawī (w. 657 H) dari kalangan Syāfi'iyyah menetapkan 6 (enam) persyaratan seseorang dapat diterima sebagai saksi, yaitu muslim, merdeka, mukallaf, adil, punya harga diri dan terhindar dari kecurigaan (*nafyu at-tuhmah*). Yang dimaksud dengan *nafyu at-tuhmah* adalah adanya kekhawatiran akan timbul kecurigaan dalam memberikan kesaksian akibat rasa cinta atau benci terhadap orang yang membutuhkan kesaksian itu.³⁷ Kalangan Syāfi'iyyah yang lain yaitu al-Syarbaini (w. 977 H) menetapkan persyaratan saksi itu 10 (sepuluh) syarat: Islam, baligh, berakal, merdeka, adil, menjaga harga diri, tidak dicurigai, bisa berbicara, tidak lalai dan tidak dungu.³⁸ Persyaratan yang hampir sama dikemukakan oleh Ibnu Qudāmah (w. 620 H) dari kalangan Hanabilah yang mempersyaratkan 7 (tujuh) syarat bagi seseorang yang diterima kesaksiannya, yaitu berakal, muslim, baligh, adil, kuat ingatan, punya harga diri dan tidak ada penghalang yang

³⁵Alauddin al-Hanafī, *Mu'īn al-Hukkām*, hal. 70.

³⁶Ahmad al-Dardir, *al-Syarh al-Saghīr*, hal. 27-28.

³⁷Al-Nawawī, *Minhāj al-Tālibīn wa 'Umdat al-Muftīn*, Usaha Keluarga, Semarang, t.t, hal. 141.

³⁸Muhammad al-Syarbayni al-Khatīb, *al-Iqnā' fī Hilli Alfāz Abī Syujā'*, Juz. 2, Dār al-Fikr, Bairut, t.t, hal. 314-315.

menghalanginya (*intifāu al-mawāni*).³⁹ Penghalang yang dimaksudkan di sini adalah keluarga terdekat, seperti ayah terhadap anaknya atau kakek terhadap cucunya sampai ke bawah, juga dianggap sebagai penghalang adalah majikan terhadap hambanya. Mereka dianggap sebagai penghalang karena adanya kecurigaan (*at-tuhmah*) akan adanya kepentingan tersendiri dalam memberikan kesaksiannya. Kemudian hal lain yang dianggap juga sebagai penghalang adalah permusuhan yang sifatnya duniawi, seperti orang yang dituduh berzina terhadap penuduh, dan lain-lain.⁴⁰

Sedangkan Ibnu Hazm tidak menyebutkan secara tegas mengenai persyaratan yang harus dimiliki oleh seorang saksi. Apabila dicermati secara lebih teliti, maka dapat ditemukan dalam pembahasannya ada 3 (tiga) syarat seseorang dapat menjadi saksi, yaitu adil, Islam dan baligh. Seperti terungkap dalam keterangan berikut, ia berkata: kesaksian laki-laki maupun perempuan dalam masalah apapun tidak dapat diterima, kecuali mereka itu bersifat adil.⁴¹

Dari persyaratan yang dikemukakan oleh para ulama, tergambar bahwa mereka tidak mempersyaratkan saksi itu harus laki-laki dan tidak boleh perempuan. Ini berarti bahwa mereka sepekat untuk menerima kesaksian perempuan, sebagaimana diterangkan dalam al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282. Tapi mereka berbeda pendapat dalam hal menerima

³⁹Ibnu Qudāmah, Abū Muhammad 'Abdullah bin Ahmad, *al-Mughni*, Juz. 12, Dār al-Fikr, Bairut, 1992, hal. 28-32.

⁴⁰Ibnu Qudāmah, *al-Mughni*, Juz. 12, hal. 72-84.

⁴¹Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 9, hal. 399 .

kesaksian perempuan di luar masalah harta benda, dan masalah ini merupakan masalah pokok yang dikaji dalam tulisan ini dan akan dibahas secara detil pada bab berikutnya.

C. Kerangka Teori

1. Fungsi hadits terhadap al-Qur`an

Dalam penetapan suatu hukum syar`i, kalangan ahli hadits berpendapat bahwa secara umum, sunnah sejalan dengan al-Qur`an. Sunnah berfungsi sebagai penjelas yang *mubham*, merinci yang *mujmal*, membatasi yang *mutlaq*, mengkhususkan yang umum (*ām*) dan menetapkan hukum-hukum yang belum jelas secara eksplisit dalam al-Qur`an.

Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb secara tegas menyatakan bahwa dari segi keberadaannya sebagai wahyu dan sebagai sumber syari’at yang wajib diamalkan isinya, sunnah sejajar dengan al-Qur`an. Dari segi tingkatannya, sunnah berada berdampingan dengan al-Qur`an, karena ia berfungsi menjelaskan.⁴² Ia juga menyimpulkan bahwa ada tiga posisi sunnah terhadap al-Qur`an, yaitu: Pertama, menegaskan dan mengukuhkan apa yang disampaikan al-Qur`an, seperti hadits-hadits yang berisi perintah shalat, zakat, keharaman riba dan sejenisnya. Kedua, menjelaskan apa yang *mujmal* dalam al-Qur`an. Di sini sunnah berperan sebagai penjelas apa yang

⁴²Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth ‘Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Dār al-Fikr, Bairut, 1989, hal. 46-47.

menjadi maksud al-Qur`an, seperti penjelasan tentang tata cara shalat, jumlah raka`atnya dan rukun-rukunnya, penjelasan anak yang dapat mewarisi dan lain-lain. Ketiga, merupakan ketentuan mandiri, tidak memiliki penjelasan eksplisit dalam al-Qur`an, seperti keharaman memakan himar piaraan.⁴³

Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb menyatakan bahwa dari tiga wajah tersebut, dua yang pertama disepakati, sedangkan wajah ketiga ulama berbeda pendapat mengenai *tawjih*, *takhrij* dan *ta’lilnya*, masing-masing memiliki pendapat dan ijtihadnya.⁴⁴

Menurut Mustafā al-Sibā’ī (w. 1945 M), secara umum sunnah mempunyai dua fungsi terhadap al-Qur`an, yaitu sebagai *bayān* dan *ziyādah*. Sebagai *bayān*, sunnah berfungsi menjelaskan atau menafsirkan ayat al-Qur`an dan posisinya diurutan kedua setelah al-Qur`an. Sedangkan sebagai *ziyādah*, sunnah berfungsi menetapkan sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur`an dan dalam hal ini sunnah menjadi dalil yang mandiri terhadap kasus tersebut.⁴⁵

Kalangan ahli hadits yang lain, yaitu Abū Zahū dalam kitabnya *al-Hadīts wa Muhadditsūn*, menetapkan ada empat fungsi sunnah sebagai dalil fiqh. Tiga wajah sama seperti yang dikemukakan oleh Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, yaitu sebagai *ta’kīd*, *bayān*, dan dalil hukum yang berdiri sendiri. Dan satu

⁴³Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts*, hal. 50.

⁴⁴Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts*, hal. 50.

⁴⁵Mustafā al-Sibā’ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*, al-Maktab al-Islāmī, Bairut, 1985, hal. 377.

wajah yang berbeda adalah sunnah berfungsi sebagai *nāsikh* terhadap hukum yang terdapat dalam al-Qur`an.⁴⁶ Berdasarkan pendapat di atas dan penjelasan beberapa ulama lainnya, maka dapat dijelaskan bahwa ada empat fungsi sunnah dalam penetapan hukum syar`i, yaitu:

- a. Sunnah sebagai *bayān ta`kīd* atau disebut juga *bayān taqrīr* dan *bayān itsbat*.

Maksudnya adalah sunnah tersebut berfungsi untuk memberikan penegasan terhadap apa yang telah diterangkan di dalam al-Qur`an. Seperti firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 43: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ. Ayat ini ditegaskan kembali oleh Nabi SAW melalui haditsnya yang berbunyi:

بني الإسلام على خمس شهادة ان لا اله إلا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة... (رواه البخارى)⁴⁷

Artinya: Islam dibina atas lima perkara, yaitu bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, mendirikan shalat, membayar zakat...(HR. al-Bukhārī).

Dengan penegasan ini, dapat disimpulkan bahwa mendirikan shalat dan membayar zakat adalah rukun Islam yang wajib dilaksanakan oleh setiap muslim yang telah *mukallaf*.

⁴⁶Abū Zahū, *al-Hadīts wa Muhadditsūn*, Dār al-Fikr, al-‘Arabiyy, t.t. hal. 38-39.

⁴⁷Al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, Juz. I, al-Sya`bī, Mesir, t.t. hal. 14.

b. Sunnah sebagai *bayān tafsīr*.

Sunnah berfungsi untuk memberikan penjelasan terhadap makna dan maksud al-Qur`an yang belum jelas. Bentuk dari fungsi kedua ini ada empat macam, yaitu:

1) *Bayān tafsīl* terhadap ayat-ayat yang *mujmal*.

Contohnya: (وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (البقرة: 43)).
Ayat ini dipahami bahwa Allah SWT mewajibkan shalat kepada orang-orang muslim tanpa menjelaskan waktunya, rukun dan syaratnya, ataupun jumlah raka'atnya. Lalu Rasulullah SAW menjelaskannya lewat hadits-hadits yang memuat tentang praktek shalat yang dikerjakannya, seperti sabda Nabi SAW: ⁴⁸صَلُوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلِي (Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat).

2) *Bayān takhsīs* terhadap ayat-ayat yang 'ām.

Contohnya: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ (النساء: 11)
(Allah mensyari'atkan bagimu tentang [pembagian pusaka untuk] anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua anak perempuan). Ayat ini membicarakan tentang hukum yang bersifat umum berkenaan dengan pembagian harta warisan. Kemudian ditakhsis keumumannya oleh sabda Rasulullah SAW:

⁴⁸ Al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, Juz. I, hal. 162.

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال القاتل لا يرث⁴⁹

Artinya: Dari Abī Hurairah, Nabi SAW bersabda: bagi pembunuh tidak ada hak warisan dari orang yang dibunuh.

3) *Bayān taqyīd* terhadap ayat-ayat yang *mutlaq*.

Misalnya Allah memerintahkan potong tangan bagi semua pencuri:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة: 38)

Artinya: Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.

Ayat ini menyatakan bahwa semua pencuri harus dihukum potong tangan, baik pencuri itu mencuri sedikit atau banyak, atau barang yang dicuri tersebut berharga atau tidak. Lalu hadits memberikan batasan bahwa pencuri yang dipotong tangan adalah pencurian yang mencapai ukuran seperempat dinar atau lebih.

لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار وصاعدا (رواه مسلم)⁵⁰

Artinya: Tidak dipotong tangan seorang pencuri, kecuali mencapai seperempat dinar atau lebih (HR. Muslim).

⁴⁹ Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz. 4, Dār al-Hadīts, Qāhīrah, 1999, hal. 181.

⁵⁰ Muslim, *Sahīh Muslim*, Juz. II, Maktabah Husyaini, Mesir, t.t, hal. 46.

4) *Bayān tawdīh* terhadap ayat-ayat yang *musykil*.

Contohnya: وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرة: 228) (Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri [menunggu] tiga kali *quru`*). Lafaz *قُرُوء* mengandung dua makna, yaitu suci dan haid. Sehingga timbul *kemusykilan* untuk menetapkan iddah wanita yang ditalak, apakah tiga kali suci atau tiga kali haid. Ulama berbeda pendapat dalam menentukan makna yang dipakai. Mazhab Hanafiyah dan Imam Ahmad menetapkan arti *قُرُوء* itu ialah haid. Karena sesuai dengan penjelasan hadits yaitu:

عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ طَلَقُ الْأَمَةِ تَطْلِيقَانِ وَقُرُوءُهَا حَيْضَتَانِ (رواه أبو داود)⁵¹

Artinya: Menjatuhkan thalak kepada budak wanita adalah dua kali dan iddahnya adalah dua kali haid (HR Abū Dāwud).

c. Sunnah sebagai *bayān nasakh*.

Sunnah berfungsi *menasakh* hukum yang terdapat di dalam al-Qur`an, seperti hadits: لا وصية لوارث (رواه النسائي)⁵² (tidak ada wasiat kepada ahli waris). Menurut sebagian ulama, hadits ini menjadi *nāsikh* terhadap hukum wasiat bagi orang tua dan kaum kerabat. Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 180:

⁵¹Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Juz. 2, Dār al-Hadīts, al-Qāhirah, 1999, hal. 939.

⁵²Al-Nasa`ī, *Sunan al-Nasa`ī*, Jld. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1995, hal. 249.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapa dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.

d. Sunnah sebagai *bayān tasyri'*.

Yaitu menetapkan hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, hadits berfungsi sebagai *tasyri'* yang berdiri sendiri. Sebagai contoh:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ عُمَرُ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ
يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ لَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ
فِيضَلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةِ أَنْزَلَهَا اللَّهُ إِلَّا وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ
زَنَى وَقَدْ أَحْصَنَ إِذَا قَامَتِ النِّبْتَةُ أَوْ كَانَ الْحَبْلُ أَوْ الْإِعْتِرَافُ
قَالَ سُفْيَانُ كَذَا حَفِظْتُ إِلَّا وَقَدْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ (رواه البخاري)⁵³

Artinya: Dari Ibnu 'Abbās r.a, ia berkata: 'Umar berkata: sungguh saya khawatir jika suatu saat nantinya seseorang berkata: kami tidak mendapatkan (ayat) rajam dalam Kitab Allah, sehingga mereka tersesat sebab meninggalkan satu kewajiban yang telah diturunkan Allah. Ingat bahwasanya rajam itu adalah masalah yang benar bagi orang yang melakukan zina

⁵³Al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, Dār al-Salam, Riyadh, 1997, hal. 1432.

dalam status *muhsan*, jika bukti-buktinya ada atau terjadi kehamilan atau pengakuan. Sufyān berkata: demikianlah saya menghafalnya, ingat Rasulullah SAW benar telah melakukan hukum rajam dan kami melakukannya juga sesudahnya (HR. al-Bukhari).

Hadits ini menjelaskan bahwa seseorang yang melakukan perzinahan dan ia berstatus telah kawin (*muhsan*), maka hukumannya bukan jilid 100 kali, sebagaimana firman Allah dalam al-Qur`an surah al-Nur ayat 2, tetapi dirajam sampai mati. Hukuman rajam bagi pelaku zina dalam status *muhsan* tidak terdapat dalam al-Qur`an, tetapi hanya melalui hadits Nabi SAW. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Nabi punya otoritas untuk menetapkan hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Qur`an.

Terhadap wajah keempat yang memberi faedah bahwa sunnah itu kadang-kadang dapat menetapkan suatu hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur`an, baik secara umum maupun terperinci, dianggap bertentangan secara *zahir* dengan firman Allah surah al-Nahlu ayat 44: *وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم* (dan Kami telah menurunkan kepadamu *al-zikra* untuk memberi penjelasan kepada manusia tentang apa yang telah diturunkan kepada mereka), seolah-olah dipahami bahwa sunnah hanya sebagai penjelas al-Qur`an dan tidak termasuk yang lain. Di sini Abū Zahū mengemukakan ada dua jawaban terhadap persoalan tersebut.⁵⁴

⁵⁴Abū Zahū, *al-Hadīts wa Muhadditsūn*, hal. 40-45.

Pertama, sesungguhnya al-Qur`an tidak terlepas dari hukum-hukum yang ada dalam bentuk atau wajah *bayān tasyri'* dari segi penjelasan, akan tetapi kandungan penjelasan tersebut menggunakan metode *ijmal*, maka sahlah sunnah itu menjadi penjelas al-Qur`an berdasarkan ungkapan ini. Penjelasan bahwa hukum-hukum yang ditetapkan sunnah tidak ada secara *zahir* di dalam al-Qur`an, karena mungkin sunnah menjadi penjelas bagi al-Qur`an, baik melalui metode *ilhaq*, *qiyās* dan metode *istinbat* dengan menggunakan kaedah umum dari *nas-nas* yang bersifat *juz`iyyah*.⁵⁵

- a. Penjelasan melalui metode *ilhaq* (keterkaitan dengan masalah asal yang ada dalam al-Qur`an).

Kadang-kadang *nas* al-Qur`an menghalalkan sesuatu dan mengharamkan yang lainnya. Antara salah satu dari dua perkara tersebut ada sesuatu yang ketiga yang tidak ada *nas* atas penetapan hukumnya. Di sini ada tempat untuk berijtihad untuk menghubungkan salah satunya dan menetapkan bahwasanya perkara tersebut merupakan bagian kandungannya. Sebagai contoh, Allah menghalalkan yang baik-baik dan mengharamkan yang jelek-jelek. Masih ada sisa di antara keduanya sesuatu yang mungkin ada hubungannya dengan sesuatu dari perkara tersebut. Maka Nabi SAW melarang memakan setiap binatang buas yang mempunyai taring dan setiap burung yang memiliki cakar dan melarang memakan daging himar yang jinak dan mengatakan bahwasanya itu adalah *rijsun* (kotor/keji). Dan Rasul melarang memakan

⁵⁵Abū Zahū, *al-Hadīts wa Muhadditsūn*, hal. 40-45.

binatang yang menjijikkan dan melarang meminum susunya, karena di dalam daging dan susunya ada bekas yang menjijikkan, ini semua kembali kepada makna *ilhaq* (penghubungan) dengan asal yang jelek.

b. Menjelaskan al-Qur`an dengan metode *qiyās*.

Kadang-kadang al-Qur`an menetapkan hukum sesuatu, lalu Rasulullah SAW meng*qiyā*skannya dengan peristiwa lain dengan cara menyamakan *'illat*. Sebagai contoh, Allah mengharamkan riba yang dipraktekkan oleh orang Arab Jahiliyyah, bahwa jual beli itu sama dengan riba (انما البيع مثل الربا وَإِنْ تَبَيْتُمْ (البقرة: 279) فِي الرِّبَا). Dalam hal ini Allah berfirman: (279) فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (dan jika kamu bertaubat [dari pengambilan riba], maka bagimu pokok hartamu, kamu tidak menganiaya dan tidak [pula] dianiaya).

Adanya pemberian lebih (*ziyādah*) dari hutang yang dipinjamkan merupakan *'illat*⁵⁶ terhadap pengharaman riba.

⁵⁶Abd al-Wahhāb Khallāf mendefinisikan *'illat* yaitu suatu sifat yang menjadi dasar penetapan atau dibina hukum atasnya dan dengannya dapat diketahui hukum pada *furū* (*'illat qiyāsī*). 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Usūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr, t.tp, 1978, hal. 63. Syalabi sebagaimana dikutip oleh Alyasa Abubakar, membedakan *'illat* itu kepada tiga katagori, yaitu *'illat al-tasyrī'ī*, *'illat al-qiyāsī* dan *'illat al-istihsānī*. (1). *'Illat al-tasyrī'ī* ialah *'illat* yang telah ditetapkan oleh *nas* itu sendiri dan digunakan untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari *nas* tersebut harus tetap atau dapat dirubah. Dan ketika seseorang mampu memberikan definisi yang lebih sesuai terhadap *'illat al-tasyrī'ī* tersebut, maka hukumnya akan bergeser dari hukum yang sudah ada. *'Illat al-tasyrī'ī* ini berfungsi untuk mengetahui alasan *Syāri*' menetapkan suatu hukum dengan tidak dipermasalahkan apakah ada *qiyās* atau tidak. Tetapi ketika *'illat* tersebut diberlakukan pada masalah lain (*furū*), maka fungsinya berubah menjadi

Lalu Rasulullah SAW meng*qiyās*kan kepada peristiwa lain, yaitu:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِثْلُ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَبِالْفِضَّةِ وَبِالْفِضَّةِ وَبِالْبُرِّ وَبِالشَّعِيرِ وَبِالشَّعِيرِ وَبِالتَّمْرِ وَبِالتَّمْرِ وَبِالمِلْحِ وَبِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ
يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى الْأَخِذَ وَالمُعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ
(رواه مسلم)⁵⁷

Artinya: Rasulullah SAW bersabda: emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, syi'ir dengan syi'ir, tamar dengan tamar, garam dengan garam, sama dan tunai, barangsiapa yang menambah atau minta tambah, ia telah berbuat riba, pengambil dan pemberi adalah sama (HR. Muslim).

c. Metode *istinbat* dengan menggunakan kaedah-kaedah umum dari *nas-nas* al-Qur`an yang bersifat *juz`iyyah*.

Kadang-kadang *nas* al-Qur`an itu datang dengan makna yang berbeda-beda, tetapi mempunyai maksud yang sama,

‘*illat al-qiyāsī*. (2). ‘*Illat al-qiyāsī* ialah ‘*illat* yang digunakan untuk diberlakukan terhadap masalah *furū*’ yang tidak ada ketentuan secara *zahir* dalam *nas*. Dalam proses *qiyās* ini, kesamaan ‘*illat* dari dua peristiwa yang dibandingkan itu menjadi titik tambatan hukum. Dari dua peristiwa tersebut, salah satunya telah ditetapkan hukum oleh *nas* dan yang lain tidak ditemukan *nas* yang menetapkan hukumnya secara *zahir*. (3). ‘*Illat al-istihsānī* ialah ‘*illat* pengecualian. Artinya, karena ada pertimbangan khusus, sehingga menyebabkan ‘*illat al-tasyrī*’ dan *qiyāsī* tidak dapat diterapkan. Alyasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, Jakarta, INIS, 1998, hal. 8-9.

⁵⁷ Muslim, *Sahīh Muslim*, Juz. 1, hal. 692.

maka sunnah berfungsi untuk menyatukan makna-makna tersebut dalam satu kaedah umum. Misalnya sabda Rasulullah:

إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى

Dalam hadits ini terdapat dua kaedah, yaitu (1) ikhlas (2) seseorang memperoleh apa yang diusahakannya. Kedua kaedah ini diambil dari ayat-ayat yang mendorong untuk melakukan perbuatan ikhlas, mencela riya dan menjelaskan bahwa seseorang tidak memperoleh kecuali dari apa yang diusahakan, seperti firman Allah:

- وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (البينة: 5)
- إِلَّا لِلَّهِ الدِّينِ الْخَالِصُ (الزمر: 3)
- فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (الكهف: 110)
- إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (النساء: 145)
- وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَآؤْنَ النَّاسَ (النساء: 142)
- وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ (النساء: 100)

Kedua, Allah telah menjadikan Rasul sebagai wakilnya untuk menyampaikan al-Qur`an kepada manusia, sebagaimana firman-Nya dalam surah al-Nahlu ayat 44;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

Rasul menjelaskan al-Qur`an kepada manusia tidak bersandar dari diri-sendirinya, akan tetapi mengikuti apa yang telah

diwahyukan kepadanya oleh Allah. Sebagaimana bunyi surah al-Najmu ayat 3-4; وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (apa saja yang disampaikan Rasul tidaklah didasari pada hawa nafsunya, melainkan berdasarkan wahyu Allah). Oleh karena itu, mentaati Rasul merupakan bentuk ketaatan kepada Allah (من يطع الرسول فقد اطاع الله). Dari sini dapat dipahami bahwa sunnah sebenarnya tidak menambah atau membuat hukum baru, melainkan hanya menjelaskan atau merincikan hukum-hukum yang tidak termuat secara khusus dalam al-Qur`an. Atau dengan kata lain, sunnah hanya berfungsi untuk menjelaskan rincian dari hukum-hukum yang bersifat umum dalam al-Qur`an. Apa yang ditetapkan oleh sunnah pada prinsipnya merupakan penjelasan dari hukum asal yang sudah ditetapkan al-Qur`an, bukan hukum baru yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan apa yang terdapat dalam al-Qur`an.⁵⁸

Fungsi sunnah terhadap al-Qur`an dalam pandangan fuqaha sama dengan apa yang dikemukakan oleh kalangan ahli hadits. Mereka nampaknya saling mengutip pendapat di antara mereka untuk menjelaskan posisi sunnah tersebut. Di sisi lain, para fuqaha itu sendiri (khususnya imam mazhab) sebenarnya juga para ahli hadits. Kita dapat melihat figur Imam Mālik dengan kitabnya *al-Muwatta`* yang dikatakan sebagai kitab fiqh, namun isinya merupakan kumpulan dari hadits-hadits dalam masalah fiqh. Kemudian al-Syāfi`ī dan Hanbali, kedua mereka itu juga merupakan ahli hadits. Al-Syāfi`ī memiliki

⁵⁸Abū Zahū, *al-Hadīth wa Muhadditsūn*, hal. 40-45.

kitab hadits yang diberi nama *Musnad Imam al-Syāfi'ī* dan Hanbali memiliki kitab hadits yaitu *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Selain itu, khusus Mālik dan Hanbali, kalangan ahli hadits mengelompokkan mereka itu kepada imam hadits. Karena itu, tidaklah mengherankan jika dalam hal ini, para fuqaha dan para ahli hadits memiliki pendapat yang sama tentang fungsi sunnah terhadap al-Qur`an.

Al-Syāfi'ī dalam kitabnya *al-Risālah* menyatakan bahwa Allah telah memerintahkan Nabi untuk selalu mengikuti perintah-Nya. Allah SWT dan kita umat manusia bersaksi bahwa Muhammad telah menunaikan tugas dan misi kerasulannya dengan sempurna. Kita menyatakan iman padanya bagi kedekatan diri dengan Allah, dan mempercayai sabda-sabdanya untuk memperoleh jalan menuju ridha Allah SWT. Allah telah memberikan kesaksian bahwa Muhammad adalah Nabi pembawa petunjuk ke jalan risalah-Nya secara sempurna dengan selalu mengikuti perintah serta bimbingan-Nya. Semua kenyataan ini cukup menjadi bukti (*hujjah*) bagi umat manusia untuk patuh terhadap segala perintah Rasul dan menerima dengan ridha terhadap putusan yang ditetapkannya. Semua yang disunnahkan Rasulullah, meskipun tanpa dasar *nas* dari Allah (al-Qur`an), maka sebenarnya Nabi melakukan itu atas perintah Allah. Sesuai firman-Nya dalam surah al-Syura ayat 52-53, **وَإِنَّكَ لَأَنْتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. صِرَاطِ اللَّهِ** (Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus, yaitu jalan Allah). Dan Rasul telah menetapkan suatu sunnah mengenai hal-hal yang ada *nasnya* di dalam al-Qur`an dan juga yang tidak ada *nasnya*. Apa saja

yang Nabi tetapkan sebagai sunnah, Allah mewajibkan kita untuk mengikutinya, seperti telah ditegaskan bahwa mengikuti sunnah Rasul berarti mengikuti perintah Allah. Ini suatu prinsip fundamental yang tak bisa diabaikan.⁵⁹

Dalam hal kedudukan sunnah terhadap al-Qur`an, al-Syāfi`ī menyatakan bahwa sunnah tidak mungkin bertentangan dengan al-Qur`an. Menurut beliau, apa yang disunnahkan Rasulullah mengenai suatu persoalan, pasti terdapat *nasnya* dalam al-Qur`an. Secara keseluruhan, sunnah merupakan penjelasan yang juga datang dari Allah. Sebagai penjelas, tentu lebih rinci dan mengandung lebih banyak dimensi dibandingkan dengan yang dijelaskan. Apa yang disunnahkan Rasulullah yang tidak terdapat *nasnya* dalam al-Qur`an (menetapkan sendiri sesuatu ketentuan hukum), maka kita wajib mengikutinya berdasarkan perintah Allah untuk mentaati Rasul-Nya dalam segala perintah-Nya.⁶⁰

Dalam kitab *al-Risālah*, al-Syāfi`ī menyatakan bahwa fungsi sunnah terhadap al-Qur`an ada dua kategori:

- 1) Sunnah yang hadir untuk mengkonfirmasi semua yang diwahyukan Allah.
- 2) Sunnah yang berfungsi untuk memberikan kejelasan makna yang dikehendaki oleh al-Qur`an dan menerangkan

⁵⁹Al-Syāfi`ī, *al-Risālah*, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 87-88.

⁶⁰Al-Syāfi`ī, *al-Risālah*, hal. 212.

bentuk perintah yang diturunkan apakah bersifat umum ataukah khusus, dan bagaimana cara menunaikannya.⁶¹

Dari dua fungsi ini, al-Syāfiī mengatakan ada tiga bentuk peran sunnah terhadap al-Qur`an, yaitu:

- 1) Sunnah yang menegaskan seperti apa yang *dinaskan* oleh al-Qur`an (*bayān ta'kīd*).
- 2) Sunnah yang menjelaskan makna yang dikehendaki oleh al-Qur`an (*bayān tafsīr*).
- 3) Sunnah yang berdiri sendiri yang tidak punya kaitan dengan *nas* al-Qur`an (*bayān tasyrī*).⁶²

Pada bentuk pertama dan kedua tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Tapi terhadap bentuk ketiga, ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama mengatakan bahwa dengan adanya perintah untuk wajib patuh kepada Rasul dan penegasan bahwa Rasul telah diridhai sepenuhnya oleh Allah, maka semua ini jelas menunjukkan adanya kewenangan bagi Rasul untuk menggariskan sunnahnya sendiri, kendati tanpa sandaran al-Qur`an. Sebagian ulama lain mengatakan, pada dasarnya Rasulullah tidak pernah meletakkan sunnah tanpa sandaran al-Qur`an, seperti sunnah yang menjelaskan tentang jumlah raka'at shalat dan cara melaksanakannya. Sandarannya adalah ayat al-Qur`an tentang kewajiban umum untuk shalat. Sementara ulama yang lain mengatakan bahwa kewenangan Rasul untuk menetapkan sendiri sunnahnya adalah fungsi yang

⁶¹Al-Syāfiī, *al-Risālah*, hal. 91.

⁶²Al-Syāfiī, *al-Risālah*, hal. 91-92.

inheren dalam tugas risalahnya. Sebagian lagi mengatakan Rasulullah diberi inspirasi bagi semua yang dia sunnahkan. Sunnah adalah *hikmah ilahiyyah* yang diinspirasikan oleh Allah, dan dengan demikian, apapun yang diinspirasikan kepadanya merupakan sunnahnya.⁶³

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M), al-Syāfi'ī menetapkan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an ada lima macam, yaitu:

- 1) *Bayān tafsīl*, yaitu menjelaskan ayat-ayat yang *mujmal*.
- 2) *Bayān takhsīs*, yaitu menentukan (membatasi) makna umum dari suatu ayat.
- 3) *Bayān ta'yīn*, yaitu menentukan mana yang dimaksud dari dua atau lebih perkara yang semuanya mungkin tercakup.
- 4) *Bayān tasyri'*, yaitu menetapkan suatu hukum yang tidak didapati dasarnya dalam al-Qur`an.
- 5) *Bayān nasakh*, yaitu dijadikan sebagai dalil untuk menentukan mana yang *dinasikhhkan* dan mana yang *dimansukhhkan* dari ayat-ayat al-Qur`an yang kelihatan berlawanan.⁶⁴

Lalu Hasbi ash-Shiddieqy menyatakan lagi bahwa dalam kitab *al-Risālah* al-Syāfi'ī menerangkan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an ada lima macam *bayān*, yaitu pertama

⁶³Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, hal. 92-93.

⁶⁴Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadiets*, Cet. II, Bulan Bintang, Jakarta, 1955, hal. 99.

bayān ta'kid, kedua *bayān tafsīl*, ketiga *bayān takhsīs*, keempat *bayān ta'yīn*, dan kelima *bayān isyārah (qiyās)*.⁶⁵

Keterangan Hasbi ash-Shiddieqy di atas kontradiktif, ia tidak menjelaskan kenapa bisa terjadi perbedaan tersebut. Keterangan pertama tidak dijelaskan dari mana ia mengutipnya, sedangkan pada keterangan kedua ia menjelaskan kutipannya dari kitab *al-Risālah*. Ini juga berbeda dengan apa yang penulis jelaskan di atas, di mana penulis mengutip dari kitab *al-Risālah* juga, yang menjelaskan bahwa fungsi sunnah terhadap al-Qur`an menurut al-Syāfi`ī ada dua, yang kemudian dijabarkan lagi dalam tiga bentuk. Menurut hemat penulis, perbedaan ini terjadi karena penjelasan dalam kitab *al-Risālah* tentang fungsi sunnah terhadap al-Qur`an tidak dalam bentuk pointer, seperti yang disimpulkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy dan penulis sendiri, melainkan hanya dalam bentuk narasi, sehingga pembaca mencoba menyimpulkan sendiri dari narasi tersebut.

Hasbi ash-Shiqqieqy juga menjelaskan tentang pandangan fuqaha lainnya tentang fungsi sunnah terhadap al-Qur`an, yaitu:⁶⁶

- 1) Mālik menyatakan bahwa *bayān* sunnah itu terbagi kepada tiga macam, yakni:

⁶⁵Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadiets*, hal. 99.

⁶⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadiets*, hal. 94-100.

- a) *Bayān tafsīl* ialah menjelaskan kemujmalan ayat al-Qur`an.
 - b) *Bayān tawdīh (tafsīr)* ialah menerangkan maksud ayat al-Qur`an.
 - c) *Bayān basti (tatwīl)* ialah menjelaskan masalah yang disebutkan secara ringkas dalam al-Qur`an.
- 2) Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa fungsi sunnah terhadap al-Qur`an ada tiga macam, yakni:
- a) *Bayān ta`kīd (taqrīr)* ialah menguatkan kembali apa yang terkandung dalam al-Qur`an.
 - b) *Bayān tafsīr* ialah menjelaskan apa yang dimaksud oleh al-Qur`an.
 - c) *Bayān tasyri`* ialah mendatangkan suatu hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur`an.
- 3) Ulama *ahlu al-ra`yi* menerangkan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an ada tiga macam, yakni:
- a) *Bayān taqrīr* ialah menjelaskan kembali apa yang diterangkan oleh al-Qur`an, sebagai penguat.
 - b) *Bayān tafsīr* ialah menerangkan apa yang sukar dipahami dari al-Qur`an.
 - c) *Bayān tabdīl (nasakh)* ialah mengganti sesuatu hukum yang terdapat dalam al-Qur`an atau *menasakhnya*.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa secara umum para fuqaha menetapkan ada empat fungsi sunnah terhadap al-Qur`an, yaitu:

- a. Memperkuat atau menegaskan hukum yang telah ditetapkan di dalam al-Qur`an (*bayān ta'kid*). Sunnah yang mengandung hukum yang sama dengan hukum yang disampaikan al-Qur`an, berarti sunnah berfungsi sebagai penegas dan penguat terhadap apa yang ditetapkan oleh al-Qur`an. Ia tidak membawa hukum baru, tidak menjelaskan hal-hal yang *mutlaq* dan tidak *mentakhsīs* hal-hal yang umum. Seperti hadits yang menjelaskan kewajiban untuk berpuasa. Hadits tersebut sebagai penegas terhadap ayat 183-185 surah al-Baqarah.
- b. Memperjelas setiap ayat al-Qur`an yang belum jelas maksud dan tujuannya (*bayān tafsīr*). Penjelasan ini dapat ditempuh dengan menggunakan metode *bayān takhsīs*, *taqyīd*, *tawdīh* dan sebagainya. Sunnah di sini berfungsi untuk menjelaskan maksud suatu *nas* al-Qur`an, membatasi (*mentaqqyīd*) lafaz *mutlaq*, *mentakhsīs* lafaz *'ām*, dan merinci lafaz *mujmal*. Berarti sunnah berfungsi sebagai penjelas terhadap hukum yang terdapat dalam al-Qur`an. Seperti al-Qur`an menyebutkan bahwa Allah menghalalkan jual beli, kemudian sunnah menjelaskan macam-macam jual beli yang diharamkan itu. Sunnah yang *mentakhsīs* lafaz *'ām*, seperti al-Qur`an menghalalkan setiap wanita kecuali yang disebutkan pada ayat 23 surah al-Nisa`. Kemudian sunnah membatasi pada wanita yang diharamkan itu dengan melarang memadu wanita dengan keponakannya, dan

contoh sunnah yang merinci lafaz *mujmal* adalah hadits yang menjelaskan tatacara shalat, zakat dan haji.

- c. Menghapus atau menggantikan hukum yang terdapat dalam al-Qur`an (*bayān nasakh/tabdīl*). Di sini sunnah berfungsi sebagai dalil untuk menentukan mana hukum yang *dinasikhkan* dan mana yang *dimansukhkan* dari al-Qur`an, ketika terjadi *ta`ārud* (perlawanan). Seperti al-Qur`an menerangkan tentang wasiat bagi orang tua dan kaum kerabat dalam surah al-Baqarah ayat 180, yang kemudian *dinasakh* oleh sunnah yang menyatakan bahwa tidak ada wasiat bagi ahli waris.
- d. Menetapkan hukum baru yang tidak terdapat ketentuan hukumnya dalam al-Qur`an (*bayān tasyri'*). Sunnah yang membawa hukum yang tidak ada dalam al-Qur`an banyak sekali, seperti kewarisan nenek, keharaman persusuan sama dengan keharaman hubungan kekerabatan (*nasab*).

Dari keempat fungsi sunnah terhadap al-Qur`an yaitu *bayān ta'kid*, *bayān tafsīr*, *bayān nasakh/tabdīl* dan *bayān tasyri'*, dua di antaranya (*bayān ta'kid*, dan *bayān tafsīr*) disepakati oleh para ulama tentang keabsahannya, namun fungsi sunnah sebagai *bayān nasakh/tabdīl* dan *ziyādah* (*bayān tasyri'*) masih terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Pertama, dalam masalah *menasakh* al-Qur`an dengan sunnah, terdapat dua macam pendapat, yaitu:

- a. Ulama ushul Hanafiyyah berpendapat bahwa *menasakh* al-Qur`an dengan hadits *mutawatir*⁶⁷ atau *masyhur*⁶⁸ diperkenankan, sebagai contoh hadits; ⁶⁹ لا وصية لو ارثت *menasakh* hukum yang terkandung dalam surah al-Baqarah ayat 180. Hadits tersebut sangat *masyhur* di kalangan para ahli hadits, bahkan al-Syāfi`ī menganggapnya sebagai hadits *mutawatir*.
- b. Ulama ushul yang lain berpendapat bahwa *menasakh* al-Qur`an dengan sunnah, baik dengan hadits *mutawatir* maupun *masyhur*, tidak boleh.⁷⁰

Kedua, dalam masalah sunnah berdiri sendiri (*bayān tasyri'*), ulama yang mengatakan sunnah dapat berfungsi sebagai *ziyādah* bagi yang tidak terdapat dalam al-Qur`an, dengan alasan bahwa Allah telah memerintahkan untuk taat dan patuh kepada Rasul-Nya, dengan apa yang bersumber dari

⁶⁷Hadits *mutawatir* ialah hadits yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang 'adil dan terpercaya, yang menurut adat mustahil mereka sepakat untuk berdusta. Subhi al-Salih, 'Ulum al-Hadīts wa Mustalahuhu, Dār al-Ilmu, Barut, 1977, hal. 3.

⁶⁸Hadits *masyhur* ialah hadits yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih dari dua orang pada setiap tingkatan *rawi*, namun tidak sampai pada jumlah perawi hadits *mutawatir*. Subhi al-Salih, 'Ulum al-Hadīts, hal. 3.

⁶⁹Al-Nasā`ī, *Sunan al-Nasā`ī*, Jld. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1995, hal. 249.

⁷⁰ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Al-Ma`arif, Bandung, 1986, hal. 451-452.

Rasul, pada hakikatnya adalah dari Allah, sebab Rasul tidak akan berbicara dan berbuat kecuali apabila ada wahyu.⁷¹

2. Metode Penafsiran Al-Qur`an

Secara etimologis, “*tafsīr*” berarti menjelaskan dan mengungkapkan. Sedangkan menurut istilah, “*tafsīr*” bermakna ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafaz-lafaz al-Qur`an, makna-makna yang terkandung di dalamnya dan hukum-hukumnya.⁷²

Para ulama membagikan metode penafsiran al-Qur`an pada empat metode, yaitu Metode tafsir *tahlili*, *ijmalī*, *muqaran* dan *mawdu`ī*. Metode tafsir *tahlili* yaitu metode yang digunakan oleh kebanyakan ulama pada masa dahulu. Akan tetapi dalam penggunaan tafsir ini, di antara mereka ada yang menafsirkan ayat al-Qur`an dengan cara *itnab* (panjang lebar), seperti al-Alusī (w. 1270 H), al-Fakhr al-Razī (w. 606 H), al-Qurtubī (w. 671 H) dan Ibnu Jarir al-Tabarī (w. 310 H). Ada yang menggunakan cara *ijaz* (singkat), seperti Jalal al-Din al-

⁷¹Al-Syāfi`ī, *al-Risālah*, Dār al-Saqafah, Mesir, 1983, hal. 52.. Al-Syawkanī, *Irsyad al-Fukhūl*, Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973, hal. 33. Abū Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Bairut, 1985, hal. 112-113. Zakiyuddin Sya`ban, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Taklif, Mesir, 1965, hal. 73-77. ‘Abd. al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fī Usūl al-Fiqh*, Dār al-‘Arabiyyah, Baghdad, 1977, hal. 174. Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, PT. Pustaka, Bandung, 1984, hal. 44-45.

⁷²‘Ali Hasan al-‘Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 3. Muhammad Husain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jld. 1, Maktabah Wahbah, Kairo, t.t, hal. 12.

Suyutī (w. 911 H), Jalal al-Din al-Mahallī (w. 864 H) dan al-Sayyid Muhammad Farid Wajdī. Ada juga yang menggunakan cara *musawah* (pertengahan), seperti Imam al-Baydawī (w. 691 H), Muhammad ‘Abduh (w. 1332 H), dan al-Naysaburī (w. 405 H).⁷³

Metode tafsir *tahlili* ini adalah metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat al-Qur`an dari seluruh aspeknya, sesuai dengan runtutan ayat dan surah dalam al-Qur`an. Penafsirannya mulai dari arti kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, yaitu unsur *i’jaz*, *balaghah* dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang dapat diistinbatkan dari ayat. Ia juga mengemukakan *munasabah* (komformitas) antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surah sebelum dan sesudahnya. Penafsir juga membahas mengenai *asbab al-nuzul*, hadits-hadits dari Rasul dan riwayat dari para shahabat dan tabi’in, bahkan kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan seringkali pula beraduk dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nas* al-Qur`an tersebut.⁷⁴

Para ulama membedakan metode tafsir *tahlili* kepada tujuh bentuk tafsir, yaitu:

⁷³Ali Hasan al-‘Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 40-41. Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu’iy*, hal. 11.

⁷⁴Ali Hasan al-‘Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 41-42. Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu’iy*, hal. 12.

- a. Tafsir *bi al-ma'tsur* adalah penafsiran ayat dengan ayat atau hadits Nabi SAW.
- b. Tafsir *bi al-ra'yi* adalah penafsiran al-Qur`an dengan ijtihad berdasarkan ilmu pengetahuan.
- c. Tafsir *al-sufi* adalah penafsiran al-Qur`an dengan menggunakan pendekatan ilmu *tasawuf*. Bentuk tafsir ini ada dua macam:
 - 1) Penafsiran dengan pendekatan *tasawuf* teoritis, yakni meneliti dan mengkaji al-Qur`an berdasarkan teori-teori mazhab *tasawuf* yang mereka anut. Menurut Muhammad Husayn al-Zahabī (w. 748 H) pengarang kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, penafsiran *al-sufi* teoritis ini tidak mengikuti susunan al-Qur`an ayat per ayat, sebagaimana tafsir *tasawuf al-isyarī*. Tafsir *al-sufi* teoritis hanya berupa penafsiran ayat-ayat al-Qur`an secara acak dan parsial.
 - 2) Penafsiran dengan pendekatan *tasawuf* praktis. Tafsir ini disebut dengan tafsir *al-isyarī*, yakni *menta'wil* ayat-ayat, berbeda dengan arti *zahirnya*, berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya tampak jelas oleh para pemimpin *suluk*, namun tetap dapat dikompromikan dengan arti *zahir* yang dimaksudkan.
- d. Tafsir *al-fiqhī* adalah penafsiran yang difokuskan pada ayat-ayat hukum, yang disebut dengan tafsir ayat *ahkam*.
- e. Tafsir *al-falsafi* adalah penafsiran ayat al-Qur`an dengan menggunakan pendekatan ilmu filsafat.

- f. Tafsir *al-'ilmī* adalah penafsiran ayat-ayat *kawniyah* dengan pendekatan paradigma ilmiah (teori-teori ilmu pengetahuan, seperti ilmu kedokteran, astronomi, fisika, zoologi, botani, geografi dan lain-lain).
- g. Tafsir *al-adabī al-ijtima'ī* adalah penafsiran ayat al-Qur`an dengan menggunakan gaya bahasa yang indah dan menarik, yang dapat memikat dan membuat pembacanya terpesona, sehingga tergugah hatinya untuk mengkaji lebih dalam makna dan rahasia al-Qur`an.⁷⁵

Metode tafsir *al-ijmalī* adalah suatu metode tafsir dengan mengemukakan makna global dari ayat-ayat al-Qur`an yang diuraikan secara singkat, tanpa menyinggung hal-hal lain yang tidak dikehendaki ayat. Penafsiran ini dilakukan menurut runtun ayat dan surah dalam *mushaf* al-Qur`an. Di dalam tafsirnya, penafsir menggunakan lafaz yang mirip, bahkan sama dengan lafaz al-Qur`an, sehingga pembaca akan merasa bahwa uraiannya tidak jauh dari gaya bahasa al-Qur`an itu sendiri.⁷⁶

Metode tafsir *al-muqaran* adalah metode tafsir yang memperbandingkan di antara para mufassir, baik mereka dari kalangan *salaf* maupun *khalaf*, ataukah mereka yang menggunakan corak tafsir *bi al-ma'tsur* dengan *bi al-ra'yi*, dan lain-lain. Cara kerja tafsir ini yaitu seorang mufassir

⁷⁵Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 42-72.
Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*, hal. 12-28.

⁷⁶Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 73-74.
Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*, hal. 29.

mengambil sejumlah ayat al-Qur`an, kemudian mengemukakan penafsiran para ulama tafsir terhadap ayat tersebut, dengan menjelaskan perbandingan segi-segi dan kecenderungan masing-masing mereka yang berbeda dalam tafsirnya, selanjutnya dijelaskan tentang corak penafsiran dari masing-masing mereka dan keterkaitan dengan disiplin keilmuan yang mereka kuasai.⁷⁷

Metode tafsir *al-mawdu`ī* adalah metode tafsir yang ditempuh oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat al-Qur`an yang membicarakan tentang satu masalah (tema) serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu cara turunnya berbeda, tersebar di berbagai surah. Kemudian ia menentukan ayat-ayat itu sesuai dengan masa turunnya, mengemukakan sebab turunnya sepanjang hal itu memungkinkan (jika ayat itu ada *asbab al-nuzulnya*), menjelaskan makna dan tujuannya, mengkaji seluruh segi dan apa yang dapat *diistinbathkan* darinya, unsur *i`rab* dan *balaghahnya*, segi-segi *i`jaz* dan lainnya, sehingga satu tema itu dapat diuraikan secara tuntas.⁷⁸

3. Pendekatan Sociolinguistik

Kata sociolinguistik terdiri dari kata sosio dan linguistik. Sosio adalah masyarakat, dan linguistik adalah kajian bahasa. Jadi sociolinguistik adalah kajian tentang bahasa

⁷⁷Ali Hasan al-`Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 75-76. Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu`iy*, hal. 30-31.

⁷⁸Ali Hasan al-`Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 78. Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu`iy*, hal. 36.

yang dikaitkan dengan kondisi kemasyarakatan. Secara umum, sosiolinguistik membahas hubungan bahasa dengan penutur bahasa sebagai anggota masyarakat. Hal ini mengaitkan fungsi bahasa secara umum, yaitu sebagai alat komunikasi.

Menurut Harimurti Kridalaksana, sosiolinguistik lazim didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari ciri dan berbagai variasi bahasa di dalam masyarakat bahasa.⁷⁹ Pendapat lainnya mengatakan bahwa sosiolinguistik lazim didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari ciri dan pelbagai variasi bahasa serta hubungan di antara para bahasawan dengan ciri fungsi variasi bahasa itu dalam suatu masyarakat bahasa. Jadi sosiolinguistik adalah kajian tentang ciri khas variasi bahasa, fungsi variasi bahasa, dan penggunaan bahasa, karena ketiga unsur ini berinteraksi dalam dan saling mengubah satu sama lain dalam satu masyarakat tutur, serta identitas sosial dari penutur.⁸⁰

Kaitannya dengan metode *istinbath* hukum Islam, kajian ilmu ushul fiqh sebagai ilmu yang membahas tentang kaidah *istinbath* hukum tidak terlepas dari penafsiran terhadap teks *nas* (al-Qur`an dan sunnah) yang berbahasa Arab. Dalam perjalanan sejarah ilmu ini, *al-Risalah* karya al-Syafi'i dianggap buku rintisan pertama tentang ilmu ini. *Al-Risalah* yang penulisannya bercorak teologis-deduktif itu kemudian diikuti oleh para ahli *usul madhhab mutakallimun* (Syafi'iyah, Malikiyyah, Hanabilah dan Mu'tazilah). Sementara itu ulama

⁷⁹Harimurti Kridalaksana, *Beberapa Masalah Linguistik Indonesia*, FSUI, Jakarta, 1978, hal. 94.

⁸⁰Joshua A Fishman, *The Sociology of Language*, Newbury House, Rowley, 1972.

Hanafiyyah memiliki cara penulisan tersendiri yang bercorak induktif-analitis. Baik *al-Risalah*, buku-buku *usul madhhab mutakallimun* maupun mazhab Hanafiyyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik, dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks. Dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi *grammar* maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal.⁸¹

Secara sederhana, paradigma literalistik atau disebut paradigma *bayani* adalah paradigma yang bertumpu pada teks, baik secara langsung maupun tidak langsung. Karakteristik dari epistemologi *bayani* antara lain; *pertama*, epistemologi ini selalu berpijak pada *asal* (pokok) yang berupa *nas* (teks), baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam ilmu ushul fiqh yang dimaksud dengan *nas* adalah al-Qur'an, Hadits dan ijma'. Sedangkan dalam bahasa Arab yang dimaksud dengan *nas* adalah perkataan orang Arab. *Kedua*, epistemologi ini selalu menaruh perhatian secermat-cermatnya pada proses transmisi *naql* (teks) dari generasi ke generasi. Menurut epistemologi ini, apabila proses transmisi teks itu benar, maka isi *nas* itu pasti benar, karena *nas* itu masih murni dari Allah atau Nabi. Tetapi jika teks tersebut proses transmisinya sudah tidak bisa dipertanggungjawabkan, maka *nas* itu pun tidak bisa dipertanggungjawabkan isinya. Dengan kata lain epistemologi ini sesungguhnya senantiasa berpijak pada riwayat (*naql*).

⁸¹M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2. 2001, hal. 359-391.

Sebagai bukti dari ciri kedua ini adalah begitu banyaknya pembahasan yang dilakukan oleh para ulama tentang riwayat yang ingin menjaga orisinalitas *khobar* (dalam hal ini berupa *nas* atau teks).⁸²

4. Pendekatan Historis

Pendekatan sejarah adalah usaha untuk menelusuri asal-usul dan pertumbuhan ide dan lembaga melalui periode-periode tertentu dari perkembangan sejarah dan juga merupakan usaha untuk memperkirakan peranan kekuatan-kekuatan yang sangat mempengaruhinya.⁸³ Kajian sejarah dalam penelitian hukum dianggap penting, karena dapat memberikan sebuah gambaran tentang perkembangan sosiokultural dan sosiopolitik dari perkembangan suatu masyarakat yang mempunyai pengaruh baik secara langsung atau tidak terhadap pembentukan hukum. Dalam kaitannya dengan penafsiran ayat atau hadits *ahkam*, pembahasan tentang *asbabun nuzul* (sebab-sebab turun) ayat atau *asbabul wurud* (sebab-sebab datang) hadits merupakan salah satu bahan pertimbangan dalam memahami makna *nas*.

Manna' Khalil al-Qattan mengatakan para peneliti ilmu-ilmu al-Qur`an menaruh perhatian besar terhadap *asbabun nuzul*. Karena untuk menafsirkan al-Qur`an, ilmu ini

⁸²Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, (terj. Joko Supomo), Islamika, Yogyakarta, 2003, hal. 87-100.

⁸³Dikutip oleh Romdon dari Joachmin Wach dalam buku *Comparative Studi of Religios*. Romdon, *Metodologi Ilmu Perbandingann Agama; Suatu Pengantar Awal*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996, hal. 77.

diperlukan sekali, sehingga ada pihak yang mengkhususkan diri dalam pembahasan mengenai bidang ini, seperti Ali bin Madini (guru al-Bukhari), al-Wihidi (w. 427 H), al-Ja'bari (w. 732 H), Ibnu Hajar (w. 852 H), dan al-Suyuti (w. 911 H).⁸⁴

Menurut al-Qattan, yang dimaksud dengan *asbabun nuzul* adalah sesuatu hal yang karenanya al-Qur`an diturunkan untuk menerangkan status (hukum) nya, pada masa hal itu terjadi, baik berupa peristiwa maupun pertanyaan.⁸⁵ Pengetahuan mengenai *asbabun nuzul* mempunyai banyak faedah, yang terpenting di antaranya:

- a. Mengetahui hikmah diundangkannya suatu hukum dan perhatian syara' terhadap kepentingan umum dalam menghadapi segala peristiwa.
- b. Mengkhususkan (membatasi) hukum yang diturunkan dengan sebab yang terjadi, bila hukum itu dinyatakan dalam bentuk umum.
- c. Apabila lafaz yang diturunkan itu lafaz yang umum dan terdapat dalil atas pengkhususannya, maka pengetahuan

⁸⁴Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur`an* (terj. Mudzakir AS), Cet. 6, Litera AntarNusa, Jakarta, 2001, hal. 106-107. Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, mendefinisikan *asbabun nuzul* yaitu sesuatu yang (karenanya) satu atau beberapa ayat turun membicarakan atau menjelaskan hukumnya pada hari-hari terjadinya. Maksudnya, ia merupakan peristiwa yang terjadi pada masa Nabi SAW atau pertanyaan yang diajukan kepadanya, lalu turun satu atau beberapa ayat untuk menjelaskan sesuatu yang berkaitan dengan peristiwa itu atau menjawab pertanyaan tersebut. Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil al-'Urfan fi 'Ulum al-Qur`an*, (terjemahan), Gaya Media Pratama, Jakarta, 2001, hal. 111-112.

⁸⁵ al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur`an*, hal. 106-107.

mengenai *asbabuun nuzul* membatasi pengkhususan itu hanya terhadap yang selain bentuk sebab.

- d. Mengetahui sebab turun ayat adalah cara terbaik untuk memahami makna al-Qur`an dan menyingkap kesamaran yang tersembunyi dalam ayat-ayat yang tidak dapat ditafsirkan tanpa mengetahui sebab turunnya. Sebagaimana dikutip dari pernyataan; (1) al-Wahidi mengatakan, “tidaklah mungkin mengetahui tafsir ayat tanpa mengetahui sejarah dan penjelasan sebab turunnya”. (2) Ibnu Daqiqi al-‘Id berpendapat, “keterangan tentang *asbabun nuzul* adalah cara yang kuat (tepat) untuk memahami makna al-Qur`an”. (3) Ibnu Taymiyah mengatakan, “mengetahui sebab turun akan membantu dalam memahami ayat, karena mengetahui sebab menimbulkan pengetahuan mengenai *musabbab* (akibat)”.
 - e. Sebab turun ayat dapat menerangkan tentang kepada siapa ayat itu diturunkan, sehingga ayat tersebut tidak diterapkan kepada orang lain, karena dorongan permusuhan dan perselisihan.⁸⁶

⁸⁶al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur`an*, hal. 110-114. Menurut Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, fungsi mengetahui *asbabun nuzul* adalah (1) mengetahui kebijaksanaan Allah SWT secara lebih rinci mengenai syari`at yang diturunkan-Nya. (2) membantu memahami ayat yang bersangkutan dan mengenyahkan problem berkenaan dengannya. (3) menolak dugaan berlakunya *hasr* (pembatasan) dari ungkapan yang secara literal menunjukkan adanya *hasr* itu. (4) *mentakhsiskan* hukum dengan sebab *nuzul*, menurut mereka yang berpendapat bahwa ketentuan (*al-‘ibrah*) berlaku untuk kekhususan sebab, bukan keumuman lafaz. (5) mengetahui bahwa sebab *nuzul* tidak keluar dari hukum yang terkandung dalam ayat

Adapun *asbabun wurud* hadits merupakan ilmu yang menerangkan tentang sebab lahirnya hadits. Sebagaimana pentingnya mengetahui *asbabun nuzul*, demikian juga dengan *asbabul wurud*, ilmu ini berfaedah antara lain:

- a. Untuk memahami dan menafsirkan hadits, karena pengetahuan tentang sebab terjadinya sesuatu itu merupakan sarana untuk mengetahui *musabbab* (akibat) yang ditimbulkan.
- b. Lafaz hadits itu kadang-kadang menggunakan lafaz umum, sehingga untuk mengambil kandungannya memerlukan dalil yang *mentakhsiskannya*.
- c. Untuk mengetahui hikmah ketetapan syari'at.
- d. Untuk *mentakhsiskan* hukum, bagi yang berpendapat bahwa hukum itu berdasarkan sebab yang khusus (*al-'ibratu bikhusus al-sabab*).⁸⁷

D. Metode Penelitian

Kajian utama penelitian ini adalah melihat keterkaitan (hubungan/fungsi) antara al-Qur'an dan sunnah dalam penetapan hukum syara', dengan contoh kasus yang diteliti

yang bersangkutan bila ada yang *mentakhsiskannya*. (6) mengetahui orang yang secara khusus ayat itu turun berekenaan dengannya, sehingga tidak akan terjadi kesimpang-siuran yang mengakibatkan kesalahpahaman. Al-Zarqani, *Manahil al-'Urfan*, hal. 115-120.

⁸⁷Fathur Rahman, *Ikhtishar Musthalahul Hadits*, Cet. 7, PT. Alma'arif, Bandung, 1991, hal. 286-287.

yaitu masalah kesaksian wanita. Penelitian ini berupa kajian kepustakaan (*library research*), jadi pengumpulan data dilakukan melalui penelitian kepustakaan, dengan cara mempelajari berbagai kitab fiqh, ushul fiqh, hadits, tafsir dan buku-buku lainnya serta tulisan-tulisan ilmiah yang terkait dengan pokok masalah.

Langkah-langkah yang dilakukan dalam penelitian ini adalah; pertama, mencari lafaz *syahādah* dalam kitab *al-Mu'jām al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, untuk mengetahui ayat-ayat yang membicarakan tentang kesaksian. Kemudian penulis merujuk ke kitab fiqh yang mencantumkan dalil (ayat al-Qur`an dan hadits). Di antara kitab fiqh tersebut adalah Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, dan Ibnu Hazm, *al-Muhallā*. Selain itu, dirujuk pada kitab fiqh yang mengandung materi ushul fiqh (*fiqh-ushul fiqh*), yaitu kitab *Y'lām al-Muwaqqi`in* karangan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, untuk menentukan mana di antara ayat-ayat tersebut yang menjadi kajian dalam masalah hukum.

Pada tahap kedua, penulis membahas secara detail tentang tafsir ayat yang secara khusus membicarakan tentang kesaksian dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir, baik tafsir *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'yi*, tafsir *ahkām* maupun modern. Kitab-kitab tersebut adalah *Tafsīr al-Tabarī* dan *Tafsīr Ibnu Katsīr* yang bercorak *bi al-ma'tsur*; *Tafsīr al-Nasafī* dan *Tafsīr Abī al-Su'ūd* yang bercorak *bi al-ra'yi*; kitab tafsir ayat *ahkām*, Ibnu al-'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān* dan al-Qurtubī, *al-Jamī' li`Ahkāmi al-Qur`ān*; serta kitab tafsir modern, Ahmad Mustafā

al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* dan Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *an-Nur*.

Selanjutnya pada tahap ketiga, dengan merujuk pada penafsiran para mufassir, penulis mengharapkan dapat mengetahui hadits yang menjadi penjelas terhadap ayat-ayat yang membicarakan tentang kesaksian. Penulis melacak hadits tersebut dalam kitab hadits *Kutub al-Tis'ah*, yaitu *Sahīh al-Bukhārī*, *Sahīh Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Turmuzī*, *Sunan al-Nasa'ī*, *Sunan Ibnu Mājah*, *Musnad Ahmad*, *Muwatta` Imam Mālik*, dan *Sunan al-Dārimī*. Untuk memudahkan pelacakan hadits tersebut, penulis melakukan penelitian melalui program *Mawsū'atu al-Hadīts al-Syarīf* dan program *Maktabah Syamilah*.

Pada tahap keempat, penulis mencari *syarh* melalui kitab hadits dan *syarh*nya. Di sini penulis berharap dapat menemukan penjelasan tentang hadits tersebut, apakah sesuai dengan penjelasan ulama tafsir ataukah tidak. Kemudian akan diperbandingkan dengan penalaran fuqaha terhadap ayat dan hadits tersebut dalam penetapan hukum kesaksian wanita.

Pada tahap kelima, penulis merujuk kepada kitab-kitab fiqh yang dapat mewakili pendapat mazhab empat (Hanafiyah, Mālikiyah, Syāfi'iyah dan Hanabilah) dan Ibnu Hazm dari mazhab Zahiri. Khusus pendapat Ibnu Hazm dirujuk langsung pada kitabnya "*al-Muhallā*". Melalui penelusuran kitab-kitab fiqh tersebut, penulis berharap dapat menemukan metode penalaran dari masing masing mazhab tersebut. Selanjutnya, penulis memaparkan pendapat ulama modern

tentang hukum kesaksian wanita, dan metode penalarannya, sebagai perbandingan dengan apa yang dikemukakan oleh fuqaha mazhab. Pendapat ulama modern yang dipilih adalah mereka yang memiliki buku yang membahas secara khusus masalah kesaksian wanita.

Pada tahap terakhir dilakukan diskusi (*munaqasyah*) dalil. Di sini penulis menjelaskan tentang perbedaan pendapat antara fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) dengan kaum pembaharu; apakah perbedaan itu terletak pada perbedaan metode penalaran ataukah pada perbedaan dalil yang digunakan dan konsistensi dalil yang digunakan.

Adapun metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini bersifat komparatif. Artinya pendapat para fuqaha yang berbeda, yaitu fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) dan ulama modern akan dikomparasikan dari segi metode penalaran yang digunakan tentang hukum kesaksian wanita. Di sini diharapkan penulis menemukan suatu kesimpulan tentang metode penalaran para fuqaha terhadap hukum kesaksian wanita, dan kaitannya dengan fungsi sunnah terhadap al-Qur`an. Berdasarkan hasil analisis tersebut, penulis merumuskan teori penetapan hukum Islam dengan pendekatan tafsir tematik serta merumuskan hubungan antara al-Qur`an dan sunnah dalam penetapan hukum Islam.

BAB DUA

PEMAHAMAN ULAMA TAFSIR DAN HADITS TERHADAP NAS TENTANG KESAKSIAN WANITA

A. Pemahaman Ulama Tafsir Terhadap Ayat-Ayat al-Qur`an Tentang Kesaksian

Kesaksian dalam bahasa Arab disebut *syahādah*, berasal dari kata شهد - يشهد - شهادة, yang berarti mengabarkan apa yang diketahui.⁸⁸ Untuk menentukan ayat-ayat tentang kesaksian, penulis melacak lafaz شهادة melalui kitab *al-Mu`jām al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*. Dalam kitab ini ditemukan lafaz شهادة dengan berbagai perubahan bentuknya dalam al-Qur`an sebanyak 41 bentuk lafaz yang tersebar di 164 ayat.⁸⁹

Ayat-ayat tersebut sebagiannya tidak berkaitan dengan kesaksian dalam masalah hukum, baik di pengadilan maupun di luar pengadilan. Sesuai dengan tujuan penelitian, penulis memilih ayat yang membicarakan tentang kesaksian dalam masalah hukum dengan berpedoman pada kitab fiqh yang mencantumkan dalil (ayat al-Qur`an dan hadits). Di antara

⁸⁸M. Abdul Maujieb, dkk, *Kamus Istilah Fiqh*, Pustaka Firdaus, Jakarta, Cet. II, 1995, hal. 303.

⁸⁹Muhammad Fu`ād `Abd al-Bāqī, *al-Mu`jām al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 492-495. Penjelasan lebih lanjut dapat dilihat pada bagian lampiran.

kitab fiqh tersebut adalah Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, dan Ibnu Hazm, *al-Muhallā*. Selain itu, dirujuk pada kitab fiqh yang mengandung materi ushul fiqh (fiqh-ushul fiqh), yaitu kitab *ʿIḷām al-Muwaqqiʿīn* karangan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah.⁹⁰ Berdasarkan keterangan dari kitab-kitab tersebut, dapat disimpulkan bahwa dasar hukum tentang kesaksian dalam al-Qurʿan terdapat dalam lima ayat, yaitu surah al-Baqarah ayat 282, al-Nisa` ayat 15, al-Ma`idah ayat 106, al-Nur ayat 4, dan al-Thalak ayat 2.⁹¹ Jadi ayat-ayat yang dikaji sebagai ayat kesaksian dalam tulisan ini adalah lima ayat tersebut.

Adapun kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam pembahasan ini adalah:

1. Kitab tafsir yang menggunakan corak penafsiran *bi al-maʿtsur* dan *bi al-raʿyi*, yaitu:

- a. *Tafsīr al-Tabarī* dan *Tafsīr Ibnu Katsīr* yang bercorak *bi al-maʿtsur*
- b. *Tafsīr al-Nasafī* dan *Tafsīr Abī al-Suʿūd* yang bercorak *bi al-raʿyi*.⁹²

⁹⁰Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1997. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983. Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, Maktabah al-Humhuriyah al-ʿArabiyah, Mesir, 1970. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *ʿIḷām al-Muwaqqiʿīn*, Juz. 1, Dār al-Jil, Bairut, 1973.

⁹¹ Ibnu Qayyim, *ʿIḷām al-Muwaqqiʿīn*, Juz. I, hal. 91-92.

⁹²Penulis mendapatkan informasi tentang klasifikasi kitab tafsir sesuai corak penafsirannya, yaitu *bi al-maʿtsur* dan *bi al-raʿyi*, berdasarkan keterangan dari kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Dalam kitab ini,

Pemilihan kitab tersebut dimaksudkan untuk mengetahui tentang penggunaan sunnah sebagai penjelas al-Qur`an. Karena tafsir yang bercorak *bi al-ma`tsur* sangat mengandalkan riwayat dalam penafsirannya. Sedangkan

pengarangnya yaitu Muhammad Husain al-Zahabī menjelaskan bahwa isi kitabnya dirujuk pada berbagai sumber kitab tafsir yang meliputi; tafsir *bi al-ma`tsur*, *bi al-ra`yi*, *al-mu` tazilah*, *al-imam al-isna` asyariyyah*, *al-zaydiyyah*, *al-khawarij*, *al-sufiyyah*, *al-fuqaha*, dan kitab tafsir *fi al-`asr al-hadīts*. Untuk kitab tafsir *bi al-ma`tsur*, ia merujuk pada sembilan buah kitab, yaitu; (1) *Jāmi` al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān* karangan Ibnu Jarīr al-Tabarī, (2) *Bahr al-`Ulūm* karangan Abū al-Lays al-Samaqandī, (3) *al-Kasyāf wa al-Bayān `an Tafsīr al-Qur`ān* karangan Abū Ishaq al-Sa`labī, (4) *Mu`ālim al-Tanzīl* karangan al-Hasan bin Mas`ūd al-Baghdādī, (5) *al-Muharar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-`Azīz* karangan Ibnu `Atiyah al-Andalusī, (6) *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm* karangan Ibnu Katsīr, (7) *al-Jawāhir al-Hasān* karangan `Abd al-Rahman al-Sa`ālī, (8) *al-Dar al-Mansūr* karangan Jalāl al-Dīn al-Sayūtī, dan (9) *Tanwīr al-Muqbas min Tafsīr Ibnu `Abbās* karangan Abū Tāhir al-Fairūz Ibādī al-Azhariyyah. Sedangkan kitab tafsir *bi al-ra`yi* dirujuk pada sepuluh buah kitab, yaitu; (1) *Mafātīh al-Ghaib* karangan al-Fakhr al-Rāzī, (2) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta`wīl* karangan al-Baydāwī, (3) *Mudārik al-Tanzīl wa Haqā`iq al-Ta`wīl* karangan al-Nasafī, (4) *al-Bāb al-Ta`wīl fī Ma`ānī al-Tanzīl* karangan al-Khāzin, (5) *al-Bahr al-Mahīth* karangan Abū Hayān, (6) *Tafsīr al-Jin* karangan al-Jalāl al-Mahallī dan al-Jalāl al-Sayūtī, (7) *Gharāib al-Qur`ān wa Raghā`ib al-Furqān* karangan al-Naysaburī, (8) *Irsyād al-`Aql al-Salīm* karangan Abū al-Su`ūd, dan (10) *Ruh al-Ma`ānī* karangan al-Alūsī. Muhammad Husayn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jld. 2, t.tp, 1976, hal. 630-631. Klasifikasi kitab tafsir kepada *bi al-ma`tsur* dan *bi al-ra`yi*, juga disebutkan dalam kitab; `Ali Hasan al-`Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsīr*, (Terj. Ahmad Akrom), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1994, hal. 41-72, dan Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsīr Mawdu`iy; Suatu Pengantar*, (Terj. Suryan A. Jamrah), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1996, hal. 12-29.

tafsir yang bercorak *bi al-ra`yi* lebih mengedepankan logika daripada riwayat dalam penafsirannya.

2. Kitab tafsir ayat *ahkām*, yaitu:

- a. Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*
- b. Al-Qurtubī, *al-Jami’ li`Ahkāmī al-Qur`ān*

Demikian juga dengan pemilihan kitab tafsir ayat *ahkām*, dimaksudkan untuk mengetahui tentang penggunaan sunnah sebagai penjelas al-Qur`an menurut kalangan mufassir yang bercorak fiqh. Ini sesuai dengan pembahasan tulisan ini yang mengangkat kasus kesaksian wanita yang merupakan kasus hukum. Penulis ingin mengetahui, apakah mereka menjadikan hadits sebagai penjelas ayat atau tidak.

3. Kitab tafsir modern, yaitu:

- a. Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*
- b. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *an-Nur*.⁹³

⁹³Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī (Jami’ al-Bayān fī Takwīl al-Qur`ān)*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, 1999. Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Dār Masri li al-Tiba’ah, t.t., t.t., Abī al-Su’ūd, *Tafsīr Abī al-Su’ūd*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t., ‘Abd al-Allah bin Ahmad bin Mahmūd al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī (Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Ta`wīl)*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t., Abū ‘Abd al-Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansarī al-Qurtubī, *al-Jami’ li`Ahkāmī al-Qur`ān*, Dar al-Katib al-‘Arabī litaba’ah wa al-Nasyr, 1967. Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t. Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Dār al-Fikr, Bairut, 1973. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsīr al-Qur`ān ul Majid (an-Nur)*, Pustaka Rizki Putra, Semarang, t.t.,

Demikian juga halnya dengan pemilihan kitab tafsir modern, dimaksudkan untuk mengetahui tentang penggunaan sunnah sebagai penjelas al-Qur`an menurut kalangan mufassir modern. Apakah mereka menjadikan sunnah sebagai penjelas ayat atau tidak. Intinya adalah pemilihan semua corak tafsir tersebut dimaksudkan untuk melihat kecenderungan para mufassir dengan berbagai macam corak tafsir tersebut dalam penggunaan sunnah sebagai *bayan* terhadap ayat al-Qur`an, sesuai dengan kajian pokok tulisan ini adalah melihat fungsi atau hubungan antara al-Qur`an dan sunnah.

Dalam penafsiran ayat-ayat tersebut, dikaji satu demi satu ayat dari delapan kitab tafsir tersebut secara komprehensif (menyeluruh), dengan masalah utama yang diperhatikan pada setiap penafsiran ayat adalah *asbabun nuzul*, makna lafaz atau prase, hadits/riwayat yang menjadi penjelas ayat, *nasikh-mansūkh*, dan *munasabah* (konformitas) dengan ayat kesaksian lainnya. Diharapkan dengan kajian secara komprehensif ini penjelasan setiap ayat tersebut dapat diketahui secara detail, sehingga kecil kemungkinan terjadi kekeliruan dalam pemahamannya. Namun di sini penulis menyadari bahwa hal ini akan membosankan bagi pembaca, tetapi penulis tetap mempertahankannya. Adapun uraiannya sebagai berikut:

1. Surah al-Baqarah ayat 282

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسَاءَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya

mengimplakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu. Jika tidak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih dapat menguatkan persaksian serta lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu, (tulislah *mu'amalah* itu), kecuali jika *mu'amalah* itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjualbeli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Penjelasannya:

a. Tafsir al-Tabarī

Dalam *Tafsir al-Tabarī* tidak disebutkan *asbabun nuzul* surah al-Baqarah ayat 282 ini secara khusus. Al-Tabarī (w. 310

H) menafsirkan ayat ini dalam bentuk potongan ayat demi potongan ayat, yang dapat dikelompokkan kepada 17 (tujuh belas) potongan ayat, yaitu:

Pertama; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

Menurut al-Tabarī, ayat ini membicarakan masalah jual beli *salam*, sesuai riwayat dari Ibnu ‘Abbās yang mengatakan: *نزلت هذه الآية في السلم خاصة*. Dalam hal ini al-Tabarī mengutip lima buah riwayat, yang salah satunya berbunyi:

حدثني محمد بن عبد الله المخرومي قال، حدثنا يحيى بن الصامت قال، حدثنا ابن المبارك، عن سفیان، عن أبي حيان، عن ابن أبي نجیح، عن ابن عباس: "يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدین"، قال: نزلت في السلم، في كيل معلوم إلى أجل معلوم.⁹⁴

Kedua; فَانْكُتِبُوهُ، di sini al-Tabarī menjelaskan, para ulama berbeda pendapat tentang hukum menulis dalam masalah hutang-piutang, apakah wajib atau sunnat. Ulama yang berpendapat wajib berpegang kepada tiga buah riwayat, yang salah satunya berbunyi:

حدثني المثنى، قال: حدثنا إسحاق قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع في قوله: "إذا تداينتم بدین إلى أجل مسمى فانكثبوه"، فكان هذا واجبا.⁹⁵

⁹⁴Abī Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī (Jami’ al-Bayān fī Takwīl al-Qur`ān)*, Jld. 3, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, 1999, hal. 116.

⁹⁵Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 117.

Sedangkan ulama yang berpendapat tidak wajib atau sunnat adalah karena menurut mereka perintah pada ayat ini telah *dinasakh* hukumnya oleh ayat berikutnya (al-Baqarah 283), yaitu **فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ** (283), yaitu **فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَاتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ** (maka jika sebahagian kamu mempercayai sebahagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanahnya [hutangnya] dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya). Sebagian ulama lain berpendapat, ayat 283 surah al-Baqarah itu merupakan *rukhsah* terhadap perintah menulis dalam masalah hutang-piutang. Dalam hal ini al-Tabarī mengutip tiga belas buah riwayat, yang di antaranya berbunyi:

- حدثنا بشر قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة قال: ذكر لنا أن أبا سليمان المرعشي، كان رجلا صحب كعبا، فقال ذات يوم لأصحابه: هل تعلمون مظلوما دعا ربه فلم يستجب له؟ قالوا: وكيف يكون ذلك؟ قال: رجل باع شيئا فلم يكتب ولم يشهد، فلما حل ماله جده صاحبه، فدعا ربه، فلم يستجب له، لأنه قد عصى ربه. وقال آخرون: كان أكتتاب الكتاب بالدين فرضا، فنسخه قوله: **فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ**.

- عن عمار قال حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع بمثله = وزاد فيه، قال: ثم قامت الرخصة والسعة قال: **فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَاتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ**.⁹⁶

Ketiga: **وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ**

⁹⁶Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 117.

Al-Tabarī menjelaskan si penulis itu wajib menuliskan perjanjian hutang-piutang itu secara benar, dengan tidak berbuat zalim (aniaya), baik dengan mengurangi atau melebihkannya. Dalam hal ini, ia mengutip delapan buah riwayat, yang di antaranya berbunyi:

- حدثنا بشر قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة في قوله: "وليكُتبَ بينكم كاتب بالعدل"، قال: اتقى الله كاتب في كتابه، فلا يدعن منه حقاً، ولا يزيدن فيه باطلاً.
- حدثنا محمد بن عمرو قال: حدثنا أبو عاصم قال، حدثنا عيسى، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قول الله عز وجل: "ولا يَأب كاتب"، قال: واجب على الكاتب أن يكتب.⁹⁷

Keempat;

فَأَلَيْكُتُبُ وَالْيُمَلِّلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلَيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا

Menurut al-Tabarī, potongan ayat ini menjelaskan bahwa pemberi hutang wajib mendiktekannya secara benar, dengan tidak mengurangi sedikitpun dari hutangnya itu. Al-Tabarī mengutip dua buah riwayat, yaitu:

- حدثت عن عمار قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع: "فليكتب وليملل الذي عليه الحق"، فكان هذا واجباً "وليتق الله ربه ولا يبخص منه شيئاً"، يقول: لا يظلم منه شيئاً.

⁹⁷Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 117.

- حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال، قال ابن زيد في قوله: "ولا يبخص منه شيئاً"، قال: لا ينقص من حق هذا الرجل شيئاً إذا أُملى.⁹⁸

Kelima;

فإن كان الذي عليه الحقّ سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يملّ هو فليملل وليه بالعدل

Al-Tabarī menjelaskan, jika orang yang memberi hutang itu dalam kondisi lemah, maksudnya bodoh, baik kebodohan itu karena ia masih kecil atau sudah dewasa, tetapi ia dungu, sehingga tidak mampu untuk mendiktekannya, maka wali harus menggantikannya untuk mendiktekannya secara jujur. Untuk menjelaskan ini, al-Tabarī berpegang kepada sembilan riwayat, yang di antaranya adalah:

- حدثني المثنى قال، حدثنا أبو حذيفة قال، حدثنا شبل، عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد: "فإن كان الذي عليه الحقّ سفيهاً"، أما السفيه: فالجاهل بالإملاء والأمر.
- حدثني يحيى بن أبي طالب قال، أخبرنا يزيد قال، أخبرنا جويبر، عن الضحاك في قوله: "فإن كان الذي عليه الحقّ سفيهاً أو ضعيفاً"، قال: هو الصبي الصغير، فليملل وليه بالعدل.
- حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي: أما الضعيف، فهو الأحمق.⁹⁹

Keenam; وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ

⁹⁸Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 121.

⁹⁹Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 121-123.

Di sini al-Tabarī menjelaskan, kesaksian dalam masalah *mu'amalah* harta adalah dua orang saksi laki-laki muslim merdeka, bukan hamba sahaya, dan bukan orang kafir merdeka. Ia berdalil kepada dua buah riwayat, yaitu:

- حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم"، قال: الأحرار.
- حدثني يونس قال، أخبرنا علي بن سعيد، عن هشيم، عن داود بن أبي هند، عن مجاهد مثله.¹⁰⁰

Ketujuh;

فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

Al-Tabarī menafsirkan potongan ayat ini bahwa saksi itu haruslah orang yang adil dan yang diridhai oleh kedua belah pihak (pemberi hutang dan yang menerima hutang), dan kesaksian wanita dapat diterima dalam masalah hutang (*mu'amalah* harta) dengan perbandingan dua orang wanita sebagai pengganti seorang laki-laki. Berdasarkan dua riwayat berikut:

- حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع في قوله: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم"، يقول: في الدين = "فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان"، وذلك في الدين = "ممن ترضون من الشهداء"، يقول: عدول.

¹⁰⁰Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 123.

- حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا أبو زهير، عن جويبر، عن الضحاك: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم"، أمر الله عز وجل أن يُشهدوا ذَوِي عَدْلٍ من رجالهم = "فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء".¹⁰¹

Kedelapan; أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

Al-Tabarī menjelaskan alasan kenapa harus dua orang perempuan sebagai ganti seorang laki-laki, yaitu untuk saling mengingatkan satu sama lain jika terjadi kekeliruan atau lupa. Saling mengingatkan ini merupakan kewajiban agar dapat mengantisipasi sebelum terjadi kekeliruan tersebut. Jadi dalam memberikan kesaksian, apabila kesaksian wanita yang pertama ada kesalahan (lupa), maka wanita yang satunya lagi yang akan bersaksi atas kelupaan temannya. Karena itu, pengertian dua orang saksi perempuan adalah berkumpulnya dua orang perempuan untuk menyaksikan peristiwa perjanjian hutang-piutang itu. Kedua orang perempuan tersebut berfungsi untuk saling mengingatkan jika dibutuhkan kesaksian mereka itu di kemudian hari. Dalam hal ini al-Tabarī mengutip enam riwayat, di antaranya adalah:

- حدثت بذلك عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه قال: حدثت عن سفيان بن عيينة أنه قال: ليس تأويل قوله: "فتذكر إحداهما الأخرى" من الذكر بعد النسيان، إنما هو من الذكر، بمعنى: أنها إذا شهدت مع الأخرى صارت شهادتهما كشهادة الذكر.

¹⁰¹Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 123.

- حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع: "أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى"، يقول: أن تنسى إحداهما فتذكرها الأخرى.¹⁰²

Kesembilan; وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا

Al-Tabarī menjelaskan, para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban seseorang untuk bersaksi ketika ia diminta bersaksi. Menurut sebagian ulama, seseorang itu wajib bersaksi jika dimintainya. Ada tiga puluh riwayat yang dikutipnya, di antaranya adalah:

- حدثنا بشر قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة قوله تعالى: "ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا"، كان الرجل يطوف في الجوّاء العظيم فيه القوم، فيدعوهم إلى الشهادة، فلا يتبعه أحد منهم.

- حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا معمر، عن قتادة في قوله: "ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا"، قال: لا تَأْبُ أَنْ تَشْهَدَ إِذَا مَا دُعِيتَ إِلَى شَهَادَةٍ. وَقَالَ آخَرُونَ بِمَثَلٍ مَعْنَى هَؤُلَاءِ، إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا: يَجِبُ فَرَضُ ذَلِكَ عَلَى مَنْ دَعِيَ لِلشَّهَادَةِ عَلَى الْحَقِّوَاقِ إِذَا لَمْ يَوْجَدْ غَيْرَهُ. فَأَمَّا إِذَا وَجِدَ غَيْرَهُ فَهُوَ فِي الإِجَابَةِ إِلَى ذَلِكَ مَخِيرٌ، إِنْ شَاءَ أَجَابَ، وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَجِبِ.¹⁰³

Kesepuluh; وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُوبَهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ

Menurut al-Tabarī, inti potongan ayat ini menjelaskan tentang janganlah bosan atau jemu untuk menulis hutang itu,

¹⁰²Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 123-126.

¹⁰³Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 126-127.

baik kecil (sedikit) ataupun besar (banyak). Ia mengutip satu riwayat yang berbunyi:

حدثني المثنى قال حدثنا سويد قال، أخبرنا ابن المبارك، عن شريك، عن ليث، عن مجاهد: "ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله"، قال: هو الدين.¹⁰⁴

Kesebelas; ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ

Al-Tabarī menjelaskan, dengan menulis hutang itu maka keadilan itu dapat ditegakkan, karena Allah juga memandang itu adalah yang lebih adil. Berdasarkan riwayat berikut:

حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي قوله: "ذلكم أقسط عند الله"، يقول: أعدل عند الله.¹⁰⁵

Kedua belas; وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا

Potongan ayat di atas menjelaskan, dengan menulis hutang itu maka bukan saja lebih adil di sisi Allah, tetapi juga dapat menguatkan kesaksian serta lebih dekat kepada kebenaran, sehingga tidak menimbulkan keraguan di dalamnya. Di sini al-Tabarī mengutip satu riwayat yaitu:

حدثنا موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي "ذلك أدنى أن لا ترتابوا"، يقول: أن لا تشكوا في الشهادة.¹⁰⁶

¹⁰⁴Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 130.

¹⁰⁵Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 130-131.

¹⁰⁶Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 131.

Ketiga belas; إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا

Al-Tabarī menafsirkannya bahwa dalam *mu'amalah* tunai, tidak ada unsur penundaan waktu atau penangguhan pembayaran, sehingga tidak ada kemungkinan lupa atau disengketakan di kemudian hari. Oleh karena itu, tidak ada kebutuhan untuk menulisnya, maka para ulama sepakat tentang tidak wajibnya menulis *mu'amalah* tunai tersebut. Ia berdalil kepada dua buah riwayat berikut:

- حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي قوله: "إلا أن تكون تجارة حاضرة تدبرونها بينكم"، يقول: معكم بالبلد ترؤنها، فتأخذ وتعطي، فليس على هؤلاء جناح أن لا يكتبوها.

- حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا أبو زهير، عن جويبر، عن الضحاك. "ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله"، إلى قوله: "فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها"، قال: أمر الله أن لا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله، وأمر ما كان يداً بيد أن يشهد عليه، صغيراً كان أو كبيراً، وخص لهم أن لا يكتبوه.¹⁰⁷

Keempat belas; وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ

Menurut al-Tabarī, di sini para ulama berbeda pendapat tentang perintah menghadirkan saksi setiap bermu'amalah (jual-beli), apakah wajib atau sunnat. Sebahagian mereka berpendapat hanya sunnat saja. Ia berpegang kepada enam buah riwayat yang di antaranya adalah:

¹⁰⁷Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 131-132.

- حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن الربيع، عن الحسن وشقيق، عن رجل، عن الشعبي في قوله: "وأشهدوا إذا تبايعتم"، قال: إن شاء أشهد، وإن شاء لم يشهد، ألم تسمع إلى قوله: "فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤدّ الذي أوّتمن أمانته"؟
- حدثني المثنى قال، حدثنا الحجاج بن المنهال قال، حدثنا الربيع ابن صبيح قال: قلت للحسن: أرأيت قول الله عز وجل: "وأشهدوا إذا تبايعتم"؟ قال: إن أشهدت عليه فهو ثقة للذي لك، وإن لم تُشهد عليه فلا بأس.¹⁰⁸

Kelima belas; وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ

Di sini dijelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan potongan ayat ini. Sebagiannya berkata, Allah melarang juru tulis itu menuliskan apa yang tidak didiktekan oleh si pendikte, dan saksi itu tidak boleh memudharatkan para pihak, dengan memberikan kesaksian yang tidak disaksikannya. Dalam hal ini al-Tabarī mengutip dua puluh dua buah riwayat, di antaranya adalah:

- حدثني الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه في قوله: "ولا يضارّ كاتب ولا شهيد"، "ولا يضار كاتب" فيكتب ما لم يملّ عليه، "ولا شهيد" فيشهد بما لم يُستشهد.
- حدثني يعقوب بن إبراهيم قال، حدثنا ابن عليه، عن يونس، قال: كان الحسن يقول: "لا يضارّ كاتب" فيزيد شيئاً أو

¹⁰⁸Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 133-134.

يَحْرَفُ "ولا شهيد"، قال: لا يكتُم الشهادة، ولا يشهد إلا بحق.¹⁰⁹

Keenam belas; وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ

Menurut al-Tabarī, sebagian para ulama menafsirkan potongan ayat ini bahwa jika juru tulis dan saksi itu melakukan kezaliman, dengan menuliskan apa yang tidak didiktekan dan bersaksi dengan apa yang tidak disaksikannya, maka berarti ia telah melakukan sebuah kefasikan, yaitu dosa dan kemaksiatan. Di sini ia mengutip empat buah riwayat, di antaranya adalah:

- حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا أبو زهير، عن جويبر، عن الضحاك: "وإن تفعّلوا فإنه فسوق بكم"، يقول: إن تفعّلوا غير الذي أمركم به، فإنه فسوق بكم.

- حدثت عن عمار، قال، حدثنا ابن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع: "وإن تفعّلوا فإنه فسوق بكم"، الفسوق العصيان. وقال آخرون: معنى ذلك: وإن يضارّ كاتبٌ فيكتب غير الذي أملى المملي، ويضارّ شهيدٌ فيحوّل شهادته ويغيّرّها = "فإنه فسوق بكم"، يعني: فإنه كذب.¹¹⁰

Ketujuh belas; وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Al-Tabarī menafsirkan potongan terakhir dari surah al-Baqarah ayat 282 ini adalah sebuah kewajiban bagi para pihak yang bermu'amalah secara tidak tunai untuk takut kepada Allah, dengan menulis dan mempersaksikan mu'amalah yang mereka lakukan, sebagai bentuk kepatuhan kepada perintahnya. Di sini ada satu riwayat yang dikutip, yaitu:

¹⁰⁹Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 134-135.

¹¹⁰Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 138.

حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا أبو زهير، عن جويبر، عن الضحاك قوله: "ويعلمكم الله"، قال: هذا تعليم علمكموه فخذوا به.¹¹¹

Dari uraian di atas tergambar bahwa al-Tabarī memahami maksud dari surah al-Baqarah ayat 282 ini berbicara secara khusus masalah jual beli *salam*, berdasarkan riwayat Ibnu ‘Abbās. Dalam menafsirkan ayat ini, ia berpegang kepada 98 buah riwayat, tetapi tidak ada satu pun dari riwayat itu yang menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan saksi perempuan. Kemudian dalam tafsirnya, al-Tabarī mengaitkan dengan ayat berikutnya surah al-Baqarah ayat 283, untuk menjelaskan bahwa ada sebahagian ulama yang berpendapat hukum menulis di sini tidak wajib, dengan alasan telah *mansūkh*, dan sebahagian lagi berpendapat sebagai *rukhsah*. Tetapi ia tidak menjelaskan keterkaitan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

b. Tafsīr Ibnu Katsīr

Ibnu Katsīr (w. 774 H) tidak menyebutkan *asbabun nuzul* surah al-Baqarah ayat 282 ini. Ia menjelaskan, ayat ini merupakan ayat yang terpanjang dalam al-Qur`an, intinya membicarakan masalah hutang-piutang. Di sini ia mengutip tiga buah riwayat, salah satunya berbunyi:

حدثنا يونس، أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب قال، حدثني سعيد بن المسيب: أنه بلغه أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين.¹¹²

¹¹¹Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 138-139.

Kemudian Ibnu Katsir menguraikan ayat ini kepada enam potongan ayat, yaitu:

Pertama; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Menurut Ibnu Katsir, potongan ayat tersebut merupakan tuntunan Allah kepada orang-orang mukmin jika mereka melakukan *mu'amalah* hutang-piutang supaya ditulis, agar jelas jumlahnya, waktunya dan mudah untuk persaksiannya, sehingga menghilangkan keraguan di kemudian hari. Hal ini sesuai dengan potongan ayat:

ذَلِكُمْ أَفْصَحُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا

Di sini Ibnu Katsir mengutip tiga buah riwayat, salah satunya adalah:

عن ابن أبي نجيح عن مجاهد، عن ابن عباس في قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ} قال: أنزلت في السلم إلى أجل معلوم.¹¹³

Adapun perintah menulis di sini “فاكتبوه” hanyalah petunjuk ke jalan yang baik dan terjamin keselamatan yang diharapkan, bukan perintah wajib. Ibnu Katsir mengutip riwayat dari Ibnu Juraij yang berpendapat bahwa pada mulanya perintah menulis itu wajib, kemudian kewajiban itu *dimansūkhkan* dengan ayat 283 surah al-Baqarah:

¹¹²Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, Dār al-Misri Litta'ah, t.tp, t.t, hal. 333-334.

¹¹³Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 334.

فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أوثمن أمانته.

Di sini ada empat buah riwayat yang dikutip Ibnu Katsir, di antaranya adalah:

- عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب".

- قال أبو سعيد، والشعبي، والربيع بن أنس، والحسن، وابن جريج، وابن زيد، وغيرهم: كان ذلك واجياً ثم نسخ بقوله: {فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أوثمن أمانته} ¹¹⁴.

Kedua;

وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Allah mengajarkan supaya antara orang yang berhutang dengan yang memberi hutang ada seorang juru tulis yang adil, jujur dan tidak punya kepentingan apapun. Ia menuliskan transaksi itu secara benar dengan tidak menambah atau mengurangnya. Lalu ditekankan bahwa seseorang yang pandai menulis, jika dimintainya, maka jangan menolaknya, sebagaimana Allah telah mengajarkannya sehingga ia pandai menulis. Ia berhujjah pada dua buah hadits berikut:

- إن من الصدقة أن تعين صانعاً أو تصنع لأخرق.

¹¹⁴Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 334.

- من كتم علماً يَعْلَمُهُ أَلْجَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلْجَامٍ مِنْ نَارٍ.

Berdasarkan dua hadits tersebut, Ibnu Katsir mengatakan, menurut Mujahid dan 'Ata', seorang juru tulis wajib hukumnya menulis transaksi hutang piutang itu ketika dimintai bantuannya.¹¹⁵

Selanjutnya Ibnu Katsir menjelaskan, orang yang mendiktekan kepada penulis itu adalah yang berhutang, supaya catatan yang ditulis itu merupakan pengakuannya sendiri. Ia dalam mendiktekan hutangnya itu tidak boleh berlaku curang, ia harus takut kepada Allah, dengan mendiktekannya secara benar, sehingga tidak merugikan pihak yang memberi hutang. Tetapi jika orang yang berhutang itu orang bodoh atau tidak sempurna akalnya, baik karena masih anak-anak atau gila atau ia sendiri tidak mampu untuk mendiktekannya, maka walinya yang akan mendiktekannya secara jujur dan adil.¹¹⁶

Ketiga;

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ
إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى

Di sini Ibnu Katsir menjelaskan, dalam transaksi hutang piutang, selain pencatatan, juga hendaknya dipersaksikan dengan dua orang saksi laki-laki untuk menambah kepercayaan. Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang wanita. Dan saksi itu haruslah orang

¹¹⁵Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 335.

¹¹⁶Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 335.

yang disukai (diridhai) oleh kedua belah pihak, baik yang berhutang maupun yang memberi hutang, serta saksi itu disyaratkan haruslah orang yang jujur dan adil, sebagaimana pendapat al-Syāfi'.

Dalam hal ini, ia mengatakan bahwa kesaksian wanita dapat diterima hanya dalam masalah harta, dan kedudukan dua orang saksi wanita adalah untuk saling mengingatkan, jika salah satunya lupa, disebabkan wanita kurang dari segi akalunya. Beliau merujuk kepada sebuah hadits Nabi SAW yang diriwayatkan Muslim, yaitu:

قال مسلم في صحيحه: حدثنا قتيبة، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن عمرو بن أبي عمرو، عن المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ أَمْرَأَةٌ مِئْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتُكْفِرْنَ العَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَعْلَبَ لِي لِأَبٍ مِنْكُمْ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نَقِصَانُ العَقْلِ وَالدِّينِ قَالَ أَمَّا نَقِصَانُ العَقْلِ فَشَهَادَةُ أَمْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نَقِصَانُ العَقْلِ وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقِصَانُ الدِّينِ"¹¹⁷.

Hadits di atas menerangkan bahwa, Rasulullah bersabda; wahai kaum wanita, bersedekahlah kalian dan perbanyaklah *istighfar* (minta ampun). Karena aku melihat kaum wanita yang lebih banyak menjadi penghuni neraka. Seorang wanita yang cukup pintar di antara mereka bertanya: ya Rasulullah, kenapa kami kaum wanita yang lebih banyak

¹¹⁷Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 335.

menjadi penghuni neraka? Rasulullah SAW bersabda: kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami. Aku tidak melihat kekurangan akal dan agama yang lebih menguasai pemilik akal daripada kalian. Wanita itu bertanya lagi: ya Rasulullah, apakah kekurangan akal dan agama itu? Rasulullah SAW bersabda: yang dimaksudkan kekurangan akal yaitu persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki. Ini adalah kekurangan akal, wanita melalui malam-malamnya tanpa mengerjakan shalat dan berbuka di bulan Ramadhan (karena haid), inilah kekurangan agama.

Keempat;

وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُمُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَفْطَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا

Terhadap potongan ayat ini, Ibnu Katsīr menjelaskan bahwa saksi itu wajib memenuhi panggilan untuk bersaksi. Dalam hal ini, menurut jumbuh ulama, hukum bersaksi itu *fardu kifayah*. Ibnu Katsīr juga mengutip pendapat Mujāhid dan beberapa ulama lain yang mengatakan, jika seseorang dipanggil untuk bersaksi dalam transaksi hutang piutang, maka ia boleh menerima atau menolaknya. Tetapi jika ia telah menjadi saksi dalam transaksi tersebut, ia wajib memberikan persaksiannya ketika dibutuhkan. Di sini Ibnu Katsīr mengutip riwayat dari al-Bukhārī dan Muslim, yaitu:

في صحيح مسلم والسنن، من طريق مالك، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن زيد بن

خالد: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها. فأما الحديث الآخر في الصحيحين: ألا أخبركم بشر الشهداء؟ الذين يشهدون قبل أن يُسْتَشْهَدُوا¹¹⁸.

Hadits pertama menyatakan “sukakah aku beritahukan kepadamu sebaik-baik saksi, ialah yang memberikan kesaksian sebelum diminta”. Maksudnya saksi jujur yang menerangkan apa yang diketahui untuk menyelesaikan sengketa yang terjadi dan butuh kepada kesaksiannya. Sedangkan hadits kedua “sukakah aku beritahukan kepadamu sejahat-jahat saksi, ialah mereka yang memberikan kesaksian sebelum diminta. Maksudnya saksi yang memberikan keterangan palsu.

Lebih lanjut Ibnu Katsir menjelaskan, dalam transaksi hutang piutang, para pihak tidak boleh malas untuk menuliskannya, baik kecil maupun besar hutang itu. Karena dengan menulis hutang itu, lebih adil di sisi Allah, lebih kuat untuk persaksian dan tidak menimbulkan keraguan di kemudian hari.¹¹⁹

Kelima: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ

Berkaitan dengan potongan ayat sebelumnya, di sini dijelaskan jika transaksi jual beli kontan (tunai), maka tidak perlu untuk menulisnya, tetapi hendaknya dipersaksikan

¹¹⁸Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 335-336.

¹¹⁹Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 336.

transaksi itu supaya lebih aman. Ibnu Katsīr berdalil pada riwayat berikut:

قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو زُرْعَةَ، حدثني يحيى بن عبد الله بن بُكَيْرٍ، حدثني ابن لهيعة، حدثني عطاء بن دينار، عن سعيد بن جبیر في قول الله: {وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ} يعني: أشهدوا على حقكم إذا كان فيه أجل أو لم يكن، فأشهدوا على حقكم على كل حال.

Pendapat ini sama dengan apa yang dikemukakan oleh Jabir bin Zayid, Mujāhid, 'Atā' dan al-Dhahhak. Sedangkan menurut al-Syu'bī dan al-Hasan, perintah ini telah *mansūkh* dengan firman Allah dalam ayat berikutnya surah al-Baqarah ayat 283:

فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ¹²⁰.

Tetapi menurut jumhur ulama, hukum menghadirkan saksi dalam transaksi tunai ini *irsyād* (pengarahan) dan *nadb* (sunnat),¹²¹ bukan wajib. Berdasarkan hadits dari Khuzaimah bin Tsabit, yaitu:

رواه الإمام أحمد: حدثنا أبو اليمان، حدثنا شعيب، عن الزهري، حدثني عمارة بن خزيمة الأنصاري، أن عمه حدثه - وهو من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبي صلى الله عليه وسلم ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي صلى الله عليه

¹²⁰Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz. 1, hal. 336.

¹²¹Perbedaan antara *irsyād* dan *nadb* ialah *nadb* itu bertujuan untuk mencari pahala di akhirat, sedangkan *irsyād* itu hanya pengarahan untuk kemashlahatan di dunia. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, PT. Al-Ma'arif, Bandung, 1986, hal. 197.

وسلم وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيسأومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه، حتى زاد بعضهم الأعرابي في السوم على ثمن الفرس الذي ابتاعه النبي صلى الله عليه وسلم، فنادى الأعرابي النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعته، وإلا بعته، فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الأعرابي، قال: "أو ليس قد ابتعته منك؟" قال الأعرابي: لا والله ما بعته. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "بل قد ابتعته منك". فطفق الناس يلوذون بالنبي صلى الله عليه وسلم والأعرابي وهما يتراجعان، فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً يشهد أنني بايعتك. فمن جاء من المسلمين قال للأعرابي: ويلك! إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يقول إلا حقاً. حتى جاء خزيمه، فاستمع لمراجعة النبي صلى الله عليه وسلم ومراجعة الأعرابي يقول هلم شهيداً يشهد أنني بايعتك. قال خزيمه: أنا أشهد أنك قد بايعته. فأقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمه فقال: "بم تشهد؟" فقال: بتصديقك يا رسول الله. فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمه بشهادة رجلين.¹²²

Hadits tersebut menjelaskan bahwa Nabi SAW membeli seekor kuda dari seorang *A'rābī* (Arab Baduwi), kemudian minta padanya supaya ikut ke rumah untuk dibayar harganya. Nabi SAW berjalan agak cepat, sedangkan Baduwi perlahan-lahan, sehingga banyak orang yang menawarkan kudanya, karena orang-orang itu tidak mengetahui bahwa kuda itu sudah dibeli oleh Nabi SAW. Ketika ada tawaran yang lebih tinggi daripada tawaran Nabi SAW, Baduwi itu berseru kepada Nabi SAW: "jika anda membeli kuda ini, segeralah, jika tidak,

¹²²Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz. 1, hal. 336.

maka akan aku jual”. Ketika Nabi SAW mendengar seruan Baduwi itu, beliau berhenti dan berkata: “bukankah kuda itu telah aku beli?”. Baduwi itu menjawab: “tidak, demi Allah aku belum menjual kepadamu”. Lalu orang-orang berkerumun di antara Nabi SAW dan Baduwi itu, kemudian Baduwi itu berkata: “siapakah saksinya, bahwa aku telah menjual kepadamu?” Maka kaum muslimin yang ada di situ semuanya memperingatkan Baduwi itu, “Celaka kamu, Nabi SAW tidak pernah berdusta”. Kemudian Khuzaymah bin Tsabit datang dan mendengar tuntutan Baduwi untuk membawa saksi, maka Khuzaymah bersaksi, “Aku bersaksi, bahwa anda telah membelinya”. Maka selesailah urusan itu. Kemudian Nabi SAW bertanya kepada Khuzaymah, “atas dasar apakah kamu berani menjadi saksi?” Khuzaimah berkata: “karena keteranganmu, ya Rasulullah. Maka Rasulullah SAW menetapkan bahwa kesaksian Khuzaymah sama dengan kesaksian dua orang”.

Ibnu Katsīr juga mengutip hadits berikut:

رواه الإمامان الحافظ أبو بكر بن مَرْدُويه والحاكم في مستدرکه من رواية معاذ بن معاذ العنبري، عن شعبة، عن فراس، عن الشعبي، عن أبي بُرْدَة، عن أبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم: رجل له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها، ورجل دفع مال يتيم قبل أن يبلغ، ورجل أقرض رجلا مالا فلم يُشهد".¹²³

Hadits di atas menjelaskan ada tiga macam orang yang berdoa kepada Allah, tetapi doa mereka tidak diterima, yaitu

¹²³Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz. 1, hal. 336.

seseorang yang mempunyai istri yang rendah budinya, tetapi tidak dicerainya. Seseorang yang menyerahkan harta kepada anak yatim sebelum baligh. Seseorang yang memberi hutang kepada orang lain dan tidak mempersaksikannya.

Keenam; وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَاِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَآتَقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Menurut Ibnu Katsir, potongan ayat di atas menjelaskan bahwa juru tulis dan saksi itu tidak boleh mempersulit, dengan menuliskan yang berbeda dari yang didiktekan dan saksi menyembunyikan atau menyampaikan apa yang tidak didengarkannya atau disaksikannya, ini pendapat al-Hasan dan Qatadah. Sedangkan menurut Ibnu Hatim, maksud dari potongan ayat tersebut adalah antara juru tulis dan saksi tidak boleh saling mempersulit. Dalam hal ini, Ibnu Katsir mengutip sebuah riwayat dari Ibnu 'Abbās, yaitu:

حدثنا أسيد بن عاصم، حدثنا الحسين -يعني ابن حفص- حدثنا سفیان، عن يزيد بن أبي زياد، عن مقسم، عن ابن عباس في هذه الآية: { وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ } قال: يأتي الرجل فيدعوهما إلى الكتاب والشهادة، فيقولان: إنا على حاجة فيقول: إنكما قد أمرتما أن تجيبا. فليس له أن يضارهما.

Lebih lanjut Ibnu Katsir menjelaskan, perbuatan curang yang dilakukan oleh juru tulis dan saksi tersebut di atas merupakan perbuatan fasik. Karena itu, bertaqwalah kepada Allah SWT dengan mengikuti segala perintahnya, dan Allah itu

maha mengetahui segalanya. Di sini ia mengutip dua ayat, yaitu surah al-Anfal ayat 29 dan surah al-Hadid ayat 28.¹²⁴

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa, Ibnu Katsir dalam menafsirkan surah al-Baqarah ayat 282 tersebut berpegang kepada 19 buah riwayat. Yang menarik di sini adalah ia mengutip sebuah riwayat yang menjelaskan tentang perbedaan kesaksian laki-laki dengan perempuan, yaitu kesaksian perempuan setengah dari kesaksian laki-laki. Dalam hadits tersebut tidak dibatasi kesaksian perempuan itu hanya dalam masalah harta saja. Tetapi dijelaskan dalam hadits tersebut bahwa satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi wanita. Alasannya adalah wanita kurang dari segi akalanya. Kemudian Ibnu Katsir sebagaimana al-Tabari juga mengaitkan dengan ayat 283 surah al-Baqarah, untuk menjelaskan bahwa ada sebahagian ulama yang berpendapat hukum menulis di sini tidak wajib, dengan alasan telah *mansūkh*. Tetapi ia juga tidak menjelaskan keterkaitan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

c. Tafsir al-Nasafi

Al-Nasafi (w. 701 H) juga tidak menyebutkan secara konkrit *asbabun nuzul* surah al-Baqarah ayat 282 ini. Menurutnya, ayat ini berbicara masalah *mu'amalah*, khususnya masalah jual beli *salam*. Berdasarkan riwayat berikut:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به السلم وقال: لما حرم الله الربا أباح السلف.

¹²⁴Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 336-337.

Dalam hal ini, Allah menyuruh untuk mencatatnya, supaya lebih dapat dipercaya, terhindar dari kealpaan (lupa) dan jauh dari kemungkinan terjadinya pengingkaran, dan perintah menulis di sini menurut al-Nasafi hukumnya sunnat.¹²⁵

Untuk menulis transaksi tersebut, para pihak yang berakad perlu mengangkat seorang juru tulis. Juru tulis itu adalah orang yang dipercaya dan jujur terhadap para pihak yang bertransaksi hutang piutang itu. Ia tidak boleh melakukan kecurangan di antara mereka, dengan tidak menambah atau mengurangi dari yang semestinya ia tulis. Oleh karena itu, juru tulis itu haruslah orang cerdas, sehingga paham apa yang harus dituliskannya, sesuai dengan apa yang disepakati. Seseorang tidak boleh melarang orang lain untuk menulis transaksi tersebut, sebagaimana Allah telah mengajarkannya untuk menulisnya, dengan tidak menggantikannya atau merubahnya dari yang semestinya ditulis.¹²⁶

Kemudian al-Nasafi menjelaskan, orang yang berhutang itu harus mendiktekannya secara benar, sebagai bukti terhadap kemurnian dan keabsahan dari transaksi itu, karena sesuai dengan keputusan dan keluar dari lisannya sendiri, sehingga ia tidak mungkin membantahnya. Dan ia haruslah takut kepada Allah, dengan tidak mengurangi sedikit pun dari hutangnya dalam mendiktekannya. Jika orang yang berhutang itu lemah akalnya, masih anak-anak, atau

¹²⁵Abdullah bin Ahmad bin Mahmūd al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi (Madārik al-Tanzīl wa Haqā'iq al-Ta`wīl)*, Jld. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, hal. 155.

¹²⁶Al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi*, Jld. I, hal. 155-156.

ketidakmampuannya untuk mendiktekannya disebabkan ia bisu atau kurang cakap berbahasa, maka hendaklah walinya yang mendiktekannya dengan jujur dan benar.¹²⁷

Lebih lanjut al-Nasafi menjelaskan, transaksi itu juga harus dipersaksikan dengan dua orang saksi laki-laki yang merdeka dan baligh. Sedangkan kesaksian orang kafir dapat diterima, jika kesaksian itu adalah kesaksian di antara mereka. Bila tidak ada dua orang saksi laki-laki, maka dapat digantikan dengan seorang laki-laki dan dua orang perempuan. Kesaksian laki-laki bersama perempuan dapat diterima dalam segala masalah hukum, kecuali masalah *hudūd* dan *qisās*. Fungsi dua orang perempuan adalah jika salah seorang lupa, maka diingatkan oleh kawannya.¹²⁸

Dalam *Tafsīr al-Nasafi* juga dijelaskan tentang sikap para pihak yang bertransaksi tidak boleh enggan untuk menulis hutang piutang itu, baik sedikit maupun banyak. Karena dengan menulis perjanjian tersebut akan terwujudnya keadilan dan terhindar dari keraguan bagi saksi, hakim dan bagi pihak yang bertransaksi. Kecuali jika transaksi itu dilakukan secara tunai, maka tidak masalah untuk tidak menulisnya. Demikian juga dengan perintah bersaksi, yaitu untuk menghindari dari terjadinya *ikhtilaf*. Kemudian para saksi dan juru tulis itu tidak boleh saling menyulitkan, seperti tidak memenuhi panggilan ketika diminta atau juru tulis melakukan kecurangan dengan mengurangi atau menambahnya. Jika mereka melakukan hal

¹²⁷Al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi*, Jld. I, hal. 156.

¹²⁸Al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi*, Jld. I, hal. 156.

itu, berarti mereka telah melakukan sebuah kefasikan atau dosa. Oleh karena itu, Allah menghendaki supaya bertaqwa kepadanya, dengan tidak melakukan kecurangan tersebut, karena Allah maha mengetahui segala sesuatu.¹²⁹

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, kitab *Tafsir al-Nasafi* ini sebagai salah satu kitab tafsir yang bercorak *bi al-ra'yi*, lebih memfokuskan penafsirannya dari segi logika dibandingkan riwayat. Namun dalam *Tafsir al-Nasafi* ini dikutip juga satu hadits yang menjelaskan tentang konteks pembicaraan surah al-Baqarah ayat 282, yaitu masalah *mu'amalah*, khususnya jual beli *salam*. Berkaitan dengan masalah saksi, dalam *Tafsir al-Nasafi* ini dijelaskan bahwa saksi wanita dapat diterima dalam segala masalah hukum, kecuali perkara *hudud* dan *qisās*.

d. Tafsir Abī al-Su'ūd

Dalam *Tafsir Abī al-Su'ūd* juga tidak disebutkan *asbabun nuzul* surah al-Baqarah ayat 282 ini. Abī al-Su'ūd (w. 982 H) menjelaskan, ayat ini berbicara tentang *mu'amalah* secara tidak tunai. Ia berdalil pada riwayat dari Ibnu 'Abbās, sebagaimana dikutip *al-Nasafi* yaitu:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المرادَ به السَّلم وقال: لما حرم الله الربا أباح في السَّلف¹³⁰.

¹²⁹Al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, Jld. I, hal 156-157.

¹³⁰Abī al-Su'ūd Muhammad bin Muhammad bin Mustafā al-'Amadī al-Hanafī, *Tafsir Abī Su'ūd (Irsyad al-'Aql al-Salim ilā Mazāyā al-Kiṭāb al-Karīm)*, Juz. I, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bairut-libanon, t.t, hal. 319.

Selanjutnya Abī al-Su'ūd menjelaskan bahwa jumah ulama berpendapat, perintah menulis di sini hukumnya *mustahab* (sunnat). Seorang juru tulis itu harus bersikap adil, yaitu berlaku sama di antara kedua belah pihak (pemberi dan penerima hutang), tidak bersikap cenderung kepada salah satunya, dengan tidak menambah atau mengurangnya. Karena itu, diharapkan kepada kedua belah pihak yang membuat perjanjian tersebut untuk memilih juru tulis itu orang yang pintar, sehingga ia akan menulis perjanjian tersebut secara adil sesuai dengan ketentuan syara'. Dan tidak boleh seseorang melarang orang lain untuk menulis perjanjian tersebut, karena menulis perjanjian itu adalah sebuah kebaikan yang dapat memberi manfaat bagi orang lain. Karena Allah menyuruh kita untuk berbuat baik kepada orang lain, sebagaimana Allah telah berbuat baik kepada kita, sesuai dengan firman-Nya dalam surah al-Qashash ayat 77: ¹³¹ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ

Kemudian Abī al-Su'ūd menjelaskan, pihak yang mendikte (orang yang berhutang) untuk menulis hutang itu dengan tidak berlaku aniaya, baik menambah atau mengurangi dari perjanjian tersebut yang dapat merugikan pihak lain. Jika ia dalam kondisi lemah akalnya atau masih anak-anak atau orang dewasa cacat atau ia tidak mampu mendiktekannya karena bisu, kurang lancar berbicara atau bodoh atau halangan lainnya, maka dikte itu dilakukan oleh walinya dengan tetap berlaku adil, yaitu tidak menambah atau mengurangnya.¹³²

¹³¹Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, hal. 319-320.

¹³²Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, hal. 320.

Abī al-Su'ūd juga menjelaskan, kesaksian dalam masalah hutang-piutang adalah dua orang laki-laki muslim dan merdeka Tapi jika hutang-piutang itu terjadi di antara sesama orang kafir atau di dalamnya ada hak orang kafir, maka boleh mengambil saksi dari orang kafir pula. Kemudian Abī al-Su'ūd juga menegaskan, jika tidak dapat dihadirkan dua orang saksi laki-laki, disebabkan karena adanya kekurangan atau karena sebab-sebab lainnya, maka boleh digantikan dengan seorang laki-laki dan dua orang perempuan, tetapi ketentuan ini tidak berlaku pada masalah *hudūd* dan *qisās*, dan menurut al-Syāfi'ī, khusus dalam masalah harta, sebagaimana ungkapannya:

{فَإِنْ لَمْ يَكُونَا} أَي الشَّهِيدَانِ جَمِيعاً عَلَى طَرِيقَةِ نَفِي الشَّمُولِ لَا شَمُولَ النَّفِيِّ {رَجُلَيْنِ} إِمَّا لِإِعْوَاذِهِمَا أَوْ لِسَبَبٍ آخَرَ مِنَ الْأَسْبَابِ {فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} أَي فَلْيَشْهَدْ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ يَكْفُونِ، وَهَذَا فِيمَا عَدَا الْحُدُودَ وَالْقِصَاصَ عِنْدَنَا وَفِي الْأَمْوَالِ خَاصَّةً عِنْدَ الشَّافِعِيِّ¹³³.

Lebih lanjut Abī al-Su'ūd menjelaskan, yang dimaksud dengan lafaz *مِمَّنْ تَرْضَوْنَ*, yaitu ridha sebagai sebuah sifat yang dilekatkan pada saksi, baik laki-laki maupun perempuan. Di sini ia menjelaskan, saksi itu harus orang yang diridhai oleh para pihak yang membuat perjanjian. Jadi dalam hal ini kedudukan saksi perempuan bukanlah sebagai pengganti ketidakadanya saksi laki-laki, tetapi karena saksi laki-laki tidak diridhai oleh para pihak yang membuat perjanjian. Dan kedudukan dua saksi perempuan adalah untuk saling mengingatkan ketika salah satu di antara mereka lupa, sehingga

¹³³Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, hal. 320.

jika timbul ketidakjelasan, maka yang satunya lagi berfungsi untuk memperkuat atau memperjelas dari kesaksian sebelumnya.¹³⁴

Dalam tafsirnya ini, Abī al-Su'ūd juga menjelaskan, ayat ini melarang seseorang enggan untuk menulis transaksi hutangnya itu, baik hutang tersebut sedikit atau banyak. Karena malas (enggan) itu merupakan sifat dari orang munafik. Dalam hal ini Allah berfirman dalam surah al-Nisa` ayat 142: **إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ** dan Nabi bersabda: **لَا يَقُولُ الْمُؤْمِنُ كَسِبْتُ**. Karena dengan menulis perjanjian tersebut, maka akan menghilangkan keraguan, baik dari segi jenis hutangnya, kadarnya, waktunya, maupun kesaksiannya. Kecuali jika transaksi itu dilakukan secara tunai, maka tidak masalah untuk tidak menulisnya. Karena dalam hal ini tidak timbulnya pertikaian dan kealpaan. Terhadap ungkapan **وَإِنْ شَهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**, menurut jumbuh ulama menunjukkan kepada sunnat, tetapi ada yang berpendapat wajib. Di sini diperselisihkan hukumnya, apakah sudah *mansūkh* atau tidak.¹³⁵

Dari apa yang diungkapkan oleh Abī al-Su'ūd di atas, dapat disimpulkan bahwa surah al-Baqarah ayat 282 ini berbicara dalam masalah *mu'amalah* secara tidak tunai, dan menurutnya dengan berpegang kepada pendapat jumbuh ulama, disunnatkan menulis transaksi tersebut dan disaksikan oleh dua orang saksi laki-laki. Di sini ada hal menarik dari uraian di

¹³⁴Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, hal. 320-321.

¹³⁵Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, hal.321-322.

atas, bahwa menurut Abī al-Su'ūd, saksi itu tidak mesti keduanya laki-laki, tetapi boleh digantikan seorang laki-laki dengan dua orang wanita, jika saksi wanita itu lebih diridhai oleh para pihak yang berakad, walaupun orang laki-laki ada. Di sini ia juga menjelaskan, kesaksian wanita itu tidak dapat diterima dalam masalah *hudūd* dan *qisās*, dan bahkan kalau berpegang kepada pendapat al-Syāfi'ī, kesaksian wanita itu yang diterima khusus dalam masalah harta saja.

Tafsir Abī al-Su'ūd ini sama seperti *Tafsīr al-Nasafi* merupakan tafsir dengan corak *bi al-ra'yi*, artinya pemahaman logika lebih dikedepankan daripada riwayat. Namun demikian, ia juga mengutip dua buah riwayat, tetapi kedua riwayat itu tidak dalam konteks perbedaan antara kedudukan saksi laki-laki dengan saksi wanita, sehingga tidak bisa disimpulkan posisi kesaksian wanita dalam penjelasan ayat ini dengan hadits. Kedua riwayat tersebut, yaitu pertama untuk menjelaskan tentang *muamalah* secara tidak tunai dan kedua untuk menjelaskan tentang sifat malas dilarang dalam menulis transaksi hutang piutang. Kemudian ia juga mengaitkan ayat ini dengan dua ayat lain, yaitu surah al-Qashash ayat 77 dan surah al-Nisa` ayat 142. Tetapi sebagaimana al-Tabarī, Ibnu Katsīr dan al-Nasafi, ia juga tidak mengaitkannya dengan ayat kesaksian lainnya.

e. Tafsir Ibnu al-'Arabī

Ibnu al-'Arabī (w. 543 H) tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Dalam kitabnya *Ahkām al-Qur`ān*, ia menjelaskan bahwa surah al-Baqarah ayat 282 merupakan

dasar hukum dalam masalah jual beli serta yang berkaitan dengannya. Penulis mengelompokkan penjelasannya kepada 15 (lima belas) potongan ayat.

Pertama; إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

Di sini Ibnu al-‘Arabī mengutip pendapat sahabat Abū Hanifah yang mengatakan bahwa secara umum termasuk dalam ayat ini yaitu persoalan adanya keraguan untuk penerimaan saksi wanita dalam masalah mahar yang ditunda, dan *sulh* (perdamaian) dalam kasus pertumpahan darah secara sengaja.¹³⁶

Kedua; فَالْكُتُبُوهُ, menurut Ibnu al-‘Arabī ayat ini menjadi syari’at bahwa transaksi jual beli itu perlu ditulis dan disaksikan. Ini sesuai juga dengan hadits riwayat Ahmad bin Hanbal dari Ibnu ‘Abbās, sebagaimana telah dikutip sebelumnya yang menjelaskan bahwa Nabi Adam merupakan orang pertama yang ingkar janji. Dan potongan ayat ini menjadi *isyarat zahir* bahwa menulis transaksi itu sebagai alat bukti bagi hakim di pengadilan ketika terjadi sengketa.¹³⁷

Ketiga; وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ

Menurut Ibnu al-‘Arabī, ada dua makna yang terkandung, yaitu;

1. Dalam setiap *mu’amalah* yang dilakukan manusia, kadangkala menimbulkan keraguan, sehingga Allah

¹³⁶Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’ān*, Jld. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t, hal. 327 dan 328.

¹³⁷Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’ān*, hal. 328.

memerintahkan menulisnya secara adil, untuk menghilangkan keraguan tersebut.

2. Dalam masalah hutang piutang, mungkin saja ada pihak yang mengingkarinya, maka Allah memerintahkan untuk menulisnya secara adil.¹³⁸

Keempat; وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ

Di sini Ibnu ‘Arabī menjelaskan bahwa ada empat pendapat ulama, yaitu:

1. Pendapat al-Syāfi’ī, bahwa hukum menulis itu *fardu kifayah*, seperti hukum berjihad dan shalat janazah.
2. Pendapat sebahagian *ahlul Kufah*, bahwa *fardu* (wajib) jika kondisi si juru tulis itu tidak ada halangan untuk menulisnya.
3. Pendapat Mujāhid dan ‘Atā’ adalah sunnat.
4. Pendapat al-Dhahhāk adalah *mansūkh*.¹³⁹

Kelima; وَلِيْمَلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيَتَّقِيَ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا

Ibnu ‘Arabī menjelaskan, dikte itu dilakukan oleh orang atau pihak yang melakukan akad, karena itu menjadi alat bukti di kemudian hari. Sesuai dengan hadits yang di antaranya diriwayatkan oleh al-Turmuzī, yaitu:

¹³⁸Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 328-329.

¹³⁹Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 329.

البينة على من ادعى

واليمين على من أنكر¹⁴⁰

Keenam; فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ

Ibnu ‘Arabī menjelaskan, menurut fuqaha ada empat makna dari *السفيه*; (1) menurut Mujāhid, bodoh, (2) anak-anak, (3) menurut al-Hasan, wanita dan anak-anak, dan (4) menurut al-Syāfi’ī, orang *mubazzir* (boros) hartanya dan *fasid* (rusak) agamanya. Adapun yang dimaksud dengan *الضعيف*, Ibnu ‘Arabī mengutip pendapat al-Tabarī, yaitu *al-ahmaq* (dungu), *al-akhras* (bisu), atau *al-ghabiyyu* (bodoh/bebal). Sedangkan yang dimaksud dengan *لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ*, ada tiga pendapat, yaitu: (1) menurut Ibnu ‘Abbās, *al-ghabiyyu* (bodoh/bebal), (2) terhalang karena ditahan (dipenjara) atau *‘ayyun* (lemah), dan (3) *majnun* (gila).¹⁴¹

Keenam; فَلْيُمِلَّ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ

Menurut Ibnu ‘Arabī ada dua pendapat; pertama yang dimaksudkan dengan wali di sini adalah wali dari pihak yang berhak (yang melakukan akad), dan kedua adalah wali dari pihak yang melakukan akad yang terhalang untuk mendiktekannya, karena ia *safih* (bodoh), *da’if* (lemah, seperti dungu atau bisu, dll) atau *‘ajz* (lemah mungkin karena tua).¹⁴²

¹⁴⁰Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 329.

¹⁴¹Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 330.

¹⁴²Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 331.

Ketujuh; وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ

Ibnu ‘Arabī menjelaskan, ada perbedaan pendapat tentang hukum bersaksi di sini, apakah wajib atau sunnat. Menurutnya, pendapat yang *sahih* adalah sunnat. Kemudian ia menjelaskan bahwa saksi itu dua orang berlaku dalam semua masalah hukum, baik berkaitan dengan persoalan *māliyah*, *badaniyah*, maupun *hudūd*, kecuali dalam masalah zina, harus empat orang saksi. Berikutnya ia menjelaskan tentang lafaz **مِنْ رِجَالِكُمْ**, ia mengutip pendapat Mujāhid yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan adalah orang merdeka. Tetapi ada yang mengatakan orang Islam (**من مسلمين**). Dalam hal ini, menurut Ibnu ‘Arabī pendapat yang kuat adalah orang laki-laki yang baligh (dewasa) dan muslim, bukan anak-anak dan bukan perempuan, karena tidak termasuk dalam kata **رِجَال**. Dan bukan juga kafir, karena juga tidak termasuk dalam kata **مِنْ رِجَالِكُمْ**.¹⁴³

Kedelapan; فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

Di sini Ibnu al-‘Arabī menjelaskan, ayat tersebut secara tegas menyatakan tentang dibolehkan saksi wanita, jika tidak ada saksi laki-laki. Di sini Allah telah menetapkan bahwa kesaksian dua orang wanita sebagai pengganti kesaksian seorang laki-laki, maka wajib berhukum dengan kedua kesaksian wanita itu sama seperti kesaksian laki-laki.

¹⁴³Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 332-333.

Kemudian ia menjelaskan tentang keutamaan laki-laki dibandingkan perempuan dari enam segi, yaitu:¹⁴⁴

1. Allah menjadikan wanita dari laki-laki.
2. Allah menjadi wanita dari tulang rusuk laki-laki yang bengkok, sesuai dengan hadits yang di antaranya diriwayatkan oleh al-Turmuzī, yaitu:

قال النبي ص.م: ان المرأة خلقت من ضلع أعوج, فان ذهبت تقيمها كسرتها, وان استمعت بها على عوج, وقال: وكسرها طلاقها.

3. Kurang agamanya.
4. Kurang akalunya. Sesuai dengan hadits yang dirujuknya dari kitab *Sahīh al-Bukhārī*, *Fath al-Bārī*, *Sahīh Muslim*, *Irwā`u al-Ghalīl*, *al-Sunan al-Kubrā*, *Sunan Abī Dāwud*, *Sunan Ibnu Mājah*, *al-Sunnah* karangan Ibnu Abī `Ashim, *Musykal al-Ātār* karangan al-Tahāwī, *al-Tumhīd* karangan Ibnu `Abd al-Bar, *al-Dar al-Mansūr* karangan al-Sayutī, *Sahīh Ibnu Khuzaymah* dan *Hulyah al-Awliyā`*, yang berbunyi:

ما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم منكن". قلن: يا رسول الله، وما نقصان الدين وعقلنا؟ قال: "أليس تمكث احداكن الليلي لا تصوم ولا تصلي، وشهادة احداكن على نصف شهادة الرجل؟"

5. Kurang bagian dalam warisan, sebagaimana firman Allah dalam surah an-Nisa` ayat 11: لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

¹⁴⁴Ibnu al-`Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 334-335.

6. Kurang kekuatan dari segi fisiknya.

Kesembilan; مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

Menurut Ibnu ‘Arabī ayat ini bisa dipahami bahwa saksi itu sebagai salah satu alat bukti di muka hakim, karena saksi merupakan orang yang turut serta dalam perkara dan dipercaya oleh para pihak yang berperkara. Dalam hal ini, ia mengutip pendapat al-Syāfi’ī yang mengatakan bahwa maksud potongan ayat ini adalah saksi itu orang yang adil, sehingga dipercaya oleh pihak yang beraqad. Sesuai dengan keterangan lajin dalam surah al-Thalak ayat 2, yaitu: وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ¹⁴⁵

Kesepuluh; أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

Inti dari penjelasan ayat ini menurut Ibnu ‘Arabī adalah fungsi dua orang perempuan tersebut yaitu untuk saling mengingatkan jika salah satu dari mereka lupa atau lalai dalam kesaksiannya.¹⁴⁶

Kesebelas; وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا

Dijelaskan bahwa ada tiga pendapat di sini; pertama, saksi itu tidak boleh enggan menjadi saksi dalam akad. Kedua, saksi itu tidak boleh enggan untuk bersaksi di pengadilan. Ketiga, saksi itu tidak boleh enggan bersaksi dalam dua hal tersebut. Adapun hukumnya juga ada tiga pendapat; pertama, sunnat. Kedua, *fardu kifayah*. Dan ketiga, *fardu ‘ain* menurut al-Syāfi’ī. Di sini pendapat yang *sahih* menurut Ibnu ‘Arabī

¹⁴⁵Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 336-337.

¹⁴⁶Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 338.

adalah *fardu kifayah* menjadi saksi dalam akad, dan wajib bersaksi ketika dibutuhkan di pengadilan, dalam rangka mengungkap kebenaran, sesuai dengan hadits yang salah satu perawinya adalah al-Turmuzī: **انصر أخاك ظالما أو مظلوما**.¹⁴⁷

Kedua belas;

وَلَا تَسَامُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا

Menurut Ibnu ‘Arabī, potongan ayat ini menunjukkan sebagai peringatan bagi orang-orang malas untuk menulis dan bersaksi atas transaksi yang dilakukannya, karena kecilnya nilai transaksi tersebut. Di sini Allah menegaskan bahwa sama saja transaksi itu, apakah kecil atau besar, tetap perlu ditulis dan disaksikan oleh dua orang saksi. demi terwujudnya keadilan. Dan fungsi menulis transaksi tersebut adalah untuk menguatkan kesaksian atau mungkin saksi itu lupa.¹⁴⁸

Ketiga belas; إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا

Ibnu ‘Arabī mengutip pendapat al-Syu’bī yang mengatakan jual beli itu ada tiga bentuk, yaitu; jual beli dengan ditulis dan saksi, jual beli dengan jaminan, dan jual beli dengan amanah (kepercayaan). Menurutny, jika transaksi itu

¹⁴⁷Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 339.

¹⁴⁸Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 340.

berbentuk hutang, maka wajib ada saksinya, tetapi jika transaksi itu tunai, maka tidak wajib ada saksinya.¹⁴⁹

Keempat belas; وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ

Di sini Ibnu ‘Arabī menjelaskan, ada dua pendapat dalam masalah bersaksi dalam setiap transaksi jual beli; wajib menurut pendapat al-Dhahhāk, sedangkan menurut ahli Kuffah sunnat, berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ibnu Majāh, yaitu:

فقد باع النبي ص.م وكتب ونسخة كتابه: بسم الله الرحمن الحيم. هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوزة من محمد رسول الله ص.م. اشترى منه عبدا أو أمة لأداء ولا غائلة ولا خبثة, بيع المسلم للمسلم.¹⁵⁰

Kelima belas;

وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَآتَهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Menurut Ibnu ‘Arabi tentang maksud dari potongan ayat ini ada tiga pendapat ulama:

1. Menyuruh juru tulis untuk menulis apa yang tidak didiktekan kepadanya dan menyuruh saksi bersaksi dengan apa yang tidak disaksikannya. Ini menurut pendapat Qatādah, Hasan dan Tāwus.
2. Mencegah juru tulis untuk menulisnya dan melarang saksi untuk bersaksi. Pendapat Ibnu ‘Abbās, Mujāhid dan ‘Atā’.

¹⁴⁹Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 341.

¹⁵⁰Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 342.

3. Meminta kepada orang sibuk dan uzur untuk menjadi juru tulis dan saksi. Pendapat jumbuh.¹⁵¹

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Ibnu ‘Arabī memandang inti pokok pembahasan surah al-Baqarah ayat 282 adalah masalah *mu’amalah* secara umum. Di sini ia menjelaskan perbedaan pendapat ulama tentang hukum menulis dan bersaksi dalam perkara keperdataan. Yang menarik dalam tafsirnya ini, Ibnu ‘Arabī menjelaskan tentang keutamaan laki-laki dibanding perempuan dilihat dari enam segi, yang salah satunya adalah perempuan itu lemah akalnya, sehingga kesaksian mereka setengah kesaksian laki-laki, berdasarkan hadits yang dirujuknya dari 13 buah kitab hadits dan *syarh*nya. Keterkaitan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya, sebagaimana mufassir yang lain, Ibnu ‘Arabī tidak melihat perlunya *dimunasabahkan* ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

f. Tafsir al-Qurtubī

Al-Qurtubī (w. 671 H) dalam kitab tafsirnya *al-Jami’ li’Ahkāmi al-Qur`ān* mengutip dua buah riwayat untuk menjelaskan potongan ayat *يَأْتِيهَا الذِّينَ ءَأَمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ*, yaitu

1. Dari Sa’īd bin al-Musayyab yang menyatakan bahwa ayat ini membicarakan masalah hutang (*بلغني أن (أحدث القرآن بالعرش آية الدين*).

¹⁵¹Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, hal. 342.

2. Dari Ibnu ‘Abbās yang menyatakan bahwa ayat ini membicarakan secara khusus masalah jual beli *salam* (نزلت هذه الآية في السلم خاصة).

Berdasarkan riwayat dari Ibnu ‘Abbās, al-Qurtubī menyatakan *asbabun nuzul* surah al-Baqarah ayat 282 ini adalah praktek jual beli *salam* penduduk Madinah. Kemudian para ulama menjadikannya sebagai dalil untuk semua persoalan keperdataan (*mu’amalah*).¹⁵²

Al-Qurtubī mengutip pendapat dari Ibnu al-Munzir yang menurutnya firman Allah *إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى* menunjukkan bahwa jual beli *salam* yang sifatnya *al-ajal al-majhūl* (tidak diketahui waktunya) tidak dibolehkan. Ia berdalil pada dua buah hadits, yaitu:

- ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يستلفون في الثمار السننتين والثلاث، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم " رواه ابن عباس. أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما.

- وقال ابن عمر: كان أهل الجاهلية يتبايعون لحم الجزور إلى حبل الحبلية. وحبل الحبلية: أن تنتج الناقة ثم تحمل التي نتجت. فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك.¹⁵³

¹⁵²Abī ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansarī al-Qurtubī, *al-Jami’ li’Ahkāmi al-Qur’ān*, Juz. 3, Dār al-Katib al-‘Arabī litaba’ah wa al-Nasyr, 1967, hal. 377.

¹⁵³Al-Qurtubī, *al-Jami’ li’Ahkāmi al-Qur’ān*, Juz. 3, hal. 378.

Selanjutnya al-Qurtubī menjelaskan potongan lafaz (الدين والاجل) فَأَكْتُبُوهُ yaitu menulis hutang dan waktunya. Menurutnya perintah menulis di sini adalah menulis dan saksi, karena menulis saja tanpa saksi tidak ada kekuatan hukumnya, sebagaimana ungapannya: أمر بالكتابة ولكن المراد الكتابة. والاشهاد، لان الكتابة بغير شهود لا تكون حجة. Dalam hal ini ia berdalil pada sebuah riwayat dari Abū Dāwud yang menceritakan tentang Nabi Adam sebagai orang pertama yang ingkar janji:

وروى أبو داود الطيالسي في مسنده عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قول الله عز وجل " إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فأكتبوه " إلى آخر الآية: " إن أول من جحد آدم عليه السلام إن الله أراه ذريته فرأى رجلا أزهراً ساطعاً نوره فقال يا رب من هذا قال هذا ابنك داود قال يا رب فما عمره قال ستون سنة قال يا رب زده في عمره فقال لا إلا أن تزيد من عمرك قال وما عمري قال ألف سنة قال آدم فقد وهبت له أربعين سنة قال فكتب الله عليه كتاباً وأشهد عليه ملائكته فلما حضرته الوفاة جاءت الملائكة قال إنه بقي من عمري أربعون سنة، قالوا إنك قد وهبتها لابنك داود قال ما وهبت لأحد شيئاً فأخرج الله تعالى الكتاب وشهد عليه ملائكته - في رواية: وأتم لداود مائة سنة ولآدم عمره ألف سنة " خرجه الترمذي أيضاً.¹⁵⁴

Terhadap potongan ayat وَالْيَكْتُبُ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ, al-Qurtubī mengutip pendapat ‘Atā` yang mengatakan wajib hukumnya bagi juru tulis yang ditunjuk untuk menuliskan

¹⁵⁴Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur`ān*, Juz. 3, hal. 382.

transaksi tersebut. Al-Qurtubī juga mengutip pendapat al-Syu'bī yang mengatakan orang yang ditunjuk sebagai juru tulis wajib menuliskannya, jika tidak ada orang lain yang menuliskannya. Kemudian ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan lafaz بِالْعَدْلِ, yaitu secara benar dan adil (بالحق والمعدلة).¹⁵⁵

Berikutnya, al-Qurtubī menjelaskan potongan ayat وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ adalah seorang juru tulis itu tidak boleh enggan menuliskannya. Dalam hal ini ia mengutip pendapat al-Tabarī dan al-Rabī' yang mengatakan wajib bagi juru tulis itu menuliskan transaksi tersebut jika diperintahkan untuk menuliskannya (واجب على الكاتب إذا أمر أن يكتب). Namun sebagian ulama lain berpendapat hukum ini telah *mansūkh* dengan ayat وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ. Kaitannya dengan potongan ayat berikutnya, yaitu كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ adalah juru tulis itu menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarnya, maksudnya ia telah memperoleh nikmat dari Allah dengan ilmu menulis, maka ia tidak boleh enggan untuk menuliskannya.¹⁵⁶

Selanjutnya al-Qurtubī menjelaskan maksud dari potongan ayat:

وَلِيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا

yaitu orang yang berhutang itu sendiri yang mendiktekannya dengan benar dengan didasari pada ketaqwaan kepada Allah. Dan terhadap potongan ayat berikutnya:

¹⁵⁵Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 383.

¹⁵⁶Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 384-385.

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ
هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ

Maksudnya adalah jika yang melakukan transaksi itu anak kecil atau orang dewasa yang kurang akalnyanya atau karena sakit atau bisu sehingga tidak mampu mendiktekannya sendiri, maka walinya yang menggantikannya untuk mendiktekannya secara adil.¹⁵⁷

Adapun terhadap potongan ayat *وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ*, di sini al-Qurtubī menjelaskan ada perbedaan pendapat dalam persoalan hukum bersaksi dalam kasus perdata, apakah wajib atau sunnat. Menurutnya, pendapat yang *sahih* adalah sunnat. Dan saksi yang dimaksudkan dari lafaz (*مِنْ رِجَالِكُمْ*) adalah bukan kafir, anak-anak atau wanita. Sedangkan persoalan saksi budak, timbul perbedaan pendapat di kalangan ulama, apakah boleh atau tidak. Menurut Mujāhid, yang dimaksudkan ayat adalah orang merdeka. Pendapat Syurayh, ‘Usmān al-Bantā, Ahmad, Ishāq, dan Abū al-Tsawrī, budak boleh menjadi saksi, apabila ia adil. Sedangkan menurut pendapat Abū Hanifah, Mālik, al-Syāfi’ī dan jumbuh ulama, budak tidak boleh menjadi saksi.¹⁵⁸

Kemudian al-Qurtubī menjelaskan potongan ayat *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَجُلَانِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ*, bahwa menurut jumbuh ulama, jika tidak ada dua orang laki-laki sebagai saksi, maka boleh digantikan dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Ketentuan ini berlaku khusus dalam masalah

¹⁵⁷Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 385-388.

¹⁵⁸Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 389-390.

transaksi harta. Dan penerimaan dua saksi wanita disyaratkan bersama dengan satu saksi laki-laki, bukan semuanya (empat orang) saksi wanita. Dalam hal ini, al-Qurtubī mengutip banyak pendapat ulama, di antaranya, pendapat Mālik yang mengatakan kesaksian wanita dapat diterima khusus dalam masalah harta (*al-amwāl*). Al-Māzarī mengatakan hal yang sama bahwa tidak ada *khilaf* ulama dalam penerimaan kesaksian wanita dalam masalah harta, tetapi dalam masalah nikah, thalak dan selainnya, masih diperselisihkan. Dan al-Mahdawī mengatakan, pendapat kebanyakan fuqaha, di antaranya pendapat Mālik dan al-Syāfi'ī, menolak kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*, nikah dan thalak.¹⁵⁹

Terhadap potongan ayat *مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ*, menurut al-Qurtubī, intinya menjelaskan bahwa saksi itu, baik laki-laki maupun perempuan adalah orang-orang yang diridhai oleh pihak yang bertransaksi, karena saksi itu memiliki sifat adil. Sebahagian ulama menjelaskan, adil yang dimaksudkan adalah Islam, sebagaimana dikemukakan Abū Hanifah, Syurayh, 'Usmān al-Battā dan Abū al-Tsawrī.¹⁶⁰

Berikutnya al-Qurtubī menjelaskan potongan ayat:

أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

Di sini dijelaskan jika seorang wanita yang menjadi saksi itu lupa, maka akan diingatkan oleh saksi wanita yang lain. Dalam hal ini al-Qurtubī mengutip pendapat Ibnu Katsīr dan Abū

¹⁵⁹Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 391-395.

¹⁶⁰Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 395-397.

‘Amr yang menyatakan kesaksian seorang wanita adalah setengah dari kesaksian, sehingga kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki.¹⁶¹

Selanjutnya al-Qurtubī menjelaskan potongan ayat وَلَا تَسْبُمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا

لقوله عليه السلام: "خير الشهداء الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها" رواه الأئمة.¹⁶²

Potongan ayat berikutnya:

وَلَا تَسْبُمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا

Al-Qurtubī menjelaskan, para pihak yang berakad tidak boleh enggan untuk menulis transaksi yang dilakukan, baik kecil maupun besar, dengan disaksikan oleh para saksi. Hal ini dipandang lebih adil dalam pandangan Allah, karena akan

¹⁶¹Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 397.

¹⁶²Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 398-399.

terhindar dari kemungkinan dipersengketakan, kecuali *mu'amalah* itu dilakukan secara tunai.¹⁶³

Potongan ayat selanjutnya **وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**, di sini al-Qurtubī menjelaskan, para ulama berbeda pendapat tentang hukum bersaksi di setiap akad jual beli, ada yang berpendapat wajib dan ada yang mengatakan sunnat. Di antara ulama yang berpendapat wajib adalah Abū Musā al-Asy'arī, Ibnu 'Umar, Al-Dhahhāk, Sa'īd bin al-Musayyab, Jābir bin Zayid, Mujāhid, Dāwud bin 'Alī dan anaknya Abū Bakar. Sedangkan ulama yang berpendapat sunnat, di antaranya adalah al-Syu'bī dan al-Hasan, berdasarkan riwayat dari Mālik, al-Syāfi'ī dan *ahli rahyi*. Sebagian ulama lain berpendapat, ayat ini telah *mansūkh* dengan surah al-Baqarah ayat 283 **فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا**, berdasarkan riwayat al-Nahās dari Abī Sa'īd al-Khudrī. Dan menurut al-Nahās, ini merupakan pendapat al-Hasan, al-Hakim dan 'Abd al-Rahman bin Zayid.¹⁶⁴

Kemudian al-Qurtubī menjelaskan potongan ayat **وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ**, di sini ada tiga pendapat, yaitu (1) Pendapat al-Hasan, Qatādah, Tāwus dan Ibnu Zayid; seorang juru tulis tidak menulis apa yang belum didiktekan kepadanya, dan saksi tidak menambah atau mengurangi dalam kesaksiannya. (2) Pendapat Mujāhid dan 'Atā' berdasarkan riwayat Ibnu 'Abbās; jangan seseorang menghalang-halangi juru tulis untuk menulisnya dan saksi untuk bersaksi. (3) Pendapat Mujāhid, al-Dhahhāk, Tāwus dan al-Saddā, juga

¹⁶³Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 400-402.

¹⁶⁴Al-Qurtubī, *al-Jami' li' Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 3, hal. 402-403.

berdasarkan riwayat Ibnu ‘Abbās; saksi yang dipanggil untuk bersaksi dan juru tulis untuk menuliskannya, kalau mereka sibuk atau uzur, maka bebaskan mereka, dan jangan menyusahkannya.¹⁶⁵

Potongan ayat terakhir yaitu:

وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Al-Qurtubī menjelaskan jika juru tulis dan saksi itu melakukan penambahan atau pengurangan dari apa yang diakadkan, berarti mereka telah melakukan kemaksiatan. Dalam hal ini, hendaklah mereka takut kepada Allah, dengan tidak mencampurkan antara yang hak dengan yang batil, karena Allah maha mengetahui dengan apa yang mereka perbuat.¹⁶⁶

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, menurut al-Qurtubī, surah al-Baqarah ayat 282 tersebut berbicara tentang jual beli *salam*, tapi kemudian para ulama menggeneralisasikan kepada semua bentuk transaksi keperdataan lainnya (*mu’amalah* harta secara umum). Adapun hukum menulis transaksi perdata tersebut, sebagian ulama berpendapat wajib, tetapi sebagian yang lain berpendapat telah *mansūkh* hukumnya dengan ayat ini juga (وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ). Sedangkan masalah saksi, di sini ulama memahaminya bahwa ayat ini membicarakan tentang dua bentuk saksi, yaitu saksi di luar pengadilan (saksi ketika menulis akad jual beli) dan saksi

¹⁶⁵Al-Qurtubī, *al-Jami’ li’ Ahkāmī al-Qur’ān*, Juz. 3, hal. 405.

¹⁶⁶Al-Qurtubī, *al-Jami’ li’ Ahkāmī al-Qur’ān*, Juz. 3, hal. 406.

di pengadilan atau di muka hakim (saksi ketika dipanggil oleh hakim untuk bersaksi dalam rangka menyelesaikan sengketa dari transaksi tersebut). Berkaitan dengan *munasabah* dengan ayat kesaksian lainnya, sebagaimana ulama tafsir lainnya, al-Qurtubī juga tidak mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya. Dan kaitannya dengan hadits-hadits kesaksian, dari 26 buah riwayat yang dikutip al-Qurtubī, tidak ada satu pun yang menjelaskan tentang perbedaan saksi laki-laki dan perempuan. Tetapi ia mengutip pendapat ulama yang menjelaskan bahwa jumhur ulama sepakat untuk menerima saksi perempuan khusus dalam masalah *mu'amalah* harta, sedangkan dalam masalah selainnya masih diperselisihkan.

g. Tafsir al-Marāghī

Al-Marāghī (w. 1945 M) juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* surah al-Baqarah ayat 282 ini. Menurutnya ayat ini menjelaskan masalah yang berhubungan dengan menulis hutang, saksi dan hal-hal lain yang berkaitan dengan *mu'amalah*.¹⁶⁷ Berkaitan dengan masalah saksi, al-Marāghī menyatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang perlunya dua orang saksi laki-laki dalam hal transaksi hutang-piutang. Saksi tersebut diambil dari orang yang hadir, dan disyaratkan saksi itu harus orang Islam dan adil. Tapi ia juga mengutip pendapat Ibnu Qayyim dalam kitabnya *I'lām al-Muwaqqi'īn*, yang menyatakan bahwa pengertian *al-bayyinah* (bukti) dalam istilah syari'at adalah lebih umum dibandingkan pengertian

¹⁶⁷Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, Dār al-Fikr, Bairut, 1973, hal. 71.

syahādah (saksi). Setiap sesuatu yang menjelaskan dengan benar, misalnya bukti-bukti konkrit, dinamakan *al-bayyinah*. Oleh sebab itu, tidak mengapa seseorang yang non-muslim dimasukkan ke dalam *al-bayyinah* (sebagai bukti), selama hakim melihat bahwa dengan kesaksiannya akan terbukti kebenaran.¹⁶⁸

Kemudian al-Marāghī menjelaskan apabila orang yang dijadikan saksi tersebut hanya ada seorang laki-laki, maka boleh didatangkan dua orang wanita sebagai pengganti seorang laki-laki. Kedua wanita itu adalah orang-orang yang memenuhi syarat kesaksian, yaitu agamanya baik dan adil.¹⁶⁹

Adapun rahasia disyari'atkan dua orang wanita sebagai saksi sebagai ganti seorang laki-laki adalah karena dikhawatirkan salah satunya lupa atau salah, lantaran perhatiannya yang kurang terhadap masalah yang dihadapi, maka salah seorang dari mereka mengingatkan temannya. Jadi kesaksian yang satu sifatnya melengkapi kesaksian lainnya. Di samping itu, seorang hakim ketika menginterogasi salah seorang dari keduanya, mereka harus disaksikan oleh lainnya. Namun banyak sekali kalangan hakim yang tidak mengetahui cara sebenarnya dalam melaksanakan apa yang seharusnya ia perbuat.¹⁷⁰

Akan halnya apabila saksi itu terdiri-dari dua orang laki-laki, maka kesaksian keduanya dipisahkan. Jika yang

¹⁶⁸Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, hal. 74.

¹⁶⁹Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, hal. 74.

¹⁷⁰Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, hal. 74-75.

seorang kurang jelas dalam memberikan kesaksian, maka kesaksiannya itu batal. Dan kesaksian seorang lagi tidaklah cukup, dan tidak bisa dijadikan sebagai pegangan, meski perkara yang benar dapat dijelaskan.

Di sisi lain, rahasia disyari'atkan berbilangnya jumlah saksi wanita adalah, menurut kebiasaan, wanita tidak melibatkan diri dalam urusan yang berkaitan dengan harta benda dan lainnya yang masuk dalam lingkungan transaksi *mu'amalah*, sehingga ingatan mereka tampak lemah dalam menangani masalah ini. Berbeda halnya dengan berbagai masalah yang berhubungan dengan urusan rumah tangga, ingatan mereka terhadap masalah ini lebih kuat dibandingkan laki-laki. Sebab, secara fitrah manusia akan selalu mengingat hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah yang menjadi urusannya, dan kesibukan wanita masa sekarang bukan berarti merubah prinsip dari ketetapan hukum ini. Sebab, hukum ditetapkan untuk umum.¹⁷¹

Adapun hukum menjadi saksi, menurut al-Marāghī adalah *fardu kifayah*, atau tidak wajib dilaksanakan bagi yang bersangkutan, melainkan apabila tidak ada orang lain yang bisa menggantikan kedudukannya. Sesuai dengan firman Allah: **وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا** (dan bagi para saksi, janganlah menolak dijadikan sebagai saksi ketika dibutuhkan). Dalam hal ini al-Marāghī mengutip pendapat al-Rabi' yang meriwayatkan ayat ini diturunkan ketika seorang laki-laki mengelilingi beberapa kaum sambil meminta agar mereka bersedia menjadi

¹⁷¹Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, hal. 75.

saksi, tetapi tidak seorang pun yang menyanggupinya. Ada pula yang menyatakan bahwa pengertian potongan ayat tersebut adalah jangan menolak dijadikan saksi, dan hendaklah mengabulkannya, karena menolak hukumnya haram.¹⁷²

Dari uraian di atas dapat dipahami menurut al-Marāghī surah al-Baqarah ayat 282 membicarakan masalah hutang-piutang dan *mu'amalah* lain secara umum. Dalam tafsirnya ini ia tidak mengutip satu pun riwayat yang menjadi penjelas ayat ini. Bagi penulis, dari penjelasan al-Marāghī di atas ada sesuatu yang menarik yang tidak ditemukan dalam tafsir lainnya yaitu pendapatnya yang dikutip dari Ibnu Qayyim, yang menyatakan bahwa pengertian *al-bayyinah* dalam istilah syari'at lebih umum dibandingkan pengertian *syahādah*. Setiap sesuatu yang menjelaskan dengan benar, seperti dokumen, dinamakan *al-bayyinah*. Karena itu, keterangan dari seorang non-muslim boleh dimasukkan ke dalam salah satu alat bukti, jika hakim meyakini dengan kesaksiannya akan terbukti kebenaran. Ini artinya menurut al-Marāghī kesaksian orang kafir dapat diterima, tetapi bukan dalam kapasitas (kedudukan) sebagai saksi, melainkan sebagai bukti pendukung (*al-bayyinah*) yang nilai kesaksiannya sama dengan bukti tertulis lainnya.

h. Tafsir an-Nur

Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M) mengutip riwayat dari al-Rabi' yang menyatakan bahwa ayat ini turun ketika seorang laki-laki meminta kepada suatu jama'ah supaya

¹⁷²Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz. 3, hal. 75.

menjadi saksi, tetapi tidak ada seorang pun yang bersedia.¹⁷³ Menurut ayat ini membicarakan masalah hutang piutang. Dalam hal ini Allah memerintahkan untuk menulis transaksi hutang piutang tersebut. Hal ini penting dilakukan untuk menghindari terjadinya sengketa ketika dilakukan penagihan pada waktu jatuh temponya. Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, membuat surat keterangan berhutang adalah suatu perintah yang *difardukan* dengan *nas*, tidak diserahkan kepada kehendak orang yang bersangkutan. Tetapi menurut jumbuh ulama bahwa perintah menulis hutang tersebut adalah *nadb* dan *irsyad* (sunnat). Sedangkan Atā', al-Syu'bī dan Ibnu Jarīr berpendapat, perintah ini *ijab* (wajib), sesuai dengan hukum asal perintah.¹⁷⁴

Selanjutnya Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan juru tulis itu hendaklah orang yang adil yang tidak berpihak, sehingga tidak merugikan salah satu pihak. Di samping itu, disyaratkan pula mengetahui hukum-hukum yang berkaitan dengan menulis surat hutang, baik berdasarkan syara', *'uruf* ataupun undang-undang. Inilah makna dari “penulis harus menulis sebagai yang diajarkan Allah”.¹⁷⁵

Berikutnya dijelaskan bahwa perintah menulis di sini, sesudah dilarang juru tulis berlaku enggan, bermakna untuk mengokohkan, karena mengingat pentingnya persoalan menulis hutang ini. Kemudian dijelaskan bahwa yang mendiktekannya

¹⁷³Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur`anul Majid (an-Nur)*, Jld. I, Pustaka Rizki Putra, Semarang, t.t, hal. 493.

¹⁷⁴Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 489.

¹⁷⁵Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 490.

adalah orang yang berhutang itu sendiri; yang menerangkan ia berhutang, jumlahnya, syaratnya dan waktu jatuh temponya. Hal ini untuk menghindari penipuan. Orang yang berhak mendikte itu hendaklah bertaqwa kepada Allah, dengan berlaku jujur dan tidak mengurangkan sesuatu hak. Hasbi ash-Shiddieqy juga menjelaskan jika orang yang berhutang itu lemah akalnya, atau anak kecil atau sudah sangat tua atau tidak mampu mendiktekan lantaran dungu atau bisu, maka hendaklah didiktekan oleh yang mengurusinya. Orang tersebut juga harus berlaku adil dalam mendiktekan transaksi hutang itu.¹⁷⁶

Penjelasan berikutnya adalah transaksi hutang itu harus disaksikan oleh dua orang laki-laki. Di sini para ulama berpendapat, lafaz *مِنْ رَجَالِكُمْ* mensyaratkan saksi itu orang Islam. Dalam hal ini para ulama berselisih tentang persaksian budak. Secara umum, budak termasuk dalam lafaz *مِنْ رَجَالِكُمْ*, sebagaimana pendapat Syurayh, ‘Usman al-Battī, Ahmad dan Abū al-Tsawrī. Di sini juga dijelaskan jika tidak ada dua orang laki-laki yang bertindak sebagai saksi, maka hendaklah disaksikan oleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan. Fungsi dua orang saksi perempuan adalah karena dikhawatirkan salah seorangnya *khilaf* lantaran perempuan biasanya kurang perhatiannya kepada masalah-masalah yang bukan tugasnya, maka dapat diingatkan oleh yang lainnya (sebagai penguat).

Dalam konteks modern, para wanita sudah mulai terjun ke dalam berbagai persoalan kemasyarakatan, termasuk

¹⁷⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 490-491.

masalah keuangan, menurut Hasbi ash-Shiddieqy hal ini tidak mengubah hukum ini, karena hukum itu didasarkan pada yang terbanyak. Dalam hal ini ia juga condong kepada pendapat Mahmūd Syaltūt yang mengatakan bahwa yang diperlukan hakim adalah *bayyinah* (bukti), bukan persoalan persaksian perempuan dan laki-laki.¹⁷⁷ Artinya, al-Qur`an turun dalam kondisi para wanita tidak banyak berkecimpung dalam persoalan kemasyarakatan dibandingkan laki-laki, sehingga kesaksian wanita dianggap setengah kesaksian laki-laki, tetapi bagi hakim yang terpenting adalah terbuktinya suatu perkara dalam proses peradilan. Karena itu yang dicari hakim adalah *bayyinah*, baik berupa saksi (laki-laki atau perempuan) dan bukti lainnya.

Terhadap lafaz *وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا*, Hasbi ash-Shiddieqy mengutip riwayat dari al-Rabi` seperti tersebut di atas, menyatakan hukumnya haram bagi seseorang menolak menjadi saksi di waktu membuat surat keterangan berhutang dan di waktu dibutuhkan oleh hakim di pengadilan. Tegasnya, kesediaan menjadi saksi adalah *fardu* (wajib), bukan *tatawwu`* (sunnat). Karena menjadi saksi adalah untuk menegakkan keadilan dan memelihara hak, dan itu merupakan suatu kewajiban (*fardu*). Jalan yang menyampaikan kepada yang *difardukan* hukumnya juga *fardu*.¹⁷⁸

Adapun mengenai menghadirkan saksi dalam akad jual beli tunai, Hasbi ash-Shiddieqy mengatakan para ulama

¹⁷⁷Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 492-493.

¹⁷⁸Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 493.

berbeda pendapat, ada yang mengatakan wajib, tetapi ada juga yang mengatakan sunnat. Secara *zahir*, perintah itu menunjukkan kepada wajib, walaupun jumhur mengatakan sunnat. Di antara sahabat yang mewajibkan adalah ‘Umar dan Abū Mūsā, sedangkan ulama lain yang juga mewajibkannya adalah al-Dhahhak, Atā’, Sa’id ibnu Musayyab, Jabīr ibnu Zayid, Mujāhid dan Dāwud ibnu ‘Alī.¹⁷⁹

Uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Hasbi ash-Shiddieqy sebagaimana kebanyakan mufassir mengkategorikan ayat ini sebagai ayat masalah hutang piutang. Menurutnya ayat ini masih *muhkam*, karena tidak ada ayat yang *memansūkhkannya*. Ia tidak mengutip satu hadits pun yang bisa dijadikan sebagai *bayān* terhadap surah al-Baqarah ayat 282 ini, dan ia juga tidak *memunasabahkan* ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

Dari penjelasan di atas penulis berkesimpulan, para ulama tafsir memandang keterangan surah al-Baqarah ayat 282 tersebut adalah berkaitan dengan masalah *mu’amalah*. Jadi kesaksian yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah kesaksian dalam masalah *mu’amalah*. Sebahagian dari mereka menyatakan *asbabun nuzul* ayat ini berkaitan dengan praktek jual beli *salam*. Namun kebanyakan mufassir mengatakan ayat ini membicarakan masalah hutang piutang. Kemudian para mufassir juga menjelaskan, ayat ini berbicara masalah saksi di luar pengadilan dan di pengadilan. Saksi di luar pengadilan adalah bersaksi ketika menulis akad transaksi *mu’amalah*,

¹⁷⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 494.

sedangkan saksi di pengadilan yaitu bersaksi ketika hakim meminta karena para pihak yang melakukan akad itu bersengketa.

Dalam masalah *mu'amalah*, mereka sepakat wanita dapat diterima sebagai saksi, dengan perbandingan dua saksi wanita sama dengan satu saksi laki-laki. Menurut mereka, syari'at Islam lebih mengutamakan laki-laki dibandingkan wanita dalam kesaksian. Hal ini karena kebiasaan laki-laki yang melakukan tugas-tugas di dalam masyarakat, sedangkan wanita lebih banyak disibukkan dengan masalah-masalah keluarga, pemeliharaan anak dan urusan-urusan rumah tangga lainnya. Disebabkan kurangnya perhatian dan keterlibatan wanita dalam urusan-urusan di luar rumah tangga, maka dikhawatirkan mereka mudah lupa atau salah terhadap masalah-masalah yang tidak menjadi perhatiannya itu. Oleh karena itu, al-Qur`an menetapkan kesaksian seorang laki-laki sama dengan dua orang wanita.

Dari semua riwayat yang dikutip dalam berbagai kitab tafsir tersebut, hanya kitab *Tafsir Ibnu Katsir* dan *Ahkām al-Qur`ān* karangan Ibnu al-‘Arabī yang mengutip hadits untuk menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan saksi wanita, yaitu satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi wanita. Dalam hadits tersebut tidak ada keterangan yang membatasi saksi itu hanya dalam masalah harta saja. Di samping itu, dalam hadits itu dijelaskan perbandingan dua saksi wanita dengan satu saksi laki-laki adalah karena wanita kurang dari segi akalnyanya. Kemudian dalam kitab-kitab tafsir tersebut tidak dikaitkan dengan ayat-ayat kesaksian lainnya,

sehingga tidak dipahami keterkaitan antara ayat ini dengan ayat-ayat kesaksian lainnya.

2. Surah al-Nisa` ayat 15

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً
مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ
أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

Artinya: Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya.

Penjelasannya:

a. Tafsir al-Tabarī

Dalam kitab tafsirnya, al-Tabarī tidak menyebutkan *asbabun nuzul* dari ayat ini. Ia dalam menafsirkan ayat ini membagikannya kepada 7 (tujuh) potongan lafaz, yaitu:

1. *وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ* maksudnya adalah wanita-wanita yang melakukan zina (*وَالنِّسَاءُ اللَّاتِي يَأْتِينَ بِالزَّنَا أَيْ (يَزْنِينَ)*).
2. *مِنْ نِسَائِكُمْ* maksudnya wanita-wanita yang sudah kawin (bersuami) atau yang belum bersuami (*وَهُنَّ مُحْصَنَاتٌ (ذَوَاتُ أَزْوَاجٍ أَوْ غَيْرُ ذَوَاتِ أَزْوَاجٍ)*).

3. فاستشهدوا عليهن أربعة منكم maksudnya hendaklah ada empat orang saksi laki-laki yang muslim di antara kamu yang menyaksikan perbuatan keji itu (فاستشهدوا عليهن) بما أتين به من الفاحشة أربعة رجال من رجالكم، يعني: (من المسلمين).
4. فإن شهدوا maksudnya jika para saksi itu menyaksikan perbuatan keji yang dilakukan oleh para wanita tersebut (عليهن)
5. فامسكوهن في البيوت maksudnya wanita yang terbukti melakukan zina dihukum kurungan rumah atau penjara (فاحبسوهن في البيوت)
6. حتى يتوفاهن الموت maksudnya hukuman kurungan rumah itu sampai mereka meninggal (حتى يمتن)
7. أو يجعل الله لهن سبيلا أو يجعل الله لهن مخرجًا وطريقًا (إلى النجاة مما أتين به من الفاحشة).¹⁸⁰

Kemudian al-Tabarī mengutip tujuh belas buah hadits untuk menjelaskan ayat ini, di antaranya adalah:

1. Riwayat dari Abū Hisyām yang menjelaskan tentang perintah untuk memenjarakan para wanita yang terbukti melakukan perbuatan zina (*al-fāhisyah*), sehingga Allah memberikan jalan keluar lain, yaitu hukuman *had*.

¹⁸⁰Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 3, hal. 633-634.

حدثنا أبو هشام الرفاعي محمد بن يزيد قال، حدثنا يحيى بن أبي زائدة، عن ابن جريج، عن مجاهد: "واللاتي يأتين الفاحشة من نساءكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت"، أمر بحبسهن في البيوت حتى يمتن "أو يجعل الله لهن سبيلا"، قال: الحد.

2. Riwayat dari al-Mutsannā yang membicarakan masalah hukuman terhadap pelaku zina (*al-fāhisyah*) yaitu kurungan rumah sampai ia meninggal, sehingga turun surah al-Nur ayat 2 sebagai jalan keluar yang ditetapkan Allah bagi mereka.

حدثنا المثني قال، حدثنا عبد الله بن صالح قال، حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: "واللاتي يأتين الفاحشة من نساءكم" إلى "أو يجعل الله لهن سبيلا"، فكانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت، ثم أنزل الله تبارك وتعالى بعد ذلك: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) [سورة النور: 2]، فإن كانا محصنين رجمًا. فهذا سبيلهما الذي جعل الله لهما.

3. Riwayat dari al-Qāsīm yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-fāhisyah* di sini adalah zina, dan yang dimaksud dengan *al-sabīla* adalah *had* rajam dan jilid.

حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ قَالَ: ثنا الْحُسَيْنُ، قَالَ: ثنا حَجَّاجٌ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: قَالَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبِيعٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَثِيرٍ: الْفَاحِشَةُ: الزَّانَا، وَالسَّبِيلُ: الرَّجْمُ وَالْجَلْدُ.

4. Riwayat dari Ibnu Basysyār yang menjelaskan bahwa bagi pezina yang berstatus *muhsan* dihukum jilid seratus kali dan

dirajam, sedangkan pezina *ghairu muhsan* dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun.

حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: ثنا عَبْدُ الْأَعْلَى، قَالَ: ثنا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ حِطَّانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا: النَّيْبُ بِالنَّيْبِ تُجْلَدُ مِائَةً وَتُرْجَمُ بِالْحِجَارَةِ، وَالْبِكْرُ جُلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيٌ سَنَةً".¹⁸¹

Dari riwayat di atas, dapat dipahami bahwa, menurut al-Tabarī, sebelum turunnya surah al-Nur ayat 2, hukuman terhadap perempuan yang berzina adalah dikurung di rumahnya sampai mereka meninggal. Di sini ia tidak menjelaskan bagaimana halnya dengan laki-laki yang berzina, apakah berlaku hukum yang sama atau tidak. Namun dalam pembahasannya ia menjelaskan, yang dimaksud ayat adalah perempuan, bukan laki-laki, karena digunakan lafaz اللاتي, yang menunjukkan khusus perempuan. Tapi jika lafaz yang digunakan اللذان, baru bermakna laki-laki dan perempuan.¹⁸² Dan ayat ini memberi isyarat bahwa nantinya Allah akan memberikan jalan keluar lain terhadap pelaku zina, yaitu dengan diturunkannya surah al-Nur ayat 2, yang menjelaskan bahwa pezina (laki-laki dan perempuan) dihukum jilid 100 kali, bagi mereka yang telah menikah dirajam (hadits), dan inilah jalan yang Allah berikan kepada mereka. Intinya, dari tujuh belas buah riwayat yang dikutip oleh al-Tabarī, semuanya menjelaskan tentang makna *al-fāhisyah* dan hukuman bagi

¹⁸¹Tafsīr al-Tabarī, Jld. 3, hal. 634-635.

¹⁸²Tafsīr al-Tabarī, Jld. 3, hal. 636.

pelakunya. Tidak ada satu pun riwayat yang menjelaskan tentang permasalahan saksi, baik laki-laki atau perempuan dalam perkara zina ini.

b. Tafsir Ibnu Katsir

Ibnu Katsir juga tidak menjelaskan secara konkrit *asbabun nuzul* ayat ini, tetapi ia hanya menjelaskan, pada permulaan Islam, jika ada seorang perempuan yang terbukti melakukan zina, ia dihukum dengan kurungan rumah seumur hidupnya dan tidak boleh keluar sampai mati. Menurut Ibnu ‘Abbās, hukuman kurungan itu kemudian diganti dengan hukuman dera dengan turunnya surah al-Nur. Itulah jalan lain yang dijanjikan Allah dalam surah al-Nisa` ayat 15 ini, yang menurut ulama menjadi *mansūkh* (terhapus hukumnya) oleh ayat yang menjelaskan hukuman dera dalam surah al-Nur, sebagaimana ungkapannya berikut:

كَانَ الْحُكْمُ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا زَنَتْ فَتُبِتَ زَنَاهَا بِالْبَيِّنَةِ الْعَادِلَةِ، حُبِسَتْ فِي بَيْتٍ فَلَا يُمَكَّنُ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْهُ إِلَى أَنْ تَمُوتَ؛ وَلِهَذَا قَالَ: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ} يَعْنِي: الزَّانَا مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا} فَالسَّبِيلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ هُوَ النَّاسِخُ لِذَلِكَ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كَانَ الْحُكْمُ كَذَلِكَ، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ سُورَةَ النُّورِ فَنَسَخَهَا بِالْجُلْدِ، أَوْ الرَّجْمِ.¹⁸³

Ibnu Katsir mengutip delapan buah riwayat untuk menjelaskan ayat ini. Namun semua riwayat tersebut

¹⁸³Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 462.

menjelaskan tentang hukuman bagi pelaku zina, bukan masalah kesaksian. Di antara riwayat tersebut adalah:

1. Riwayat dari Muslim yang menjelaskan tentang hukuman bagi pezina *ghairu muhsan* dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun, sedangkan pezina *muhsan* dihukum jilid seratus kali dan dirajam.

رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَأَصْحَابُ السُّنَنِ مِنْ طُرُقٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ
الْحَسَنِ عَنْ حِطَّانٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَفْظُهُ "خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ
لَهُنَّ سَبِيلًا الْبُكَرَ بِالْبُكَرِ جُلْدَ مِائَةٍ وَتَعْرِيبَ عَامٍ وَالثَّيِّبَ
بِالثَّيِّبِ جُلْدَ مِائَةٍ وَالرَّجْمَ".

2. Riwayat dari al-Tabarānī yang menjelaskan bahwa setelah turunnya surah al-Nisa` tidak ada lagi hukuman kurungan (penjara).

وَرَوَى الطَّبْرَانِيُّ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ لَهْيَعَةَ عَنْ أَخِيهِ عَيْسَى بْنِ
لَهْيَعَةَ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ سُورَةُ
النِّسَاءِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى وَآلِهِ وَسَلَّمَ "لَا حَبْسَ بَعْدَ سُورَةِ
النِّسَاءِ"

Berdasarkan hadits di atas, Ibnu Katsir menjelaskan, para ulama berbeda pendapat tentang hukuman bagi pezina *muhsan*. Imam Ahmad berpendapat janda dan duda yang berzina dihukum jilid dan rajam sekaligus. Sedangkan jumah ulama berpendapat cukup dirajam saja, tanpa dijilid lagi.¹⁸⁴

¹⁸⁴Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 1, hal. 462.

Ternyata *Tafsīr Ibnu Katsīr* sebagaimana halnya dengan *Tafsīr al-Tabarī*, memandang inti pembicaraan surah al-Nisa` ayat 15 ini adalah masalah hukuman bagi pezina, yang kemudian dimansūkhkan dengan turunnya surah al-Nur ayat 2. Sehingga semua riwayat yang dikutipnya berkaitan dengan masalah hukuman bagi pezina, bukan persoalan saksi dalam kasus zina. Ibnu Katsīr sebagaimana halnya dengan al-Tabarī, juga mengaitkan surah al-Nisa` ayat 15 ini dengan surah al-Nur ayat 2, yang kedua ayat ini merupakan ayat tentang kesaksian, namun kajian mereka hanya pada persoalan *nasikh mansūkhnya* hukuman bagi pezina, bukan persoalan kesaksiannya.

c. Tafsir al-Nasafi

Al-Nasafi tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Ia langsung menjelaskan makna lafaz dari ayat ini. Di sini dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan lafaz “الفاحشة” pada ayat ini adalah zina (الزنا). Lebih lanjut dijelaskannya, untuk membuktikan perbuatan zina tersebut, harus berdasarkan empat orang saksi dari kalangan orang-orang mukmin (أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ) (من المؤمنین). Jika terbukti mereka melakukan zina, maka dihukum kurungan rumah sampai meninggal atau sampai Allah menentukan jalan lain. Dalam hal ini, al-Nasafi menafsirkan potong ayat أو يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا dengan menukilkan riwayat dari Ibnu ‘Abbās:

عن ابن عباس رضي الله عنهما: السبيل للبكر جلد مائة
وتغريب عام وللثيب الرجم لقوله عليه السلام "خذوا عني،

خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة¹⁸⁵.

Artinya: Dari Ibnu ‘Abbās r.a, ketentuan bagi perawan adalah dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun, sedangkan bagi janda dirajam sesuai dengan sabda Nabi SAW, “ambillah dariku, ambillah dariku, sungguh Allah telah menentukan bagi perawan/pejaka seratus kali jilid dan diasingkan selama satu tahun dan bagi janda/duda dijilid seratus kali dan dirajam dengan dilempari batu”.

Keterangan di atas tidak menjelaskan tentang saksi dalam kasus zina ini, apakah harus laki-laki atau dapat digantikan dengan perempuan. Merujuk pada penjelasan surah al-Baqarah ayat 282 yang mana al-Nasafi berpendapat kesaksian laki-laki bersama perempuan tidak dapat diterima dalam dua hal, yaitu *hudūd* dan *qisās*, maka di sini dapat dipahami, saksi yang dimaksudkan dalam surah al-Nisa` ayat 15 ini adalah laki-laki, bukan laki-laki bersama perempuan atau perempuan saja. Di sini ia hanya menguti satu riwayat dari Ibnu ‘Abbās yang menjelaskan tentang hukuman bagi pelaku zina. Ia tidak mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

¹⁸⁵Hadits ini dikutip oleh al-Nasafi dari riwayat Muslim pada kitab *hudūd* hadits ke 12-13, Abū Dāwud pada kitab *hudūd* bab 23, al-Turmuzī pada kitab *hudūd* bab 8, dan Ibnu Mājah pada kitab *hudūd* bab 7. Al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi*, Jld. I, hal. 240.

d. Tafsir Abī al-Su'ūd

Abī al-Su'ūd juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* surah al-Nisa` ayat 15 ini. Lebih lanjut ia menjelaskan yang dimaksud dengan “الْفَاحِشَةُ” dalam ayat tersebut adalah perbuatan zina, dan yang dimaksudkan dengan “مِنْ نِسَائِكُمْ” adalah isteri-isteri kamu.¹⁸⁶ Dari penjelasan tersebut dapat dipahami, menurut Abī al-Su'ūd, ayat ini membicarakan tentang *li'an* (suami menuduh isterinya berzina). Ini berbeda dengan ulama lainnya yang tidak membatasi lafaz “مِنْ نِسَائِكُمْ” hanya pada makna isteri saja, tetapi wanita secara umum. Dan untuk pembuktian zina ini, Abī al-Su'ūd mengutip pendapat dari al-Sudī, bahwa lafaz فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ bermakna kesaksian itu adalah empat orang laki-laki mukmin dan merdeka (فَاطْلُبُوا أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْهِنَّ بِإِثْبَانِهَا أَرْبَعَةٌ (مِنْ رِجَالِ الْمُؤْمِنِينَ وَأَحْرَارِهِمْ)).¹⁸⁷

Selanjutnya potongan ayat:

فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ
يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

Dijelaskan, jika mereka terbukti melakukan perbuatan zina, maka mereka dihukum kurungan dan dijadikan rumah itu sebagai penjara bagi mereka sampai meninggal. Atau Allah mensyari'atkan hukum khusus kepada mereka yang bentuk

¹⁸⁶Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, Juz. II, hal. 110.

¹⁸⁷Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, Juz. II, hal. 110.

hukuman tersebut tidaklah lebih ringan dari kurungan. Pendapat ini dikutip Abī al-Su'ūd dari Abū Muslim.¹⁸⁸

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, menurut Abī al-Su'ūd, surah al-Nisa` ayat 15 ini menjelaskan tentang masalah kesaksian dalam perkara *li'an*, yaitu empat orang saksi laki-laki. Hal ini berbeda dengan penjelasan tafsir lainnya yang memahaminya dalam kasus zina secara umum. Dalam penjelasannya ia tidak mengutip satu pun riwayat yang dapat dijadikan sebagai dalil penjelas ayat tersebut, dan ia juga tidak *memunasabahkan* ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

e. Tafsir Ibnu 'Arabī

Ibnu 'Arabī tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurutnya kedudukan hukum ayat ini telah disepakati belum *mansūkh*. Kemudian ia menjelaskan tunjukan ayat ini secara khusus kepada perempuan, dengan menggunakan lafaz اللاتي. Adapun yang dimaksud dengan lafaz الفاحشة, yang disepakati adalah zina, sedangkan pendapat yang menyatakan liwat, masih diperselisihkan. Namun Ia sendiri lebih berpegang kepada makna liwat.¹⁸⁹

Kemudian Ibnu 'Arabī menjelaskan makna مِنْ نِسَائِكُمْ, di mana terdapat perbedaan pendapat, apakah yang dimaksud wanita yang sudah kawin atau wanita secara umum. Menurut kebanyakan shahabat adalah wanita yang sudah kawin.

¹⁸⁸Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, Juz. II, hal. 111.

¹⁸⁹Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur'ān*, Jld. I, hal. 457-458.

Pendapat ini didasari pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 226 dan surah al-Mujadalah ayat 2:

- الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ (البقرة: 226)
- وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ (المجادلة: 2).

Tetapi yang *sahih* menurutnya adalah semua wanita, karena lafaz yang digunakan lafaz *mutlaq*.¹⁹⁰

Potongan ayat selanjutnya فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنَكُمْ, ditafsirkannya dengan surah al-Nur ayat 4 dan hadits yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud yaitu:

وروي أبو داود عن جابر بن عبد الله قال: جاءت اليهود برجل وامرأة منهم [قد] زنيا فقال: [النبي صلى الله عليه وسلم] (أتتوني بأعلم رجلين منكم) فأتوه بابني سوريا فنشدهما: (كيف تجدان أمر هذين في التوراة)؟ قالوا: نجد في التوراة إذا شهد أربعة أنهم رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة رجما.

Hadits ini menjelaskan tentang ketentuan dalam kitab Taurat dan Injil juga empat orang saksi, jadi saksi dalam kasus zina/liwat telah disepakai empat orang. Penjelasan berikutnya bahwa yang dimaksud dengan lafaz *مِنْكُمْ* di sini adalah laki-laki, bukan perempuan, karena Allah telah menyebutkan lafaz *المراد به* sebelumnya. Sebagaimana ungkapannya: هاهنا الذكور دون الاناث, لانه سبحانه ذكر أولا من نِسَائِكُمْ.¹⁹¹

¹⁹⁰Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. I, hal. 458.

¹⁹¹Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. I, hal. 460.

Kemudian Ibnu ‘Arabī menjelaskan lafaz:

فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ

Maksudnya bahwa untuk pembuktian zina/liwat ini dibutuhkan saksi, tetapi bukan wajib adanya saksi. Artinya hukum menuntut salah satu pembuktiannya melalui saksi yang benar-benar menyaksikannya. Jika ada saksi yang bisa membuktikannya, maka Allah memerintahkan untuk menahan perempuan yang berbuat kejahatan itu untuk ditahan di rumah (penjara). Dalam hal ini timbul perbedaan pendapat, apakah ini merupakan hukuman *had* atau bukan. Di sini ia mengutip pendapat Ibnu ‘Abbās, al-Hasan, dan Ibnu Zayid, yang menyatakan ketentuan ayat ini sebagai hukuman supaya perempuan tersebut tidak bisa menikah sampai ia meninggal, kemudian turun surah al-Nur ayat 2 yang *menasakhnya* dengan ditetapkannya hukuman *had*, yaitu jilid bagi yang *ghairu muhsan*, dan rajam bagi yang *muhsan* (hadits).¹⁹²

Berikutnya Ibnu ‘Arabī menafsirkan lafaz **أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**, dengan merujuk pada tiga buah hadits yang diriwayatkan Muslim, salah satunya adalah:

رواه مسلم وغيره عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَتَفِي سَنَةً، وَالنَّيْبُ بِالنَّيْبِ جُلْدٌ مِائَةً وَالرَّجْمُ.¹⁹³

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan, menurut Ibnu ‘Arabī yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah

¹⁹²Ibnu ‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. I, hal. 460-461.

¹⁹³Ibnu ‘Arabī, *Ahkām al-Qur`n*, Jld. I, hal. 461-462.

masalah hukuman terhadap pelaku liwat. Ia menjelaskan, jika ada empat orang saksi yang bisa membuktikan perbuatan liwat ini, maka perempuan tersebut dihukum kurungan rumah sampai meninggal, yang kemudian ketentuan hukuman ini dihapus (*nasakh*) oleh surah al-Nur ayat 4. Ia tidak mengutip riwayat yang menjelaskan masalah kedudukan saksi dalam kasus liwat ini, apakah ada perbedaan antara saksi laki-laki dengan saksi perempuan.

f. Tafsir al-Qurtubī

Al-Qurtubī juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* ayat ini. Ia langsung menjelaskan lafaz اللاتي, yang dimaksudkan ayat adalah perempuan, dan lafaz الفاحشة, yang dimaksudkan adalah zina (الفاحشة في هذا الموضع الزنا). Jadi bisa disimpulkan bahwa yang dimaksudkan ayat ini adalah perempuan yang berzina. Kemudian ia menjelaskan khusus dalam kasus zina, harus disaksikan oleh empat orang saksi dari kalangan orang muslim (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم أي من المسلمين). Ketentuan empat orang saksi ini juga sesuai dengan keterangan ayat kesaksian lainnya, yaitu surah al-Nur ayat 4. Dan menurutnya kesaksian empat orang itu juga ditetapkan dalam kitab Taurat dan Injil, sesuai dengan hadits riwayat Abu Dawud¹⁹⁴(sebagaimana dikutip Ibnu ‘Arabī).

Selanjutnya al-Qurtubī menjelaskan potongan ayat فَإِنَّ فِي الْبُيُوتِ شُهُودًا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ maksudnya, kurungan rumah (penjara) merupakan *‘uqubāt* (hukuman) yang berlaku pada masa awal Islam. Menurut ‘Ubadāh bin al-Sāmit, al-Hasan, dan

¹⁹⁴Al-Qurtubī, *al-Jami` li `Ahkāmi al-Qur`ān*, Juz. 5, hal. 82-84.

Mujāhid, ayat ini telah *dinasakh* dengan turunnya surah al-Nur ayat 4 yang menyatakan pezina itu dijilid 100 kali dan juga dirajam berdasarkan keterangan hadits, yaitu:

وهي قوله عليه السلام في حديث عبادة بن الصامت: (خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم).¹⁹⁵

Uraian di atas dapat disimpulkan, menurut al-Qurtubī inti pembicaraan ayat ini adalah perempuan yang melakukan zina, bukan laki-laki yang berzina. Pada awal Islam, hukuman yang dijatuhkan bagi perempuan yang terbukti berzina berdasarkan keterangan empat orang saksi, maka ia dihukum kurungan rumah sampai ia meninggal. Hukuman ini kemudian *dimansūkhkan* oleh surah al-Nur ayat 4. Di sini ia tidak menjelaskan tentang siapa yang boleh menjadi saksi dalam perkara zina ini, apakah laki-laki atau perempuan, dan ia tidak mengutip satu pun riwayat yang menjelaskan hal ini.

g. Tafsir al-Marāghī

Dalam *Tafsīr al-Marāghī* juga tidak disebutkan *asbabun nuzul* surah al-Nisa` ayat 15 ini. Lebih lanjut ia menjelaskan, yang dimaksud dengan lafaz *al-fāhisyah* pada ayat ini adalah perbuatan zina, dan lafaz *min nisā`ikum* adalah wanita mukmin. Kemudian ia menjelaskan potongan ayat: *فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ* bahwa empat orang saksi yang dimaksudkan di sini ialah empat orang laki-laki merdeka dari kalangan sendiri (muslim). Alasan ia menetapkan saksi yang

¹⁹⁵Al-Qurtubī, *al-Jami` li` Ahkāmī al-Qur`ān*, Juz. 5, hal. 84-85.

dimaksud di sini adalah laki-laki, bukan perempuan, ia berhujjah pada riwayat al-Zuhrī yang mengatakan:

مضت السنة من رسول الله والخلفتين بعده أن لا تقبل شهادة النساء في الحدود.

(Praktek yang berlaku pada masa Rasulullah dan dua khalifah sesudahnya adalah bahwa kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* tidak diterima). Hikmah yang terkandung ialah menjauhkan kaum wanita dari hal-hal yang berkaitan dengan kejelekan-kejelekan perbuatan *fāhisyah*, kriminal, hukuman (siksaan), dengan maksud agar mereka (kaum wanita) tidak terpengaruh dan selamanya tidak mengenal hal-hal jelek dan tidak memikirkan permasalahannya, serta tidak bergaul dengan orang-orang yang bersangkutan dengan perbuatan tersebut.¹⁹⁶

Kemudian terhadap potongan ayat berikut;

فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ
يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

Al-Marāghī menjelaskan ketika ada empat orang saksi laki-laki yang menyaksikan perbuatan zina tersebut, maka tahanlah wanita yang berzina itu di dalam rumahnya, dan dilarang keluar rumah sebagai hukuman terhadap dirinya, agar ia tidak mengulangi perbuatannya itu sampai meninggal. Atau sampai Allah menjadikan untuknya jalan keluar sesuai dengan ketentuan Allah, yaitu *had* zina, berdasarkan keterangan surah al-Nur ayat 2, yang kemudian dirincikan dengan hadits dari ‘Ubadah bin Samit, bahwa Nabi SAW bersabda:

¹⁹⁶Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld. 2, Juz. 4, hal. 205.

خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهِنَّ سَبِيلًا النَّبِيُّ بِالنَّبِيِّ جُلْدٌ
مِائَةً وَالرَّجْمُ بِالْحِجَارَةِ وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَتَعْرِيبٌ عَامٌ.¹⁹⁷

Pernyataan al-Marāghī di atas tentang hikmah tidak diterimanya kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* menunjukkan bahwa al-Marāghī sangat menghendaki perempuan itu hanya duduk di rumah saja, tidak keluar untuk beraktifitas sebagaimana laki-laki. Karena mustahil kalau seorang perempuan yang aktif di luar rumah tidak terlibat, baik secara langsung atau tidak dengan berbagai kejahatan, meskipun sebatas melihatnya saja. Pendapatnya ini menjadi sangat mustahil dalam konteks modern, di mana kebanyakan wanita sudah beraktifitas di luar rumah, ada yang menjadi pengacara, jaksa, hakim bahkan presiden dan lain-lain. Yang menarik dari penjelasan al-Marāghī adalah ia mengutip riwayat dari al-Zuhri sebagai penjelas (*bayān*) terhadap surah al-Nisa` ayat 15 ini yang menerangkan tentang praktek yang berlaku pada masa Rasulullah dan Khalifah Abū Bakar serta ‘Umar yaitu kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* tidak diterima. Menurut hemat penulis, ungkapan al-Zuhri tersebut tidak dikutip oleh tafsir lainnya.

h. Tafsir an-Nur

Hasbi ash-Shiddieqy tidak menjelaskan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurutnya, inti dari penjelasan ayat ini bahwa yang dimaksud dengan empat orang saksi di sini adalah empat orang saksi laki-laki. Ia merujuk pada pendapat jumhur ulama yang mengatakan bahwa kedudukan dua orang wanita di tempat

¹⁹⁷Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld. 2, Juz. 4, hal. 205-206.

seorang laki-laki dalam soal persaksian sebagaimana tersebut dalam surah al-Baqarah tidak dapat diterima dalam soal hak wanita (tidak disebutkan apa yang dimaksud dengan hak wanita), hanya diterima dalam soal lain. Adapun hikmahnya adalah menjauhkan wanita turut mencampuri soal-soal yang hanya layak dilakukan oleh laki-laki.¹⁹⁸

Pendapat yang berbeda dari apa yang dikemukakan oleh mufassir lainnya, menurut Hasbi ash-Shiddieqy, yang dimaksud dengan lafaz *al-fāhisyah* adalah perbuatan lesbian sesama wanita (*musahaqah*). Itu artinya hukuman yang dibicarakan dalam ayat ini khusus kepada wanita. Dalam hal ini Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan wanita yang terbukti melakukan *musahaqah* (lesbian) berdasarkan empat orang saksi laki-laki, maka mereka dikurung di dalam rumah, jangan diberi izin keluar, sehingga mereka meninggal, atau Allah memberikan kepadanya jalan keluar dari rumah itu, atau diadakan undang-undang yang membenarkan mereka keluar. Di sini Hasbi ash-Shiddieqy menambahkan penjelasannya bahwa ayat ini memberi pengertian tentang larangan (tidak dibenarkan) bagi seseorang untuk mencegah wanita keluar rumah di waktu ada keperluan, jika tidak dalam keadaan sedang dihukum.¹⁹⁹ Pendapat Hasbi ash-Shiddieqy ini memberi pengertian bahwa negara atau pemerintah diberi wewenang untuk mengatur masalah ini dengan membuat aturan tentang bentuk penghukuman yang dianggap layak bagi pelaku lesbian, sebagai ganti hukuman kurungan rumah. Kemudian yang

¹⁹⁸Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 778-779.

¹⁹⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 779.

menarik dari penjelasannya itu adalah ketidakbolehan seseorang melarang seorang wanita keluar rumah, ketika ada keperluan, sedangkan wanita itu tidak dalam kondisi sedang menjalani hukuman. Pernyataan ini nampaknya dikutip dari tafsir “*al-Manār*” yang bunyi teksnya adalah:

وفي هذا دليل على تحريم امساكهن في البيوت ومنعهن
الخروج عند الحاجة اليه في غير هذه الحالة.²⁰⁰

Hasbi ash-Shiddieqy mengutip pendapat jumur mengatakan ayat ini telah *mansūkh* dengan hukuman *had* yang ditetapkan dalam surah al-Nur. Tetapi ia juga mengutip pendapat Abū Muslim yang menurutnya tidak ada yang *mansūkh* dalam soal ini, sebagaimana juga telah difatwakan oleh Mujāhid.²⁰¹

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, kebanyakan mufassir memahami keterangan surah al-Nisa` ayat 15 adalah dalam konteks masalah zina, karena kebanyakan mereka menafsirkan lafaz *al-fāhisyah* dengan perbuatan zina. Dalam hal ini mereka sepakat berpendapat kesaksian dalam kasus zina ini mesti dilakukan oleh empat orang saksi laki-laki mukmin dan merdeka, tidak diterima kesaksian laki-laki bersama perempuan atau perempuan saja. Dan mereka berpendapat kedudukan hukum dalam ayat ini telah *mansūkh* dengan turunnya surah al-Nur ayat 2. Artinya, hukuman terhadap pelaku zina tidak lagi dalam bentuk kurungan rumah sampai

²⁰⁰Muhammad Rasyid Ridha, *al-Manār*, Juz. 4, Dār al-Fikr,t.tp, t.t, hal. 436.

²⁰¹Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. I, hal. 779-780.

mati, melainkan dijilid seratus kali bagi *ghair al-muhsan* (al-Nur: 2), dan dirajam sampai mati bagi *muhsan* (berdasarkan hadits). Pendapat jumhur mufassir ini berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Hasbi ash-Shiddieqy (menurut hemat penulis, nampaknya dikutip dari *Tafsīr al-Manār* karangan Muhammad Rasyid Ridha), bahwa ayat ini membicarakan masalah perbuatan lesbian (*musahaqah*), bukan zina secara umum, sehingga hukuman yang dimaksudkan dalam ayat juga khusus kepada wanita saja. Kemudian Hasbi ash-Shiddieqy juga cenderung berpegang kepada pendapat Abū Muslim yang menyatakan ayat ini tidak *mansūkh* dengan turunnya surah al-Nur ayat 2, karena kasus yang dibicarakan dalam surah an-Nur berbeda dengan yang terdapat dalam surah al-Nisa` ini. Kalau dalam surah al-Nur berbicara masalah zina, yaitu perbuatan keji antara laki-laki dan wanita dengan bentuk hukuman jilid 100 kali bagi yang *ghairu muhsan* dan rajam bagi yang *muhsan* (hadits), sedangkan dalam surah al-Nisa` ini berbicara masalah *musahaqah*, yaitu perbuatan keji antara wanita dengan wanita (lesbian) dengan bentuk hukuman berupa kurungan rumah. Selain itu, dengan mengutip dari tafsir *al-Manār*, Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan ayat ini melarang seseorang untuk mencegah seorang wanita keluar rumah ketika ada keperluan, kecuali sedang dihukum. Penjelasan ini tidak ditemukan dalam tafsir lainnya, malah dalam tafsir *al-Maraghī* dijelaskan tentang sebaiknya perempuan itu tidak keluar rumah untuk beraktifitas sebagaimana laki-laki, karena dapat menimbulkan fitnah.

3. Surah al-Maidah ayat 106

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ
الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ
ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ
بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَيْتُمْ لَا تَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ
ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكُنْتُمْ شُهَدَاءَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedangkan dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian. Kamu tahan kedua saksi itu sesudah sembahyang (untuk bersumpah), lalu mereka keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu; "(Demi Allah) kami tidak akan menukar sumpah ini dengan harga yang sedikit (untuk kepentingan seseorang), walaupun dia karib kerabat, dan tidak (pula) kami menyembunyikan persaksian Allah, sesungguhnya kami kalau demikian tentulah termasuk orang-orang yang berdosa".

Penjelasannya:

a. Tafsir al-Tabarī

Dalam *Tafsir al-Tabarī* tidak disebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Tabarī mengutip 84 buah riwayat, tetapi tidak ada satu pun dari riwayat tersebut yang menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dan

perempuan dalam masalah wasiat. Berikut ini gambaran dari penjelasan al-Tabarī.

Al-Tabarī dalam menjelaskan potongan ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ
الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ.

Ia mengutip 13 buah riwayat yang menjelaskan bahwa dalam masalah wasiat dibutuhkan dua orang saksi yang adil. Di sini dijelaskan tentang maksud dari lafaz *اثنان ذوا عدل منكم*. Menurut lafaz ini mengandung pengertian yaitu orang yang memiliki kecerdasan dan akal dari kalangan muslim (*ذوا رشد* (*وعقل وجبى من المسلمين*). Dalam hal ini al-Tabarī menjelaskan, penafsiran para ahli *takwil* terhadap lafaz tersebut pada prinsipnya sama, tetapi menggunakan istilah yang berbeda-beda, ada yang menafsirkan dengan: *من المسلمين*, *من* *من الملة*, *من أهل الإسلام*, *أهل دينكم* sebagaimana riwayat berikut ini:

- حدثنا حميد بن مسعدة قال ، حدثنا يزيد بن زريع ، عن سعيد ، عن قتادة ، عن سعيد بن المسيب قال: شاهدان "ذوا عدل منكم" ، من المسلمين.
- حدثنا ابن بشار وابن المثنى قالا حدثنا ابن أبي عدي ، عن سعيد ، عن قتادة ، عن سعيد بن المسيب في قوله: "اثنان ذوا عدل منكم" ، قال: اثنان من أهل دينكم.
- حدثنا أبو كريب قال ، حدثنا ابن إدريس ، عن أشعث ، عن ابن سيرين ، عن عبيدة قال: سألته ، عن قول الله تعالى ذكره: "اثنان ذوا عدل منكم" ، قال: من الملة.

● حدثني محمد بن سعد قال، حدثني أبي قال، حدثني عمي قال، حدثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس: "ذوا عدل منكم" قال: ذوا عدل من أهل الإسلام.²⁰²

Demikian juga dengan makna lafaz **أَوْ آخَرَانِ مِنْ** **غَيْرِكُمْ**, mereka menafsirkannya:

مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، مِنْ غَيْرِ أَهْلِ دِينِكُمْ، مِنْ غَيْرِ الْمِلَّةِ، مِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ، مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِكُمْ

Di sini al-Tabarī mengutip sebanyak 60 riwayat, di antaranya adalah:

● حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ، وَيَشْرُ بْنُ مُعَاذٍ، قَالَا: ثنا يزيد بن زريع، عن سَعِيدِ بْنِ قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ: {أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ} مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ.

● حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، قَالَ: ثنا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَسُلَيْمَانَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُمَا قَالَا فِي قَوْلِهِ: {أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ} قَالَا: مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِكُمْ.

● حَدَّثَنَا عَمْرَانُ بْنُ مُوسَى، قَالَ: ثنا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: ثنا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، فِي قَوْلِهِ: {أَوْ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ} مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَمِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ.

● حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، قَالَ: ثنا ابن إدريس، عن أَشْهَبِ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عَيْبَةَ، قَالَ: سَأَلْتَهُ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ} قَالَ: مِنْ غَيْرِ الْمِلَّةِ.

● حَدَّثَنَا ابْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ: ثنا ابن إدريس، عن هِشَامِ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عَيْبَةَ، قَالَ: مِنْ غَيْرِ أَهْلِ دِينِكُمْ.

²⁰²Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 5, hal. 100-102.

● حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: ثَنِي أَبِي قَالَ: ثَنِي عَمِّي قَالَ: ثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ عَبَّاسٍ: {أَوْ آخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ} قَالَ: مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ.²⁰³

Inti penjelasan al-Tabarī dalam kitabnya bahwa ayat ini membicarakan masalah kesaksian dalam wasiat. Dalam hal ini ia berpendapat bahwa jika wasiat itu bukan dalam perjalanan (*safar*), maka para ulama sepakat menyatakan saksi itu mesti orang Islam. Tetapi jika wasiat itu dalam perjalanan (*safar*), berdasarkan riwayat di atas, ia berpendapat boleh saksi itu dari kalangan non-muslim, jika tidak ada orang Islam. Di sini ia tidak menjelaskan secara konkrit tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan saksi perempuan dalam masalah wasiat. Ia hanya mengutip beberapa riwayat yang menggunakan lafaz الرجل dalam masalah saksi wasiat ini, salah satunya riwayat dari al-Qāsim, yaitu:

حدثنا القاسم قال، حدثنا الحسين قال، حدثني هشيم قال، أخبرنا مغيرة، عن إبراهيم وسعيد بن جبير: أنهما قالا في هذه الآية: "يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم"، قالا إذا حضر الرجل الوفاة في سفر، فليشهد رجلين من المسلمين. فإن لم يجد فرجلين من أهل الكتاب.²⁰⁴

Riwayat di atas menjelaskan, yang dimaksudkan dengan potongan ayat "يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم" adalah kesaksian dalam kondisi *safar*, ketika seseorang yang akan meninggalkan ingin berwasiat, yaitu dua orang saksi laki-laki yang muslim. Namun jika tidak ada dua orang saksi laki-

²⁰³Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 5, hal. 103-111.

²⁰⁴Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. 5, hal. 111.

laki yang muslim, maka diterima kesaksian itu dari dua orang laki-laki yang ahli kitab. Jadi menurut hemat penulis, di sini al-Tabarī ingin mengatakan saksi dalam masalah wasiat ini adalah dua laki-laki muslim, bukan saksi perempuan. Bahkan dalam dalam kondisi *safar*, jika tidak ada dua orang saksi laki-laki yang muslim, diterima kesaksian dari dua orang laki-laki non-muslim.

b. Tafsir Ibnu Katsīr

Dalam *Tafsīr Ibnu Katsīr* disebutkan beberapa riwayat tentang *asbabun nuzul* dari ayat ini, di antaranya adalah riwayat dari Ibnu Zayid yang mengatakan, ayat ini diturunkan mengenai seorang yang akan meninggal dunia dan tidak ada seorang muslim pun, itu terjadi pada masa awal Islam ketika masih terjadi perang antara orang muslim dengan orang kafir. Kemudian dihapuskan (*mansūkh*) kewajiban wasiat dengan turunnya ayat tentang pembagian warisan. Sedangkan dalam riwayat dari Ibnu Mas'ud diceritakan ada seorang suku Bani Sahm yang bernama Budail bin Abī Maryam (seorang pedagang), mendadak ia sakit keras, ketika itu hanya ada dua orang yang beragama Nashrani, yaitu Tamīm al-Dārī dan 'Adī bin Baddā'. Lalu ia mewasiatkan kepada keduanya, jika ia meninggal supaya dagangannya itu diberikan kepada keluarganya. Tetapi oleh mereka berdua, harta wasiat itu dijualnya sebagian dan sebagian lagi diberikan kepada keluarganya. Ketika Tamīm al-Dārī itu kemudian masuk Islam, ia merasa berdosa dan melaporkan hal ini kepada Rasulullah, lalu Rasulullah meminta Tamīm al-Dārī (sudah beragama

Islam) dan ‘Adī bin Baddā’ (masih bergama Nashrani) untuk bersumpah menurut agamanya, dan turunlah ayat ini.²⁰⁵

Selanjutnya Ibnu Katsīr menjelaskan, ayat ini mengandung hukum yang sangat berharga. Namun ada yang berpendapat hukum dalam ayat ini telah *mansūkh*, sebagaimana riwayat dari al-‘Awfī dari Ibnu ‘Abbās dan Hammād bin Sulaimān dari Ibrāhīm. Tetapi kebanyakan ulama seperti dikemukakan oleh Ibnu Jarīr berpendapat hukum ini tetap *muhkam*, jika ada yang berpendapat *mansūkh*, harus menjelaskan buktinya, sebagaimana ungapannya berikut:

اشتملت هذه الآية الكريمة على حكم عزيز، قيل: إنه منسوخ رواه العوفي من ابن عباس. وقال حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم: إنها منسوخة. وقال آخرون - وهم الأكثرون، فيما قاله ابن جرير -: بل هو محكم؛ ومن ادعى النسخ فعليه البيان.²⁰⁶

Berikutnya Ibnu Katsīr menjelaskan makna lafaz ذوا نوا منكم pada ayat ini adalah من المسلمين, sesuai dengan pendapat jumhur, berdasarkan riwayat dari Ibnu ‘Abbās:

قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ ذَوَا عَدَلٍ مِنْكُمْ قَالَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رَوَاهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ.

Namun sebagian yang lain berpendapat, maksud dari lafaz ذوا نوا منكم adalah من أهل الموصي. Berdasarkan riwayat berikut:

²⁰⁵Ibnu Katsīr, *Tafsir Ibnu Katsīr*, Jld. 2, Dār Masri li al-Tiba’ah, t.tp, t.t, hal. 114-115.

²⁰⁶Ibnu Katsīr, *Tafsir Ibnu Katsīr*, Jld. 2, hal. 113.

وَرُوِيَ عَنْ عُبَيْدَةَ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَالْحَسَنِ وَمُجَاهِدٍ وَيَحْيَى بْنِ يَعْمُرٍ وَالسُّدِّيِّ وَقَتَادَةَ وَمُقَاتِلَ بْنِ حَيَّانٍ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ وَعَظِيمَ بْنَ جَبْرِ وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ وَقَالَ آخَرُونَ غَيْرَ ذَلِكَ " ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ " أَيُّ مِنْ أَهْلِ الْمُوصِي²⁰⁷.

Kemudian Ibnu Katsir menjelaskan maksud dari lafaz من غير المسلمين، يعني: أهل أو آخران من غيركم berdasarkan riwayat dari Ibnu Abī Hātim dari Ibnu ‘Abbās. Sedangkan menurut riwayat dari ‘Ukramah dan ‘Ubaydah, yang dimaksud dengan منكم adalah من غير قبيلة الموصي dan آخران من غيركم adalah من غير قبيلة الموصي, sebagaimana riwayat berikut:

قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَوْفٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَّاحِدِ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ أَوْ "أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ" قَالَ مِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ يَعْنِي أَهْلَ الْكِتَابِ ثُمَّ قَالَ: وَرُوِيَ عَنْ عُبَيْدَةَ وَسُرَيْحٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَيَحْيَى بْنِ يَعْمُرٍ وَعُكْرَمَةَ وَمُجَاهِدٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَالشَّعْبِيِّ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَقَتَادَةَ وَأَبِي مَجْلَزٍ وَالسُّدِّيِّ وَمُقَاتِلَ بْنِ حَيَّانٍ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ وَعَظِيمَ بْنَ جَبْرِ وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ عَنْ عُكْرَمَةَ وَعُبَيْدَةَ فِي قَوْلِهِ "مِنْكُمْ" أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَبِيلَةِ الْمُوصِي يَكُونُ الْمُرَادَ هَهُنَا "أَوْ أَخْرَانِ" مِنْ غَيْرِكُمْ أَيُّ مِنْ غَيْرِ قَبِيلَةِ الْمُوصِي²⁰⁸.

Lebih lanjut Ibnu Katsir menjelaskan, berdasarkan riwayat dari Ibnu Jarir yang mengatakan, tidak boleh kesaksian itu dari orang-orang Yahudi dan Nashrani, kecuali dalam

²⁰⁷Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jld. 2, hal. 113.

²⁰⁸Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jld. 2, hal. 113.

keadaan *safar*, dan tidak boleh dalam *safar* itu kecuali dalam masalah wasiat, sebagaimana ungkapannya:

قال ابن جرير: حدثنا عمرو بن علي، حدثنا أبو معاوية ووكيع قالوا حدثنا الأعمش، عن إبراهيم، عن شريح قال: لا تجوز شهادة اليهودي والنصراني إلا في سفر، ولا تجوز في سفر إلا في وصية²⁰⁹.

Dalam hal ini Ibnu Jarīr berpegang kepada riwayat dari al-Zuhrī:

قال ابن جرير: حدثنا عمرو بن علي، حدثنا أبو داود، حدثنا صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري قال: مضت السنة أنه لا تجوز شهادة كافر في حضر ولا سفر، إنما هي في المسلمين.²¹⁰

Dari uraian di atas tergambar, Ibnu Katsīr dalam penjelasan tafsirnya terfokus pada masalah siapa yang boleh menjadi saksi dalam masalah wasiat, apakah muslim atau non-muslim, dan ada yang berpendapat ahli keluarga yang berwasiat atau orang lainnya. Ia tidak membicarakan persoalan perbedaan antara saksi laki-laki dan perempuan dalam masalah wasiat. Dalam penjelasannya, Ibnu Katsīr banyak mengutip riwayat yang bersumber dari para sahabat, bukan dari hadits Rasulullah. Dan ia tidak mengutip satu pun ayat kesaksian yang lain yang dapat dijadikan *munasabah* dengan ayat ini.

²⁰⁹Ibnu Katsīr, *Tafsir Ibnu Katsīr*, Jld. 2, hal. 113.

²¹⁰Ibnu Katsīr, *Tafsir Ibnu Katsīr*, Jld. 2, hal. 113.

c. Tafsir al-Nasafi

Al-Nasafi tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurut al-Nasafi, ayat ini menerangkan tentang diwajibkan menghadirkan dua orang saksi dalam masalah wasiat ketika hendak meninggal dunia, sebagaimana ungkapannya: *شهادة بينكم أي فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان*. Dan menurutnya, wasiat itu hukumnya wajib bagi orang yang diketahui akan menemui ajalnya, dengan disaksikan oleh dua orang saksi yang adil dari kaum kerabat. Ia memaknai *مِنْكُمْ* pada potongan ayat *ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ* adalah kaum kerabat, karena menurutnya mereka merupakan orang yang paling mengetahui keadaan orang yang meninggal itu, sebagaimana pernyataannya: *من أقراركم لأنهم أعلم بأحوال الميت*.²¹¹

Ini artinya, menurut al-Nasafi kedua saksi itu adalah mesti orang Islam dari kalangan keluarga atau kaum kerabat, bukan orang Islam secara umum. Karena menurut mereka, kaum kerabat adalah orang yang paling mengetahui hal ikhwal diri dan keluarga dari orang yang meninggal tersebut. Kondisi ini sangat dibutuhkan ketika ada persoalan terhadap apa yang diwasiatkan itu. Kaum kerabat merupakan orang yang paling mengetahui kondisi dan situasi keluarganya, sehingga sangat membantu dalam penyelesaian kasus yang mungkin muncul di kemudian hari.

Kemudian al-Nasafi memahami lafaz *أَوْ أَحْرَانَ مِنْ غَيْرِكُمْ* dengan *من الأجانب* (orang lain bukan kaum kerabat). Maksudnya, kalau dalam keadaan *safar* (perjalanan), maka

²¹¹Al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, Jld. I, hal. 347-348.

saksi itu boleh dari orang lain yang bukan kaum kerabatnya. Itu kebalikan dari lafaz **منكم** yang dipahaminya dengan kaum kerabat. Dan terhadap pendapat yang mengatakan maksud: **منكم من المسلمين ومن غيركم من أهل الذمة**, menurut al-Nasafi hukum itu telah dihapus. Itu merupakan ketentuan pada masa awal Islam, ketika itu kaum muslimin masih sedikit, sehingga diberi keringanan untuk mengambil saksi dari kalangan kafir zimmi, sebagaimana ungkapan berikut:

وقيل: منسوخ إذ لا يجوز شهادة الذمي على المسلم، وإنما جازت في أول الإسلام لقلّة المسلمين²¹²

Al-Nasafi tidak menjelaskan ayat yang mana yang *menasakh* (menghapus) hukum dari al-Maidah ayat 106 ini.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa menurut al-Nasafi pokok pembicaraan ayat ini adalah masalah kesaksian wasiat. Ia mengatakan saksi yang dimaksudkan adalah ahli keluarga dari orang yang berwasiat, tetapi jika dalam perjalanan boleh digantikan oleh orang lain yang bukan ahli keluarga. Sedangkan kedudukan saksi non-muslim sudah *mansukh* hukumnya dengan turunnya surah al-Thalak ayat 2. Dalam tafsir al-Nasafi ini tidak dikutip satu riwayat pun untuk menjelaskan ayat ini, dan juga tidak dijelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan perempuan dalam masalah wasiat.

²¹²Al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, Jld. I, hal. 347-348.

d. Tafsir Abī al-Su'ūd

Abī al-Su'ūd juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurutnya (sebagaimana dikemukakan al-Nasafi) yang dimaksud dengan dua orang saksi yang adil dalam ayat ini adalah orang-orang Islam dari kalangan keluarga terdekat, karena mereka lebih paham dengan keadaan orang yang meninggal itu dan dapat memberinya nasihat ketika berwasiat itu, sebagaimana ungkapannya:

ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَي مِّنْ أَقْرَابِكُمْ لِأَنَّهُمْ أَعْلَمُ بِأَحْوَالِ الْمَيِّتِ وَأَنْصَحُ لَهُ، وَأَقْرَبُ إِلَيَّ تَحْرِيٍّ مَا هُوَ أَصْلَحُ لَهُ. وَقِيلَ: مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَهُمَا صِفَتَانِ لِأَثْنَانِ.²¹³

Menurut Abī al-Su'ūd, dalam keadaan perjalanan, ketika tidak ada orang muslim, dapat digantikan oleh ahli zimmi, ketentuan ini berlaku pada awal Islam. Tetapi kemudian *dinasakh* (dihapuskan hukumnya) dengan turunnya surah al-Thalak ayat 2. Ia berkata:

مِنْ غَيْرِكُمْ أَي مِنَ الْأَجَانِبِ، وَقِيلَ: مِنَ أَهْلِ الذَّمَّةِ، وَقَدْ كَانَ ذَلِكَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ لِعِزَّةِ وَجُودِ الْمُسْلِمِينَ لَا سِيْمَا فِي السَّفَرِ، ثُمَّ نَسَخَ. وَعَنْ مَكْحُولٍ أَنَّهُ نَسَخَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ} (الطلاق: 2)²¹⁴

Dalam uraian tafsirnya, Abī al-Su'ūd sebagaimana al-Nasafi, tidak mengutip satu pun riwayat untuk menjelaskan ayat ini. Ia dalam menjelaskan ayat ini mengaitkan dengan ayat kesaksian lainnya, yaitu surah al-Thalak ayat 2, tetapi tidak

²¹³Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, Juz. II, hal. 330.

²¹⁴Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, Juz. II, hal. 330.

dalam posisi menjelaskan perbedaan antara saksi laki-laki dan perempuan, tetapi untuk menjelaskan penolakan kesakian non-muslim. Sehingga tidak bisa disimpulkan pendapat Abī al-Su'ūd tentang kedudukan saksi wanita dalam perkara wasiat.

e. Tafsir Ibnu 'Arabī

Sebagaimana *Tafsīr Ibnu Katsīr*, dalam *Tafsīr Ibnu 'Arabī* juga disebutkan riwayat yang sama tentang *asbabun nuzul* surah al-Ma'idah ayat 106 ini. Di sini Ibnu 'Arabī merujuk pada 7 (tujuh) buah riwayat, yang salah satunya berasal dari riwayat al-Turmuzī dari Muhammad bin Ishāq dari Abī al-Nadhr dari Bāzān maula Ummun Hāni` dari Ibnu Abbās dari Tamīm al-Dārī.²¹⁵

Selanjutnya Ibnu 'Arabī menjelaskan perlunya saksi ketika seseorang hendak berwasiat dikala kondisi sakit parah menjelang ajalnya. Mengenai saksi yang dimaksudkan ayat, menurutnya juga adalah dua orang laki-laki, sesuai dengan lafaz yang digunakan, yaitu ذوا عدل menunjukkan *muzakkar* (laki-laki), sedangkan untuk perempuan digunakan lafaz ذواتي, sebagaimana ungkapannya:

وكان بمطلقه يقتضي شخصين, ويحتمل رجلين, إلا أنه قال بعد ذلك: ذوا عدل, فتبين أنه أراد رجلين, لأنه لفظ لا يصلح إلا للمذكر, كما أن "ذواتي" لا تصلح إلا للمؤنث.²¹⁶

Kemudian Ibnu 'Arabī menjelaskan makna dari lafaz منكم pada ayat tersebut ada tiga pendapat ulama:

²¹⁵Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. 2, hal. 231-235.

²¹⁶Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. 2, hal. 239.

1. Orang Islam, pendapat dari Ibnu ‘Abbās dan Mujāhid.
2. Kelompok/suku (*qabilah*), pendapat dari al-Hasan dan Sa’id bin al-Musayyab.
3. Pihak ahli keluarga yang meninggal (tidak disebutkan pendapat siapa).

Terhadap pendapat yang mengatakan lafaz **منكم** bermakna **من** **المسلمين** atau **من أهل ملتكم** maka lafaz **من غيركم** bermakna sebaliknya, yaitu **للكافرين**.²¹⁷

Inti penjelasan Ibnu ‘Arabī adalah surah al-Maidah ayat 106 ini menerangkan tentang kesaksian yang diterima dalam perkara wasiat adalah laki-laki, bukan perempuan, karena digunakan lafaz *muzakkar* ذوا, bukan lafaz *muannas* ذواتي.

f. Tafsir al-Qurtubī

Dalam *Tafsīr al-Qurtubī* disebutkan *asbabun nuzul* ayat ini berdasarkan riwayat al-Bukhārī dan al-Dāruqutnī dari Ibnu ‘Abbās adalah berkaitan dengan kisah Tamīm al-Dārī dan ‘Adī bin Baddā` (non-muslim) yang melakukan perjalanan ke Mekkah. Dalam hadits yang diriwayatkan al-Turmuzī dikatakan keduanya beragama Nashrani melakukan perjalanan ke Syam. Di tengah jalan keduanya bertemu dengan seorang pedagang muslim dari Bani Sahn yang bernama Budail bin Abī Maryam yang sedang sakit keras, lalu meninggal tanpa ada seorang muslim di sana. Ketika sekarat itu, pedagang tersebut

²¹⁷Ibnu ‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. 2, hal. 240.

mewasiatkan hartanya kepada kedua orang itu untuk disampaikan kepada keluarganya. Riwayat selengkapnya sebagaimana dikutip dalam *Tafsir Ibnu Katsir*. Menurut Abū 'Isā bahwa hadits ini *gharīb*, tidak ada satu pun *sanadnya* yang *sahih*.²¹⁸

Kemudian al-Qurtubī menjelaskan, ayat ini membicarakan tentang perlunya menghadirkan dua orang saksi ketika melakukan wasiat oleh seseorang yang sudah dekat (berdasarkan tanda-tanda) akan meninggal. Dua orang saksi itu adalah laki-laki, karena digunakan lafaz اثنان yang diikuti dengan lafaz berikutnya ذَوَا عَدْلٍ, yang tidak lain maksudnya adalah dua orang laki-laki, sedangkan untuk perempuan digunakan lafaz ذَوَاتَا (sebagaimana terdapat dalam surah al-Rahman ayat 48), sebagaimana ungkapannya berikut (sama dengan pernyataan Ibnu 'Arabī):

قوله تعالى: (حين الوصية اثنان) "حين" ظرف زمان والعمل فيه "حضر" وقوله: "اثنان" يقتضي بمطلقه شخصين، ويحتمل رجلين، إلا أنه لما قال بعد ذلك: "ذوا عدل" بين أنه أراد رجلين، لأنه لفظ لا يصلح إلا للمذكر، كما أن "ذواتا" [الرحمن: 48] لا يصلح إلا للمؤنث.²¹⁹

Adapun yang dimaksud dengan lafaz مِنْكُمْ dalam ayat ini adalah orang muslim, dan yang dimaksud dengan lafaz أَوْ أَحْرَانٍ مِنْ غَيْرِكُمْ adalah orang kafir. Di sini al-Qurtubī menjelaskan kesaksian orang ahli kitab dibolehkan dalam masalah wasiat, jika orang Islam tersebut dalam keadaan *safar*

²¹⁸Al-Qurtubī, *al-Jami' li Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 6, hal. 346-347.

²¹⁹Al-Qurtubī, *al-Jami' li Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 6, hal. 348.

(perjalanan), sebagaimana pendapat shahabat Abū Musā al-Asy'arī, 'Abdullah bin Qiyas dan 'Abdullah bin 'Abbās. Al-Qurtubī juga mengutip pendapat Ahmad bin Hanbal, yang mengatakan bahwa kesaksian *ahli zimmah* dibolehkan bagi orang Islam dalam keadaan *safar*, ketika tidak ada orang Islam. Tetapi menurut al-Qurtubī, para fuqaha lainnya tidak sepakat dengan hal ini. Menurut mereka, yaitu Zayid bin Aslam, al-Nakha'ī, Abū Hanifah, Mālik, dan al-Syafi'ī, hukum tersebut telah *mansūkh*. Dalam hal ini Abū Hanifah berpendapat dibolehkan kesaksian orang kafir bagi sesama mereka, tidak boleh bagi orang muslim. Ia berhujjah pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 282, *ممن ترضون من الشهداء*, dan al-Thalak ayat 2, *وأشهدوا ذوي عدل منكم*.²²⁰ Al-Qurtubī juga mengutip pendapat lain yang mengatakan ayat ini tidak *mansūkh*, yaitu pendapat al-Zuhrī, al-Hasan dan 'Ikrimah. Menurut mereka lafaz *منكم*, maknanya adalah kaum kerabat, sedangkan lafaz *أَوْ* *أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ* adalah selain kaum kerabat. Dalam hal ini al-Nuhās mengatakan orang kafir itu tidak memiliki sifat adil, jadi yang dimaksudkan *أَوْ* *أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ* adalah orang muslim yang bukan kaum kerabat.²²¹

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, menurut al-Qurtubī inti pembicaraan ayat ini adalah masalah kesaksian wasiat. Menurutnyanya saksi yang dimaksudkan adalah dua orang laki-laki, karena lafaz yang digunakan *اثنان* yang diikuti dengan lafaz berikutnya *ذَوَا عَدْلٍ*, yang tidak lain maksudnya adalah dua orang laki-laki, sedangkan untuk perempuan

²²⁰Al-Qurtubī, *al-Jami' li Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 6, hal. 349-350.

²²¹Al-Qurtubī, *al-Jami' li Ahkāmī al-Qur'ān*, Juz. 6, hal. 350-351.

digunakan lafaz نواتا. Sedangkan persoalan saksi non-muslim, ulama berbeda pendapat, ada yang menyatakan sudah *mansūkh* (hapus), tetapi ada juga yang mengatakan masih *muhkam* (berlaku). Dalam penjelasannya, ia juga mengaitkan ayat ini dengan ayat-ayat kesaksian lainnya, tetapi tidak untuk menjelaskan perbedaan antara saksi laki-laki dengan perempuan, dan ia tidak mengutip satu pun riwayat dalam penafsiran ayat ini.

g. Tafsir al-Marāghī

Dalam *Tafsīr al-Marāghī* disebutkan *asbabun nuzul* ayat ini berdasarkan riwayat dari Ibnu Jarīr dan Ibnu Munzir,²²² sebagaimana dikutip oleh Ibnu Katsīr. Kemudian al-Marāghī menjelaskan potongan ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ
الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ.

Menurut al-Marāghī, kesaksian yang disyari'atkan dalam ayat tersebut adalah kesaksian dua orang laki-laki di antara kalian dari orang-orang yang adil dan *istiqamah*, yaitu orang muslim. Karena menurutnya yang dimaksud dengan lafaz منكم adalah di antara kaum muslimin. Kedua saksi itu dimintai kesaksiannya oleh orang yang berwasiat atas wasiatnya, sehingga kedua saksi itu akan memberikan kesaksiannya di waktu dibutuhkan. Penjelasan ini terkait dengan penjelasan potongan ayat berikutnya:

²²²Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld.3, Juz. 7, hal. 48-49.

أَوْ عَاجِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ
مُصِيبَةُ الْمَوْتِ.

Yaitu dalam perjalanan boleh kedua saksi itu bukan dari kalangan kaum muslimin, jika memang tidak ada orang Islam.²²³

Kemudian al-Marāghī menjelaskan potongan ayat:

تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي
بِهِ تَمَنَّا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى

Bahwa yang dimaksud di sini adalah shalat ‘ashar, karena Nabi menyumpah ‘Adi dan Tamim sesudah shalat itu. Dan sumpah terhadap kedua saksi dalam perkara wasiat ini dibutuhkan jika hakim ragu akan kejujuran mereka. Artinya, kalau hakim merasa yakin dengan apa yang disampaikan, maka sumpah itu tidak perlu. Dalam hal ini al-Marāghī mengaitkannya dengan surah al-Nisa` ayat 135 untuk menjelaskan saksi itu harus bersikap adil:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى
أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ (النساء: 135)²²⁴

Potongan ayat terakhir yaitu: وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنْ آدَا
لَمِنَ الْأَثْمِينَ, di sini al-Marāghī menjelaskan saksi itu bersumpah dengan mengatakan “dan kami tidak menyembunyikan kesaksian yang telah diwajibkan Allah”,

²²³Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld.3, Juz. 7, hal. 49.

²²⁴Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld.3, Juz. 7, hal. 49-50.

sebagaimana firman-Nya dalam surah al-Thalak ayat 2 (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ).²²⁵

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, al-Marāghī mempunyai pandangan yang sama dengan mufassir lainnya tentang inti yang dibicarakan surah al-Maidah ayat 106 ini merupakan masalah kesaksian dalam masalah wasiat. Menurutny saksi tersebut adalah dua orang laki-laki yang muslim, tetapi jika dalam keadaan *safar* yang tidak ditemukan orang Islam, boleh saksi itu dari kalangan non-muslim. Di sini ia tidak mengutip satu pun riwayat yang dapat dijadikan sebagai *bayān* terhadap ayat ini. Dan ia mengaitkan ayat ini dengan dengan ayat kesaksian lainnya, yaitu surah al-Thalak ayat 2 untuk menjelaskan saksi itu harus bersikap adil, karena itu merupakan perintah Allah.

h. Tafsir an-Nur

Hasbi ash-Shiddieqy dalam tafsirnya menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini berkenaan dengan peristiwa seorang pedagang yang bernama Budail maula ‘Amr ibn ‘As yang pergi ke Madinah. Di sana ia berjumpa dengan Tamim dan ‘Adi, dua orang Nashrani yang tinggal di Mekkah, lalu mereka bersama-sama berangkat ke Syam. Di tengah perjalanan Budail jatuh sakit, lalu ia menulis surat wasiat yang dimasukkan dalam barang dagangannya serta diwasiatkan kepada kedua kawannya itu untuk menyampaikan barang dagangannya kepada

²²⁵al-Marāghī, *Tafsīr al-Maraghī*, Jld.3, Juz. 7, hal. 50.

keluarganya. Riwayat selanjutnya sebagaimana telah disebutkan dalam *Tafsīr Ibnu Katsīr*.²²⁶

Selanjutnya Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan dua orang saksi yang dimaksudkan ayat adalah dua orang saksi laki-laki dari kalangan orang mukmin, karena maksud dari lafaz *مِنْكُمْ* di sini adalah orang mukmin. Tetapi dalam keadaan *safar*, boleh dua orang saksi itu selain orang muslim. Namun menurutnya ada yang berpendapat, yang dimaksud dengan “orang lain” di sini ialah orang muslim yang bukan kaum kerabat.²²⁷

Penjelasan berikutnya, menurut Hasbi ash-Shiddieqy sebagaimana dikemukakan oleh mufassir lainnya, sumpah bagi saksi dalam perkara wasiat diperlukan jika ada keraguan terhadap kebenaran wasiat yang disampaikan. Dan lafaz sumpah itu sebagaimana dikemukakan ayat, yaitu: *لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى*.²²⁸

Inti dari penjelasan Hasbi ash-Shiddieqy juga sama dengan apa yang telah dikemukakan oleh mufassir lainnya, saksi itu adalah orang muslim, dan boleh non-muslim jika dalam *safar* yang tidak ada orang Islam. Ia juga tidak mengutip satu pun riwayat dalam menjelaskan surah al-Maidah ayat 106 ini, dan juga tidak mengaitkan dengan ayat kesaksian lainnya.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, para mufassir melihat surah al-Maidah ayat 106 dalam masalah

²²⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. 2, hal. 1134-1135.

²²⁷Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. 2, hal. 1131.

²²⁸Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. 2, hal. 1131-1132.

wasiat di kala akan meninggal dunia. Dalam hal ini, mereka tidak sepakat tentang siapa yang dimaksudkan dengan dua orang saksi yang adil itu. Sebagian mereka (mufassir dari kalangan *bi al-ma'tsur*) mengatakan, yang dimaksud dengan dua orang saksi itu adalah orang Islam secara umum, tetapi sebagian lagi (mufassir dari kalangan *bi al-ra'yi*) mengatakan orang Islam dari kalangan keluarga terdekat (kaum kerabat). Demikian juga dengan kesaksian dari kalangan selain kamu (أَوْ أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ), menurut mufassir *bi al-ma'tsur* adalah orang kafir zimmi, yaitu jika kesaksian masalah wasiat ini dalam keadaan *safar*. Namun demikian dari kalangan mufassir *bi al-ma'tsur* juga berkembang pendapat lain seperti yang dikutip oleh Ibnu Katsir dari riwayat Ibnu Jarir yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kesaksian dalam ayat ini adalah *من قبيلة الموصي* *من* dan *أخْرَانِ مِنْ* adalah *من غير قبيلة الموصي* *غَيْرِكُمْ*. Sedangkan menurut mufassir *bi al-ra'yi* adalah orang lain yang bukan kaum kerabat. Pendapat mufassir *bi al-ma'tsur* ini didukung oleh mufassir modern yang berpendapat dua orang saksi itu jika bukan dalam keadaan *safar* adalah orang Islam (baik dari kaum kerabat atau bukan), sedangkan dalam keadaan *safar*, boleh dari kalangan non-muslim, kalau tidak ada orang Islam. Kemudian dalam masalah ini para mufassir juga tidak sepakat tentang *muhkam* atau tidaknya ayat ini. Sebagian berpendapat hukum dalam ayat ini masih tetap *muhkam*, tetapi sebagian lagi berpendapat telah *mansukh* dengan turunnya surah al-Thalak ayat 2, tetapi ada juga yang mengatakan ayat ini *mansukh* dengan turunnya ayat tentang pembagian warisan. Adapun

terhadap kedudukan wanita dalam masalah kesaksian wasiat ini, tidak ada keterangan konkrit dari para mufassir, kecuali apa yang dijelaskan oleh Ibnu ‘Arabī, kesaksian yang dimaksudkan dalam surat al-Maidah ayat 106 ini adalah laki-laki, karena ayat menggunakan lafaz *muzakkar* ذوا عدل, bukan lafaz *mu`annas* ذواتي. Namun demikian, dari penjelasan ayat sebelumnya, khususnya surah al-Baqarah ayat 282, dapat dipahami para mufassir sependapat untuk menerima kesaksian wanita jika bersama dengan laki-laki dalam kasus ini.

4. Surah al-Nur ayat 4

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.

Penjelasannya:

a. Tafsir al-Tabarī

Menurut al-Tabarī, ada riwayat yang mengatakan ayat ini turun berhubungan dengan adanya peristiwa hadits *ifki* tentang tuduhan kepada Aisyah r.a, salah seorang isteri Nabi

berbuat zina tanpa disertai bukti, sebagaimana ungkapannya berikut:

ذُكِرَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي الَّذِينَ رَمَوْا عَائِشَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا رَمَوْهَا بِهِ مِنَ الْإِفْكِ²²⁹.

Riwayat ini sesuai dengan riwayat dari Sa'īd bin Jubair, ketika ia ditanya oleh Khushaif tentang manakah yang lebih buruk antara zina dengan *qadhaf* (menudub wanita baik-baik berzina), ia menjawab: zina. Lalu Khusayf berkata: sesungguhnya Allah berfirman: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ, Sa'īd menjawab: sesungguhnya firman tersebut hanya khusus untuk 'Aisyah, sebagaimana riwayat berikut:

حَدَّثَنِي أَبُو السَّائِبِ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَا ثنا ابن فضيل، عن خصيف، قال: قلت لسعيد بن جبيرة: الزنا أشدّ، أو قدف المحصنة؟ قال: لا بل الزنا. قلت: إن الله يقول: (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) قال: إنما هذا في حديث عائشة خاصة²³⁰.

Al-Tabarī menjelaskan ayat ini membicarakan tentang *qadhaf*. Bagi mereka yang menuduh seorang wanita berbuat zina, kemudian si penuduh itu tidak dapat menghadirkan empat orang saksi yang adil untuk bersaksi bahwa mereka melihat perbuatan zina wanita tersebut, maka cambuklah si penuduh itu delapan puluh kali, dan jangan menerima kesaksian mereka selamanya.²³¹

²²⁹Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. IX, hal. 265.

²³⁰Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. IX, hal. 265.

²³¹Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. IX, hal. 265.

Kesimpulannya, menurut al-Tabarī, ayat ini membicarakan masalah *qadhaf*, dengan *asbabun nuzulnya* yaitu kasus hadits *ifki* yang menimpa isteri Nabi Aisyah r.a. Dalam menjelaskan tafsir surah al-Nur ayat 4 ini, al-Tabarī mengutip tiga buah riwayat. Dari tiga riwayat tersebut tidak ada satu pun yang berkaitan dengan masalah saksi dalam kasus zina. Ia juga tidak mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

b. Tafsir Ibnu Katsīr

Dalam *Tafsīr Ibnu Katsīr* tidak dijelaskan *asbabun nuzul* surah al-Nur ayat 4. Ia menjelaskan ayat ini menerangkan tentang hukuman jilid delapan puluh kali sebagai *had* bagi orang yang menuduh zina kepada *muhsanāt*. Menurutnya yang dimaksud dengan *muhsanāt* dalam ayat ini adalah wanita yang merdeka, baligh dan baik-baik, sebagaimana pernyataannya (العفيفة المحصنة، وهي الحرة البالغة). Namun demikian, Ibnu Katsīr berpendapat, *qadhaf* yang dimaksud ayat ini bukan saja untuk perempuan, tetapi juga tuduhan kepada laki-laki yang baik-baik, yang tidak dapat dibuktikan empat orang saksi. Tapi jika penuduh mampu menunjukkan empat orang saksi yang menunjukkan akan kebenaran tuduhannya, maka penuduh dilepaskan dari hukuman *had*. Dalam hal ini tidak ada perselisihan pendapat di antara para ulama. Lebih lanjut Ibnu Katsīr menjelaskan, jika penuduh tidak dapat menghadirkan empat orang saksi, maka ia dikenakan tiga bentuk sanksi, yaitu; pertama, dijilid delapan puluh kali. Kedua, kesaksiannya ditolak untuk selamanya. Dan ketiga, ia menjadi orang fasik,

bukan orang adil, baik di sisi Allah maupun di sisi manusia, sebagaimana ungkapannya:

هذه الآية الكريمة فيها بيان حكم جلد القاذف للمحصنة، وهي الحرة البالغة العفيفة، فإذا كان المقذوف رجلاً فكذلك يجلد قاذفه أيضاً، ليس في هذا نزاع بين العلماء. فأما إن أقام القاذف بينة على صحة ما قاله، رُدَّ عنه الحد؛ ولهذا قال تعالى: { ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ } ، فأوجب على القاذف إذا لم يَقم بينة على صحة ما قاله ثلاثة أحكام:

أحدها: أن يجلد ثمانين جلدة.

الثاني: أنه ترد شهادته دائماً.

الثالث: أن يكون فاسقاً ليس بعدل، لا عند الله ولا عند الناس.²³²

Ibnu Katsir dalam menjelaskan tafsir ayat ini tidak mengutip satu pun riwayat sebagai *bayannya*, juga tidak mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya. Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa menurutnya inti pokok pembahasan ayat ini adalah hukuman terhadap pelaku *qadhaf*, baik tuduhan itu ditujukan kepada perempuan yang *muhsanah*, maupun kepada laki-laki yang *muhsan*, bukan persoalan kesaksian dalam kasus *qadhaf* atau zina.

c. Tafsir al-Nasafi

Al-Nasafi tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Lebih lanjut ia menjelaskan maksud lafaz *المحصنات* dalam ayat ini adalah *الحرائر والعفافات المسلمات المكافات* (wanita

²³²Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. 3, hal. 273.

muslimat mukallaf yang baik-baik dan merdeka). Ia memahami ayat ini dalam pengertian yang lebih luas lagi, tidak terbatas pada menuduh berzina saja, tetapi termasuk semua bentuk tuduhan yang bernilai *fasiq*. Menurutny yang dimaksudkan dengan *qadhaf* adalah menuduh berbuat zina dan selainnya (seperti *fasiq*, pemakan riba dan lain-lain). Jadi menurut al-Nasafi, *qadhaf* itu bukan hanya terbatas pada menuduh berbuat zina, tetapi termasuk semua bentuk tuduhan jahat lainnya. Terhadap *qadhaf* zina harus dibuktikan dengan empat orang saksi, sedangkan *qadhaf* selain zina dibuktikan dengan dua orang saksi. Jika orang yang menuduh zina tidak dapat menghadirkan empat orang saksi, maka dihukum delapan puluh kali jilid, sedangkan bagi orang yang menuduh selain zina dan tidak dapat menghadirkan dua orang saksi, dihukum dengan hukuman *ta'zir*, sebagaimana ungkapan berikut:

{والذين يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ} وبكسر الصاد: علي. أي يقذفون بالزنا الحرائر والعفاف المسلمات المكلفات. والقذف يكون بالزنا وبغيره والمراد هنا قذفهن بالزنا بأن يقول يازانية لذكر المحصنات عقيب الزواني ولاشترط أربعة شهداء بقوله {ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءِ} أي ثم لم يأتوا بأربعة شهود يشهدون على الزنا لأن القذف بغير الزنا بأن يقول يافاسق ياكل الربا يكفي فيه شاهدان وعليه التعزير.²³³

Adapun syarat penjatuhan hukuman *qadhaf* terhadap penuduh apabila wanita yang dituduh itu memenuhi syarat, yaitu: merdeka, berakal, baligh dan *'iffah* (menjaga kehormatan diri) dari zina. Ketentuan ini juga berlaku bagi orang yang

²³³Al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, Jld. II, hal. 150.

menuduh laki-laki baik-baik berbuat zina, sebagaimana ungkapan berikut:

وشروط إحصان القذف: الحرية والعقل والبلوغ والإسلام
والعفة عن الزنا. والمحصن كالمحصنة في وجوب حد
القذف²³⁴.

Di sini ia tidak mengutip satu pun riwayat yang dijadikan sebagai penjelas ayat ini. Ia juga tidak mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya. Masalah kedudukan saksi wanita dalam kasus *qadhaf* atau zina, di sini al-Nasafi tidak menjelaskannya, namun merujuk pada penjelasan ayat sebelumnya, maka menurutnya saksi wanita tidak diterima dalam perkara *hudūd* dan *qisās*. Hal yang menarik dari penjelasannya di atas adalah ia tidak membatasi *qadhaf* itu hanya dalam kasus zina saja, tetapi dalam semua kasus kejahatan lainnya. Untuk *qadhaf* dalam kasus zina, kesaksian harus empat orang laki-laki, sedangkan dalam kasus *qadhaf* selain zina, kesaksiannya hanya dua orang laki-laki. Di samping itu, ia mempunyai pendapat sama dengan Ibnu Katsīr bahwa tuduhan itu bukan saja ditujukan kepada perempuan yang *muhsanah*, tetapi juga berlaku terhadap laki-laki yang *muhsan*.

d. Tafsir Abī al-Su'ūd

Abī al-Su'ūd juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Ia menjelaskan ayat ini membicarakan tentang hukuman bagi orang yang menuduh berzina terhadap *'afāifu*

²³⁴Al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi*, Jld. II, hal. 150.

(perempuan yang baik-baik yang menjaga kesucian dirinya), yaitu delapan puluh kali jilid. Hukuman ini merupakan akibat dari dusta dan fitnah yang mereka sampaikan kepada para wanita yang memelihara kesuciannya. Penjatuhan hukuman kepada mereka yang melakukan tuduhan keji itu, apabila mereka tidak dapat menghadirkan empat orang saksi untuk bersaksi dengan apa yang mereka tuduhkan itu.²³⁵

Kewajiban menghadirkan empat orang saksi untuk membuktikan tuduhan dalam kasus zina, menurut Abī al-Su'ūd sesuai juga dengan ketentuan dalam surah al-Nisa` ayat 15. Kaitan dengan kedudukan saksi wanita dalam perkara *qadhaf* atau zina, merujuk penjelasannya pada surah al-Baqarah ayat 282, dapat dipahami kesaksian dalam kasus *qadhaf* atau zina haruslah laki-laki, karena kesaksian perempuan tidak diterima dalam perkara *hudūd* dan *qisās*. Dalam penjelasan ayat ini, ia tidak mengutip satu pun riwayat sebagai *bayānnya*.

e. Tafsir Ibnu 'Arabī

Ibnu 'Arabī juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Ia menjelaskan surah an-Nur ayat 4 ini merupakan ayat yang secara khusus membicarakan masalah *qadhaf*. Lebih lanjut, ia memberi pengertian terhadap lafaz *al-muhsanāt* yaitu orang Islam, merdeka dan menjaga kehormatannya **الأسلام (والحرية والعفة)**. Selanjutnya Ibnu 'Arabī menjelaskan, menurut para ulama, ada 9 (sembilan) syarat penjatuhan hukuman *qadhaf*, yaitu dua syarat pada penuduh (*qādhif*), dua syarat pada sesuatu yang dibuat untuk menuduh (*al-maqqdhūf*

²³⁵Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī al-Su'ūd*, Juz. IV, hal. 439-440.

bih), dan lima syarat pada yang dituduh (*maqdhūf*). Adapun dua syarat pada penuduh (*qādhif*), yaitu berakal dan baligh. Dua syarat pada sesuatu yang dibuat untuk menuduh (*al-maqdhūf bih*), yaitu tuduhan *wata`* yang dikenakan *had*, yakni zina dan liwat, dan bapak yang mengingkari anaknya (kasus *li'an*). Lima syarat pada yang dituduh (*maqdhūf*), yaitu berakal, baligh, Islam, merdeka dan menjaga kehormatan dari perbuatan keji (*al-fāhisyah*).²³⁶

Kemudian ia menjelaskan prihal penjatuhan hukuman, bahwa para ulama sepakat terhadap kewajiban menjatuhkan hukuman *had* jika tuduhan itu secara *sarih* (jelas). Tetapi jika tuduhan itu tidak *sarih*, ulama berbeda pendapat. Menurut Mālik, tetap dihukum *qadhaf*, sedangkan menurut Abū Hanifah dan al-Syāfi'ī, tidak dihukum *qadhaf*, sampai diketahui maksud pernyataannya itu dengan *qadhaf*.

Penjelasan berikut yang menarik yaitu masalah katagori hak dari hukuman terhadap pelaku *qadhaf*, Ibnu 'Arabī menjelaskan ada tiga pendapat ulama, yaitu:

1. Merupakan hak Allah, seperti hukuman zina, menurut pendapat Abū Hanifah.
2. Merupakan hak korban, menurut pendapat Mālik dan al-Syāfi'ī.
3. Merupakan hak campuran antara hak Allah dan hak hamba, menurut pendapat Mālikiyah.²³⁷

²³⁶Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. 3, hal. 341.

²³⁷Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld. 3, hal. 344.

Konsekwensi dari pendapat ulama yang dikutip Ibnu ‘Arabī di atas adalah menurut Abū Hanifah, hukuman terhadap pelaku *qadhaf* adalah hukuman *had*, di mana hakim tidak boleh menggantikan dengan hukuman lain selain jilid 80 kali atau menghapusnya dengan memaafkannya. Kalau menurut Mālik dan al-Syāfi’ī, hukuman *qadhaf* termasuk hukuman yang dapat dimaafkan oleh korban, karena merupakan haknya, sama seperti hukuman *qisās*. Sedangkan menurut Mālikiyyah, hukuman *qadhaf* merupakan hak campuran antara hak Allah dan hak hamba. Di sini penulis memahaminya hakim harus menegakkan hukum dengan menghukum pelaku *qadhaf* dengan hukuman yang ada dalam ayat tersebut yaitu dijilid 80 kali, namun di dalamnya termasuk hak hamba, berarti korban dapat juga memaafkan pelaku.

Dalam tafsirnya, Ibnu ‘Arabī tidak memfokuskan pembahasannya pada persoalan saksi dalam kasus *qadhaf* atau zina, tetapi lebih terfokus pada masalah *qadhaf* itu sendiri. Ia tidak mengutip satu riwayat pun yang dijadikan sebagai *bayān* terhadap surah al-Nur ayat 4 ini, dan ia tidak mengaitkan pembahasan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

f. Tafsir al-Qurtubī

Al-Qurtubī juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* surah al-Nur ayat 4. Ia menjelaskan bahwa ayat ini membicarakan masalah *qadhaf*. Di sini ia berpegang kepada dua buah riwayat, salah satunya dari Sa’īd bin Jabīr, yaitu:

قال سعيد بن جبیر: كان سببها ما قيل في عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها. وقيل: بل نزلت بسبب القذف عاما لا في تلك النازلة.²³⁸

Kemudian ia menjelaskan bahwa termasuk dalam masalah *qadhaf* ini, yaitu tuduhan kepada laki-laki. Dalam hal ini ia mencontohkan pada kasus pengharaman daging babi, di mana termasuk di dalamnya gemuk dan tulangnya, juga haram. Selanjutnya ia menjelaskan tentang syarat *qadhaf* itu ada sembilan macam menurut ulama (sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabi); dua syarat pada penuduh (*qādhif*), yaitu berakal dan baligh. Dua syarat pada sesuatu yang dibuat untuk menuduh (*al-maqdhūf bih*), yaitu tuduhan *wata`* yang dikenakan *had*, yakni zina dan liwat, dan bapak yang mengingkari anaknya (kasus *li’an*). Lima syarat pada yang dituduh (*maqdhūf*), yaitu berakal, baligh, Islam, merdeka dan menjaga kehormatan dari perbuatan keji (*al-fāhisyah*). Terhadap syarat pada yang dituduh (*al-maqdhūf*), menurut al-Qurtubī sama dengan syarat pada penuduh (*qādhif*), yaitu berakal dan baligh.²³⁹

Dalam hal penjatuhan hukuman, al-Qurtubī menjelaskan bahwa para ulama sepakat terhadap kewajiban menjatuhkan hukuman *had* jika tuduhan itu secara *sarih* (jelas). Tetapi jika tuduhan itu tidak *sarih*, ulama berbeda pendapat. Menurut Mālik, tetap dihukum *qadhaf*, sedangkan menurut

²³⁸Al-Qurtubī, *al-Jami’ li’ Ahkāmī al-Qur’ān*, Juz. 12, hal. 172.

²³⁹Al-Qurtubī, *al-Jami’ li’ Ahkāmī al-Qur’ān*, Juz. 12, hal. 172-

Abū Hanifah dan al-Syāfi'ī, tidak dihukum *qadhaf*, sampai diketahui maksud pernyataannya itu dengan *qadhaf*. Kemudian dijelaskannya, jumhur ulama berpendapat, tidak dikenakan *had* jika menuduh orang laki-laki atau wanita dari ahli kitab. Sedangkan pendapat dari al-Zuhrī, Sa'īd bin al-Musayyab dan Ibnu Abī Layl, dikenakan *had* jika ia memiliki anak yang muslim. Kemudian dijelaskannya juga jika seorang budak menuduh orang merdeka, menurut jumhur ulama dikenakan *had* jilid empat puluh kali.²⁴⁰

Terhadap penafsiran lafaz **ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ**, fokus pertama penjelasan al-Qurtubī bukan pada siapa yang boleh menjadi saksi, tetapi pada masalah bagaimana kesaksian itu diberikan, apakah kesaksian dari empat orang saksi itu disampaikan secara simultan dalam satu majelis, atau bisa secara terpisah. Di antaranya pendapat Mālik yang mensyaratkan harus dalam satu majelis. Berikutnya fokus penjelasannya pada perbedaan pendapat ulama tentang *had qadhaf* (sebagaimana juga dikemukakan oleh Ibnu 'Arabi), apakah hak Allah, hak manusia atau hak campuran antara hak Allah dan hak manusia. Menurut Abū Hanifah adalah hak Allah, Mālik dan al-Syāfi'ī berpendapat hak manusia, sedangkan pendapat yang lain dari kalangan Malikiyyah merupakan hak campuran antara hak Allah dan hak hamba,²⁴¹

²⁴⁰Al-Qurtubī, *al-Jami' li 'Ahkāmi al-Qur'ān*, Juz. 12, hal. 173-174.

²⁴¹Al-Qurtubī, *al-Jami' li 'Ahkāmi al-Qur'ān*, Juz. 12, hal. 176-177.

Al-Qurtubī dalam menafsirkan ayat ini tidak mengutip riwayat yang menjelaskan perbedaan antara saksi laki-laki dengan saksi wanita. Ia memfokuskan penjelasannya pada perbedaan pendapat fuqaha dalam masalah *qadhaf*, yang meliputi persyaratannya, bentuk hukumannya dan cara pembuktiannya. Al-Qurtubī tidak menjelaskan secara konkrit siapa yang boleh bersaksi, apakah laki-laki dan perempuan atau laki-laki saja, dan bagaimana dengan kesaksian non-muslim. Ia juga menjelaskan bahwa *qadhaf* yang dimaksudkan dalam surah al-Nur ayat 4 ini sama dengan yang dipahami oleh Ibnu Katsīr dan al-Nasafī, bahwa tuduhan itu bukan saja kepada perempuan, tetapi berlaku juga kepada laki-laki. Dan dalam penjelasannya ia tidak *memunasabahkan* ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

g. Tafsir al-Marāghī

Al-Marāghī tidak menjelaskan *asbabun nuzul* surah al-Nur ayat 4 ini. Lebih lanjut ia menjelaskan pokok pembicaraan ayat ini adalah masalah *qadhaf*, dan maksud dari lafaz *المُحْصَنَاتِ*, di sini adalah wanita-wanita merdeka yang telah *'akil-baliq* dan muslim.²⁴²

Kemudian ia menjelaskan orang-orang yang mencela wanita baik-baik dari kaum muslimin yang merdeka, dengan menuduh mereka berbuat zina, lalu tidak menguatkan tuduhannya itu dengan mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali dan tolaklah kesaksiannya untuk selama-lamanya dalam semua perkara. Mereka itu adalah

²⁴²Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld. 6, Juz.18, hal. 71.

orang-orang yang keluar dari ketaatan kepada Tuhannya, karena mereka melakukan perbuatan fasik (dosa besar) dengan menuduh wanita mukminat yang baik-baik dengan perbuatan keji tanpa ada bukti.²⁴³

Dari uraian di atas dapat dipahami, al-Marāghī mempunyai pandangan sama dengan kebanyakan para mufassir, bahwa maksud dari ayat ini adalah membicarakan masalah kesaksian dalam kasus *qadhaf*. Tetapi ia tidak menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan perempuan dalam perkara ini. Dan dalam penjelasannya ia tidak mengutip satu pun riwayat untuk menguatkan penafsirannya, serta tidak dikaitkan dengan ayat kesaksian lainnya.

h. Tafsir an-Nur

Hasbi ash-Shiddieqy dalam tafsirnya juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* ayat ini. Lebih lanjut ia menjelaskan, dalam ayat ini Allah menerangkan tentang orang-orang yang memfitnah wanita-wanita *muhsanah* akan mendapat dua azab, yaitu; pertama, azab di dunia dengan dicambuk 80 kali dan ditolak persaksiannya. Kedua, di akhirat dengan ditimpa azab yang pedih, kecuali ia bertaubat serta terus memperbaiki diri dan amalnya.²⁴⁴ Ia tidak mengutip satu pun riwayat yang menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dan perempuan dalam perkara *qadhaf*, juga tidak dikaitkan dengan ayat kesaksian lainnya.

²⁴³ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld. 6, Juz. 18, hal. 72-73.

²⁴⁴ Hasbi Ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. 4, hal. 2700-2701.

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan, para mufassir memahami keterangan surah al-Nur ayat 4 adalah dalam masalah *qadhaf*, yaitu menuduh seseorang berbuat zina. Dalam hal ini, mereka sepakat mengatakan bagi orang yang menuduh orang lain berbuat zina, dihukum cambuk 80 (delapan puluh) kali jilid. Adapun yang tidak disepakati pada penafsiran ayat tersebut adalah apakah *qadhaf* itu terbatas pada masalah zina atau tidak. Berbeda dengan mufassir lain, menurut al-Nasafī, *qadhaf* itu bukan hanya dalam masalah tuduhan zina, tetapi termasuk juga semua bentuk tuduhan kejahatan lainnya. Terhadap *qadhaf* zina harus dibuktikan dengan empat orang saksi, sedangkan *qadhaf* selain zina cukup dengan dua orang saksi. Kemudian masalah yang tidak mendapat penjelasan konkrit dari ayat tersebut adalah:

1. Apakah tuduhan itu khusus kepada wanita baik-baik saja, ataukah juga tuduhan kepada laki-laki. Menurut Ibnu Katsīr, al-Nasafī dan al-Qurtubī tuduhan kepada laki-laki juga termasuk *qadhaf*, yang harus dibuktikan dengan empat orang saksi.
2. Apakah kesaksian wanita dapat diterima dalam masalah *qadhaf* atau tidak. Merujuk kepada penjelasan sebelumnya, penulis berkesimpulan bahwa mereka sepakat untuk menolak kesaksian wanita dalam masalah *qadhaf*, karena termasuk perkara pidana, khususnya terkait dengan zina.

5. Surah al-Thalak ayat 2

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُؤَظِّبُ بِهِ مَنْ
كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

Artinya: Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujuklah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikian diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar.

Penjelasannya:

a. Tafsir al-Tabarī

Al-Tabarī tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurutnya ayat ini membicarakan masalah thalak dan rujuk. Di sini ia berdalil pada dua buah riwayat, salah satunya berbunyi:

حدثنا محمد، قال: ثنا أحمد، قال: ثنا أسباط، عن السدي، في قوله: (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) قال: إذا طلقها واحدة أو ثنتين، يشاء أن يمسكها بمعروف، أو يسرحها بإحسان.²⁴⁵

Kemudian al-Tabarī dengan mengutip riwayat dari Ibnu ‘Abbās dan Sadiyyi menjelaskan bahwa yang dimaksudkan

²⁴⁵Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. XII, hal. 128-129.

dengan lafaz **وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ** adalah kesaksian dalam masalah thalak dan rujuk. Dalam hal ini, saksi yang dimaksudkan adalah dua orang laki-laki, sebagaimana riwayat berikut:

- حدثني عليّ، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، قال: إن أراد مراجعتها قبل أن تنقضي عدتها، أشهد رجلين كما قال الله (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) عند الطلاق وعند المراجعة، فإن راجعها فهي عنده على تطليقتين، وإن لم يراجعها فإذا انقضت عدتها فقد بانث منه بواحدة، وهي أملك بنفسها، ثم تنزّوج من شاءت، هو أو غيره.
- حدثنا أحمد، قال: ثنا أسباط، عن السديّ، في قوله: (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) قال: على الطلاق والرجعة.²⁴⁶

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami, al-Tabarī memandang ayat ini merupakan ayat yang membicarakan masalah kesaksian dalam masalah thalak dan rujuk. Dalam menafsirkan ayat ini, ia berdalil pada 6 (enam) buah riwayat, salah satunya adalah riwayat Ibnu ‘Abbās yang menyatakan saksi dalam masalah tersebut adalah dua orang laki-laki, yaitu: عن ابن عباس، قال: إن أراد مراجعتها قبل أن تنقضي عدتها، أشهد رجلين.²⁴⁷

b. Tafsir Ibnu Katsīr

Sebagaimana al-Tabarī, Ibnu Katsīr juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* ayat ini. Ia menjelaskan surah al-

²⁴⁶Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jld. XII, hal. 129.

²⁴⁷Al-Tabarī, *Tafsīr al-Thabarī*, Jld. XII, hal. 129.

Thalak ayat 2 ini membicarakan tentang wanita yang dithalak oleh suaminya dan telah sampai di penghujung masa iddahnya, maka di kala itu, bisa saja suaminya itu ber'*azam* (bercita-cita) mempertahankannya, yaitu merujuknya kembali dengan baik, atau bisa saja suaminya itu ber'*azam* menceraikannya dengan cara yang baik pula. Dalam hal ini sesuai dengan firman Allah tersebut, hendaklah dipersaksikan dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu, yaitu untuk merujuknya kembali atau menceraikannya, bila kamu bertekad akan melakukan hal itu. Ibnu Katsīr berhujjah pada hadits dari Abū Dāwud dan Ibnu Mājah yang meriwayatkan dari Imran bin Husayn, dia pernah ditanya tentang seseorang yang menceraikan isterinya, kemudian bercampur dengannya, namun tidak ada seorang pun yang tampil sebagai saksi atas perceraian dan perujukan itu. Maka ia menjawab, dia dithalak tidak berdasarkan sunnah dan dirujuk tidak berdasarkan sunnah. Persaksikanlah perceraian dan perujukannya, dan dia tidak perlu menunggu masa iddah. Demikian juga riwayat dari Ibnu Jurayj yang menjelaskan maksud dari potongan firman Allah **﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾** adalah tidak boleh dalam masalah nikah, thalak dan rujuk tanpa ada dua orang saksi yang adil, kecuali ada halangan atau '*uzur syar'i*', sebagaimana ungkapan berikut:

يقول تعالى: فإذا بلغت المعتدات أجلهن، أي: شارفن على انقضاء العدة وقاربن ذلك، ولكن لم تفرغ العدة بالكلية، فحينئذ إما أن يعزم الزوج على إمساكها، وهو رجعتها إلى عصمة نكاحه والاستمرار بها على ما كانت عليه عنده. **﴿بِمَعْرُوفٍ﴾** أي: محسناً إليها في صحبتها، وإما أن يعزم على مفارقتها **﴿بِمَعْرُوفٍ﴾** أي: من غير مقابحة ولا مشاتمة ولا تعنيف، بل

يطلقها على وجه جميل وسبيل حسن. وقوله: {وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ} أي: على الرجعة إذا عَزَمْتُمْ عَلَيْهَا، كما رواه أبو داود وابن ماجّة، عن عمران بن حُصَيْن: أنه سُئِلَ عن الرجل يطلق امرأته ثم يقع بها ولم يشهد على طلاقها ولا على رجعتها فقال: طَلَّقْتُ لغير سنة، ورجعت لغير سنة، وأشهد على طلاقها وعلي رجعتها، ولا تُعَدُّ. وقال ابن جريح: كان عطاء يقول: {وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ} قال: لا يجوز في نكاح ولا طلاق ولا رجاع إلا شاهدًا عدل، كما قال الله، عز وجل، إلا أن يكون من عذر.²⁴⁸

Selanjutnya Ibnu Katsīr menjelaskan potongan lafaz;

وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ

Bahwa ayat ini menunjukkan perintah untuk bersaksi, di sini ia mengutip pendapat al-Syāfi'ī yang mengatakan wajib hukumnya bersaksi dalam masalah rujuk, sebagaimana wajib adanya saksi dalam masalah nikah, dan sebagian ulama berpendapat tidak sah rujuk tanpa ada saksi.²⁴⁹

Dari penjelasan Ibnu Katsīr dapat dipahami menurutnya ayat ini membicarakan tentang hukum bersaksi dalam masalah thalak dan rujuk. Dalam hal ini, ia berpedoman pada pendapat ulama, di antaranya al-Syāfi'ī yang menyatakan saksi dalam masalah rujuk hukumnya wajib, tetapi ia tidak menjelaskan bagaimana hukum bersaksi dalam masalah thalak, apakah wajib atau tidak. Dan dalam menafsirkan ayat ini, ia mengutip

²⁴⁸Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz. 4, hal. 380.

²⁴⁹Ibnu Katsīr, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz. 4, hal. 380.

dua buah riwayat, tetapi kedua riwayat tersebut tidak ada yang menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan perempuan dalam masalah thalak dan rujuk.

c. Tafsir al-Nasafi

Al-Nasafi tidak mengemukakan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurutnya ayat ini menerangkan tentang ketentuan Allah bagi seorang suami antara memilih rujuk kembali kepada isterinya dalam sisa waktu iddah secara baik-baik atau berpisah dengannya secara baik-baik pula. Dan hendaklah disaksikan oleh dua orang saksi yang adil di antara kamu, baik dalam masalah rujuk maupun cerai. Adapun kedudukan saksi dalam perkara ini adalah sunnat, dan dimaksudkan untuk menghindari terjadinya prasangka buruk (وهذا الإِشهاد مندوب إليه لئلا يقع (بينهما التجادد دَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ) adalah kaum muslimin (من المسلمين).²⁵⁰

Menurut al-Nasafi pokok pembicaraan ayat adalah masalah saksi dalam perkara thalak dan rujuk. Hukum bersaksi dalam perkara tersebut adalah sunnat. Ia tidak berpegang pada satu pun riwayat dalam menafsikan ayat ini, dan tidak mengaitkan dengan ayat kesaksian lainnya.

d. Tafsir Abi al-Su'ud

Abi al-Su'ud juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Menurutnya ayat ini menerangkan tentang kesaksian dalam masalah rujuk dan cerai. Ia menjelaskan kesaksian ini

²⁵⁰Al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, Jld. II, hal. 695.

hukumnya sunnat, berdasarkan pada keterangan lain dalam surah al-Baqarah ayat 282: **وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**. Di sini ia tidak menerangkan kenapa potongan ayat 282 surah al-Baqarah itu dipahaminya bersaksi itu hukumnya sunnat, dan kenapa ia merujuk pada surah al-Baqarah ayat 282 tersebut. Namun demikian, ia juga mengutip pendapat dari al-Syāfi'ī, yang menerangkan kesaksian itu wajib dalam masalah rujuk, sebagaimana ungkapan berikut:

{وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ} عِنْدَ الرَّجْعَةِ وَالْفَرْقَةِ قَطْعاً
لِلتَّنَازُعِ، وَهَذَا أَمْرٌ نَدَبٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَأَشْهِدُوا إِذَا
تَبَايَعْتُمْ} (سورة البقرة: 282) وَيُرَوَّى عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ لِلْوَجُوبِ
فِي الرَّجْعَةِ²⁵¹.

Intinya, penjelasan Abī al-Su'ūd terhadap surah al-Thalak ayat 2 sama dengan apa yang dikemukakan oleh al-Nasafi, bahwa ayat ini membicarakan masalah kesaksian dalam perkara thalak dan rujuk. Dalam penjelasannya jguga tidak didasari pada riwayat, baik yang bersumber dari Nabi atau pun sahabat. Ia mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya, yaitu surah al-Baqarah ayat 282 untuk menjelaskan saksi itu hukumnya sunnat. Dalam penjelasannya tidak ada keterangan tentang perbedaan antara kesaksian laki-laki dengan perempuan.

e. Tafsir Ibnu 'Arabī

Ibnu 'Arabī juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* surah al-Thalak ayat 2 ini. Ia menjelaskan, dalam ayat ini

²⁵¹Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī al-Su'ūd*, Juz. VI, hal. 261.

dibicarakan tentang posisi wanita yang dithalak yang hampir habis masa iddahnya, maka diberikan dua pilihan bagi suaminya untuk merujuknya atau melepaskannya.²⁵² Dalam hal ini, yang menarik dari penjelasannya adalah lafaz وَأَشْهَدُوا وَآدِلٍ مِّنكُمْ ذَوَى dipahami menunjukkan kepada *muzakkar*, sebagaimana ungkapannya yaitu:

وهذا يوجب اختصاص الشهادة على الرجعة بالذكر دون الإناث، لأ قوله "ذوى" مذكر، ولذلك قال علماؤنا: لا مدخل لشهادة النساء فيما عدا الأموال.²⁵³

Ini maksudnya adalah menurut Ibnu ‘Arabī, kesaksian yang dimaksudkan ayat adalah kesaksian dari dua orang laki-laki. Tetapi ia tidak mengutip satu pun riwayat yang menjelaskan tentang perbedaan antara saksi laki-laki dengan perempuan dalam perkara saksi thalak dan rujuk. Ia mengaitkan ayat ini dengan surah al-Baqarah ayat 282, untuk menjelaskan kesaksian wanita hanya diterima dalam masalah harta saja.

f. Tafsir al-Qurtubī

Al-Qurtubī juga tidak menjelaskan *asbabun nuzul* ayat ini. Sebagaimana mufassir lainnya, menurutnya ayat ini merupakan ayat tentang kesaksian dalam masalah thalak dan rujuk. Dalam hal ini, ia memahami lafaz وَأَشْهَدُوا menunjukkan pada perintah untuk menghadirkan saksi dalam dua masalah tersebut. Khusus saksi dalam masalah rujuk, di sini ia mengutip

²⁵²Ibnu ‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld.4, hal. 279-280.

²⁵³Ibnu ‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Jld.4, hal. 283.

dua pendapat yang berbeda, yaitu; pertama, pendapat Abū Hanifah yang mengatakan hukumnya sunnat. Kedua, pendapat al-Syāfi'ī yang mengatakan wajib adanya saksi dalam rujuk, tetapi sunnat ketika thalak. Menurut al-Qurtubī, jumhur ulama berpendapat saksi rujuk hukumnya sunnat.²⁵⁴

Kemudian al-Qurtubī menjelaskan lafaz **دَوَى عَدْلٍ** (من المسلمین), menurut al-Hasan adalah orang Islam (من أحراركم). Sedangkan menurut Qatādah adalah orang merdeka di antara kamu (من أحراركم). Berikutnya ia menjelaskan lafaz yang digunakan ayat ini, yaitu **دَوَى**, menunjukkan kepada laki-laki (مذكر), sehingga saksi yang dimaksudkan di sini adalah laki-laki, bukan perempuan, sebagaimana ungkapannya yang juga dikemukakan Ibnu 'Arabi:

وذلك يوجب اختصاص الشهادة على الرجعة بالذكور دون الإناث، لأن "دوى" مذكر. وذلك قال علماؤنا: لا مدخل للنساء فيما عدا الأموال. وقد مضى ذلك في سورة البقرة.²⁵⁵

Intinya, menurut al-Qurtubī, surah al-Thalak ayat 2 ini merupakan ayat tentang kesaksian dalam masalah thalak dan rujuk. Di sini ia tidak mengutip riwayat yang menjelaskan perbedaan antara saksi laki-laki dan perempuan, tetapi berdasarkan kaidah bahasa, ia berpendapat saksi yang dimaksudkan di sini adalah laki-laki. Ia sebagaimana Ibnu 'Arabi mengaitkan ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya yaitu

²⁵⁴Al-Qurtubī, *al-Jami' li 'Ahkāmi al-Qur'ān*, Juz. XVIII, hal. 157-158.

²⁵⁵Al-Qurtubī, *al-Jami' li 'Ahkāmi al-Qur'ān*, Juz. XVIII, hal. 159.

surah al-Baqarah ayat 282, untuk menjelaskan bahwa saksi wanita hanya dalam masalah harta.

g. Tafsir al-Marāghī

Al-Marāghī juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Dalam penjelasannya ia tidak berpegang kepada satu pun riwayat yang dapat dijadikan sebagai *bayān* dari surah al-Thalak ayat 2 ini. Ia menjelaskan ayat ini membicarakan tentang thalak dan rujuk bagi seorang suami yang isterinya hampir habis masa iddahnya. Menurutnya ayat ini menjelaskan bagi seorang suami boleh memilih untuk merujuk kembali dengan pergaulan yang baik serta menunaikan hak-hak nafakah dan pakaian bagi mereka. Atau jika ingin untuk berpisah, hendaklah dilakukan secara *ma'ruf* serta memberikan kepada mereka hak-haknya, seperti sisa mahar dan *mut'ah* yang dapat menyenangkan mereka.²⁵⁶

Terhadap potongan ayat: *وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ*, al-Marāghī menjelaskan persaksian rujuk dengan dua orang saksi yang adil diperlukan untuk menghilangkan pertentangan yang mungkin terjadi ketika suami meninggal, maka para ahli waris akan mendakwakan ia tidak merujuk kepada isterinya. Atau mungkin kekhawatiran jika isteri dengan alasan menghabiskan masa iddah, padahal ia akan menikah dengan orang lain. Di sini al-Marāghī mengutip pendapat al-Syāfi'ī yang menyatakan wajib saksi ketika rujuk, sedangkan menurut Abū Hanifah,

²⁵⁶Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld. 10, Juz. 28, hal. 139.

rujuk itu tidak menuntut persaksian seperti halnya hak-hak lainnya.²⁵⁷

Intinya, menurut al-Marāghī surah al-Thalak ayat 2 ini merupakan ayat tentang kesaksian dalam masalah rujuk dan thalak. Namun dari penjelasan di atas tergambar, menurutnya saksi itu wajib dalam perkara rujuk tetapi tidak dalam thalak, karena dalam persoalan rujuk jika tanpa saksi mungkin akan terjadi pertengkaran di kemudian hari pada waktu suaminya meninggal, khususnya dalam persoalan harta warisan. Al-Marāghī dalam menafsirkan ayat ini tidak mengutip satu hadits pun yang dapat dijadikan sebagai penjelas ayat ini, dan ia juga tidak *memunasabahkan* ayat ini dengan ayat kesaksian lainnya.

h. Tafsir an-Nur

Hasbi ash-Shiddieqy juga tidak menyebutkan *asbabun nuzul* ayat ini. Lebih lanjut ia menjelaskan sebagaimana dikemukakan al-Marāghī di atas, bila mereka (para isteri) telah hampir mengakhiri iddahnya, maka di waktu itu suami boleh rujuk kembali untuk hidup rukun dengan memenuhi segala haknya, dan jika tetap ingin melepaskannya, maka hendaklah dilepaskan dengan cara yang wajar serta memenuhi haknya yang masih ada dalam tanggungjawabnya, membayar mas kawin yang belum dibayar, memberi ganti rugi atau mut'ah untuk sekedar menjadi hiburan baginya.²⁵⁸

²⁵⁷ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jld. 10, Juz. 28, hal. 139-140.

²⁵⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. 5, hal. 4103.

Kemudian Hasbi ash-Shiddieqy mengutip pendapat al-Syāfi'ī mengatakan, mengadakan saksi ketika rujuk hukumnya wajib, sedangkan ketika menjatuhkan thalak hukumnya sunnat. Berbeda dengan pendapat Abū Hanifah yang mengatakan rujuk tidak memerlukan saksi. Dalam hal ini Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan, maksud dari lafaz وَأَشْهَدُوا نَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ adalah ketika kamu akan merujuk atau menthalaknya, hendaklah menghadirkan dua orang saksi yang adil untuk menghindari sengketa yang mungkin timbul di kemudian hari, lebih-lebih apabila sesudah rujuk lalu ia meninggal, sehingga ahli waris mengatakan kamu belum merujuk kepada isterimu (jika tidak ada saksi), untuk menyingkirkan mereka dari hak warisan.²⁵⁹

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, penafsiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap surah al-Thalak ayat 2 sama dengan apa yang dikemukakan oleh al-Marāghī. Ia juga tidak mengutip satu pun hadits yang menguatkan penjelasannya, serta tidak juga mengaitkan dengan ayat kesaksian lainnya.

Kesimpulan yang dapat ditarik dari penjelasan mufassir di atas adalah, mereka sepakat menyatakan tentang pokok pembicaraan surah al-Thalak ayat 2 adalah masalah kesaksian dalam perkara thalak dan rujuk. Tetapi mereka tidak sepakat tentang hukumnya, sebagian mengatakan wajib dan yang lain mengatakan sunnat, bahkan ada yang berpendapat mubah-mubah saja. Ibnu Katsīr berpendapat tidak boleh dalam masalah nikah, thalak dan rujuk tanpa ada dua orang saksi yang

²⁵⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *an-Nur*, Jld. 5, hal. 4103.

adil, kecuali ada halangan atau *'uzur syar'i*, tanpa menyatakan secara konkrit hukumnya, apakah wajib atau tidak. Menurut al-Nasafi dan Abi al-Su'ud, kedudukan saksi dalam perkara thalak dan rujuk hukumnya sunnat. Sedangkan mufassir modern berpendapat hukumnya wajib dalam perkara rujuk dan sunnat dalam perkara thalak, mereka berpegang kepada pendapat mazhab al-Syafi'i. Namun menurut Abu Hanifah, dalam masalah rujuk tidak memerlukan saksi. Berkaitan dengan siapa yang boleh menjadi saksi dalam kasus thalak dan rujuk, tidak ada penjelasan dari para mufassir, kecuali Ibnu 'Arabī yang menjelaskan maksud ayat adalah kesaksian laki-laki, bukan perempuan.

Dari uraian di atas tergambar, selain surah al-Baqarah ayat 282, semua ayat tersebut membicarakan tentang kesaksian tanpa menyebutkan secara konkrit laki-laki dan wanita. Sedangkan dalam surah al-Baqarah ayat 282 secara tegas dinyatakan kesaksian wanita sama dengan setengah kesaksian laki-laki. Dan kebanyakan mufassir memahami surah al-Baqarah ayat 282 itu khusus membicarakan tentang kesaksian dalam masalah *mu'amalah* harta.

Penjelasan para mufassir di atas memberikan gambaran bahwa dari lima ayat tentang kesaksian, mereka memahami bahwa kesaksian laki-laki bersama wanita hanya boleh dalam masalah *mu'amalah* harta, sebagaimana dibicarakan dalam surah al-Baqarah ayat 282 dan kesaksian dalam masalah wasiat yang dibicarakan dalam surah al-Maidah ayat 106. Sedangkan dalam masalah selainnya seperti yang dibicarakan dalam tiga ayat lainnya, kesaksian yang diterima hanyalah kesaksian laki-

laki saja. Kecuali pendapat Ibnu ‘Arabī yang mengatakan kesaksian yang dimaksudkan dalam surah al-Maidah ayat 106 juga laki-laki, bukan wanita, karena ayat menggunakan lafaz *muzakkar* ذوى bukan lafaz *mu`annas* ذواتي.

B. Pemahaman Ulama Hadits Terhadap Hadits Tentang Kesaksian Wanita

Berdasarkan penjelasan dari beberapa kitab tafsir di atas, ternyata hanya kitab *Tafsīr Ibnu Katsīr*, *al-Marāghī* dan *Ahkām al-Qur`ān* yang menyebutkan hadits tentang perbedaan antara kesaksian laki-laki dengan perempuan yang dijadikan sebagai penjelas terhadap ayat-ayat kesaksian. Dalam kitab *Tafsīr Ibnu Katsīr* dan *Ahkām al-Qur`ān* disebutkan secara konkrit hadits sebagai penjelas surah al-Baqarah ayat 282, yaitu:

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ... فَشَهَادَةُ أَمْرَأَتَيْنِ
تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ ...

Kemudian dalam kitab *Tafsīr al-Marāghī*, dikutip ungkapan dari al-Zuhrī sebagai penjelas surah al-Nisa` ayat 15, yaitu:

مضت السنة من رسول الله والخليفتين بعده أن لا تقبل شهادة النساء في الحدود.

Adapun penjelasan pokok terhadap hadits dan ungkapan al-Zuhrī tersebut yang dijadikan sebagai *bayān* dari ayat-ayat kesaksian adalah *matan* (teks) hadits, sedangkan kajian *sanad* hanya sebatas gambaran umumnya saja, kecuali

terhadap tokoh yang diperselisihkan, jika hal itu dianggap mempengaruhi nilai hadits.

Dalam kajian hadits ini, untuk tela'ah *matan*, penulis merujuk pada *Kutub al-Tis'ah*, yaitu *Sahīh al-Bukhārī*, *Sahīh Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Turmuzī*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibnu Mājah*, *Musnad Ahmad*, *al-Muwatta` Imam Mālik*, dan *Sunan al-Dārimī*. Sedangkan untuk *syarahnya*, penulis merujuk pada kitab hadits yang memiliki *syarahnya*, dan dilengkapi dengan buku kumpulan hadits, yaitu *Nayl al-Awtār*.

1. Hadits tentang kesaksian wanita setengah kesaksian laki-laki

Setelah dilakukan penelitian terhadap *Kutub al-Tis'ah*, penulis temukan hadits tersebut dalam beberapa kitab hadits, dengan redaksi yang sedikit berbeda, tetapi mengandung makna yang sama, yaitu menyatakan bahwa kesaksian wanita adalah setengah kesaksian laki-laki, hal ini disebabkan karena adanya kekurangan pada kaum wanita dalam masalah akal. Sebagaimana tergambar dalam hadits-hadits berikut:

a. *Sahīh al-Bukhārī*, kitab *al-hayd* dan kitab *al-syahādāt*:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلِّي فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقِينَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَيْمٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَكْثُرِينَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرِينَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نَقِصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ

شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَذَلِكَ
مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَا
بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا (رواه البخارى).

Artinya: Dari Abī Sa’īd al-Khudrī r.a, ia berkata: Rasulullah SAW keluar kepada kami pada hari raya ‘Idul Adhha atau ‘Idul Fitri ke tempat shalat, beliau melewati kaum perempuan dan bersabda: wahai kaum perempuan, bersedekahlah kalian, karena sesungguhnya saya diperlihatkan bahwa kalian itu merupakan orang-orang yang sebagian besar penghuni neraka. Lalu mereka bertanya, karena apa wahai Rasulullah? Beliau menjawab: kalian sering mencerca orang lain dan mengingkari terhadap suami. Saya tidak melihat kekurangan akal dan agama pada seseorang yang mampu merusak hati seorang laki-laki yang kokoh daripada salah seorang di antaramu. Mereka bertanya lagi, dimanakah letak kekurangan akal dan agama kami wahai Rasulullah? Beliau bersabda: bukankah persaksian perempuan sama dengan setengah persaksian laki-laki? Mereka menjawab, ya. Beliau bersabda: itulah letak kekurangan akal kalian. Dan bukankah apabila perempuan haid, dia tidak shalat dan tidak puasa? Mereka menjawab, ya. Beliau bersabda: itulah letak kekurangan agamanya (HR. al-Bukhārī).

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ فُلْنُ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نِقْصَانِ عَقْلِهَا (رواه البخارى)²⁶⁰

Artinya: Dari Abī Sa’ūd al-Khudrī r.a, Nabi SAW bersabda: bukankah persaksian perempuan sama dengan setengah persaksian laki-laki? Mereka menjawab, ya. Beliau bersabda: itulah letak kekurangan akal kalian (HR. al-Bukhārī).

b. *Sahīh Muslim*, kitab *al-īmān*:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرِينَ الْإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ أَمْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِيذِي لَبِّ مِنْكُمْ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نِقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِينِ قَالَ أَمَّا نِقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ أَمْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نِقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نِقْصَانُ الدِّينِ (رواه مسلم)²⁶¹.

Artinya: Dari ‘Abdullah bin ‘Umar, Rasulullah bersabda, wahai kaum wanita, bersedekahlah kalian dan perbanyaklah *istighfar* (minta ampun). Karena aku melihat kaum wanita yang lebih banyak

²⁶⁰Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz. I, Dār al-Taqwā, Kairo, 2001, hal. 79-80 dan 642.

²⁶¹Muslim, *Sahīh Muslim*, Juz. I, Dār al-Fikr, t.tp, 1992, hal. 55-56.

menjadi penghuni neraka. Seorang wanita yang cukup pintar di antara mereka bertanya: ya Rasulullah, kenapa kami kaum wanita yang lebih banyak menjadi penghuni neraka? Rasulullah SAW bersabda: kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami. Aku tidak melihat kekurangan akal dan agama yang lebih menguasai pemilik akal daripada kalian. Wanita itu bertanya lagi: ya Rasulullah, apakah kekurangan akal dan agama itu? Rasulullah SAW bersabda: yang dimaksudkan kekurangan akal yaitu persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki, ini adalah kekurangan akal. Wanita melalui malam-malamnya tanpa mengerjakan shalat dan berbuka di bulan Ramadhan (karena haid), inilah kekurangan agama (HR. Muslim).

c. *Sunan Abū Dāwud*, kitab *al-sunnah*:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَلَا دِينِ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ قَالَتْ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِينِ قَالَ أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ شَهَادَةُ رَجُلٍ وَأَمَّا نُقْصَانُ الدِّينِ فَإِنْ أَحْدَاكُنَّ نَفَطِرُ رَمَضَانَ وَتُقِيمُ أَيَّامًا لَا تُصَلِّي (رواه أبو داود)²⁶².

²⁶²Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Juz. 4, Dār al-Hadīts, Kairo, 1999, hal. 1999.

Artinya: Dari ‘Abdullah bin ‘Umar, Rasulullah bersabda, aku tidak melihat kekurangan akal dan agama yang lebih menguasai pemilik akal daripada kalian. Seorang wanita bertanya: apa kekurangan akal dan agama itu? Rasulullah SAW bersabda: yang dimaksudkan kekurangan akal yaitu persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki. Dan adapun yang dimaksud dengan kekurangan agama adalah kalian berbuka di bulan Ramadhan dan wanita melalui hari-harinya tanpa mengerjakan shalat (karena haid) (HR. Abū Dāwud).

d. *Sunan al-Turmuzī*, kitab *al-īmān*:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَوَعَّظَهُمْ ثُمَّ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنَّكُمْ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ وَلِمَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِكثرةِ لَعْنِكُنَّ يَعْنِي وَكُفْرِكُنَّ الْعَشِيرَ قَالَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِدَوِي الْأَلْبَابِ وَدَوِي الرَّأْيِ مِنْكُمْ قَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ وَمَا نَقِصَانُ دِينِهَا وَعَقْلُهَا قَالَ شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مِنْكُمْ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَنَقِصَانُ دِينِكُنَّ الْحَيْضَةُ تَمُكُّتُ إِحْدَاكُنَّ الثَّلَاثَ وَالْأَرْبَعُ لَا تُصَلِّي (رواه الترمذی)²⁶³.

Artinya: Dari Abī Hurairah, bahwa Rasulullah SAW berkhuthbah menasihati manusia dengan bersabda, wahai kaum wanita, bersedekahlah kalian karena sesungguhnya kalian yang lebih

²⁶³Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz. 4, Dār al-Ḥadīts, Kairo, 1999, hal. 436.

banyak menjadi penghuni neraka. Salah seorang wanita di antara mereka bertanya: kenapa demikian itu ya Rasulullah, Rasulullah bersabda, karena kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami. Dan aku tidak melihat kekurangan akal dan agama yang lebih menguasai pemilik akal daripada kalian. Wanita itu bertanya lagi: ya Rasulullah, apakah kekurangan akal dan agama itu? Rasulullah SAW bersabda: persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki. Dan kekurangan agama adalah ketika haid kalian tidak mengerjakan shalat untuk tiga atau empat hari (HR. al-Turmuzī).

e. *Sunan Ibnu Mājah*, kitab *al-futun*:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ مِنَ الْإِسْتِغْفَارِ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لِيذِي لَبِّ مَكْنٌ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِينِ قَالَ أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا مِنْ نُقْصَانِ الْعَقْلِ وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا نُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا مِنْ نُقْصَانِ الدِّينِ (رواه ابن ماجة)²⁶⁴.

Artinya: Dari ‘Abdullah bin ‘Umar, Rasulullah bersabda, wahai kaum wanita, bersedekahlah kalian dan

²⁶⁴Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz. 2, *Karyā Thaha Fūturā*, Semarang, t.t, hal. 1326-1327.

perbanyaklah *istighfar* (minta ampun). Karena aku melihat kaum wanita yang lebih banyak menjadi penghuni neraka. Seorang wanita yang cukup pintar di antara mereka bertanya: ya Rasulullah, kenapa kami kaum wanita yang lebih banyak menjadi penghuni neraka? Rasulullah SAW bersabda: kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami. Aku tidak melihat kekurangan akal dan agama yang lebih menguasai pemilik akal daripada kalian. Wanita itu bertanya lagi: ya Rasulullah, apakah kekurangan akal dan agama itu? Rasulullah SAW bersabda: yang dimaksudkan kekurangan akal yaitu persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki. Ini adalah kekurangan akal, wanita melalui malam-malamnya tanpa mengerjakan shalat dan berbuka di bulan Ramadhan (karena haid), inilah kekurangan agama (HR. Ibnu Mājah).

- f. *Musnad Ahmad*, kitab *musnad al-muktsirīn min al-sahābah* dan kitab *bāqī musnad al-muktsirīn*:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقِينَ وَأَكْثِرْنَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ لِكَثْرَةِ اللُّغْنِ وَكُفْرِ الْعَشِيرِ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ قَالَ أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِينِ فَنَسْهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي لَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ (رواه أحمد).

Artinya: Dari Ibnu ‘Umar bahwa Rasulullah bersabda, wahai kaum wanita, bersedekahlah kalian, karena aku melihat kaum wanita yang lebih banyak menjadi penghuni neraka. Disebabkan kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami. Aku tidak melihat kekurangan akal dan agama yang lebih menguasai pemilik akal daripada kalian. Seorang wanita bertanya: ya Rasulullah, apakah kekurangan akal dan agama itu? Rasulullah SAW bersabda: yang dimaksudkan kekurangan akal dan agama yaitu persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki, inilah kekurangan akal. Dan kalian melalui malam-malamnya tanpa mengerjakan shalat dan berbuka di bulan Ramadhan (karena haid), inilah kekurangan agama (HR. Ahmad).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... ثُمَّ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَا سَمِعْتُ مِنْكَ جِبِينَ وَفَقِيتَ عَلَيْنَا مَا رَأَيْتُ مِنْ نَوَاقِصِ عَقُولِ قَطٍ وَلَا دِينَ أَدُحِبُ بِقُلُوبِ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْكَنِ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا نَقْصَانُ دِينِنَا وَعُقُولِنَا فَقَالَ أَمَّا مَا ذَكَرْتِ مِنْ نَقْصَانِ دِينِكُنَّ فَالْحَيْضَةُ الَّتِي تُصِيْبُكُنَّ تَمَكُّتِ إِحْدَاكُنَّ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَمَكُّتِ لَا تُصَلِّيِ وَلَا تَصُومُ فَذَلِكَ مِنْ

نُفْصَانٍ دِينَكَنَّ وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُ مِنْ نُفْصَانٍ عَفْوَلِكُنَّ فَشَهَادَتُكُنَّ
إِنَّمَا شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ شَهَادَةِ (رواه أحمد)²⁶⁵.

Artinya: Dari Abī Hurairah bahwa Nabi SAW bersabda, ... kemudian seorang wanita bertanya: ya Rasulullah apakah anda berpendapat apa yang aku dengar darimu ketika anda berhenti bersama kami, yaitu aku tidak melihat kekurangan akal dan agama saja, tetapi juga hilangnya hati nurani dari pemilik akal daripada kalian. Seorang wanita bertanya: ya Rasulullah, apa yang dimaksud kekurangan agama dan akal itu pada kami? Rasulullah SAW bersabda: yang dimaksudkan dengan kekurangan agama itu adalah ketika kalian haid menyebabkan kalian tidak mengerjakan shalat dan tidak berpuasa. Dan yang dimaksudkan dengan kekurangan akal adalah kesaksian seorang wanita setengah saksi (HR. Ahmad).

g. *Sunan al-Dārimī*, kitab *al-tahārah*:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِلنِّسَاءِ
تَصَدَّقْنَ فَإِنَّكُمْ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ لَيْسَتْ مِنْ عِلْيَةِ
النِّسَاءِ لِمَ أَوْ يَمَ أَوْ فِيمَ قَالَ إِنَّكُمْ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ
الْعَشِيرَ... مَا نُفْصَانُ عَقْلُهَا قَالَ جُعِلَتْ شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ

²⁶⁵Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Program al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 11, hadits no. 5091, hal. 127 dan Juz. 18, hadits no. 8507, hal. 49.

بشهادة رجل قال سئل ما نُفَصَانُ دِينَهَا قَالَ تَمَكُّتُ كَذَا وَكَذَا
مِنْ يَوْمٍ وَأَيْلَةٌ لَا تُصَلِّي لِّلَّهِ صَلَاةً (رواه الدارمي)²⁶⁶.

Artinya: Dari ‘Abdullah bahwa Nabi SAW bersabda, hendaklah kaum wanita bersedekah, karena sesungguhnya kaum wanita yang lebih banyak menjadi penghuni neraka. Seorang wanita bertanya kenapa demikian. Nabi bersabda: sesungguhnya kalian banyak mengutuk dan mengingkari suami... apa yang dimaksud dengan kekurangan akal nya, Nabi bersabda: dijadikan persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang laki-laki. Dan apa yang dimaksud dengan kekurangan agamanya, Nabi bersabda: dalam keadaan haid, kalian melalui siang dan malamnya tanpa mengerjakan shalat (HR. al-Dārimī).

Ternyata hadits yang membicarakan tentang kesaksian wanita setengah kesaksian laki-laki terdapat dalam tujuh kitab hadits, yaitu:

1. *Sahīh al-Bukhārī*, terdapat dua hadits yang tertera dalam kitab *al-hayd* dan kitab *al-syahādāt*. Hadits pertama dalam kitab *al-hayd*, dengan rentetan *sanad*nya adalah Sa’id bin Abī Maryam, Muhammad bin Ja’far, Zayid Ibnu Aslam,

²⁶⁶Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz. I, Dār al-Hadīts, Kairo, 2000, hal. 234-235.

- ‘Iyād bin ‘Abdullah dan Abī Sa’id al-Khudrī. Hadits kedua dalam kitab *al-syahādāt* dengan rentetan *sanadnya* sama dengan hadits pertama.²⁶⁷
2. *Sahīh Muslim*, dalam kitab *al-īmān*, rentetan *sanadnya* adalah Muhammad bin Rumh bin al-Muhājir al-Misrī, al-Layts, Ibnu al-Hādi, ‘Abdullah bin Dinār, ‘Abdullah bin ‘Umar.²⁶⁸
 3. *Sunan Abū Dāwud*, kitab *al-sunnah*, rentetan *sanadnya* adalah Ahmad bin ‘Amr bin al-Sarh, Ibnu Wahab, Bakar bin Mudar, Ibnu al-Hādi, ‘Abdullah bin Dinār, ‘Abdullah bin ‘Umar.²⁶⁹
 4. *Sunan al-Turmuzī*, kitab *al-īmān*, rentetan *sanadnya* adalah Abū ‘Abdillah Huraym bin Mis’ar al-Azdī al-Tarmizī, ‘Abd al-‘Azīz bin Muhammad, Suhail bin Abī Sālih, Abī Sālih, Abī Hurairah.²⁷⁰
 5. *Sunan Ibnu Mājah*, kitab *al-futun*, rentetan *sanadnya* adalah Muhammad bin Rumh, al-Layts bin Sa’ad, Ibnu al-Hādi, ‘Abdullah bin Dinār, ‘Abdullah bin ‘Umār.²⁷¹

²⁶⁷Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz. I, hal. 79, 80 dan 642.

²⁶⁸ Dalam *Sahīh Muslim* hadits ini memiliki tiga jalur *sanad* lain, yaitu (1) Abū al-Tāhir, Ibnu Wahab, Bakar bin Mudar, Ibnu al-Hādi, ‘Abdullah bin Dinār, ‘Abdullah bin ‘Umar, (2) al-Hasan bin ‘Alī al-Hulwānī dan Abū Bakar bin Ishaq, Ibnu Abī Maryam, Muhammad bin Ja’far, Zayid bin Aslam, ‘Iyād bin ‘Abdullah dan Abī Sa’id al-Khudrī, (3) Yahya bin Ayyūb dan Qutaibah dan Hujr, Isma’il ibnu Ja’far, ‘Amr bin Abī ‘Amr, al-Maqburī, Abī Hurairah. Muslim, *Sahīh Muslim*, Juz. I, hal. 55-56.

²⁶⁹Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Juz. 4, hal. 1999.

²⁷⁰Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz. 4, hal. 436.

²⁷¹ Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz. 2, hal. 1326-1327.

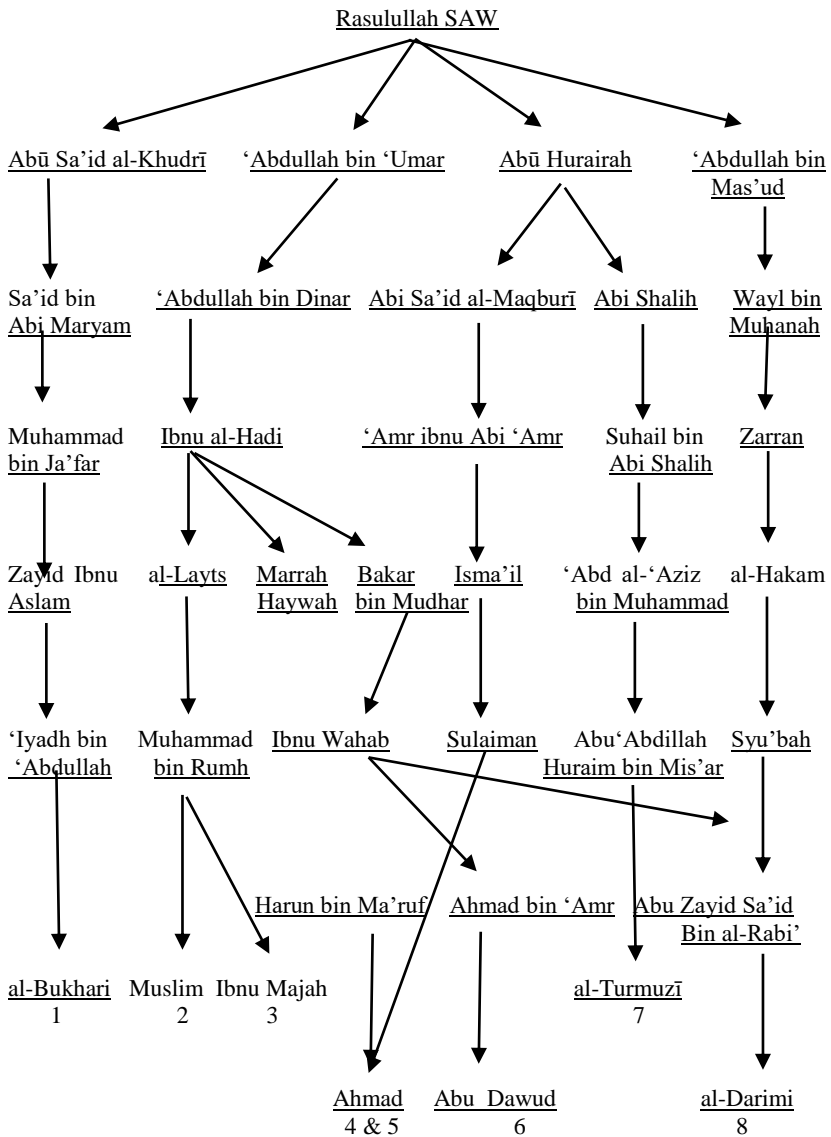
6. *Musnad Ahmad*, terdapat dua hadits yang tertera dalam kitab *musnad al-muktsirīn min al-sahābah* dan kitab *bāqī musnad al-muktsirīn*. Hadits pertama dalam kitab *musnad al-muktsirīn min al-sahābah*, dengan rentetan *sanadnya* adalah Hārūn bin Ma'rūf, Ibnu Wahab, Marrah Haywah, Ibnu al-Hādi, 'Abdullah bin Dinār, 'Abdullah bin 'Umar. Dan hadits kedua dalam kitab *bāqī musnad al-muktsirīn*, dengan rentetan *sanadnya* adalah Sulaimān, Ismā'īl, 'Amr ibnu Abī 'Amr, Abī Sa'īd al-Maqburī, Abī Hurairah.²⁷²
7. *Sunan al-Dārimī*, kitab *al-tahārah*, rentetan *sanadnya* adalah Abū Zayid Sa'īd bin al-Rabī', Syu'bah, al-Hakam, Zarran, Wā'il bin Muhānah, 'Abdullah bin Mas'ud bin al-Ghāfil.²⁷³

Uraian di atas memperlihatkan dari sembilan hadits tersebut, ternyata memiliki delapan rentetan *sanad*. Di mana dua buah hadits al-Bukhārī yang tertera dalam kitab *al-hayd* dan kitab *al-syahādāt* merupakan hadits yang sama, tetapi telah dipenggal *matannya* sebahagian, sehingga *matan* hadits itu sebenarnya hanya delapan, bukan sembilan. Untuk lebih jelasnya, penulis dapat gambarkan alur *sanad* dari delapan hadits di atas sebagai berikut:

²⁷² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz. 11, hadits no. 5091, hal. 127, dan Juz. 18, hadits no. 8507, hal. 49.

²⁷³ Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz. I, hal. 234-235.

Khairuddin, Kesaksian Wanita dalam Pandangan Hukum Islam



Dari gambaran di atas, ternyata hadits tersebut bersumber dari empat orang shahabat yaitu Abū Sa’id al-Khudrī, ‘Abdullah bin ‘Umar, Abū Hurairah dan ‘Abdullah bin Mas’ud. Di sini bisa digambarkan bahwa hadits al-Bukhārī memiliki jalur *sanad* tersendiri, yang berpangkal pada sahabat Abū Sa’id al-Khudrī. Hadits Muslim dan Ibnu Mājah memiliki jalur *sanad* yang sama, yang berpangkal pada sahabat ‘Abdullah bin ‘Umar. Hadits Abū Dāwud memiliki jalur *sanad* yang sebagian *sanadnya* sama dengan Muslim, Ibnu Mājah dan Ahmad, dengan pangkal *sanadnya* pada sahabat ‘Abdullah bin ‘Umar. Hadits Ahmad memiliki dua jalur *sanad*, yang pertama berpangkal pada sahabat ‘Abdullah bin ‘Umar, dan yang kedua berpangkal pada sahabat Abū Hurairah. Hadits al-Turmuzī memiliki jalur *sanad* tersendiri, tetapi berpangkal pada sahabat Abū Hurairah juga. Sedangkan hadits al-Dārimī memiliki jalur *sanad* tersendiri, yang berpangkal pada sahabat ‘Abdullah bin Mas’ud. Meskipun sebagian hadits tersebut memiliki jalur *sanad* yang berbeda, dengan redaksi bahasa yang juga sedikit berbeda, tetapi kandungan maknanya sama, yaitu menjelaskan kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki, hal ini dikarenakan wanita punya kekurangan dengan akalnya. Adapun penilaian ulama hadits terhadap hadits tersebut adalah *sahīh*, kecuali dari jalur *sanad* al-Turmuzī, menurut Abū ‘Isā, bahwa hadits itu *hasan sahīh*.²⁷⁴

²⁷⁴ Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz. 4, hal. 436. Istilah *hasan sahīh* (حسن صحيح) merupakan istilah al-Turmuzī. Para ulama memberikan penjelasan (1) Menurut Ibnu al-Salah, yaitu hadits itu mempunyai dua *sanad*; pertama, *bersanad hasan* dan kedua *bersanad sahīh*. (2) Pendapat

lain mengatakan, bahwa di antara kedua kalimat itu (*hasan sahīh*) terdapat huruf penghubung yang telah dibuang, yaitu *aw* (atau). Jika demikian, maka hadits itu hanya mempunyai satu *sanad* saja, tetapi para ulama berbeda menilainya. Sebagian ulama menilainya dengan *hasan* dan sebagian ulama lain menilainya dengan *sahīh*. Jadi, dalam hadits ini terdapat *taraddud* (perlawanan) tentang nilainya, sehingga menimbulkan keraguan. Dengan demikian, hadits ini lebih rendah derajatnya daripada hadits *sahīh*. Karena hadits yang dinilai dengan tegas lebih meyakinkan daripada hadits yang dinilai dengan keragu-raguan. Di samping istilah *hasan sahīh*, para ulama hadits menerapkan beberapa istilah lain untuk hadits *sahīh*, yaitu (1) وفيه الأسانيد adalah hadits yang mempunyai rentetan *sanad* yang lebih *sahīh*. Martabat hadits tersebut sangat tinggi, karenanya harus diutamakan daripada yang lain. (2) وفيه اسناده مقال adalah *sanad* hadits ini perlu diselidiki lebih lanjut, disebabkan di antara *sanad*nya terdapat orang yang dipertengkarkan tentang keadaan dan kelakuannya. Oleh karenanya, hadits ini belum dapat langsung diamalkan, selama belum jelas *sanad*nya atau memperoleh sokongan kekuatan dari hadits lain. (3) هذا حديث صحيح الاسناد أو صحيح adalah hadits ini *sahīh sanad*nya. Tetapi tidak berarti *sahīh matannya*. Suatu hadits kadang-kadang hanya *sahīh sanad*nya, yaitu *rawinya tsiqah* (terpercaya), tetapi *matannya* tidak *sahīh*, lantaran terdapat 'illat (cacat) atau *syudhudh* (kejanggalan). (4) هذا حديث صحيح adalah hadits yang *muttasil* (bersambung) *sanad*nya serta melengkapi segala syarat hadits *sahīh*. Istilah ini tidak memberikan pengertian bahwa hadits itu harus diterima secara *qat'i*. Sebab hadits *sahīh* itu mungkin juga hanya diriwayatkan oleh seorang *rawi* pada seluruh atau sebagian *tabaqah* (hadits *gharib*) atau beberapa orang *rawi* pada seluruh atau sebagian *tabaqah* (hadits *masyhur*) yang tidak sampai mencapai derajat *mutawatir*. (5) متفق أخرجه البخارى و مسلم adalah hadits *sahīh* yang telah disepakati oleh kedua imam hadits; al-Bukhārī dan Muslim, tentang *sanad*nya (6) صحيح البخارى و مسلم adalah hadits yang ditulis oleh *mustakhrajnya* terdapat dalam *sahīh* al-Bukhārī dan *sahīh* Muslim. Hanya saja yang ditulisnya tidak sama benar dengan yang terdapat dalam *sahīh* al-Bukhārī dan *sahīh* Muslim, kecuali kalau disebutkan dengan "akhrajahu bi lafzihima". (7) صحيح على شرطى adalah hadits *sahīh* yang diriwayatkan menurut syarat-syarat al-Bukhārī dan Muslim, sedangkan kedua imam tersebut tidak mentakhrijnya. (8) هذا حديث جيد, menurut Ibnu Salah dan al-Bulqinī, istilah

Dari keterangan hadits-hadits tersebut, yang penting diperhatikan adalah tidak adanya pembatasan kesaksian wanita dalam bidang tertentu, sebagaimana dipahami oleh para ulama tafsir terhadap lima ayat tentang kesaksian di atas, yang menyatakan kesaksian wanita itu terbatas dalam masalah

ini sama dengan istilah "hadha hadītsun sahīhun". Di dalam sunan al-Turmuzī terdapat istilah "hadha hadītsun jayyidun hasanun" yang artinya sama dengan "hadha hadītsun sahīhun hasanun". Ibnu Hajar menyangkal, tidaklah tepat apabila hadits *sahīh* itu *muradif* dengan hadits *jayyid*, kecuali kalau hadits itu semua *hasan li dhatih*, kemudian naik menjadi *sahīh li ghairihi*. Dengan demikian, hadits *sahīh* yang disifatkan dengan *jayyid* itu lebih rendah daripada hadits *sahīh* itu sendiri. (9) هذا حديث ثابت أو مجود. Pengarang *al-Tadrib* menyatakan, istilah ini dapat diterapkan penggunaannya pada hadits *sahīh* dan *hasan*. Sedangkan terhadap hadits *hasan*, istilah yang digunakan para ulama hadits adalah (1) هذا حديث حسن الإسناد adalah hadits yang *sanadnya* saja *hasan*, tetapi *matannya* tidak. Hadits *hasan* yang demikian ini lebih rendah nilainya daripada hadits yang dinilai dengan هذا (2) حديث حسن (sudah dijelaskan pada hadits *sahīh*). (3) هذا حديث حسن غريب adalah istilah yang digunakan oleh al-Turmuzī. Menurut sebagian ulama, bahwa di antara kedua kalimat itu (*hasan gharīb*) ada huruf 'ataf (penghubung) yang dibuang, yaitu *aw* (atau). Dengan demikian, menurut pendapat ini, al-Turmuzī meragukan nilai hadits itu, apakah *hasan* atau *gharīb*. (4) هذا حديث حسن جدا adalah hadits yang maknanya sangat menarik hati (5) هذا أحاديث صحاح أو أحاديث حسان adalah istilah yang khusus terdapat dalam kitab *al-Masabih*, karya al-Baghawī. Yang dimaksud dengan *sihāh* ialah segala hadits yang tercantum dalam kitab *Sahīh* al-Bukhārī dan Muslim. Sedangkan *hisān* ialah segala hadits yang tercantum dalam kitab-kitab sunan. (6) هذا حديث صالح Di dalam *Sunan* Abū Dāwud, nilai hadits itu terbagi kepada: hadits *sahīh*, *musyabih* (yang menyerupai), *muqarib* (yang mendekati dan *wahnun syadidun* (lemah sekali). Di samping itu, masih ada hadits yang tidak ditentukan nilainya. Hadits yang seperti ini dinamakan hadits *sālih*. (7) هذا حديث مشابه Menurut ahli hadits, istilah ini dimaksudkan untuk memberi nilai hadits yang mendekati hadits *hasan*. Fathur Rahman, *Iktishar Musthalahul Hadits*, Cet. 7, PT. Alma'arif, Bandung, 1997, hal. 107-110 dan 114 – 117.

mu'amalah saja. Lalu bagaimana para ulama hadits memahami hadits-hadits tersebut, berikut ini penjelasannya.

Ibnu Hajar al-‘Asqalānī (w. 852 H) dalam kitabnya *Fathu al-Bārī* bab *haid*, menjelaskan, letak kekurangan agama pada kaum wanita adalah kaum wanita menerima ketiga perkara yang *dinisbahkan* oleh Nabi SAW kepada mereka, yaitu banyak melaknat, ingkar terhadap suami dan menghilangkan atau merusak hati seorang laki-laki (أَذْهَبَ لِلْبَّيِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ). Kemudian mereka sulit memahami kekurangan yang ada pada diri mereka (karena mereka kekurangan akal).²⁷⁵

Adapun sabda Nabi SAW: (أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ) merupakan isyarat terhadap firman Allah SWT surah al-Baqarah ayat 282. Di sini perlunya dua orang wanita untuk saling mengingatkan, yang mengindikasikan kekurangan yang mereka miliki.²⁷⁶ Pernyataan Ibnu Hajar al-‘Asqalānī ini juga mengindikasikan hadits ini merupakan penjelas dari surah al-Baqarah ayat 282, yang dipahami oleh para ahli tafsir bahwa ayat tersebut membatasi kesaksian wanita dalam bidang *mu'amalah* saja.

Lebih lanjut Ibnu Hajar al-‘Asqalānī dalam bab *al-syahadah*, dengan mengutip pendapat Ibnu al-Mundhir

²⁷⁵ Ahmad ‘Alī bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī Syarh Sahīh al-Bukhārī*, Juz. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut, 1997, hal. 535.

²⁷⁶ Al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī*, Juz. I, hal. 535. Hal ini juga dikemukakan dalam kitab *Tuhfah al-Ahwazī bi Syarh Jamī’ al-Turmuzī*, Juz. 6, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 411.

menjelaskan, para ulama sepakat berpendapat makna lahiriyah hadits tersebut dipahami tentang kebolehan kesaksian wanita bersama laki-laki. Namun mayoritas ulama mengkhususkan hal itu dalam masalah hutang-piutang dan perdata lainnya. Sedangkan dalam masalah pidana, mereka berpendapat kesaksian wanita tidak dapat diterima. Mayoritas ulama juga berpendapat kesaksian wanita dapat diterima dalam masalah nikah, thalak, nasab dan *wala'*, tetapi ulama Kufah menolaknya. Ibnu al-Mundhir juga berkata, para ulama sepakat pula menerima kesaksian wanita tanpa laki-laki dalam perkara-perkara yang tidak dapat diketahui oleh laki-laki, seperti haid, kelahiran, tanda kehidupan pada bayi yang baru lahir dan cacat fisik wanita. Tetapi mereka berbeda tentang kesaksian wanita dalam menyusui.²⁷⁷

Selanjutnya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī mengutip pendapat Abū ‘Ubayd yang mengatakan kesepakatan ulama untuk menerima kesaksian wanita dalam masalah perdata didasarkan pada ayat 282 surah al-Baqarah. Sedangkan kesepakatan ulama untuk menolak kesaksian wanita dalam masalah pidana didasarkan pada firman Allah dalam surah al-Nur: 4, **ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ** (kemudian mereka tidak dapat mendatangkan empat orang saksi).²⁷⁸

Jumhur ulama memahami kata **أربعة شهداء** bermakna empat orang saksi laki-laki. Di sini tidak dijelaskan kenapa dipahami laki-laki, bukan wanita. Menurut hemat penulis, para

²⁷⁷Al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī*, Juz. 5, hal. 334.

²⁷⁸Al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī*, Juz. 5, hal. 334.

ulama, baik dari kalangan mufassirin maupun fuqaha memahaminya berdasarkan kaidah kebahasaan, di mana menurut ketentuan kaidah bahasa Arab apabila 'adadnya *muzakkar*, maka *ma'dudnya mu`annas* dan jika 'adadnya *mu`annas*, maka *ma'dudnya muzakkar*. Berdasarkan kaidah ini, berarti lafaz *أَرْبَعَةٌ* adalah 'adad *mu`annas*, jadi *ma'dudnya* harus *muzakkar*, yaitu *رجال*.²⁷⁹ Hal ini sebagaimana juga dipahami oleh ulama Syāfi'iyah dan sebagian dari kalangan mujtahid, sebagai contoh, lafaz *qurū'* diartikan dengan suci, bukan haid. Mereka beralasan bahwa *dita'niskannya* kata bilangan *ثلاثة* menunjukkan bahwa sesuatu yang ditunjuk (*ma'dudnya*) adalah *mudzakkar* (laki-laki), yaitu lafaz *طهر* (suci), bukan *حيضة* (lafaz *mu'annats*). Jadi lafaz *ثلاثة قروء* itu artinya *ثلاثة أطهار*.²⁸⁰

Kemudian Ibnu Hajar al-'Asqalanī menjelaskan, dalam perkara nikah dan semisalnya, para ulama berselisih pendapat tentang penerimaan kesaksian wanita. Perselisihan ini disebabkan oleh perbedaan dalam menganalogikannya, apakah termasuk perkara perdata ataukah pidana. Sebagian ulama menganalogikannya dengan perkara perdata, dengan alasan bahwa di dalamnya terdapat masalah mahar, nafkah dan lain sebagainya yang berkaitan dengan harta, sehingga mereka membolehkan kesaksian wanita dalam masalah nikah. Sedangkan sebagian yang lain menganalogikannya dengan

²⁷⁹Syekh Muhammad bin A. Mālik al-Andalusī, *Matan al-Fiyah*, (terj. Moch. Anwar), Cet. 6, Alma'arif, Bandung, 1994, hal. 380.

²⁸⁰Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul Fiqh*, Dar al-Qalam, T.tp, 1978, hal. 172.

perkara pidana, dengan alasan nikah menjadi penghalalan atau pengharaman terhadap kemaluan wanita (ada kaitannya dengan zina), maka mereka tidak membolehkan kesaksian wanita pada masalah nikah. Dalam hal ini ia mengutip dari Abū ‘Ubayd, yang menurutnya pendapat kedua ini yang terpilih, karena didukung oleh firman Allah dalam surah al-Thalak: 2, وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ (dan persaksikan dua saksi yang adil di antara kamu). Menurut penulis, mereka memahami lafaz أَشْهَدُوا dengan makna dua saksi laki-laki. Setelah itu Allah menamakannya sebagai *hudūd*, dengan firman-Nya, تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ (itulah *hudūd*/batasan-batasan Allah). Lalu Abū ‘Ubayd mengatakan bagaimana mungkin mereka dapat menjadi saksi dalam perkara yang tidak ada hak apapun bagi mereka, baik dalam akad nikah maupun pembatalan akad.²⁸¹ Di sini penulis memahami, akad nikah dilakukan oleh wali bagi seorang wanita, tidak dilakukan sendiri. Demikian juga dalam hal pembatalan akad, baik dalam bentuk thalak yang merupakan hak suami atau melalui *fasakh* yang merupakan putusan pengadilan.

Selanjutnya Ibnu Hajar al-‘Asqalānī menjelaskan, para ulama berbeda pendapat dalam perkara yang umumnya tidak diketahui oleh laki-laki, apakah cukup kesaksian seorang wanita saja, ataukah tidak. Menurut mayoritas ulama, dipersyaratkan empat orang wanita, sedangkan Mālik, Ibnu Hajar al-‘Asqalānī dan Ibnu Abī Layla (w. 148 H), berpendapat cukup dua orang wanita. Tapi menurut al-Syu’bi (w. 104 H)

²⁸¹Al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī*, Juz. 5, hal. 334.

dan al-Tsawri (w. 161 H), cukup seorang wanita, dan pendapat ini yang dianut oleh ulama mazhab Hanafi.²⁸²

Yang menarik dalam penjelasan ini adalah Ibnu Hajar al-‘Asqalānī mengutip pendapat al-Muhallab (w. 83 H) yang mengatakan “dari hadits ini dapat diambil kesimpulan tentang adanya perbedaan para saksi sesuai tingkat kecerdasan dan akurasi kesaksian mereka. Kesaksian orang yang cerdas dan cakap lebih dikedepankan daripada orang shalih yang lamban berfikir”.²⁸³ Jadi di sini nampaknya al-Muhallab tidak mempersoalkan laki-laki ataukah wanita, tetapi ia lebih melihat pada intelektual dan daya ingat seseorang. Seseorang yang lebih pintar dan lebih kuat ingatannya harus diutamakan daripada orang yang kurang cerdas dan kurang daya ingatannya, meskipun orang tersebut terkenal baik dan dapat dipercaya.

Al-Nawawī (w. 676 H) dalam kitabnya *Syarh al-Nawawī ‘alā Muslim*, tidak menjelaskan, hadits di atas membatasi kesaksian wanita hanya dalam masalah *mu’amalah* (perdata) saja. Menurut al-Nawawī, hadits di atas menjelaskan kaum wanita diperintahkan oleh Rasulullah SAW untuk bersedekah, memperbanyak *istighfar* (minta ampun) dan melakukan ketaatan-ketaatan lainnya untuk menghapus kejahatan. Sesuai dengan firman Allah “*bahwa melakukan kebaikan maka akan menghapus kejahatan*”. Hal ini disebabkan kaum wanita merupakan kelompok yang paling

²⁸²Al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī*, Juz. 5, hal. 334.

²⁸³Al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī*, Juz. 5, hal. 335.

banyak menjadi penghuni neraka, dikarenakan kejahatan yang mereka lakukan, yaitu melaknat dan mengingkari suami.²⁸⁴

Kemudian al-Nawawī menjelaskan, yang dimaksudkan dengan: **نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ** (kurang akal maka kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki yang adil) adalah sebuah peringatan dari Rasulullah SAW, sesuai dengan firman Allah: **أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى** (jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya). Ini menunjukkan kaum wanita itu kurang teliti/ingatan (**أَنْهِنَّ قَلِيلَاتُ الضَّبْطِ**).²⁸⁵

Selanjutnya al-Nawawī juga menjelaskan, yang dimaksudkan dengan ucapan Rasulullah SAW yang mensifatkan kaum wanita dengan kurang agamanya adalah karena kaum wanita tidak melakukan shalat dan puasa pada masa haid. Di sini perlu dijelaskan, kata “*al-dīn*” (agama) memiliki makna yang sama dengan kata “*al-īmān*” (iman) dan kata “*al-Islām*” (Islam), yaitu ta’at. Barangsiapa banyak melakukan ibadah (keta’atan) maka akan bertambah iman dan agamanya, dan barangsiapa yang kurang melakukan ibadah, berarti kurang agamanya. Jadi kekurangan kaum wanita dalam agama adalah karena kurang melakukan ibadah, disebabkan

²⁸⁴Al-Nawawī, *Syarah al-Nawawī ‘alā Muslim*, Juz. 1, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 176.

²⁸⁵Al-Nawawī, *Syarah al-Nawawī*, Juz. 1, hal. 176.

mereka meninggalkan shalat, puasa dan ibadah-ibadah lainnya pada masa haid.²⁸⁶

Meskipun al-Nawawī dalam kitabnya *Syarh al-Nawawī ‘alā Muslim*, tidak menjelaskan hadits di atas membatasi kesaksian wanita hanya dalam masalah *mu’amalah* (perdata), khususnya hal yang berhubungan dengan harta, namun dalam kitab *al-Majmū’ Syarh al-Muhadzdzab*, al-Nawawī mengatakan kesaksian wanita hanya terbatas pada masalah perdata, khususnya hal yang berkaitan dengan harta. Pada masalah yang bukan harta dan tidak dimaksudkan dengannya harta serta hal-hal yang dapat diketahui oleh laki-laki, seperti nikah, ruju’, thalak, pemerdekaan budak, *wakālah*, wasiat, pembunuhan sengaja dan *hudūd* selain *had zina*, tidak ditetapkan selain dengan dua orang saksi laki-laki, sesuai dengan firman Allah tentang rujuk (dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki yang adil di antara kamu). Demikian juga hadits riwayat Ibnu Mas’ud ra, bahwa Nabi SAW bersabda: *tidak ada nikah kecuali dengan adanya wali (laki-laki) dan saksi (laki-laki) yang adil*, dan ucapan al-Zuhrī:

عن الزهري أنه قال: جرت السنة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده أن لا تقبل شهادة للنساء في الحدود.²⁸⁷

²⁸⁶Al-Nawawī, *Syarh al-Nawawī*, Juz. 1, hal. 176. Pernyataan al-Nawawī tersebut dikutip juga dalam kitab ‘Abd al-Rahman Muhammad ‘Usmān, *‘Awn al-Ma’būd Syarh Sunan Abī Dāwud*, Jld. 12, Cet. III, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1979, hal. 439.

²⁸⁷Al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarh al-Muhadhdhab*, Juz. 20, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 255.

Artinya: Dari al-Zuhrī, ia berkata: telah berlaku kebiasaan pada masa Rasulullah SAW dan dua khalifah sesudahnya, bahwa tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*.

Dalam kitab *Syarh Sunan Ibnu Mājah li al-Sanadī/Khāsyiyah al-Sanadī ‘alā Ibnu Mājah*, disebutkan kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki, karena kekurangan akal pada kaum wanita. Sedangkan kekurangan agama disebabkan mereka tidak melaksanakan perintah (seperti shalat dan puasa) dalam keadaan haid. Di sini dibedakan antara ketaatan terhadap kewajiban untuk meninggalkan shalat atau ibadah (bagi perempuan yang haid), dengan ketaatan dalam melaksanakan kewajiban shalat atau ibadah (bagi laki-laki atau wanita yang tidak berhalangan).²⁸⁸ Penulis memahami maksud dari pernyataan itu adalah melaksanakan kewajiban seperti shalat bagi seorang wanita yang tidak dalam kondisi berhalangan (haid) atau bagi laki-laki merupakan suatu bentuk ketaatan, dan meninggalkan kewajiban seperti shalat adalah juga suatu bentuk ketaatan bagi para wanita yang sedang haid. Namun ketaatan dalam melaksanakan perintah wajib lebih tinggi nilainya daripada ketaatan dalam melaksanakan perintah untuk meninggalkan kewajiban.

²⁸⁸ *Khāsyiyah al-Sanadī ‘alā Ibnu Mājah*, Juz. 7, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 371.

Al-Syawkānī dalam kitabnya *Nayl al-Awtār*, pada bab *al-hāyd* mengutip hadits riwayat al-Bukhārī, yaitu:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ فِي حَدِيثٍ لَهُ { أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
لِلنِّسَاءِ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟ قُلْنَ: بَلَى،
قَالَ: فَذَلِكُنَّ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ
تَصُمْ؟ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكُنَّ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا { مُخْتَصَرٌ مِنَ
الْبُخَارِيِّ.

Al-Syawkānī menjelaskan: (1) hadits itu menunjukkan tidak wajibnya puasa dan shalat bagi perempuan yang dalam kondisi haid, dan ini merupakan ijma' ulama, (2) Menunjukkan pula bahwa akal itu bisa bertambah dan bisa berkurang, seperti halnya iman. Dan tidaklah dimaksudkan dengan menyebut kekurangan akal bagi perempuan adalah sebagai suatu hal tercela bagi mereka, karena kekurangan itu bukan atas kehendak mereka sendiri. Tetapi yang dimaksudkan adalah untuk berhati-hati, jangan sampai menimbulkan fitnah dari kekurangan mereka itu.²⁸⁹

Dari penjelasan al-Syawkānī terhadap hadits di atas, tidak ada gambaran konkrit tentang penjelasan kedudukan saksi wanita. Hal ini disebabkan hadits itu dikutip dalam bab *al-hāyd*, itu artinya inti yang ingin dijelaskan oleh al-Syawkānī dari hadits tersebut adalah tentang kondisi wanita dalam keadaan haid, bukan persoalan kesaksian, meskipun dalam hadits tersebut ada pernyataan tentang kesaksian wanita

²⁸⁹Muhammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 1, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983, hal. 353-354.

setengah kesaksian laki-laki. Namun demikian, dalam penjelasan al-Syawkānī tersebut ada ungkapan:

وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ ذِكْرِ نُقْصَانِ عُقُولِ النِّسَاءِ لَوْمُهُنَّ عَلَى ذَلِكَ؛
لَأَنَّهُ مِمَّا لَا مَدْخَلَ لِاخْتِيَارِهِنَّ فِيهِ، بَلَّ الْمُرَادُ التَّحْذِيرُ مِنَ
الإفْتِنَانِ بِهِنَّ.²⁹⁰

Artinya: Dan tidaklah dimaksudkan dengan menyebut kekurangan akal bagi perempuan adalah sebagai suatu hal tercela bagi mereka, karena kekurangan itu bukan atas kehendak mereka sendiri. Tetapi yang dimaksudkan adalah untuk berhati-hati, jangan sampai menimbulkan fitnah dari kekurangan mereka itu.

Pernyataan di atas dapat dipahami bahwa al-Syawkānī mengakui tentang kekurangan kaum wanita sebagaimana digambarkan dalam hadits tersebut. Sehingga kaum laki-laki harus mengantisipasi dengan berhati-hati dalam melibatkan kaum wanita dalam suatu urusan yang dapat menimbulkan fitnah, akibat kekurangan yang mereka miliki. Di antara kekurangan kaum wanita dalam gambaran hadits tersebut adalah kurang akal. Ini menjadi persoalan dalam hal penerimaan kesaksian wanita, khususnya kesaksian dalam masalah pidana. Akibat kekurangan tersebut dapat menimbulkan fitnah berupa kesalahan dalam kesaksian, sehingga akan merugikan salah satu pihak yang berperkara. Oleh karena itu, kesaksian wanita itu baru dapat diterima jika

²⁹⁰Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 1, hal. 353-354.

bersama laki-laki dan perbandingan satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi wanita.

Kesimpulan tersebut tidak tergambar jelas dalam pernyataan al-Syawkānī di atas, tetapi dalam penjelasannya pada bab *tsubūt al-qatl bi syāhidayn*, ia menyatakan hal tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam penjelasan dua hadits di bawah ini:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ { أَصْبَحَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ بِخَيْبَرَ مَقْتُولًا فَأَنْطَلَقَ أُوْلِيَائُوهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: لَكُمْ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عَلَيَّ قَتْلَ صَاحِبِكُمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَمْ يَكُنْ تَمَّ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنَّمَا هُمْ يَهُودٌ قَدْ يَجْتَرِبُونَ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ هَذَا قَالَ فَآخْتَارُوا مِنْهُمْ خَمْسِينَ فَاسْتَحْلَفُوهُمْ فَوَدَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِنْدِهِ { رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ²⁹¹

Artinya: Dari Rafi' bin Khadīj, ia berkata; ada seorang laki-laki dari Anshar yang terbunuh di Khaibar, lantas para walinya datang kepada Nabi, lalu mereka menuturkan peristiwa pembunuhan itu kepada beliau, maka Nabi bertanya, kamu mempunyai dua orang saksi yang menyaksikan atas terbunuhnya temanmu? Mereka menjawab, wahai Rasulullah, di sana tidak terdapat seorang Islam-pun, sesungguhnya mereka hanyalah orang-orang Yahudi tidak merencanakan sesuatu yang lebih besar daripada ini. Rasulullah SAW bersabda, maka pilihlah dari

²⁹¹Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 181-182.

mereka 50 orang, lalu ambil sumpahlah mereka, lalu Nabi SAW mengambil diyat dari sisinya (HR. Abū Dāwud).

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ { أَنَّ ابْنَ مُحِصِّصَةَ الْأَصْغَرَ أَصْبَحَ قَتِيلًا عَلَى أَبِوَابِ حَيْبَرَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقِمْ شَاهِدِينَ عَلَيَّ مَنْ قَتَلَهُ أَدْفَعُهُ إِلَيْكُمْ بِرُمَّتِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمِنْ أَيْنَ أَصِيبُ شَاهِدِينَ وَإِنَّمَا أَصْبَحَ قَتِيلًا عَلَى أَبِوَابِهِمْ قَالَ فَتَخَلَّفَ خَمْسِينَ قَسَامَةً فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ أَخْلَفَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَعْلَمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَخْلَفْ مِنْهُمْ خَمْسِينَ قَسَامَةً فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نَسْتَخْلِفُهُمْ وَهُمْ الْيَهُودُ فَفَسَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِيَّتَهُ عَلَيْهِمْ وَأَعَانَهُمْ بِنِصْفِهَا } رَوَاهُ النَّسَائِيُّ²⁹²

Artinya: Dari ‘Amri bin Syu’ayb dari ayahnya dari kakeknya bahwasanya Ibnu Muhayyisah al-Asghar terbunuh di pintu Khaibar, lantas Rasulullah SAW bersabda, datangkanlah dua orang saksi atas orang yang membunuhnya, tentulah aku memberikan kepada kamu dengan tali pengikatnya. Ada seorang laki-laki yang bertanya, wahai Rasulullah, dari mana saya mendapatkan dua orang saksi, sedangkan ia sudah terbunuh di pintu mereka. Perawi berkata, Rasulullah lalu menyumpah 50 orang. Laki-laki itu bertanya, bagaimana saya menyumpah atas sesuatu yang tidak saya ketahui? Rasulullah SAW bersabda, mintalah kepada 50 orang dari mereka untuk bersumpah. Laki-laki itu bertanya, bagaimana kami meminta

²⁹²Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, hal. 181-182.

sumpah kepada mereka, sedangkan mereka adalah orang-orang Yahudi? Rasulullah SAW lalu membagi kepada mereka diyatnya yang dibebankan atas mereka dan beliau menolong kepada mereka separuhnya (HR. al-Nasa`i).

Al-Syawkānī menyatakan pengarang kitab *al-Bahri* telah meriwayatkan dari al-Awzā'ī (w. 157 H) dan al-Zuhrī (w. 124 H) bahwasanya *qisās* itu seperti harta, sehingga cukup di dalamnya kesaksian dua orang laki-laki, atau seorang laki-laki ditambah dengan dua orang wanita, sebagaimana ungkapannya:

فَحَكِّي صَاحِبُ الْبَحْرِ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ وَالزُّهْرِيِّ أَنَّ الْقِصَاصَ
كَالْأَمْوَالِ فَيَكْفِي فِيهِ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ²⁹³.

Kemudian al-Syawkānī menyatakan, pensyarah kitab *al-Mahallī* menggunakan dalil untuk yang pertama dengan firman Allah Ta'ala: “*Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antaramu, jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang wanita*”. Ia mengatakan, keumuman perorangan mengharuskan keumuman keadaan yang dikehendaki darinya empat buah syarat (tidak disebutkan apa empat buah syarat tersebut) dan apa yang tidak dianggap cukup dengan seorang laki-laki ditambah dengan dua orang wanita. Berikutnya beliau menggunakan dalil yang kedua dengan apa yang diriwayatkan oleh Mālik dari al-Zuhrī, yaitu “*kebiasaan (sunnah) yang telah berlaku bahwa tidak*

²⁹³Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, hal. 182.

boleh kesaksian wanita dalam masalah hudūd, nikah dan thalak”, sebagaimana ungkapan berikut:

وَاسْتَدَلَّ الشَّارِحُ الْمَحَلِّيُّ لِلأَوَّلِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} قَالَ: وَعَمُومُ الْأَشْخَاصِ مُسْتَلْزَمٌ لِعُمُومِ الْأَحْوَالِ الْمَخْرُجِ مِنْهُ مَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الْأَرْبَعَةُ وَمَا لَا يَكْتَفِي فِيهِ بِالرَّجُلِ وَالْمَرَأَتَيْنِ. وَاسْتَدَلَّ لِالثَّانِي بِمَا رَوَاهُ مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: {مَضَتْ السُّنَّةُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ}.²⁹⁴

Terhadap ucapan al-Zuhrī tersebut, al-Syawkānī menjelaskan, menurut Ibnu Abī Syaybah (w. 235 H) hadits tersebut *da'if*, karena salah satu *sanadnya*, yaitu al-Hajjāj bin Artāh adalah perawi yang tercela. Di samping itu hadits tersebut merupakan hadits *mursal*, sehingga tidak bisa digunakan untuk berhujjah, dan tidak bisa digunakan untuk *mentakhsis* keumuman al-Qur`an (surah al-Baqarah ayat 282).

Kemudian al-Syawkānī menjelaskan, dua hadits di atas tidak punya arti lain kecuali hanya *tansis* (menetapkan *nas*) atas kesaksian dua orang saksi dalam *qisās*. Demikian itu bukanlah berarti menunjukkan atas tidak diterimanya kesaksian seorang laki-laki ditambah dengan dua orang wanita. Pokok perkara ini adalah Nabi SAW menuntut perkara asal (dua orang saksi laki-laki) di mana perkara yang lain tidak mencukupinya (kesaksian wanita), kecuali jika ia tidak ada, sebagaimana apa yang telah difirmankan Allah Ta'ala; “*jika tidak ada orang*

²⁹⁴Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, hal. 182.

*laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang wanita yang kamu ridhai”.*²⁹⁵

Dari pernyataan al-Syawkānī di atas dapat disimpulkan, kesaksian wanita dapat diterima dalam kasus *qisās*, seperti tersebut dalam dua hadits di atas, dan ia juga tidak menolak kesaksian wanita dalam masalah pidana *hudūd* lainnya. Kesimpulan ini didasari pada pendapat al-Syawkānī yang mendukung pernyataan Ibnu Abī Syaybah yang menolak keberadaan ungkapan dari al-Zuhrī.

Ulama modern, Yusuf al-Qardhawi (l. 1926 M) mengomentari dengan menyatakan, hadits ini telah menjadi alat bagi orientalis dan misionaris untuk menuding Islam sebagai agama yang diskriminatif terhadap kaum wanita dengan pernyataannya bahwa mereka kurang akal dan agamanya. Kemudian Yusuf al-Qardhawi menyatakan, kalau pandangan seperti ini benar, maka itulah pandangan yang paling zalim dalam Islam; padahal misi Islam itu antara lain adalah membebaskan kaum wanita dari pelbagai belenggu kezaliman yang terjadi pada masa Jahiliyah.²⁹⁶

Lebih lanjut Yusuf al-Qardhawi menjelaskan, hadits yang menyatakan wanita kurang akal dan agamanya, harus dilihat dari suatu kasus tertentu yang mesti dipahami

²⁹⁵Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, hal. 182-183.

²⁹⁶Yusuf al-Qardhawi, *al-Qur`an dan as-Sunnah; Referensi Tertinggi Ummat Islam* (Terjemahan dari al-Marja`iyyah al-`Ulyā fi al-Islāmi li al-Qur`ān wa al-Sunnah; Dhawābit wa Mahādżir fi al-Fahmi wa al-Tafsīr), terj. Bahrudin Fannani, Robbani Press, Jakarta, 1997, hal. 209.

kerangkanya, dan tidak boleh dilanggar. Merupakan hal keliru ketika menganggap hadits-hadits yang berkenaan dengan suatu kasus yang sangat spesifik, sebagai dalil umum bagi penetapan hukum syari'at yang harus diikuti oleh semua manusia pada setiap zaman, padahal para ahli ushul fiqh dan fuqaha memiliki kaidah bahwa kasus-kasus yang sifatnya sangat spesifik tidak dapat diberlakukan secara umum. Yang dimaksudkan dengan kasus yang sangat spesifik itu ialah kasus yang berkaitan dengan kondisi tertentu dan pada keadaan yang sangat khusus. Hukum yang berlaku untuk kasus yang sangat spesifik itu tidak dapat diberlakukan pada kasus yang lain, kecuali memiliki 'illah yang sama.²⁹⁷

Menurut Yusuf al-Qardhawi, peristiwa yang menyebabkan turunnya hadits tersebut adalah berdasarkan hadits riwayat al-Bukhārī (w. 256 H) dan Muslim (w. 271 H) dari Abū Sa'id al-Khudri (w. 74 H) yang menyatakan, "Rasulullah SAW keluar untuk melakukan shalat Idul Adha atau Idul Fitri ke tempat shalat 'Id, kemudian beliau berjalan melewati kaum wanita, lalu bersabda:

يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَيْمَ
يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تُكْفِرْنَ اللَّعْنَ وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ
نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَذْهَبَ لِلْبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ.

Kemudian Rasulullah SAW menafsirkan kurang akal dengan sesuatu yang menunjukkan lemahnya ingatan wanita dalam masalah-masalah kehidupan, dan kurang agama dengan sesuatu

²⁹⁷Yusuf al-Qardhawi, *al-Qur'an dan as-Sunnah*, hal. 210-211.

yang menunjukkan terhalangnya wanita untuk melakukan sebagian ibadah ketika ia mengalami haid.²⁹⁸

Yusuf al-Qardhawi menjelaskan, sesungguhnya hadits tersebut bukanlah merupakan satu bentuk pernyataan yang menjadi kaidah atau hukum yang berlaku secara umum, karena ia lebih merupakan ungkapan ketakjuban Rasulullah SAW terhadap fenomena keunggulan kaum wanita –padahal mereka memiliki kelemahan- atas kaum laki-laki yang memiliki kemauan yang kuat. Atau mungkin Rasulullah takjub kepada kebijaksanaan Allah SWT tentang bagaimana Allah meletakkan kekuatan di dalam sesuatu yang dianggap lemah. Seakan-akan bentuk ungkapan itu mengandung makna seperti yang terkandung dalam pesan berikut yang dikutip Yusuf al-Qardhawi dari ‘Abd al-Halim Abu Syuqqah dalam kitabnya *Tahrīr al-Mar’ah fī al-Risālah*: “Wahai kaum wanita... kalau Allah telah memberikan kepada kalian kekuatan yang dapat mengalahkan seorang laki-laki yang memiliki keinginan kuat, walaupun kalian sebetulnya lemah, maka bertaqwalah kepada Allah, dan janganlah kalian gunakan kekuatan itu kecuali untuk kebaikan”.²⁹⁹

²⁹⁸Yusuf al-Qardhawi, *al-Qur`an dan as-Sunnah*, hal. 211.

²⁹⁹Yusuf al-Qardhawi, *al-Qur`an dan as-Sunnah*, hal. 211-212.

2. Hadits tentang tidak diterimanya kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*

Hasil pelacakan penulis terhadap keberadaan ungkapan al-Zuhrī, sebagaimana terdapat dalam kitab “*Tafsīr al-Marāghī*”, yang dijadikan sebagai penjelas (*bayān*) surah al-Nisa` ayat 15, yaitu:

مضت السنة من رسول الله والخليفين بعده أن لا تقبل شهادة النساء في الحدود

Tidak ditemukan dalam kitab “*Kutub al-Tis’ah*”. Namun demikian, penulis mencoba melihat dalam kitab-kitab hadits lain yang tidak muktamad. Ternyata ungkapan senada penulis temukan dalam beberapa kitab hadits yaitu:

a. Kitab *al-Sunan al-Kubrā* karangan al-Bayhaqī:

حدثنا هشيم أنبأ شعبة عن الحكم عن ابراهيم انه كان لا يجيز شهادة النساء على الحدود والطلاق³⁰⁰.

b. Kitab *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*:

• حدثنا أبو بكر قال حدثنا حفص وعباد بن العوام عن حجاج عن الزهري قال: مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده ألا تجوز شهادة النساء في الحدود.

• حدثنا أبو بكر قال حدثنا بيان عن إبراهيم سئل عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا وامرأتان، قال: لا تجوز حتى يكونوا أربعة.

³⁰⁰Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. 10, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 148.

- حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة النساء في الطلاق والحدود.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجالد عن عامر قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا علي بن هاشم ووكيع عن زكريا عن الشعبي قال: لا تجوز شهادة امرأة في حد ولا شهادة عبد.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا عبد الاعلى عن يونس عن الحسن قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا عبدة بن سليمان عن جويبر عن الضحاك قال: لا تجوز شهادة النساء في حد ولا دم.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع عن سفيان قال سمعت حمادا يقول: لا تجوز شهادة النساء في الحدود.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا معن بن عيسى عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال لا يجلد في شئ من الحدود إلا بشهادة رجلين³⁰¹.

c. Kitab *Musannaf 'Abd al-Razāq*:

- أخبرنا عبد الرزاق عن الثوري عن الاعمش عن عبد الرحمن قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود.
- أخبرنا عبد الرزاق عن الثوري عن بيان عن إبراهيم في ثلاثة شهدوا وامرأتين، قال: لا، إلا أربعة أو يجلدون.

³⁰¹Ibnu Abī Syaybah, *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, Juz. 6, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 544.

- أخبرنا عبد الرزاق عن الثوري عن جابر عن الشعبي قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا رجل على شهادة رجل، ولا يكفل رجل في حد.
- أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني ابن حجير عن يرضى - إنه كان يريد طاووس - أنه تجوز شهادة النساء مع الرجال في كل شيء إلا في الزنا، من أجل أنه كان لا ينبغي لهن أن ينظرن إلى ذلك، والرجل ينبغي له أن يأتيه على ذلك حتى يقيمه.³⁰²

Dalam kitab “*al-Sunan al-Kubrā*”, rentetan *sanadnya* adalah Hasyīm, Syu’bah, al-Hakam dan Ibrāhīm. Dalam kitab “*Musannaf Ibnu Abī Syaybah*”, ternyata ke semua ungkapan tersebut berasal dari seorang shahabat yaitu Abū Bakar, dengan rentetan *sanad* yang berbeda, yaitu:

1. Abū Bakar, Hafis dan ‘Ubād bin al-‘Awām, Hajjāj, dan al-Zuhrī.
2. Abū Bakar, Buyyān, dan Ibrāhīm.
3. Abū Bakar, Wakī’, Syu’bah, al-Hakam, dan Ibrāhīm.
4. Abū Bakar, ‘Abd al-Rahīm bin Sulaimān, Mujālad, dan ‘Āmir.
5. Abū Bakar, ‘Ālī bin Hāsyim dan Wakī’, Zakariyyā, dan al-Syu’bī.
6. Abū Bakar, ‘Abd al-‘A’lā, Yūnus, dan al-Hasan.

³⁰²Abd al-Razāq, *Musannaf ‘Abd al-Razāq*, Juz. 8, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 330-331.

7. Abū Bakar, ‘Ubadah bin Sulaimān, Juwaybir, dan al-Dahhāk.
8. Abū Bakar, Wakī’, Sufyān dan Hammad.
9. Abū Bakar, Ma’in bin ‘Īsā, Ibnu Abī Dha`ib, dan al-Zuhrī.

Dari kesembilan *sanad* tersebut, hanya dua yang berujung pada al-Zuhrī, yaitu *sanad* nomor satu dan sembilan. Sedangkan *sanad* nomor dua dan tiga berujung pada Ibrāhīm. *Sanad* nomor empat pada ‘Āmir, nomor lima pada al-Syu’bī, nomor enam pada al-Hasan, nomor tujuh pada al-Dahhāk, dan nomor delapan pada Sufyān.

Dalam kitab “*Musannaf ‘Abd al-Razāq*”, rentetan *sanadnya* adalah:

1. ‘Abd al-Razāq, al-Tsawrī, al-A’masy, dan ‘Abd al-Rahman.
2. ‘Abd al-Razāq, al-Tsawrī, Buyyān, Ibrāhīm.
3. ‘Abd al-Razāq, al-Tsawrī, Jābir, dan al-Syu’bī.
4. ‘Abd al-Razāq, Ibnu Jurayj, dan Ibnu Hijīr.

Dari empat rentetan *sanad* di atas, tiga di antaranya ‘Abd al-Razāq menerima dari al-Tsawrī, dan yang satu lagi ia terima dari Ibnu Jurayj. Dari keempat rentetan *sanad* itu, tidak ada yang berpangkal pada al-Zuhrī.

Berdasarkan uraian tentang rentetan *sanad* di atas, jelas tergambar bahwa ungkapan al-Zuhrī dan ungkapan senada yang terdapat dalam kitab-kitab hadits di atas tidak ada satu

pun yang disandarkan pada Nabi SAW, dan ungkapan tersebut juga tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadits muktamad. Kalau pun dikatakan ungkapan tersebut merupakan hadits, maka merujuk pada kitab “*Musannaf Ibnu Abī Syaybah*”, terdapat sembilan ungkapan senada yang semuanya bersumber dari sahabat Abu Bakar, dapatlah dikatakan ungkapan tersebut sebagai hadits *mawqūf* yaitu hadits yang disandarkan kepada sahabat, baik perkataan, perbuatan atau *taqrir*, baik bersambung *sanadnya* atau tidak.³⁰³

Selain itu, karena ungkapan tersebut tidak terdapat dalam kitab hadits muktamad, penulis mengalami kesulitan untuk menjelaskan tentang *syarhnya* menurut para muhadditsin. Penulis tidak menemukan kitab *syarh* yang menjelaskan tentang ungkapan tersebut, kecuali dalam kitab hadits *Nayl al-Awtār*, di mana al-Syawkānī menyatakan Ibnu Abī Syaybah telah meriwayatkan ucapan al-Zuhrī dengan sebuah *isnad* yang di dalamnya terdapat al-Hajjāj bin Artāh dan ia adalah *da'if*, di samping itu keberadaan ungkapan (hadits) itu sendiri adalah *mursal*, yang tidak bisa digunakan untuk berhujjah, sehingga tidak pantas untuk *mentakhsiskan* keumuman al-Qur`an.³⁰⁴

Namun demikian, ungkapan yang berasal dari al-Zuhrī itu telah dikutip sebagai hujjah dalam berbagai kitab fiqh mazhab terhadap penetapan hukum tentang tidak bolehnya

³⁰³Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts ‘Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Dār al-Fikr, Beirut-Libanon, 1989, hal. 380.

³⁰⁴Al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 183.

penerimaan kesaksian wanita dalam masalah pidana. Hal ini akan dijelaskan lebih detil dalam Bab Tiga. Yang menarik juga dikaji di sini adalah ungkapan dari al-Zuhrī tersebut dengan merujuk pada kitab “*Musannaf Ibnu Abī Syaybah*”, penulis menilai ungkapan tersebut dilihat dari segi sandarannya, yaitu sahabat Abu Bakar, maka penulis mengkatagorikannya sebagai hadits *mawqūf*. Di sini perlu dijelaskan para muhadditsin mengkatagorikan hadits dari segi sandarannya kepada tiga jenis, yaitu:

1. Hadits *marfu'* ialah hadits yang disandarkan kepada Nabi SAW, baik perkataan, perbuatan atau *taqrir*, *sanadnya* bersambung atau tidak, dengan gugurnya shahabat atau yang lainnya.³⁰⁵
2. Hadits *mawqūf* ialah hadits yang disandarkan kepada shahabat, baik perkataan, perbuatan atau *taqrir*, baik bersambung *sanadnya* atau tidak.³⁰⁶
3. Hadits *maqtu'* ialah hadits yang diriwayatkan dari *tabi'in*, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan maupun *taqrir*, baik *sanadnya* bersambung atau tidak.³⁰⁷

Sedangkan al-Syawkānī dalam kitabnya “*Nayl al-Awtār*”, menilai ungkapan tersebut sebagai hadits *mursal*, yaitu hadits yang diriwayatkan oleh seorang *tabi'in* dari Nabi dengan tiada disebutkan nama shahabat yang menjadi perantaranya.

³⁰⁵Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, hal. 355.

³⁰⁶Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, hal. 380.

³⁰⁷Fathur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, al-Ma'arif, Bandung, 1995, hal. 198.

Kategori hadits *mursal* merupakan bentuk kategorisasi hadits dari segi *sanad*, apakah bersambung atau tidak. Di sini perlu dijelaskan kategori tersebut, di mana menurut muhadditsin, dilihat dari segi *sanad*, hadits dapat dibedakan kepada dua segi, yaitu:

1. Segi bersambung atau tidak *sanadnya*, hadits itu terbagi dua, yaitu:
 - a. Hadits yang berambung *sanadnya*, dari perawi pertama hingga yang terakhir. Yang termasuk dalam kategori ini ada dua macam:
 - 1) Hadits *muttasil* ialah hadits yang bersambung *sanadnya*, baik bersambung itu sampai kepada Nabi atau hanya sampai pada shahabat.³⁰⁸
 - 2) Hadits *musnad* ialah hadits yang bersambung *sanadnya* dari awal hingga yang terakhir.³⁰⁹
 - b. Hadits yang tidak bersambung *sanadnya*, yaitu hadits yang putus *sanadnya* satu orang atau lebih atau tidak bertemu antara satu perawi dengan perawi lainnya. Hadits ini ada lima macam:
 - 1) Hadits *mursal* ialah hadits yang diriwayatkan oleh seorang *tabi'in* dari Nabi dengan tiada disebutkan nama shahabat yang menjadi perantaranya.³¹⁰

³⁰⁸Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, hal. 356.

³⁰⁹Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, hal. 356.

³¹⁰Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadits*, Bulan Bintang, Jakarta, Cet. II, 1955, hal. 154.

- 2) Hadits *munqati'* ialah hadits yang gugur seorang perawi dari *sanadnya* sebelum shahabat atau gugur dua orang secara tidak berturut-turut.³¹¹
 - 3) Hadits *mu'dal* ialah hadits yang gugur dua orang perawi atau lebih secara berturut-turut, baik yang gugur itu shahabat bersama *tabi'in* atau *tabi'in* bersama *tabi'i tabi'in* atau dua orang sebelum keduanya.³¹²
 - 4) Hadits *mudallas* ialah hadits yang diriwayatkan secara *waham*, bahwa hadits itu tidak cacat.³¹³
 - 5) Hadits *mu'allaq* ialah hadits yang gugur perawinya satu orang atau lebih pada awal *sanadnya*.³¹⁴
2. Segi kuantitas *sanad*, ulama hadits membagikan hadits itu kepada tiga tingkatan, yaitu:
- a. Hadits *mutāwatir* ialah hadits yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang *'adil* dan terpercaya, yang menurut adat mustahil mereka sepakat untuk berdusta.³¹⁵
 - b. Hadits *masyhur* ialah hadits yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih dari dua orang pada setiap tingkatan

³¹¹Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, hal. 339.

³¹²Fathur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, hal. 191.

³¹³Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, hal. 341.

³¹⁴Fathur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, hal. 177.

³¹⁵Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadīth*, Dār al-'Ilmu, Beirut, t.t, hal. 3.

rawi, namun tidak sampai pada jumlah perawi hadits *mutāwatir*.³¹⁶

- c. Hadits *ahād* ialah hadits yang diriwayatkan oleh seorang atau dua orang atau lebih, tetapi tidak memenuhi syarat-syarat hadits *masyhur* atau *mutāwatir*.³¹⁷

Dari pernyataan di atas terdapat perbedaan pendapat tentang penilaian terhadap ungkapan dari al-Zuhrī itu, apakah termasuk hadits *mawqūf* atau hadits *mursal*. Menurut penulis, jika dilihat dari segi sandaran ungkapan itu pada sahabat Abū Bakar, sebagaimana terdapat dalam kitab “*Musannaf Ibnu Abī Syaybah*”, maka dapat dikatakan bahwa ungkapan itu termasuk hadits *mawqūf*. Tetapi menurut al-Syawkanī, dengan merujuk pada riwayat dari Imam Mālik, bahwa dalam rentetan *sanad* ungkapan tersebut tidak terdapat nama sahabat yang merawikannya, tetapi langsung disandarkan kepada Nabi, sehingga dikategorikan kepada hadits *mursal*. Namun hasil penelitian, penulis tidak menemukan ungkapan itu dalam kitab “*al-Muwatta*” Imam Mālik, tetapi penulis temukan dalam kitab *al-Mudawwanah al-Kubrā*.³¹⁸ Namun dalam kitab tersebut *sanad* ungkapan itu tidak diambil dari jalur al-Zuhrī, tetapi dari jalur Ibnu Wahāb dari Ibnu Syihāb. Dalam hal ini penulis tidak menemukan rujukan kitab Mālikiyyah yang dikutip oleh al-Syawkanī, sehingga kesulitan bagi penulis memberikan penjelasan lebih lanjut terhadap penilaian al-

³¹⁶Subhi al-Salih, *Ulum al-Hadīts*, hal. 3.

³¹⁷Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts*, hal. 302.

³¹⁸Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, al-Maktabah al-‘Ashriyah, Bairut, t.t., hal. 1939, hal. 1941-1942.

Syawkānī tentang kedudukan ungkapan tersebut sebagai hadits *mursal*.

Berbeda lagi dengan Ibnu Hazm (w. 456 H), menurutnya ungkapan yang dikemukakan oleh al-Zuhrī tersebut merupakan hadits *munqati'*.³¹⁹ Ibnu Hazm mengutip ungkapan ini dari jalur *sanad* Ibnu Wahab dari Ismā'īl bin 'Uyāsy dari al-Hajjāj bin Artāh dari al-Zuhrī.³²⁰ Di sini Ibnu Hazm tidak menyebutkan di mana *sanad* yang terputus itu. Merujuk pada penjelasan dalam kitab *al-Jarhu wa al-Ta'dil*, bahwa al-Hajjāj bin Artāh tidak pernah berjumpa dengan al-Zuhrī.³²¹ Maka dari pernyataan al-Razī (w. 327 H) dalam kitab *al-Jarhu wa al-Ta'dil* tersebut dapat disimpulkan, letak putusnya *sanad* ungkapan tersebut adalah pada al-Hajjāj bin Artāh.

Dari gambaran di atas dapat disimpulkan, ungkapan dari al-Zuhrī itu merupakan hadits yang sangat kontroversial dilihat dari segi *sanadnya*. Karena hampir tidak ada satu *sanad* pun yang sama antara satu kitab hadits dengan kitab hadits lainnya. Dan semua *sanad* itu bermasalah, ada yang disandarkan kepada Nabi, tetapi terputus di tingkat sahabat, ada yang hanya disandarkan kepada sahabat saja, tetapi ada juga yang terputus *sanadnya* pada tingkat sesudah sahabat. Oleh

³¹⁹Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, Maktabah al-Humhuriyah al-'Arabiyah, Mesir, 1970, hal. 582-582.

³²⁰Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, hal. 571.

³²¹Abī Muhammad 'Abd al-Rahmān al-Razī, *al-Jarhu wa al-Ta'dil*, Juz. 3, Majlis Dairat al-Ma'arif al-'Usmaniyah, India, 1952, hal. 154-156.

karena itu, para ulama hadits mengkatagorikannya sebagai hadits *da'if*, sehingga hadits tersebut tidak dikutip oleh para muhadditsin ternama dalam kitab hadits muktamadnya, yaitu "*Kutub al-Tis'ah*".

Berdasarkan penjelasan dua buah hadits di atas, hadits pertama yang membicarakan tentang kesaksian wanita setengah kesaksian laki-laki, dipahami oleh kalangan ahli hadits sebagai *bayān* terhadap surah al-Baqarah ayat 282. Dalam masalah ini, nampaknya kalangan ahli hadits sepakat dengan para mufassir bahwa kesaksian wanita terbatas pada perkara *mu'amalah* harta saja. Hal ini tergambar jelas dalam kitab *Fathu al-Bārī Syarh Sahīh al-Bukhārī* dan juga *Syarh al-Nawawī 'alā Muslim*, sedangkan kitab *syarh* lainnya tidak ada penjelasan konkrit. Namun dalam kitab *Nayl al-Awtār*, al-Syawkānī tidak sepakat dengan pernyataan di atas. Menurutnya kesaksian wanita dapat diterima dalam semua perkara, termasuk *hudūd* dan *qisās*, jika bersama dengan laki-laki.

Adapun hadits kedua yang merupakan ungkapan dari al-Zuhrī, tidak ditemukan *matannya* dalam kitab hadits muktamad *Kutub al-Tis'ah*, sehingga tidak ditemukan *syarhnya*. Karena itu untuk hadits kedua ini lebih difokuskan pada kajian *sanad*, karena kuat dugaan hadits ini termasuk katagori hadits *da'if*, dan ini sesuai dengan penilaian dari sebahagian kalangan ahli hadits yang menyatakan bahwa ungkapan al-Zuhrī merupakan hadits *da'if*. Terlepas dari penilaian *sanadnya* yang ditemukan ada yang terputus dari ungkapan al-Zuhrī tersebut, menurut penulis dari segi *matannya* juga bisa dipahami bahwa ungkapan tersebut yang

menggunakan lafaz ”مضت السنة” yang bisa diterjemahkan dengan ”telah menjadi kebiasaan”, ini berarti bahwa kesaksian wanita pada masa Rasulullah dan dua khalifah sesudahnya tidak pernah terjadi dalam kasus pidana, bukan berarti Rasul dan dua khalifah tersebut tidak mengakui kesaksian wanita dalam perkara pidana. Ungkapan tersebut hanya menyatakan bahwa pada masa Rasul dan dua khalifah tersebut belum pernah ada wanita yang menjadi saksi dalam kasus pidana. Hal ini mungkin terjadi karena adat orang Arab ketika itu yang sangat mengekang wanita untuk tetap berada dalam rumahnya, sehingga wanita ketika itu boleh dikatakan hampir tidak terlibat dalam persoalan sosial secara umum, yang sangat mungkin tidak melihat, apalagi terlibat dalam perkara-perkara kriminalitas. Intinya, ungkapan al-Zuhrī tersebut tidak menyatakan secara konkrit bahwa kesaksian wanita dalam perkara pidana ditolak.

Dari uraian Bab Dua ini penulis dapat simpulkan, kalangan mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat kesaksian cenderung melakukannya secara parsial. Maksudnya, mereka menafsirkan ayat yang satu dengan ayat kesaksian lainnya seolah-olah tidak saling terkait, meskipun ayat itu dalam satu tema tentang kesaksian. Sehingga sulit bagi penulis memahami keterkaitan di antara ayat-ayat kesaksian itu sebagai satu kesatuan yang khusus membicarakan persoalan kesaksian. Hal ini terjadi kuat dugaan karena corak tafsir yang mereka gunakan adalah tafsir *tahlili*, yaitu metode penafsiran yang mengupas satu demi satu ayat sesuai dengan urutan ayat dan surat dari berbagai sudutnya, baik berdasarkan kaidah

kebahasaan maupun segi-segi lainnya. Kelemahan yang timbul dengan pendekatan tafsir *tahlili* ini adalah tidak ditemukan penjelasan konkrit dan menyeluruh dari satu tema tertentu dalam satu masalah yang dibicarakan di antara ayat-ayat yang mempunyai tema yang sama. Di sisi lain, para mufassir tidak konsisten dalam penggunaan hadits sebagai *bayān* al-Qur`an. Ada ayat yang dijelaskan berdasarkan hadits, tetapi ada juga yang hanya didasari pada pendekatan kaidah kebahasaan saja, sedangkan hadits untuk itu dikutip dalam kitab tafsir yang lain.

Adapun ulama hadits, menurut hemat penulis, mereka sangat terpaku dalam penilaian suatu hadits dari segi *sanadnya*, sehingga nilai *matan* menjadi kurang diperhatikan. Di samping itu, mereka sangat menaruh perhatian besar dalam penafsiran suatu hadits kepada kaidah kebahasaan saja, hal ini terlihat pada metode penafsiran hadits di atas, di mana perhatian mereka kepada *asbabul wurud* (sebab datangnya) hadits tersebut tidak tergambar secara konkrit. Artinya, penulis sulit memahami kedua hadits tersebut disampaikan dalam konteks apa? Karena dalam kitab *syarhnya* tidak disebutkan *asbabul wurudnya*. Dalam kaitannya dengan al-Qur`an, kalangan ahli hadits dalam menjelaskan suatu hadits kadang-kadang merujuk pada ayat, tetapi kadang-kadang tidak merujuknya, seperti tergambar pada penjelasan hadits di atas. Ini menggambarkan ulama hadits sebagaimana juga ulama tafsir, mereka sangat subjektif dalam metode tafsirnya. Mereka tidak selalu menjadikan ayat dan hadits itu sebagai satu kesatuan yang saling menjelaskan.

BAB TIGA

PENALARAN FUQAHA MAZHAB TENTANG KESAKSIAN WANITA

Sebelum diuraikan secara lebih rinci tentang penalaran fuqaha mazhab terhadap masalah kesaksian wanita, di sini dipaparkan secara ringkas pandangan hukum mereka tentang kesaksian wanita secara umum. Jumhur ulama berpendapat, kesaksian wanita tidak dapat diterima dalam semua masalah peradilan. Sebagian mereka mengatakan, kesaksian wanita hanya diperbolehkan dalam masalah harta benda, nikah, rujuk, thalak dan hal lainnya di luar masalah *hudūd* dan *qisās*. Sebagian lagi mengatakan, kesaksian wanita hanya diperbolehkan dalam masalah harta benda saja, sedangkan dalam hal hukum-hukum badani seperti *hudūd*, *qisās*, nikah, thalak dan rujuk, tidak dapat diterima.³²²

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M), sebagian ulama berpendapat, kesaksian wanita hanya diterima dalam persoalan yang berkaitan dengan harta dan hal-hal yang berhubungan dengan ke'*aiban* kaum wanita dan juga hal-hal yang tidak dapat dilihat oleh kaum laki-laki. Kesaksian wanita

³²²Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, Dār al-Fikr, Beirut, t.t, hal. 340.

tidak dapat diterima dalam masalah-masalah yang tidak ada kaitannya dengan harta.³²³

Di luar masalah pidana, menurut jumhur ulama, kesaksian wanita dapat diklasifikasikan kepada tiga macam, yaitu kesaksian yang hanya diberikan oleh wanita, kesaksian wanita bersama laki-laki dan kesaksian wanita bersama sumpah pendakwa. Sedangkan dalam masalah pidana, jumhur ulama menolak secara mutlak kesaksian wanita, baik kesaksian wanita itu tanpa laki-laki maupun bersama laki-laki.

Jumhur ulama sepakat untuk menerima kesaksian yang hanya diberikan oleh wanita dalam masalah-masalah yang menurut kebiasaannya hanya diketahui wanita dan tidak diketahui oleh laki-laki, seperti menyusui, melahirkan, haid, iddah dan semacamnya.³²⁴ Ibnu Qudāmah (w. 620 H) menyatakan, ia tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu mengenai penerimaan kesaksian yang hanya diberikan oleh wanita dalam hal-hal yang tidak diketahui oleh kaum laki-laki.³²⁵ Di antara dalil yang dijadikan sandaran hukumnya oleh jumhur ulama adalah hadits Rasulullah SAW sebagai berikut:

³²³Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum Islam*, Pusaka Islam, Jakarta, 1962, hal. 487.

³²⁴Alauddin al-Hanafī, *Mu'īn al-Hukkām*, Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973, hal. 95. Al-Bahūtī, *Kasyyāfu al-Qinā' 'an Matni al-Iqnā'*, Juz. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1982, hal. 436.

³²⁵Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, Dār al-Fikr, Bairut, 1992, hal. 16.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه.³²⁶

Artinya: Rasulullah SAW bersabda, kesaksian wanita dapat diterima dalam hal-hal yang tidak dapat dilihat oleh laki-laki.

Al-Sarakhsī (w. 490 H) dalam kitabnya *al-Mabsūt* mengutip hadits tersebut tanpa menyebutkan rentetan *sanadnya* secara lengkap, melainkan hanya menyebutkan beberapa orang yang semuanya tergolong sebagai tabi'in, seperti Mujāhid, Sa'īd Ibnu al-Musayyab, Sa'īd Ibnu Jābir, 'Atā' Ibnu Abī Rabah dan Tawus.³²⁷

Kalangan Hanabilah tidak menyebutkan hadits yang dipegangi sebagai dalil penerimaan kesaksian wanita tanpa laki-laki menyangkut hal-hal yang umumnya tidak diketahui laki-laki. Menurut hemat penulis, mereka meng*qiyāskannya* pada kesaksian wanita dalam masalah melahirkan dan menyusui.³²⁸ Menurut al-Qadī (w. 744 H) ulama dari kalangan Hanbali, sebagaimana *dinukilkan* oleh Ibnu Qudāmah, ada lima hal yang dapat diterima dengan kesaksian wanita tanpa laki-laki, yaitu melahirkan, *istihlāl* (mendengar suara bayi yang baru lahir), menyusui, 'aib (cacat fisik) wanita, dan habisnya masa iddah.³²⁹ Menurut Abū Hanifah (w. 150 H), kesaksian

³²⁶Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, Juz. 16, Matba'ah al-Sa'adah, Mesir, t.t, hal. 142.

³²⁷ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, Juz. 16, hal. 142.

³²⁸Al-Bahūtī, *Kasyyāfu al-Qinā'*, Juz. 6, hal. 436.

³²⁹Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, hal. 16-17.

wanita tanpa laki-laki dalam masalah menyusui dan *istihlāl* tidak dapat diterima, karena dalam pandangannya masalah tersebut dapat juga dilihat oleh laki-laki yang menjadi *mahram* wanita yang menyusui itu. Bahkan dalam masalah mendengar suara bayi, jelas laki-laki dapat saja turut serta. Karena itu, kesaksian wanita saja tidak dapat diterima sebagaimana halnya kesaksian terhadap perkelahian (peristiwa yang melukai) wanita di kamar mandi, sekalipun hal tersebut dapat saja terjadi ketika tidak ada laki-laki.³³⁰ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H) dan al-Bahūtī (w. 1051 H) dapat menerima kesaksian wanita saja dalam hal-hal tersebut termasuk kasus melukai wanita, baik di dalam kamar mandi atau di pelaminan.³³¹

Menurut hemat penulis, pembatasan dalam penerimaan kesaksian wanita saja tanpa laki-laki hanya pada kasus-kasus yang tidak diketahui oleh laki-laki atau yang menyangkut aurat kaum wanita, nampaknya lebih karena kondisi darurat, bukan karena kedudukan wanita sama dengan laki-laki. Hal ini karena para ulama memandang wanita itu memiliki berbagai kekurangan, baik dari segi akal maupun agamanya, sehingga kalau kesaksian itu hanya diberikan oleh wanita, maka kesaksian tersebut dianggap tidak sempurna, bahkan tidak diterima. Pandangan yang demikian tergambar dalam ungkapan al-Sarakhsī, bahwa pada dasarnya wanita itu tidak dapat diterima untuk memberikan kesaksian, disebabkan oleh

³³⁰Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, Juz. 16, hal. 144.

³³¹Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *ʿIlām al-Muwaqqiʿīn*, Juz. I, Dār al-Jīl, Bairut-Libanon, 1973, hal. 97. Al-Bahūtī, *Kasyyāfu al-Qināʿ*, Juz. 6, hal. 436.

berbagai kekurangan yang dimilikinya, baik dari segi akal nya maupun agamanya. Mereka mudah terpeleset (sesat), pelupa, cepat tertipu/terpedaya serta cenderung untuk memperturutkan hawa nafsu. Kesaksian wanita dapat diterima dalam hal-hal yang tidak diketahui laki-laki mengingat ada hadits yang berkenaan dengan hal itu, lagi pula karena laki-laki tidak mengetahuinya, maka tidak ada jalan lain, kecuali menerima kesaksian wanita.³³²

Adapun masalah-masalah yang disepakati ulama untuk dapat diterimanya kesaksian wanita bersama laki-laki adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan harta benda yang menjadi kewajiban seseorang terhadap orang lain, seperti hutang-piutang dan sewa-menyewa. Sedangkan terhadap masalah-masalah yang tidak ada kaitannya dengan harta benda, jumhur ulama berbeda pendapat. Kalangan Hanafi berpendapat kesaksian wanita bersama laki-laki dapat diterima dalam semua masalah hukum selain pidana *hudūd* dan *qisās*. Sebaliknya kalangan Māliki, al-Syāfi'ī dan Hanbali berpendapat kesaksian wanita bersama laki-laki hanya boleh dalam perkara perdata yang berhubungan dengan masalah harta benda saja. Itu artinya, mereka menolak kesaksian wanita, meskipun bersama laki-laki, dalam masalah perdata yang tidak berkaitan dengan harta benda.³³³ Dalil yang dipegangi adalah firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282.

³³²Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, Juz. 16, hal. 142.

³³³Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, hal. 7,8 dan 10. Al-Jassas, *Ahkām al-Qur'ān*, Juz. 1, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bairut, 1335 H, hal. 501.

Kalangan Māliki, al-Syāfi`ī dan Hanbali menolak kesaksian wanita bersama laki-laki dalam masalah perdata yang bukan harta benda, berdalil pada firman Allah surah al-Thalak ayat 2: وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ, bahwa lafaz yang digunakan ayat ini, yaitu ذوى, menunjukkan kepada laki-laki (مذكر), sehingga saksi yang dimaksudkan di sini adalah laki-laki, bukan wanita. Selain itu, mereka juga berargumentasi pada ungkapan al-Zuhrī yang menyatakan kebiasaan pada masa Rasulullah SAW tidak dibolehkan kesaksian wanita dalam masalah nikah dan thalak:

مَضَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَا تَجُوزُ
شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، وَلَا فِي النِّكَاحِ، وَلَا فِي الطَّلَاقِ.³³⁴

Karena itu, semua yang bukan menyangkut harta benda diqiyāskan kepadanya.

Sedangkan terhadap kesaksian wanita yang diberikan tanpa ada kesaksian laki-laki, tetapi kesaksian tersebut diiringi dengan sumpah pendakwa, menurut kalangan Māliki dan Ibnu Qayyim dari kalangan Hanbali, dapat diterima. Sebagaimana tersebut juga dalam *al-Syarh al-Saghir*, bahwa seandainya masalah yang disaksikan itu berkaitan dengan harta benda, maka dapatlah diterima kesaksian seorang laki-laki bersama

Alauddin al-Hanafī, *Mu`īn al-Hukkām*, hal. 91. Al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarh al-Minhāj*, Juz. 8, al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1938, hal. 295.

³³⁴Al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*, Juz. 8, hal. 295, Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, hal. 10. Al-Bahūtī, *Kasyyāfu al-Qinā`*, Juz. 6, hal. 434.

dua orang wanita, atau seorang laki-laki bersama sumpah, ataupun kesaksian dua orang wanita bersama sumpah.³³⁵

Berbeda dengan kalangan Māliki, jumhur ulama Hanafi, al-Syāfi'ī dan Hanbali berpendapat, kesaksian wanita yang hanya bersama dengan sumpah pendakwa, tanpa kesaksian laki-laki, maka kesaksian tersebut tidak dapat diterima, meskipun dalam masalah harta benda. Mereka berargumen dengan firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282, yang dipahami bahwa Allah telah menetapkan kesaksian dalam masalah harta benda tidak keluar dari salah satu dari dua hal berikut, yaitu kesaksian dua orang laki-laki, atau kesaksian seorang laki-laki bersama dua orang wanita. Sedangkan kesaksian dua orang wanita bersama sumpah tidak termaktub dalam ketentuan al-Qur`an dan sunnah.³³⁶

Berikut ini penjelasan rinci tentang penalaran hukum fuqaha mazhab (mazhab empat dan Ibnu Hazm) tentang kesaksian wanita serta dalil yang digunakan. Sebelumnya, perlu dijelaskan di sini bahwa penalaran hukum fuqaha mazhab yang dikaji adalah mazhab empat (Hanafiyah, Mālikiyyah, Syāfi'iyah dan Hanabilah) atau disebut dengan jumhur ulama, serta ditambah dengan mazhab Zahiriyah yang dirujuk

³³⁵Ahmad al-Dardir, *al-Syarh al-Saghīr*, Tahqiq Muhammad Muhyiddin 'Abd al-Hamid, Juz. 5, Maktabah Muhammad 'Alī Subaihi wa Awlādihi, Mesir, 1962, hal. 40. Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, hal. 95.

³³⁶Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz. 12, hal. 11 dan 14. Al-Jassas, *Ahkām al-Qur`ān*, Juz. 1, hal. 514-515. Al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*, Juz. 8, hal. 297.

langsung pada kitab *al-Muhallā* karangan Ibnu Hazm. Penulis merasa penting membahas pemikiran Ibnu Hazm (w. 456 H) di sini, karena ia satu-satunya tokoh Zahiriyyah yang memiliki kitab yang dapat dirujuk dan memiliki pandangan yang berbeda dengan jumhur ulama dalam masalah kesaksian wanita.

A. Penalaran Hanafiyyah

Kalangan Hanafiyyah berpendapat, kesaksian wanita bersama laki-laki seperti yang dimaksudkan dalam surah al-Baqarah ayat 282, dibolehkan dalam masalah harta benda, nikah, rujuk, thalak dan dalam segala persoalan hukum lainnya, kecuali *hudūd* dan *qisās*.³³⁷ ‘Abdullah bin Mahmūd bin Mawdūdi dalam kitabnya *al-Ikhtiyār li Ta’līl al-Mukhtār* menyatakan, tidak diterima dalam perkara zina kecuali empat orang saksi laki-laki, sedangkan dalam perkara *hudūd* lainnya dan *qisās*, dua orang saksi laki-laki. Adapun selain dari perkara *hudūd* dan *qisās*, yaitu perkara-perkara keperdataan (perikatan), diterima kesaksian dua orang laki-laki atau seorang laki-laki dan dua orang wanita. Kemudian diterima kesaksian wanita saja tanpa laki-laki dalam masalah yang tidak diketahui oleh laki-laki, seperti melahirkan, keperawanan, ‘*aib* wanita, dan *istihlāl*, sebagaimana pernyataannya berikut:

ولا يقبل على الزنا إلا شهادة أربعة من الرجال، وباقي الحدود والقصاص شهادة رجلين، وما سواهما من الحقوق تقبل فيها شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، وتقبل شهادة النساء وحدهن

³³⁷Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983, hal. 340.

فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة والبراءة وعيوب النساء،
وتقبل شهادتهن في استهلال الصبي³³⁸.

Pernyataan senada juga dikemukakan ‘Alauddin al-Hanafī dalam kitabnya *Mu’īn al-Hukkām* yaitu, penerimaan kesaksian dua orang wanita bersama seorang laki-laki selain dalam perkara *hudūd* dan *qisās*, menurut kalangan Hanafiah adalah karena wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki dari segi kemanusiaannya. Wanita memiliki akal, kecerdasan dan dapat berbicara serta sifat-sifat kemanusiaan lainnya sama dengan laki-laki, seperti kuat ingatan dan hafalan, serta mumayyiz. Sehingga kesaksian yang disampaikan oleh wanita dapat mencapai pada tataran “*zan*”. Kesaksian wanita yang sampai pada tingkatan *zan* adalah kesaksian wanita bersama laki-laki atau tanpa laki-laki, namun syari’at tidak menerima kehujjahan kesaksian wanita saja tanpa laki-laki, karena kondisi fisik wanita dapat menimbulkan fitnah dan kebinasaan jika mereka keluar rumah. Sebab itulah maka syari’at mewajibkan mesti ada laki-laki, tidak boleh wanita saja, sebagaimana ungkapannya berikut:

وأما شهادة رجل وامرأتين فمقبوله في جميع الأحكام إلا في الحدود والقصاص. والصحيح قولنا لأن المرأة ساوت الرجل فيما يبتغى عليه أهلية الشهادة وهو القدرة على الشهادة والضبط والأدام لوجود آلة القدرة وهو العقل المميز المدرك للأشياء واللسان الناطق. فتفيد شهادة النساء حصول غلبة الظن وطمانينة القلب بصدق الشهود، بخلاف شهادة النساء وحدهن

³³⁸ Abdullah bin Mahmūd bin Mawdūdi, *al-Ikhtiyār li Ta’līl al-Mukhtār*, Juz. 2, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t, hal. 140-141.

لا تقبل، لأن غلبة الظن تحصل بخبرهن، ولكن الشرع لم يعتبرها حجة لأنهن منهيات عن الخروج وذلك سبب الفتنة والفساد، وسبب الفساد يجب نفيه فروعيت الذكورة في أحد الشرطين حسماً للمادة الفساد بالقدر الممكن.³³⁹

Adapun dalil yang dijadikan hujjah oleh kalangan Hanafiyah tentang penolakan kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās* adalah ungkapan al-Zuhrī (w. 124 H) berikut:

عن الزهري قال: مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أن لا شهادة للنساء في الحدود والقصاص.³⁴⁰

Artinya: Al-Zuhrī berkata, telah menjadi tradisi pada masa Rasulullah SAW, dan dua khalifah sesudahnya, yaitu Abū Bakar r.a dan ‘Umar r.a bahwa tidak ada kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās*.

Kalangan Hanafiyah berpendapat, tidak diterimanya kesaksian wanita dalam persoalan *hudūd* dan *qisās*, karena ada kemungkinan timbulnya *syubhat* (keraguan) dalam kesaksian mereka, disebabkan kebiasaan wanita yang mempunyai sifat lalai dan lupa. Dan dalam persoalan *hudūd* dan *qisās* tidak diterima ketetapan hukumnya berdasarkan *syubhat*, sebagaimana pernyataan berikut:

ولأنه تمكنت الشبهة في شهادتهن من حيث غلبة السهو والنسيان والحدود لا تثبت مع الشبهة.³⁴¹

³³⁹Alauddīn al-Hanafī, *Muṭīn al-Hukkām*, hal. 91-92.

³⁴⁰Alauddīn al-Hanafī, *Muṭīn al-Hukkām*, hal. 92.

³⁴¹Alauddīn al-Hanafī, *Muṭīn al-Hukkām*, hal. 92.

Karena itu, penerimaan kesaksian wanita selain dari dua perkara tersebut pun harus bersama laki-laki. Wanita tidak boleh menjadi saksi dalam semua persoalan hukum tanpa laki-laki, kecuali dalam masalah-masalah yang tidak diketahui laki-laki. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Sarakhsī dalam kitab *al-Mabsūt* yang mengatakan, tidak dibolehkan kesaksian wanita saja tanpa laki-laki, kecuali dalam masalah yang tidak diketahui laki-laki, seperti melahirkan dan ‘*ai*b wanita. Sebab pada dasarnya wanita tidak boleh menjadi saksi karena kekurangan yang dimiliki dari segi akal dan agamanya yang bisa menimbulkan *syubhat*, sebagaimana ungkapannya berikut:

(قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَلَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَحَدَهُنَّ إِلَّا فِيمَا لَا يَنْظَرُ إِلَيْهِ الرِّجَالُ الْوَالِدَةُ وَالْعَيْبُ يَكُونُ فِي مَوْضِعٍ لَا يَنْظَرُ إِلَيْهِ إِلَّا النِّسَاءُ)؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ لَا شَهَادَةَ لَهُ لِلنِّسَاءِ فَانَّهُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالِدِينَ كَمَا وَصَفَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِالتَّقْصَانِ يَتَّبْتُ شُبْهَةَ الْعَدَمِ³⁴².

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, kalangan Hanafiyyah dapat menerima kesaksian wanita dalam segala persoalan hukum, selain *hudūd* dan *qisās*, baik itu masalah harta benda, nikah, rujuk, thalak dan masalah-masalah hukum lainnya. Kesimpulan lain bahwa, dari pernyataan ‘Alauddin al-Hanafī di atas yang menyatakan wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki dari segi kemanusiaannya untuk menjadi ahli *syahādah*, dapat dipahami bahwa penolakan kesaksian wanita dalam dua kasus tersebut (*hudūd* dan *qisās*) bukan karena persoalan gendernya (jenis kelamin), tetapi lebih

³⁴²Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, hal. 142.

karena fitrah kewanitaannya, yaitu dari segi fisiknya dapat menimbulkan fitnah dan kondisi psikisnya yang bisa menimbulkan *syubhat*. *Syubhat* yang dimaksudkan kalangan Hanafiyyah adalah kebiasaan wanita yang mempunyai sifat lalai dan lupa, sehingga dapat menimbulkan keraguan. Karena itu, dalam dua persoalan hukum, yaitu *hudūd* dan *qisās*, tidak dapat diterima kesaksian wanita walaupun bersama laki-laki, karena dalam persoalan tersebut tidak diterima ketetapan hukumnya berdasarkan *syubhat*.

Kesimpulan berikutnya bahwa, dari hasil penelitian yang dilakukan, penulis tidak menemukan dalam kitab fiqh Hanafiyyah pembahasan dalil secara konkrit berkaitan hubungan antara al-Qur`an dengan sunnah dalam penetapan suatu hukum syara', khususnya dalam masalah kesaksian wanita. Namun secara umum dapat disimpulkan, mereka menjadikan dalil al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282 sebagai hujjah terhadap penerimaan kesaksian wanita dalam perkara *mu'amalah* harta, sedangkan dalil yang dipegangi untuk menolak kesaksian wanita dalam perkara *hudūd* dan *qisās* adalah ungkapan al-Zuhrī. Di sini tergambar, kalangan Hanafiah nampaknya menjadikan ungkapan al-Zuhrī tersebut sebagai *bayān* (penjelas) terhadap surah al-Baqarah ayat 282, meskipun kedudukan ungkapan al-Zuhrī tersebut menurut penulis bukan hadits (kalangan ahli hadits menyatakan sebagai hadits *da'if*), tetapi hanya pendapat shahabat saja. Hal ini menunjukkan kalangan Hanafiyyah sangat terikat dalam penafsiran hukum dari ayat al-Qur`an dengan sunnah, meskipun kedudukan sunnah itu tergolong *da'if*, seperti

ungkapan al-Zuhrī yang menurut kalangan ahli hadits merupakan hadits *da'if*. Hal ini berbeda dengan pendapat kebanyakan orang yang mengatakan mazhab Hanafi merupakan mazhab *ra'yi*. Artinya penalaran hukumnya lebih banyak menggunakan logika daripada riwayat.

B. Penalaran Mālikiyyah

Imam Mālik (w. 179 H) membolehkan kesaksian wanita dalam perkara yang berkaitan dengan harta benda, akan tetapi kesaksian mereka ini tidak diterima dalam masalah hukum-hukum badani (أحكام الأبدان), seperti *hudūd*, *qisās*, nikah, thalak dan rujuk.³⁴³ Sedangkan hukum-hukum badani yang ada hubungan dengan masalah harta (حقوق الأبدان (المتعلقة بالمال)), seperti pemberian kuasa (*wakālah*) dan wasiat yang hanya berkaitan dengan harta, Imam Mālik berpendapat, kesaksian dua orang wanita dapat diterima jika bersama seorang laki-laki. Namun di kalangan pengikutnya (Mālikiyah), mereka berbeda pendapat tentang penerimaan kesaksian wanita dalam masalah tersebut. Lebih jelasnya sebagaimana tergambar dalam pernyataan Ibnu Rusyd (w. 1198 M) berikut:

واتفقوا على أنه تثبت الاموال بشاهد عدل ذكر وامرأتين لقوله تعالى: (فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء). واختلفوا في قبولهما في الحدود، فالذي عليه الجمهور أنه لا تقبل شهادة النساء في الحدود لا مع رجل ولا مفردات، وقال أهل الظاهر: تقبل إذا كان معهن رجل وكان النساء أكثر من واحدة في كل شئ على ظاهر الآية، وقال أبو حنيفة: تقبل في الاموال وفيما

³⁴³ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, hal. 340-341.

عدا الحدود من أحكام الابدان مثل الطلاق والرجعة والنكاح والعنق، ولا تقبل عند مالك في حكم من أحكام البدن. واختلف أصحاب مالك في قبولهن في حقوق الابدان المتعلقة بالمال، مثل الوكالات والوصية التي لا تتعلق إلا بالمال فقط، فقال مالك وابن القاسم وابن وهب: يقبل فيه شاهد وامرأتان، وقال أشهب وابن الماجشون: لا يقبل فيه إلا رجلان.³⁴⁴

Artinya: Fuqaha sependapat bahwa dalam masalah harta benda dapat ditetapkan dengan seorang saksi laki-laki yang adil dan dua orang wanita, berdasarkan firman Allah: maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai. Kemudian fuqaha berselisih pendapat tentang diterimanya kesaksian dua orang wanita dalam masalah-masalah *hudūd*. Pendapat yang dipegangi oleh jumhur fuqaha ialah bahwa kesaksian wanita dalam masalah-masalah *hudūd* tidak diterima, baik bersama-sama dengan orang laki-laki maupun wanita saja. Fuqaha Zahiri berpendapat bahwa kesaksian wanita dapat diterima untuk segala urusan, apabila bersama laki-laki dan wanita lebih dari seorang sesuai dengan lahir ayat. Imam Abū Hanifah berpendapat bahwa kesaksian wanita dapat diterima dalam urusan harta dan urusan-urusan lainnya yang berkenaan dengan hak-hak badani, seperti thalak, rujuk, nikah dan pembebasan budak. Imam Mālik berpendapat bahwa kesaksian wanita tidak diterima dalam hal-hal yang berkenaan

³⁴⁴Ibnu Rusyd, *Bidāyatu al-Mujtid wa Nihāyatu al-Murtasid*, Juz. 2, Maktabah Usaha Keluarga, Semarang, t.t, hal. 348.

dengan hukum badan. Kemudian para pengikut Imam Mālik berselisih pendapat tentang diterimanya kesaksian wanita yang berkenaan dengan hak-hak badani yang ada hubungannya dengan urusan harta, seperti *wakālah* (pemberian kuasa) dan wasiat yang hanya berkaitan dengan urusan harta. Imam Mālik, Ibnu al-Qāsim dan Ibnu Wahab berpendapat bahwasanya dapat diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita. Asyhab dan Ibnu al-Majasyun berpendapat bahwasanya yang dapat diterima hanyalah kesaksian dua orang laki-laki.

Dalam kitab *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Imam Mālik berkata:

لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي الْقِصَاصِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ وَلَا فِي النِّكَاحِ، وَلَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ فِيهِ عَلَى شَهَادَةِ غَيْرِهِنَّ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ. قَالَ: وَتَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ عَلَى الشَّهَادَةِ إِذَا كَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ، فِي الْأَمْوَالِ وَفِي الْوَكَايَاتِ عَلَى الْأَمْوَالِ، وَكَذَلِكَ قَالَ لِي مَالِكٌ: لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ وَإِنْ كُنَّ عَشْرِينَ امْرَأَةً، عَلَى شَهَادَةِ امْرَأَةٍ وَلَا رَجُلٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُنَّ رَجُلٌ، كَذَلِكَ قَالَ مَالِكٌ: وَإِنَّمَا يَجُوزُ مِنَ النِّسَاءِ إِذَا شَهِدَتْ امْرَأَتَانِ عَلَى مَالٍ مَعَ يَمِينِ صَاحِبِ الْحَقِّ، فَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الشَّاهِدَتَانِ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلٍ، كَانَتَا بِمَنْزِلَةِ الرَّجُلِ يَشْهَدُ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلٍ، فَلَا يَجُوزُ إِلَّا وَمَعَهُ غَيْرُهُ، فَكَذَلِكَ هُمَا لَا يَجُوزَانِ إِلَّا وَمَعَهُمَا رَجُلٌ.³⁴⁵

³⁴⁵Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, al-Maktabah al-‘Ashriyah, Bairut, t.t., hal. 1939. {Pernyataan yang hampir sama juga terdapat dalam kitab *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6 hal 1922).

Artinya: Tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*, *qisās*, thalak, nikah dan tidak boleh kesaksian wanita atas kesaksian wanita lainnya dalam suatu hal yang berkaitan dengan masalah ini. Ia berkata; dan boleh diterima kesaksian wanita jika kesaksian itu bersama dengan seorang laki-laki dalam hal harta, dan *wakālah* harta. Dalam hal demikian telah berkata Mālik kepadaku; tidak boleh kesaksian wanita, meskipun jumlah mereka dua puluh orang jika tidak bersama seorang laki-laki. Namun demikian Mālik juga berkata; sesungguhnya kesaksian wanita dibolehkan, jika kesaksian dua orang wanita itu dalam masalah harta bersama dengan sumpah pemilik hak/harta. Karena sesungguhnya kesaksian dua orang wanita itu menempati posisi kesaksian seorang laki-laki, maka tidak boleh kesaksian itu wanita saja tanpa ada seorang laki-laki bersama mereka.

Imam Mālik juga berkata, kesaksian wanita tidak boleh dalam masalah pema'afan dari pembunuhan/penganiayaan sengaja. Karena kesaksian wanita itu tidak diterima dalam kasus pembunuhan/penganiayaan sengaja tersebut, maka juga tidak diterima dalam hal pema'afannya. Hal ini sebagaimana pernyataan berikut ini:

قُلْتُ: أَرَأَيْتَ شَهَادَةَ امْرَأَتَيْنِ مَعَ رَجُلٍ عَلَى الْعَفْوِ عَنِ الدِّمِّ،
أَتَجُوزُ أَمْ لَا؟ قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ عَلَى الْعَفْوِ مِنَ الدِّمِّ. قُلْتُ:

لَمْ؟ قَالَ: لِأَنَّ شَهَادَتَهُنَّ لَا تَجُوزُ فِي دَمِ الْعَمْدِ، فَكَذَلِكَ لَا تَجُوزُ فِي الْعَفْوِ عَنِ الدَّمِ.³⁴⁶

Meskipun Imam Mālik berpendapat kesaksian wanita tidak diterima dalam masalah pidana *qisās* sebagaimana pernyataan di atas, tetapi ia berkata, dalam masalah pembunuhan tersalah (*qatl al-khata`*) kesaksian wanita dibolehkan, karena ini berkaitan dengan harta. Dalam hal ini Sahnūn berkata, dibolehkan kesaksian wanita dalam masalah pembunuhan tersalah, jika jasad korban itu masih ada, karena kesaksian itu merupakan alat bukti bahwa mereka melihat korban yang terbunuh tersebut. Jika dalam kesaksian wanita itu, mereka berkata si pulan telah membunuh si pulan dan jasadnya telah dikubur, sehingga tidak bisa dibuktikan lagi dengan jasad korban, maka kesaksian wanita tidak diterima. Karena kesaksian wanita hanya diterima dalam keadaan darurat, yaitu dalam hal pembunuhan pasti ada jasad korban, jika jasad korban sudah tidak ada, maka itu bukan lagi kondisi darurat. Hal ini sebagaimana pernyataan berikut ini:

قُلْتُ: أَرَأَيْتَ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي قَتْلِ الْخَطَا أَتَجُوزُ فِي قَوْلِ مَالِكٍ؟ قَالَ: نَعَمْ؛ لِأَنَّهُ مَالٌ، وَشَهَادَتُهُنَّ فِي الْمَالِ جَائِزَةٌ. قَالَ سَخْنُونٌ: وَإِنَّمَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ فِي الْخَطَا إِذَا بَقِيَ الْبَدَنُ قَائِمًا، وَشَهِدَتْ النَّبِيَّةُ عَلَيْهِ أَنَّهُمْ رَأَوْهُ قَتِيلًا فَأَمَّا أَنْ يَشْهَدَ النِّسَاءُ عَلَى الْقَتْلِ خَطَاً وَقُلْنَ رَأَيْنَا فُلَانًا قَتِيلًا فَلَانٌ خَطَاً، وَقَدْ دُفِنَ وَلَمْ تَقُمْ بَيِّنَةٌ عَلَى الْبَدَنِ، فَإِنَّ الشَّهَادَةَ لَا تَجُوزُ؛ لِأَنَّ شَهَادَةَ النِّسَاءِ إِنَّمَا جَارَتْ

³⁴⁶Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, hal. 1940.

عَلَى وَجْهِ الضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّ الْقَتْلَ لَا يَبْقَى وَإِنَّ الْبَدْنَ يَبْقَى فَلَيْسَ فِيهِ ضَرُورَةٌ.³⁴⁷

Imam Mālik juga berkata, kesaksian wanita tidak diterima dalam masalah *hudūd*, tetapi ia berpendapat, kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita dapat diterima dalam masalah *hudūd* pencurian, jika untuk menjamin harta, bukan untuk *had* potong tangan. Imam Mālik meng*qiyās*kannya kepada pembunuhan yang dilakukan oleh seorang budak terhadap budak lainnya, baik secara sengaja atau tersalah, lalu tuannya menjadi saksi atas pembunuhan tersebut dan ia bersumpah bahwa benar telah terjadi pembunuhan tersebut, sekalipun pembunuhan itu adalah pembunuhan secara sengaja, namun tetap tidak bisa di*qisās*, karena tidak berlaku *qisās* dalam kasus pembunuhan yang hanya didasari pada satu orang saksi. Demikian juga jika seorang laki-laki bersaksi dalam masalah pencurian, maka tidak bisa dilakukan *had* potong tangan atas pencurian tersebut, jika hanya didasari pada saksi seorang laki-laki dan sumpah orang yang barangnya kecurian tersebut. Hal ini sebagaimana pernyataan berikut ini:

قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِذَا شَهِدَ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ عَلَى سَرَقَةٍ، أَتَضَمَّنُهُ الْمَالَ وَلَا تَقْطَعُهُ فِي قَوْلِ مَالِكٍ؟ قَالَ: نَعَمْ هُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، أَنْ يَضْمَنَ الْمَالَ وَلَا يَقْطَعُ؛ لِأَنَّ مَالِكًا قَالَ فِي الْعَبْدِ يَقْتُلُ الْعَبْدَ عَمْدًا أَوْ خَطَأً، أَوْ يَأْتِي سَيِّدَهُ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ: أَنَّهُ يَخْلِفُ بِيَمِينًا وَاحِدًا وَيَسْتَحِقُّ الْعَبْدَ وَلَا يَقْتُلُهُ وَإِنْ كَانَ عَمْدًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَقْتُلُ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ، وَأَرَى فِي الرَّجُلِ يَشْهَدُ وَحْدَهُ عَلَى الرَّجُلِ بِالسَّرَقَةِ، أَنَّهُ

³⁴⁷Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, hal. 1940.

لَا يُقْطَعُ بِشَهَادَةِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ وَيُخْلَفُ الْمَسْرُوقُ مِنْهُ الْمَنَاعُ مَعَ شَاهِدِهِ وَيَسْتَحِقُّ مَنَاعَهُ وَلَا يَقْطَعُ.³⁴⁸

Pernyataan yang sama juga dikemukakan oleh Abī Sa’īd al-Qayruwānī (w. 386 H) dalam kitabnya *Tahdhīb al-Mudawwanah*, ia berkata:

ولا تجوز شهادة النساء في الحدود والقصاص والطلاق والنكاح والنسب والعنق والولاء، شهدن في ذلك على علمهن أو على السماع، كنّ وحدهن أو مع رجل [قال مالك:] ولا تجوز شهادتهن إلا حيث ذكرها الله في الدين وما لا يطلع عليه أحد إلا هن للضرورة إلى ذلك.³⁴⁹

Artinya: Dan tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*, *qisās*, thalak, nikah, nasab, pemerdekaan budak, dan perwalian, baik kesaksian itu didasarkan pada pengetahuan mereka (kaum wanita) atau pendengarannya, demikian juga baik kesaksian itu semuanya wanita atau bersama laki-laki. Mālik berkata; dan tidak boleh kesaksian wanita kecuali dalam masalah hutang-piutang yang telah ditetapkan oleh Allah, dan pada sesuatu yang tidak diketahui oleh seorang-pun kecuali mereka kaum wanita, karena kondisi darurat.

Kemudian Abī Sa’īd al-Qayruwānī mengatakan:

³⁴⁸Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, hal. 1944.

³⁴⁹Abī Sa’īd al-Qayruwānī, *Tahdhīb al-Mudawwanah*, Juz. 3, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 228.

وتجوز شهادة النساء في جراح الخطأ وقتل الخطأ، لأن ذلك
مال. 350

Artinya: Dan diterima kesaksian wanita dalam masalah penganiayaan/pelukaan tersalah dan pembunuhan tersalah, karena demikian itu berkaitan dengan harta.

Abī Sa’īd al-Qayruwānī juga mengatakan:

ولا تجوز شهادة النساء في دم العمد، ولا في العفو عنه.³⁵¹

Artinya: Dan tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah pertumpahan darah (pembunuhan/penganiayaan) sengaja, dan tidak juga dalam hal pema’afannya.

Adapun dalil yang dijadikan rujukannya adalah ungkapan al-Zuhrī sebagaimana dipegang oleh kalangan Hanafiyyah. Namun dalam kitab *al-Mudawwanah al-Kubrā*, *sanad* riwayat tersebut tidak diambil dari jalur al-Zuhrī, tetapi dari jalur Ibnu Syihāb, sebagaimana tertera di bawah ini:

● سَخْنُونٌ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيَّاشٍ عَنْ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ، أَنَّهُ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْحُدُودِ.

● سَخْنُونٌ قَالَ ابْنُ وَهْبٍ: وَذَكَرَهُ أَيْضًا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلِ بْنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

³⁵⁰Abī Sa’īd al-Qayruwānī, *Tahdhīb al-Mudawwanah*, Juz. 4, hal.

34.

³⁵¹Abī Sa’īd al-Qayruwānī, *Tahdhīb al-Mudawwanah*, Juz. 4, hal.

52.

وَسَلَّمَ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ، أَنَّهُ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْحُدُودِ إِلَّا أَنْ عَقِيلًا لَمْ يَذْكَرَ الْخَلِيفَتَيْنِ.

● ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ ابْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ وَلَا فِي الْقَتْلِ.

● قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: مَضَتْ السُّنَّةُ بِذَلِكَ بَأَنَّ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مَعَ الرَّجُلِ فِي الْقَتْلِ وَالنِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْحُدُودِ.³⁵²

Di samping itu, riwayat ini juga diambil dari jalur *sanad* lainnya, yaitu:

● ابْنُ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ رَيْبَعَةَ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْقَتْلِ وَالْحُدُودِ وَالطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ وَالْعَتَاقَةِ.

● ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، وَالطَّلَاقِ مِنْ أَشَدِّ الْحُدُودِ.

● ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي حُصَيْنٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْفُرْقَةِ وَالنِّكَاحِ. وَقَالَ الْحَسَنُ: لَا تَجُوزُ فِي الْحُدُودِ، وَالطَّلَاقِ مِنَ الْحُدُودِ.³⁵³

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan, kalangan Mālikiyyah menolak kesaksian wanita dalam masalah pidana, baik *hudūd* maupun *qisās*, yang mengakibatkan dikenakan hukuman fisik. Tetapi apabila masalah pidana itu tidak sampai pada penjatuhan hukuman fisik, maka kesaksian wanita dapat diterima, seperti pernyataan di atas yang menjelaskan bahwa kesaksian wanita dalam kasus penganiayaan dan pembunuhan

³⁵²Malik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, hal. 1941.

³⁵³Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, hal. 1941-1942.

tersalah dapat diterima, karena dalam dua kasus tersebut pelaku pidana hanya dikenakan hukuman *diyāt* (harta). Demikian juga dalam kasus pencurian untuk penjaminan harta, bukan untuk penjatuhan *had* potong tangan. Ini berarti, kalangan Mālikiyyah tidak menolak secara mutlak kesaksian wanita dalam masalah pidana. Mereka hanya menolak kesaksian wanita dalam masalah pidana yang berakibat pada pelaku pidana dihukum fisik.

Kesimpulan tersebut menimbulkan pertanyaan bagaimana metode penafsiran kalangan Mālikiyyah terhadap dalil sebagaimana tersebut di atas yang maknanya masih sangat umum, bahwa kesaksian wanita tidak diterima dalam semua masalah *hudūd*, baik itu pelakunya dikenakan hukuman fisik atau tidak. Menurut hemat penulis, nampaknya kalangan Mālikiyyah memahami pernyataan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 sebagai dalil tentang diterimanya kesaksian wanita dalam masalah yang berhubungan dengan harta, baik masalah tersebut berkaitan dengan perkara *mu'amalah*, ataupun bukan. Ini artinya, kalangan Mālikiyyah dapat menerima kesaksian wanita dalam semua masalah harta, tidak terbatas dalam perkara *mu'amalah* saja, tetapi termasuk juga dalam perkara *munakahat* dan *jinayah*.

Adapun kaitannya dengan hubungan antara al-Qur`an dan sunnah dalam penetapan hukum syara', khususnya dalam kasus kesaksian wanita, kalangan Mālikiyyah memiliki pandangan yang sama dengan Hanafiyyah bahwa ungkapan al-Zuhri adalah sebagai *bayān* (penjelas) terhadap surah al-Baqarah ayat 282. Itu artinya, kalangan Mālikiyyah juga sangat

terikat dalam penafsiran ayat hukum dengan sunnah, meskipun sunnah tersebut *da'if*.

C. Penalaran Syāfi'iyah

Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H) memiliki pendapat yang sama dengan Imam Mālik dalam masalah kesaksian wanita. Menurut al-Syāfi'ī, wanita hanya boleh menjadi saksi dalam masalah harta benda dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Sedangkan dalam masalah hukum-hukum badani, seperti *hudūd*, *qisās*, nikah, thalak dan rujuk, kesaksian wanita tidak dapat diterima.³⁵⁴

Imam al-Syāfi'ī berkata, tidak boleh diterima kesaksian wanita, kecuali pada dua masalah. Pertama, dalam masalah harta, kesaksian wanita dapat diterima jika bersama dengan laki-laki, dengan jumlah saksi wanita itu tidak boleh kurang dari dua orang beserta seorang laki-laki. Dalam hal ini, Imam al-Syāfi'ī berdalil pada firman Allah:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرة: 282)

Imam al-Syāfi'ī memahami secara *zahir*, bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang kebolehan wanita bersaksi dalam masalah *mu'amalah* harta, dengan ketentuan dua orang saksi wanita bersama dengan seorang saksi laki-laki. Tidak boleh saksi itu semuanya diganti dengan wanita sebanyak empat orang, tetapi harus bersama seorang laki-laki.

³⁵⁴ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 3, hal. 340-341.

Kedua, diterima kesaksian wanita pada masalah-masalah yang berkaitan dengan aurat wanita yang tidak boleh dilihat oleh laki-laki. Dalam dalam kasus ini, kesaksian wanita diterima tanpa saksi laki-laki, dengan jumlah tidak boleh kurang dari empat orang wanita. Ini di*qiyās*kan pada jumlah saksi dalam masalah harta berdasarkan ketentuan surah al-Baqarah ayat 282 yang menyatakan, saksi itu berjumlah dua orang laki-laki, dan boleh diganti dengan saksi wanita, dengan perbandingan satu orang saksi laki-laki sama dengan dua orang saksi wanita.³⁵⁵ Jadi, selain dari dua masalah tersebut, Imam al-Syāfi'ī berpendapat, saksi wanita tidak dapat diterima, seperti dalam masalah pemberian kuasa (*wakālah*), wasiat, *wala'* (pemerdekaan budak), thalak, pidana.

Dalam hal kesaksian masalah *jinayah*, Imam al-Syāfi'ī berkata, diterima kesaksian dua orang saksi dalam masalah pembunuhan, pelukaan dan *hudūd* selain zina. Dua saksi itu adalah laki-laki, tidak diterima kesaksian satu orang laki-laki dan dua orang wanita, dan tidak juga diterima seorang saksi bersama sumpah, kecuali dalam kasus pelukaan yang tidak dapat dilakukan *qisās*, seperti orang yang melukai perut.³⁵⁶

³⁵⁵Al-Syafi'ī, *al-Um*, Juz. 7, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 50.

³⁵⁶*Qisās* itu dikenakan pada anggota badan yang bisa di*qisās* dan tidak dikhawatirkan akan menyebabkan kematian. Berdasarkan pemahaman *dalālah isyarah* dari hadist:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا قَوْدَ فِي الْمَأْمُومَةِ وَلَا الْجَانِفَةِ وَلَا الْمُتَقَلِّةِ (رواه ابن ماجة)
Artinya; Rasulullah SAW bersabda: tidak ada *qisās* pada *ma`mumah* (pelukaan yang sampai menembus ke pangkal otak), *ja`ifah* (pelukaan yang sampai ke dalam badan) dan *munaqqilah* (pelukaan yang mencopot tulang).

Termasuk juga *jarīmah* yang tidak ada *qisās* adalah jika dilakukan oleh orang yang kurang akal, anak-anak, orang Islam membunuh/melukai orang kafir, orang merdeka membunuh/melukai budak atau seorang ayah membunuh/melukai anaknya. Dalam kasus tersebut, maka menurut Imam al-Syāfi'ī diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita, atau sumpah dengan seorang saksi, karena kasus tersebut berkaitan dengan harta (*diyāt*), sebagaimana tergambar dalam pernyataan berikut:

(قال الشافعي) رحمه الله تعالى: ويقبل في القتل والحدود سوى الزنا شاهدان وإذا كان الجرح والقتل عمدا لم يقبل فيه إلا شاهدان ولا يقبل فيه شهادة رجل وامرأتين ولا يمين وشاهد إلا أن يكون الجرح عمدا مما لا قصاص فيه بحال مثل الجائفة ومثل جنابة من لا قود عليه من معنوه أو صبي أو مسلم على كافر أو حر على عبد أو أب على ابنه فإذا كان هذا قبل فيه شهادة رجل وامرأتين ويمين وشاهد لأنه مال بكل حال فإن

Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz. 2, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1995, hal. 83.

Menurut Sayyid Sābiq, persyaratan *qisās* anggota tubuh adalah:

- Tidak boleh berlebihan, yaitu pemotongan dilakukan pada sendi-sendi atau tempat yang berperan sebagai sendi. Artinya, anggota tubuh yang bisa di*qisās* adalah yang mempunyai sendi, seperti siku dan pergelangan tangan dan terhadap anggota tubuh yang tidak bersendi tidak dikenakan *qisās*, karena tidak dapat dilakukan persamaan.
- Adanya kesamaan dalam nama dan lokasi. Jadi tidak dipotong tangan kanan sebab memotong tangan kiri.
- Adanya kesamaan antara kedua belah pihak dari segi kesehatan dan kesempurnaan. Maka tidak di*qisās* anggota tubuh yang sehat dengan yang lumpuh, antara tangan yang utuh dengan tangan yang kurung jari-jarinya (cacat), akan tetapi boleh sebaliknya. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. 2, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983, hal. 456-457.

كان الجرح هاشمة أو مأمومة لم يقبل فيه أقل من شاهدين لأن الذي شج هاشمة أو مأمومة إن أراد أن أخذ له القصاص من موضحة فعلت لأنها موضحة وزيادة فإذا كانت الجناية الأدنى إن أراد أن أخذ له فيها قودا أخذتها لم أقبل فيها شهادة شاهد ويمين ولا شاهد وامرأتين وإذا كانت لا قصاص في أدنى شئ منها ولا أعلاه قبلت فيها شاهدا وامرأتين وشاهدا ويمينا³⁵⁷.

Artinya: Imam al-Syāfi'ī berkata, diterima kesaksian dua orang saksi dalam masalah pembunuhan dan *hudūd* selain zina. Dalam kasus pelukaan dan pembunuhan sengaja, maka tidak diterima kesaksian padanya, kecuali dua saksi, tidak diterima kesaksian satu orang laki-laki dan dua orang wanita, dan tidak juga diterima sumpah dan seorang saksi, kecuali dalam kasus pelukaan sengaja yang tidak dapat dilakukan *qisās*, seperti orang yang melukai perut, contoh lainnya yaitu *jarīmah* yang dilakukan oleh orang yang kurang akal, anak-anak, orang Islam membunuh/melukai orang kafir, orang merdeka membunuh/ melukai budak atau seorang ayah membunuh/melukai anaknya. Dalam kasus seperti itu, maka diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita, atau sumpah dengan seorang saksi, karena kasus tersebut berkaitan dengan harta (*diyāt*). Dan jika luka itu menghancurkan anggota badan atau luka yang sampai ke selaput otak, maka tidak diterima padanya kurang dari dua orang saksi. Karena orang

³⁵⁷Al-Syāfi'ī, *al-Um*, Juz. 6, hal. 18.

yang memukul sampai hancur anggota badan atau luka sampai ke selaput otak, kalau ia (si korban) mau mengambil *qisās* dari luka yang tampak tulang, maka dilakukan *qisās*. Dan apabila *jinayah* itu ringan, sehingga ia menginginkan mengambil *diyāt*, maka ia boleh mengambilnya, tetapi saya tidak menerima padanya kesaksian seorang saksi disertai sumpah dan tidak pula kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita. Jika pelukaan itu tidak dapat terlaksana *qisās* pada yang lebih rendah dan tidak pula yang pada lebih tinggi, maka diterima padanya seorang saksi laki-laki dan dua orang wanita atau seorang saksi laki-laki bersama sumpah.

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan, Imam al-Syafi'ī tidak menerima kesaksian wanita dalam *jarīmah hudūd* dan *qisās* yang menyebabkan pelakunya dikenakan sanksi fisik. Tetapi apabila *jarīmah hudūd* dan *qisās* tersebut tidak sampai pelakunya dihukum *had* atau *diqisās*, maka dapat diterima kesaksian dua orang wanita bersama seorang laki-laki, tidak boleh semuanya wanita empat orang. Hal ini juga tergambar dalam pernyataan berikut:

(قال الشافعي) رحمه الله: ولا يجوز في الحدود شهادة النساء ولا يقبل في السرقة ولا قطع الطريق أقل من شاهدين ولا يقبل فيه شاهد ويمين، وكذلك حتى يبينوا الجارح والقاتل وأخذ المتاع بأعيانهم. فإن لم يوجد شاهدان فجاء رب السرقة بشاهد حلف مع شاهده وأخذ سرقة بعينها أو قيمتها يوم سرقت إن فانت لأن هذا مال يستحقه ولم يقطع السارق، وإن جاء بشاهد

وامرأتين أخذ سرقة بعينها أو قيمتها يوم سرقها فإن هذا مال
وتجوز شهادة النساء فيه ولا يختلف.³⁵⁸

Artinya: Imam al-Syāfi'ī berkata, tidak boleh diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*. Juga tidak diterima kesaksian dalam masalah pencurian dan perampokan yang kurang dari dua orang saksi, dan padanya tidak diterima kesaksian seorang saksi bersama sumpah. Demikian juga sehingga mereka para saksi menjelaskan orang yang melukai, orang yang membunuh dan orang yang mengambil harta dengan *'ain* mereka. Jika tidak didapat dua orang saksi, lalu pemilik barang curian datang dengan seorang saksi yang bersumpah dengan saksinya, dan ia mengambil barang curian itu dengan *'ainnya* atau harganya pada hari barang curian itu dicuri, jika telah lepas barang curian itu karena ini adalah harta yang menjadi haknya dan pencuri itu tidak dipotong tangan. Dan jika pemilik itu datang dengan seorang saksi laki-laki dan dua orang wanita, di mana ia mengambil barang curiannya dengan *'ainnya* atau harganya pada hari pencuri itu mencurinya, maka sesungguhnya ini adalah harta, maka boleh kesaksian wanita padanya dan tidak ada perbedaan pendapat.

Pernyataan di atas menunjukkan, kalangan Syāfi'iyyah memiliki pendapat yang sama dengan kalangan Mālikiyyah, bahwa kesaksian wanita tidak ditolak secara mutlak dalam

³⁵⁸Al-Syafi'ī, *al-Um*, Juz. 6, hal. 165.

masalah pidana. Kesaksian wanita dalam masalah pidana dapat diterima, jika pelaku pidana itu tidak sampai dijatuhi hukuman fisik. Dan kesaksian wanita ditolak secara mutlak jika pelaku pidana itu dikenakan hukuman fisik.

Dalam kitab *al-Um*, sebagaimana dikutip di atas penulis tidak menemukan dalil konkrit yang dijadikan hujjah oleh Imam al-Syāfi'ī untuk tidak menerima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās* yang menyebabkan pelakunya dikenakan sanksi fisik. Namun dalam kitab *Fath al-Mu'īn*, Zaynuddin al-Mulyabārī mengatakan, dalil hukum tidak diterimanya kesaksian wanita dalam mazhab al-Syāfi'ī adalah perkataan al-Zuhrī yang diriwayatkan oleh Mālik, seperti tergambar dalam pernyataan berikut:

(ولغير ذلك) أي ماليس بيمال ولا يقصد منه مال من عقوبة لله تعالى كحد شرب وسرقة أو لأدمي كقود وحد قذف ومنع إرث بأن ادعى بقية الورثة على الزوجة أن الزوج خالعه حتى لا ترث منه (ولما يظهر للرجال غالباً كنيكاح) ورجعة (وطلاق) منجز أو معلق وفسخ نكاح وبلوغ (وعتق) وموت وإعسار وقراض ووكالة وكفالة وشركة ووديعة ووصاية وردة وانقضاء عدة بأشهر ورؤية هلال غير رمضان وشهادة على شهادة وإقرار بما لا يثبت إلا برجلين (رجلان) لا رجل وامرأتان لما روى مالك عن الزهري: مضت السنة من رسول الله (ص) أنه لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق وقيس بالمذكورات غيرها مما يشاركها في المعنى³⁵⁹.

³⁵⁹Zaynuddin al-Mulyabārī, *Fath al-Mu'īn*, Syirkah Bangkul Indah, Surabaya, t.t, hal. 146.

Artinya: Dan untuk masalah-masalah selain itu, yaitu masalah yang bukan harta dan bukan yang berkaitan dengan harta, baik itu berupa *'uqūbah* (hukuman) hak Allah, misalnya *had* minuman keras dan pencurian, atau hak manusia misalnya *qawd* (siksa) dan *had qadhaf* serta halangan status kewarisan, misalnya segenap ahli waris mendakwakan bahwa suami (yang meninggal) meng*khulu'* isteri sehingga tidak bisa mewarisi, dan untuk masalah yang pada *ghalibnya* (kebiasaanya) diketahui oleh orang laki-laki, misalnya nikah, ruju', thalak *munajjaz* maupun *mu'allaq* atau *fasakh* nikah, kebalighan (kedewasaan), kemerdekaan, kematian, kemelaratan, *qirad* (pemberian modal usaha), perwakilan, *kafalah*, perserikatan, penitipan, wasiat, kemurtadan, habisnya masa iddah yang terhitung bulanan, mengetahui/melihat *hilal* selain bulan Ramadhan, persaksian terhadap persaksian atau *iqrar* mengenai sesuatu yang tidak bisa ditetapkan, kecuali dengan dua orang saksi, semuanya di atas adalah kesaksian diberikan oleh dua orang saksi laki-laki, bukan seorang saksi laki-laki ditambah dua orang wanita. Sebagaimana hadits riwayat Mālik dari al-Zuhrī: ada ketetapan sunnah (praktek) Rasulullah SAW bahwa beliau tidak memperbolehkan persaksian wanita dalam masalah *hudūd*, nikah dan thalak. Dan apa-apa yang semakna seperti disebut di atas *diqiyāskan* hukumnya dengan yang disebut dalam riwayat tersebut.

Pernyataan Zaynuddin al-Mulyabārī tersebut sama persis dengan yang tercantum dalam kitab *Tuhfah al-Muhtāj fī Syarh al-Minhāj*, yaitu:

(وَلِغَيْرِ ذَلِكَ) أَي مَالَيْسَ بِمَالٍ وَلَا يُقْصَدُ مِنْهُ الْمَالُ (مِنْ عُقُوبَةِ اللَّهِ تَعَالَى) كَحَدِّ شُرْبِ وَسِرْقَةٍ وَقَطْعِ طَرِيقٍ (أَوْ لِأَدْمِيٍّ) كَقَوْدِ وَحَدِّ قَذْفٍ وَمَنْعِ إِرْثٍ بَأَنِ ادَّعَى بَفِيَةِ الْوَرِثَةِ عَلَى الزَّوْجَةِ أَنْ الزَّوْجَ خَالَعَهَا حَتَّى لَا تُرِثَ مِنْهُ (وَ مَا يَطَّلَعُ عَلَيْهِ رَجَالٌ غَالِبًا كِنِكَاحٍ وَطَلَّاقٍ) مُنْجَزٍ أَوْ مُعَلَّقٍ (وَرَجْعَةٍ) وَعَيْقٍ (وَإِسْلَامٍ وَرَدَّةٍ وَجِرْحٍ وَتَعْدِيلٍ وَمَوْتٍ وَإِعْسَارٍ وَوَكَالَةٍ) الْوَدِيعَةِ (وَوَصَايَةِ وَشَهَادَةِ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلَيْنِ) لَا رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ لِقَوْلِ الزَّهْرِيِّ مَضَتْ السَّنَةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي النِّكَاحِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ.³⁶⁰

Dalam kitab *al-Majmū'*, Imam al-Nawawī (w. 676 H) mengatakan sebagai berikut:

وما ليس بمال ولا المقصود منه المال ويطلع عليه الرجال كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والوكالة والوصية إليه وقتل العمد والحدود سوى حد الزنا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين لقوله عزوجل في الرجعة (وأشهدوا ذوى عدل منكم) ولما روى ابن مسعود رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال، لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل) وعن الزهري أنه قال: جرت السنة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده أن لا تقبل شهادة للنساء في الحدود، فدل

³⁶⁰Ibnu Hajar al-Haytamī, *Tuhfah al-Muhtāj fī Syarh al-Minhāj*, Juz. 44, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 128.

النص على الرجعة والنكاح والحدود، وقسنا عليها كل ما لا
يقصد به المال ويطلع عليه الرجال.³⁶¹

Artinya: Pada masalah yang bukan harta dan tidak dimaksudkan dengannya harta serta hal-hal yang dapat diketahui oleh laki-laki, seperti nikah, ruju', thalak, pemerdekaan budak, *wakālah*, wasiat, pembunuhan sengaja dan *hudūd* selain *had* zina, tidak ditetapkan selain dengan dua orang saksi laki-laki, sesuai dengan firman Allah tentang rujuk (dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki yang adil di antara kamu), demikian juga hadits riwayat Ibnu Mas'ūd ra, bahwa Nabi SAW bersabda: tidak ada nikah kecuali dengan adanya wali dan saksi yang adil. Dan dari al-Zuhrī, ia berkata: telah berlaku kebiasaan pada masa Rasulullah SAW dan dua khalifah sesudahnya, bahwa tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*. *Nas-nas* tersebut merupakan dalil dalam masalah rujuk, nikah dan *hudūd*, dan menurut kami termasuk semua masalah yang tidak dimaksudkan dengan harta dan hal-hal yang dapat diketahui oleh laki-laki.

³⁶¹Mahyuddin al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh al-Muhazdzab*, Juz. 20, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 255. Berdasarkan kutipan tersebut, ternyata kalangan Syāfi'iyah menjadikan ayat tentang ruju' (al-Thalak ayat 2) sebagai dalil tentang kesaksian dua orang laki-laki dalam masalah selain perkara yang berkaitan dengan harta. Di sini nampaknya kalangan Syāfi'iyah tidak konsisten dalam menafsirkan ayat. Hal ini dibahas lebih detail pada Bab Empat poin B tentang Diskusi Dalil.

Pernyataan Imam al-Nawawī di atas menggambarkan, kalangan Syāfi'iyah menetapkan saksi dalam masalah hukum-hukum badani (أحكام الأبدان), seperti nikah, rujuk, thalak, pemerdekaan budak, *wakālah*, wasiat, pembunuhan sengaja dan *hudūd* selain *had* zina, yaitu dua orang laki-laki. Mereka berdalil pada surah al-Thalak ayat 2, yang sebenarnya ayat ini membicarakan tentang saksi dalam masalah ruju', serta hadits tentang saksi dalam perkara pernikahan. Sedangkan penolakan saksi perempuan dipegangi pada ungkapan al-Zuhrī. Ini menunjukkan tidak konsistennya kalangan Syāfi'iyah dalam berhujjah, dan hal ini akan diuraikan lebih lanjut pada Bab Empat, poin B.

Berdasarkan pernyataan di atas, ternyata kalangan Syāfi'iyah sebagaimana juga kalangan Hanafiyyah dan Mālikiyyah, menjadikan ucapan dari al-Zuhrī sebagai dalil tentang penolakan kesaksian wanita dalam masalah pidana. Namun yang menarik dari penjelasan Imam al-Syāfi'ī dalam kitabnya *al-Um* bahwa kesaksian wanita tidak secara mutlak ditolak dalam masalah pidana. Jika kasus pidana itu hanya dikenakan *diyāt* atau hanya berkaitan dengan harta, maka kesaksian wanita dapat diterima, tetapi jika pelaku pidana itu dikenakan hukuman fisik, maka kesaksian wanita tidak diterima. Hal ini juga sama dengan pendapat kalangan Mālikiyyah yang menerima kesaksian wanita dalam kasus pembunuhan atau penganiayaan tersalah dan pencurian untuk penjaminan harta bukan penjatuhan *had* potong tangan.

Menurut kalangan Syāfi'iyah, sebagaimana dikutip oleh Imam al-Nawawī, Ibnu Hajar al-Haytamī dan Zaynuddin

al-Mulyabārī, ternyata penolakan kesaksian wanita dalam masalah pidana didasari pada ucapan al-Zuhrī. Pernyataan al-Zuhrī tersebut masih sangat umum tafsirannya, bahwa kesaksian wanita tidak diterima dalam semua masalah *hudūd*, baik itu pelakunya dikenakan hukuman fisik atau tidak. Di sini timbul pertanyaan, bagaimana metode penafsiran hukum kalangan Syāfi'iyah terhadap ucapan al-Zuhrī tersebut, sehingga ia membatasi penolakan kesaksian wanita dalam masalah pidana hanya dalam kasus hukuman fisik, tidak yang berkaitan dengan harta.

Menurut hemat penulis, kalangan Syāfi'iyah sebagaimana kalangan Mālikiyyah menjadikan keterangan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 sebagai hujjah tentang diterimanya kesaksian wanita dalam masalah yang berhubungan dengan harta. Baik masalah tersebut berkaitan dengan perkara *mu'amalah*, maupun bukan. Itu artinya kalangan Syāfi'iyah menerima kesaksian wanita dalam semua masalah harta, tidak terbatas dalam perkara *mu'amalah* saja, tetapi termasuk juga perkara-perkara lainnya, seperti *munakahat* dan *jinayah*.

Selanjutnya berkaitan dengan hubungan al-Qur`an dan sunnah dalam metode *istinbat* hukum Syāfi'iyah, nampaknya sama seperti Hanafiyyah dan Mālikiyyah, yaitu menjadikan sunnah sebagai penjelas utama terhadap makna al-Qur`an, meskipun sunnah tersebut dinilai *da'if*. Hal ini sebagaimana terlihat dalam kasus kesaksian wanita, di mana kalangan Syāfi'iyah juga berpegang kepada ungkapan al-Zuhrī yang merupakan hadits *da'if* menurut ahli hadits. Itu artinya, mereka

tidak bisa keluar dari perspektif bahwa Nabi atau shahabat merupakan orang yang paling memahami makna al-Qur'an dibandingkan dengan generasi setelah itu, sehingga mereka merasa lebih nyaman dengan merujuk pada keterangan hadits atau pendapat shahabat daripada berijtihad sendiri.

D. Penalaran Hanabilah

Kalangan Hanabilah memiliki pendapat yang sama dengan jumhur ulama dalam masalah kesaksian wanita. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Ibnu Qudāmah (w. 620 H) dalam kitab *al-Mughnī al-Syarh al-Kabīr* yang mengatakan, kesaksian wanita terbatas dalam masalah yang berkaitan langsung dengan harta. Kesaksian wanita di luar masalah harta tidak dapat diterima, seperti kesaksian dalam masalah thalak, *hudūd* dan *qisās*, sebagaimana dikutip dari Ibnu Mansūr dari Ahmad berikut ini:

وَنَقَلَ ابْنُ مَنْصُورٍ عَنْ أَحْمَدَ أَنَّهُ سُئِلَ: أَتَجُوزُ شَهَادَةُ رَجُلٍ
وَامْرَأَتَيْنِ فِي الطَّلَاقِ؟ قَالَ: لَا وَاللَّهِ إِنَّمَا كَانَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ
لَيْسَ بِمَالٍ، وَلَا الْمَقْصُودُ مِنْهُ الْمَالُ وَيَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرَّجَالُ فِي
غَالِبِ الْأَحْوَالِ فَلَمْ يُقْبَلْ فِيهِ إِلَّا عَدْلَانِ كَالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ³⁶².

Artinya: Dan dinukilkan dari Ibnu Mansūr dari Ahmad bahwasanya ia ditanya: apakah boleh kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita dalam masalah thalak? ia menjawab: tidak boleh, demi Allah sesungguhnya thalak itu bukan masalah harta, dan

³⁶²Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī al-Syarh al-Kabīr*, Jld. 8, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, t.t, hal. 440.

tidak dimaksudkan denganya harta dan dalam hal yang biasa disaksikan oleh laki-laki, maka tidak diterima padanya, kecuali kesaksian dua orang laki-laki yang adil, seperti dalam masalah *hudūd* dan *qisās*.

Penolakan kalangan Hanabilah terhadap kesaksian wanita dalam masalah thalak, karena tidak ada kaitannya dengan harta. Adapun penolakannya dalam masalah *hudūd* dan *qisās*, sama dengan pandangan Mālikiyyah dan Syāfi'iyyah, yaitu jika dalam dua masalah tersebut dikenakan hukuman fisik, sebagaimana pernyataan Ibnu Qudāmah berikut ini:

أَنَّ مَا أَوْجَبَ الْقِصَاصَ فِي نَفْسٍ، كَالْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعُدْوَانِ مِنْ
الْمُكَافِي، أَوْ فِي طَرْفٍ، كَقَطْعِهِ مِنْ مَفْصِلٍ عَمْدًا مِمَّنْ يُكَافِيهِ،
فَلَا يُقْبَلُ فِيهِ إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ، وَلَا يُقْبَلُ فِيهِ شَهَادَةُ رَجُلٍ
وَأَمْرَاتَيْنِ، وَلَا شَاهِدٍ وَيَمِينِ الطَّالِبِ. لَا نَعْلَمُ فِي هَذَا بَيْنَ أَهْلِ
الْعِلْمِ خِلَافًا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقِصَاصَ إِرَاقَةَ دَمٍ، عُقُوبَةٌ عَلَى جِنَايَةٍ،
فِيَحْتَاطُ لَهُ بِاشْتِرَاطِ الشَّاهِدَيْنِ الْعَدْلَيْنِ، كَالْحُدُودِ.³⁶³

Artinya: Sesungguhnya apa yang mesti berlaku *qisās* dalam masalah jiwa, seperti pembunuhan atau penganiayaan sengaja yang sama (seimbang) atau yang berujung (berbatas) seperti memotong sendi-sendi tulang, maka tidak diterima padanya kecuali kesaksian dua orang laki-laki yang adil, dan tidak diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita, dan tidak diterima juga kesaksian seorang saksi laki-laki bersama sumpah pendakwa. Dalam hal ini, kami tidak

³⁶³Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Jld. 10, hal. 39.

mengetahui ada *khilaf* di antara para ulama. Karena sesungguhnya masalah *qisās* ini adalah masalah pertumpahan darah, sehingga berlaku *'uqūbah* (hukuman) *jinayah*, maka untuk mewujudkannya disyaratkan dua orang saksi laki-laki yang adil, seperti halnya masalah *hudūd*.

Dari pernyataan di atas dapat dipahami, kalangan Hanabilah secara tegas menyatakan penolakannya terhadap kesaksiaan wanita dalam kasus pidana pembunuhan dan penganiayaan (*qisās*), sebagaimana berlaku juga dalam perkara *hudūd*. Sesuai dengan pendapat jumhur ulama, mereka juga berpendapat, dalam dua perkara tersebut mesti kesaksian itu disampaikan oleh dua orang laki-laki yang adil. Namun menurut riwayat lain yang dikutip oleh Ibnu Qudāmah dari Abī ‘Abdullah, bahwa dalam kasus pembunuhan kesaksian itu empat orang. Ini merupakan pendapat dari al-Hasan yang mengatakan, kesaksian dalam kasus pembunuhan tidak diterima kurang dari empat orang, sebagaimana kesaksian dalam masalah zina *muhsan*. Pernyataan ini tergambar dalam ungkapan berikut:

وَقَدْ رُوِيَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، رَجَمَهُ اللَّهُ، رِوَايَةً أُخْرَى، أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الْقَتْلِ إِلَّا شَهَادَةُ أَرْبَعَةٍ وَهَذَا مَذْهَبُ الْحَسَنِ؛ لِأَنَّهَا شَهَادَةٌ يَنْبَغُ بِهَا الْقَتْلُ، فَلَمْ يُقْبَلْ أَقْلٌ مِنْ أَرْبَعَةٍ،
كَالشَّهَادَةِ عَلَى الرَّئِيِّ مِنَ الْمُحْصَنِ.³⁶⁴

Selanjutnya Ibnu Qudāmah mengutip pendapat dari kalangan mazhab al-Syāfi‘ī, mengatakan jika kasus *jinayah* itu

³⁶⁴Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Jld. 10, hal. 39.

berupa masalah harta, bukan berkaitan dengan *al-quwad* (siksa) atau hukuman fisik, maka diterima kesaksian seorang laki-laki bersama dua orang perempuan, seperti dalam kasus pembunuhan tersalah, pembunuhan semi sengaja, atau penganiayaan sengaja yang tidak mungkin dilakukan *qisās*, seperti dalam kasus luka *al-jā'ifah* (pelukaan yang sampai ke dalam badan) dan *al-ma'mūmah* (pelukaan yang sampai menembus ke pangkal otak), sebagaimana pernyataan berikut:

مَسْأَلَةٌ: قَالَ: وَمَا أُوجِبُ مِنَ الْجَنَائِبِ الْمَالَ دُونَ الْقَوْدِ، فُقِيلَ فِيهِ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ، أَوْ رَجُلٌ عَدْلٌ مَعَ يَمِينِ الطَّالِبِ وَجُمْلَتُهُ أَنَّ مَا كَانَ مُوجِبُهُ الْمَالَ، كَقَتْلِ الْخَطَا، وَنَسْبِ الْعَمْدِ، وَالْعَمْدِ فِي حَقِّ مَنْ لَا يُكَافئُهُ، وَالْجَائِفَةَ، وَالْمَأْمُومَةَ، وَمَا دُونَ الْمَوْضِحَةِ، وَشَرِيكَ الْخَاطِي، وَأَشْبَاهَ هَذَا، فَإِنَّهُ يُقْبَلُ فِيهِ شَهَادَةُ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ، وَشَهَادَةُ عَدْلٍ وَيَمِينِ الطَّالِبِ. وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ.³⁶⁵

Adapun dalil yang dipegangi kalangan Hanabilah adalah sama dengan yang dipegangi kalangan jumhur ulama lainnya yaitu ungkapan al-Zuhrī, sebagaimana dikutip Ibnu Qudāmah berikut:

أَنَّ الزُّهْرِيَّ قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، وَلَا فِي النِّكَاحِ، وَلَا فِي الطَّلَاقِ.³⁶⁶

³⁶⁵Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Jld. 10, hal. 40.

³⁶⁶Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Jld. 7, hal. 341. Ungkapan al-Zuhrī ini juga dikutip oleh Ibnu Qudāmah dalam kitab *al-Syarh al-Kabir*, Program Maktabah Syamilah, Juz. 7 hal. 458.

Pernyataan Ibnu Qudāmah di atas sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Mansūr al-Bahūtī (w. 1051 H) dalam kitabnya *Kasysyāfu al-Qina' 'an Matni al-Iqnā'*, yaitu:

لاتثبت بقية الحدود كحد القذف والشرب وقطع الطريق بأقل من رجلين لقول الزهري مضت السنة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أن لاتقبل شهادة النساء في الحدود.³⁶⁷

Artinya: Tidak ditetapkan dalam masalah *hudūd* lainnya, seperti *qadhaf* (menuduh orang lain berbuat zina), minum khamar (minuman yang memabukkan) dan perampokan (*hirabah*), kurang dari dua orang saksi laki-laki, sesuai dengan ungkapan al-Zuhrī; kebiasaan yang berlaku pada masa Nabi SAW bahwa tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah *hudūd*.

Dalam kitab *al-Kāfī*, pada bab '*adad al-syuhūd*, Ibnu Qudāmah membagi kesaksian itu kepada enam macam, yaitu:³⁶⁸

1. Kesaksian empat orang laki-laki, yaitu kesaksian dalam masalah zina (surah al-Nur ayat 4), liwat, *fāhisyah* (surah al-A'raf ayat 80 dan surah al-Nisa` ayat 15).
2. Kesaksian dua orang laki-laki, yaitu kesaksian dalam masalah *qisās* dan *hudūd* selain zina. Berdasarkan riwayat dari al-Zuhrī:

³⁶⁷Manshūr bin Yūnus Idrīs al-Bahūtī, *Kasysyāfu al-Qina' 'an Matni al-Iqnā'*, Juz. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1982, hal. 434.

³⁶⁸Ibnu Qudāmah, *al-Kāfī*, Juz. 6, Dār Hijr, t.t.p., t.t., hal. 217-222.

عن الزهري أنه قال: جرت السنة من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا تقبل شهادة للنساء في الحدود.

Adapun terhadap penganiayaan sengaja yang tidak mungkin dilakukan *qisās*, seperti *qisās* pada *ja`ifah* (pelukaan yang sampai ke dalam badan) dan *ma`mumah* (pelukaan yang sampai menembus ke pangkal otak), menurut al-Khiraqī, diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita atau seorang laki-laki dan sumpah. Sedangkan menurut Ibnu Abī Mūsā, ada dua pendapat, yaitu; pertama, diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita. Kedua, harus dua orang laki-laki, tidak diterima kesaksian wanita.

3. Kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita, yaitu kesaksian dalam masalah harta dan yang berkaitan dengannya, seperti jual-beli, sewa-menyewa, hibah, wasiat, *daman* (jaminan) dan *kafalah* (tanggungannya). Berdasarkan surah al-Baqarah ayat 282.
4. Kesaksian dalam masalah yang tidak berkaitan dengan harta dan *‘uqūbah*, seperti nikah, thalak, rujuk, pembebasan budak, *wakālah*, wasiat dan lain-lain, ada dua pendapat. Pertama, mesti kesaksian dua orang laki-laki (surah al-Thalak ayat 2). Kedua, diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita atau seorang laki-laki dan sumpah.
5. Kesaksian yang hanya disampaikan oleh wanita, yaitu kesaksian dalam masalah yang tidak diketahui oleh laki-laki, seperti melahirkan, menyusui, *‘aib* wanita, haid dan iddah. Berdasarkan hadits dari ‘Uqbah bin al-Hāris:

عن عقبة بن الحارث أنه قال: تزوجت أم يحيى بنت أبي
إهاب، فجاءت أمة سوداء، فقالت: أرضعتكم. فذكرت ذلك
للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "كيف وقد زعمت ذلك".
متفق عليه.

6. Kesaksian dari seorang ahli (spesialis) yang adil, seperti kesaksian dalam masalah yang hanya diketahui oleh kalangan medis. Walaupun pada prinsipnya kesaksian itu dua orang.

Ada yang menarik dari kalangan Hanabilah, yaitu munculnya seorang ulama besar yang bernama Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H)³⁶⁹ yang memiliki pendapat yang

³⁶⁹Syamsuddin Abū ‘Abdillah Muhammad bin Abī Bakr bin Ayyub bin Sa’ad bin Huraiz az-Zar’i ad-Dimasyqī, dikenal dengan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah *nisbat* kepada sebuah madrasah yang dibentuk oleh Muhyiddin Abū al-Mahasin Yusuf bin Abd. al-Rahman bin ‘Alī al-Jauzi yang wafat pada tahun 656 H, sebab ayah Ibnu Qayyim adalah tonggak Qayyim bagi madrasah itu. Ibnu Qayyim dilahirkan di tengah keluarga berilmu dan terhormat pada tanggal 7 Shaffar 691 H. Di kampung Zara’ dari perkampungan Hauran, sebelah tenggara Dimasyq (Damaskus) sejauh 55 mil.

Ibnu Qayyim tumbuh menjadi seorang yang dalam dan luas pengetahuan serta wawasannya, sebab beliau dibentuk pada zaman ketika ilmu sedang jaya dan para ulama pun masih hidup. Ia belajar ilmu faraidl dari bapaknya karena beliau sangat menonjol dalam ilmu itu. Belajar bahasa Arab dari Ibnu Abī al-Fath al-Baththī dengan membaca kitab-kitab: (*al-Mulakhkhas li Abī al-Balqa’* kemudian kitab *al-Jurjaniyah*, kemudian *Alfiyah Ibnu Mālik*, juga sebagian besar kitab *al-Kafiyah was Syafiyah* dan sebagian *at-Tas-hil*). Di samping itu belajar dari Syaikh Majduddin al-Tunisi satu bagian dari kitab *al-Muqarrrib li ibni Usfur*. Belajar ilmu ushul dari Syaikh Shafiyuddin al-Hindi, Ilmu Fiqih dari Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah dan Syaikh Isma’īl bin Muhammad al-Harranī. Pada akhirnya ia benar-benar *bermulazamah* secara total (berguru secara intensif) kepada

Ibnu Taymiyah sesudah kembalinya Ibnu Taymiyah dari Mesir tahun 712 H hingga wafatnya tahun 728 H.

Di antara murid-muridnya yang terkenal ialah anak beliau sendiri bernama Syarifuddin 'Abdullah, anaknya yang lain bernama Ibrāhīm, kemudian Ibnu Katsīr ad-Dimasyqī penyusun kitab *al-Bidayah wan Nihayah*, al-Imam al-Hafiz 'Abdurrahman bin Rajab al-Hanbali al-Baghdadi penyusun kitab *Tabaqat al-Hanabilah*, Ibnu 'Abd. al-Hadi al-Maqdisi, Syamsuddin Muhammad bin 'Abd. al-Qadir an-Nablisī, Ibnu 'Abdirrahman an-Nablisī, Muhammad bin Ahmad bin 'Utsman bin Qaymaz al-Dhahabī at-Turkumanī al-Syāfi'ī, 'Alī bin 'Abd. al-Kafi bin 'Alī bin Taman Al-Subkī, Taqiyuddin Abū al-Tahir al-Fairuz al-Syāfi'ī dan lain-lain.

Ibnu Qayyim terhitung sebagai orang yang telah mewariskan banyak kitab-kitab berbobot dalam pelbagai cabang ilmu Islam. Beberapa karya besarnya adalah *Tahdzib Sunan Abī Dāwud, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Alamin, Ighatsatul Lahfan fi Hukmi Talaqil Ghadlban, Ighatsatul Lahfan fi Masa'id asy-Syaitan, Bada I'ul Fawa'id, Amsalul Qur'an, Butlanul Kimiya' min Arba'ina Wajhan, Bayān ad-Dalil 'ala istighna'il Musabaqah 'an at-Tahlil, At-Tibyan fi Aqsamil Qur'an, At-Tahrir fi Maa yahillu wa Yahrum minal Haris, Safrul Hijratin wa Babus Sa'adatin, Madarijus Salikin baina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Aqdu Muhkamil Ahya' baina al-Kalimit Tayyib wal Amais Salih al-Marfu' ila Rabbis Sama', Syarhu Asma'il Kitabil Aziz, Zadul Ma'ad fi Hadyi Kairul Ibad, Zadul Musafirin ila Manazil as-Su'ada' fi Hadyi Khatamil Anbiya', Jala'ul Afham fi dzkris shalati 'ala khairil Am, al-SAWA'iqul Mursalah 'Ala al-Jahmiyah wal Mu'attilah, Asy-Syafiyatul Kafiyah fil Intisar li al-firqatin Najiyah, Naqdul Manqul wal Muhakkil Mumayyiz baina al-Mardud wal Maqbul, Hadi al-Arwah ila biladil Arrah, Nuz-hatul Musytaqin wa raudlatul Muhibbin, al-Jawabul Kafi Li man sa'ala 'anid Daw'a'is Syafi, Tuhfatul Wadud bi Ahkamil Maulud, Miftah Daris Sa'adah, Ijtima'ul Juyusy al-Islamiyah 'ala Ghazwi Jahmiyyah wal Mu'attilah, Raf'ul Yadain Fi Salah, Nikahu al-Muharram, Kitab Tafdlil Makkah 'Ala al-Madinah, Fadl-lul Ilmi, 'Uddatus Shabirin wa Dzakhiratus Syakirin, al-Kaba'ir, Hukmu Tarikis Salah, al-Kalimut Tayyib, Al-Fathul Muqaddas, At-Tuhfatul Makkiiyyah, Syarhul Asma il Husna, Al-Masa'il ath-Tharablusiyyah, Ash-Shirath al-Mustaqim fi Ahkami Ahlil Jahim, Al-Farqu bainal Khullah wal*

berbeda dari kalangan Hanabilah lainnya dalam masalah kesaksian wanita. Dalam kitabnya *I'lām al-Muwaqqi'īn* ia mengatakan, dalam al-Qur`an Allah telah menentukan jumlah saksi itu pada lima tempat. Pertama dan kedua, empat orang saksi dalam perkara perzinaan (al-Nisa` ayat 15 dan al-Nur ayat 4). Ketiga, dua orang saksi laki-laki atau satu orang saksi laki-laki dan dua orang saksi wanita dalam perkara harta benda (al-Baqarah ayat 282). Keempat, dua orang saksi dalam masalah ruju' (al-Thalak ayat 2), dan kelima, dua orang saksi dalam masalah wasiat (al-Maidah ayat 106).³⁷⁰

Ibnu Qayyim menjelaskan, yang dimaksudkan kesaksian dalam masalah harta pada surah al-Baqarah ayat 282 adalah dalam kasus menjaga dan memperkuat hak milik atas harta (saksi di luar pengadilan), bukan dalam kasus hukuman yang diputuskan oleh hakim di pengadilan. Menurut Ibnu Qayyim, kaum muslimin telah sepakat dalam kasus harta benda, diterima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita, termasuk dalam kasus yang terkait dengan harta,

Mahabbah wa Munadharatul Khalil li Qaumihī, dan Al-Turuqul Hikamiyyah.

Ibnu Qayyim wafat pada malam Kamis, tanggal 13 Rajab tahun 751 Hijriyah pada saat adzan 'Isya'. Ia dishalatkan keesokan harinya sesudah shalat Zuhur di Masjid Jami' Dimasyq (al-Jami' al-Umawi), kemudian dishalatkan pula di masjid Jami' al-Jirah. Beliau dikuburkan di sebelah kuburan ibunya di tanah pekuburan al-Babus Shaghīr. **ansofy.wordpress.com/.../biografi-imam-ibnu-qayyim-al-jauziyyah. Diakses pada tanggal. 04 Maret 2011.**

A.

³⁷⁰Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, hal. 91-92.

seperti jual beli, gadai, wasiat, hibah, wakaf, harta jaminan, mengakui seorang budak yang tidak jelas keturunannya, maskawin, dan harta tebusan *khulu'*. Tetapi dalam perkara lainnya masih diperselisihkan, seperti kesaksian dalam kasus pembebasan budak, dakwaan pembunuhan orang kafir, dakwaan tawanan perang untuk menghindari perbudakan, pembunuhan tersalah, pembunuhan sengaja yang tidak dilakukan *qisas*, pernikahan dan rujuk. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang didasarkan pada dua riwayat bersumber dari Imam Ahmad. Pendapat pertama dikemukakan oleh Abū Hanifah dan pendapat kedua dikemukakan oleh Imam Mālik dan al-Syāfi'ī. Lebih lanjut ia menjelaskan, pendapat yang mengatakan dalam kasus tersebut hanya diterima kesaksian dua orang laki-laki, berdalil pada surah al-Baqarah ayat 282, dengan argumennya yaitu sesungguhnya kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita yang disebutkan oleh Allah itu dimaksudkan khusus dalam kasus harta saja, bukan dalam kasus rujuk, wasiat dan persoalan yang berkaitan dengan keduanya. Adapun pendapat yang lain mengatakan, kaidah hukum yaitu lafaz *mutlak* dibawa kepada *muqayyad*. Maksudnya keterangan dalam surah al-Maidah ayat 106 dan al-Thalak ayat 2, bersifat *mutlak*, dengan tidak menyebutkan secara khusus *rajulāni* (dua orang laki-laki). Sedangkan dalam surah al-Baqarah ayat 282, Allah secara tegas menyebutkan saksi itu dengan lafaz *muqayyad* kepada *rajulāni*.³⁷¹

³⁷¹Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, hal. 91-92.

Menurut Ibnu Qayyim, terhadap pendapat yang mengatakan jika lafaz itu berbentuk *muzakkar* (jenis laki-laki), maka tidak tercakup di dalamnya *muannats* (jenis perempuan), hal ini berbeda dengan kebiasaannya, yaitu apabila lafaz *muzakkar* itu disebutkan secara *mutlak*, maka maknanya mencakup laki-laki dan perempuan. Seperti firman Allah dalam surah al-Nisa` ayat 4, al-Baqarah ayat 282 dan 283, dan al-Thalak ayat 2, maka kesaksian dimaksud mencakup laki-laki dan perempuan. Namun tetap harus dipahami bahwa syari'at telah menetapkan kesaksian seorang wanita itu separoh dari kesaksian seorang laki-laki (berdasarkan surah al-Baqarah ayat 282 dan hadits dari al-Bukhārī dan Muslim).³⁷²

Ibnu Qayyim juga menjelaskan, dalam perkara rujuk dan wasiat, kehadiran saksi wanita dipandang akan lebih memberi kemudahan dibandingkan dengan kehadirannya dalam kasus pencatatan transaksi hutang-piutang. Sebab dalam kasus transaksi hutang-piutang yang biasa ditulis oleh laki-laki secara umum (banyak hadir laki-laki), boleh diterima kesaksian wanita, apalagi dalam masalah rujuk dan wasiat yang mana keterlibatan laki-laki tidak sebanyak dibandingkan dengan transaksi hutang-piutang, sehingga kesaksian wanita seharusnya lebih diutamakan.³⁷³

Inti yang bisa dipahami dari pernyataan Ibnu Qayyim adalah, dari lima ayat yang secara khusus membicarakan masalah kesaksian, hanya surah al-Baqarah ayat 282 yang

³⁷²Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, hal. 92-94.

³⁷³Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, hal. 93.

menggunakan lafaz *muqayyad* dengan menyebutkan saksi itu laki-laki dan perempuan. Sedangkan pada empat ayat lainnya, saksi itu disebutkan dengan menggunakan lafaz *mutlak* dengan tidak membatasi secara khusus laki-laki atau perempuan. Menurut Ibnu Qayyim, kebiasaan yang dipahami dari kaidah bahasa adalah kalau lafaz itu bersifat umum tanpa menyebutkan secara khusus laki-laki atau perempuan, maka makna lafaz tersebut mencakup laki-laki dan perempuan. Maksudnya, kesaksian yang tercantum pada empat ayat tersebut juga termasuk laki-laki dan perempuan.

Dari uraian di atas dapat dipahami, kalangan Hanabilah memiliki pendapat yang sama persis dengan Mālikiyyah dan Syāfi'iyah. Mereka sepakat untuk menerima kesaksian wanita dalam kasus selain hukum-hukum badani, seperti *hudūd*, *qisās*, nikah, thalak dan rujuk. Namun demikian, mereka tidak secara mutlak menolak kesaksian wanita dalam masalah *jinayah* (pidana). Jika kasus pidana itu tidak sampai dijatuhi hukuman fisik, maka kesaksian wanita dapat diterima, seperti pernyataan Ibnu Qudāmah di atas yang mengutip pendapat dari kalangan mazhab al-Syāfi'ī, yang mengatakan jika kasus *jinayah* itu berupa masalah harta, bukan berkaitan dengan *al-quwad* (siksa) atau hukuman fisik, maka diterima kesaksian seorang laki-laki bersama dua orang perempuan.

Menurut hemat penulis, kalangan Hanabilah mengikuti pendapat Syāfi'iyah yang menjadikan keterangan al-Qur'an dalam surah al-Baqarah ayat 282 sebagai hujjah tentang diterimanya kesaksian wanita dalam masalah yang berhubungan dengan harta, baik masalah tersebut berkaitan

dengan perkara *mu'amalah*, maupun bukan. Jadi kalangan Hanabilah sebagaimana kalangan Syāfi'iyah dan juga Mālikiyyah menerima kesaksian wanita dalam semua masalah harta, tidak terbatas dalam perkara *mu'amalah* saja, tetapi termasuk juga perkara-perkara lainnya, seperti *munakahat* dan *jinayah*.

Namun demikian, di kalangan Hanabilah terdapat tokoh lain yang memiliki pendapat yang berbeda, yaitu Ibnu Qayyim al-Jawziyyah. Sebagaimana dijelaskan di atas, ia mempunyai logika bahasa, yaitu kebiasaan lafaz yang berbentuk *mutlak* dibawa kepada *muqayyad*, sehingga kesaksian yang terdapat pada empat ayat lain (bersifat *mutlak*), dipahami *dalalah* hukumnya berdasarkan surah al-Baqarah ayat 282 (bersifat *muqayyad*). Artinya, menurut Ibnu Qayyim kesaksian wanita diterima dalam semua perkara hukum, dengan ketentuan saksi seorang wanita adalah separoh saksi seorang laki-laki.

Kemudian, berbicara masalah hubungan al-Qur'an dengan sunnah dalam penetapan hukum syara', khususnya dalam kasus kesaksian wanita, kalangan Hanabilah secara umum memiliki pandangan yang sama dengan jumhur ulama lainnya, yaitu setiap ayat secara parsial akan dicari hadits atau pendapat shahabat sebagai penafsir utamanya. Berdasarkan keterangan hadits atau pendapat shahabat tersebut yang menurut keyakinan mereka, lebih memahami makna al-Qur'an, maka ditetapkanlah hukumnya dalam kasus tersebut. Tetapi metode tersebut tidak dilakukan oleh Ibnu Qayyim yang juga bermazhab Hanabilah. Ia mengemukakan metode baru, yaitu ayat yang membicarakan masalah yang sama harus dipahami

dalam satu makna, sebagai sebuah prinsip umum. Ayat yang menggunakan lafaz *mutlak* harus dibawa pemahaman *dalalahnya* kepada ayat lain yang bersifat *muqayyad*, lalu dari kesimpulan hukum yang ditarik berdasarkan kompromi ayat-ayat tersebut dikaitkan dengan hadits yang membicarakan masalah yang sama. Hadits di sini hanya berfungsi menguatkan atau memperincikan saja hukum yang ditarik dari al-Qur`an, bukan sebagai penentu hukumnya.

E. Penalaran Ibnu Hazm

Ibnu Hazm (w. 456 H)³⁷⁴ menerima kesaksian wanita dalam semua masalah hukum Islam, baik yang berkaitan

³⁷⁴Ibnu Hazm lahir di sebuah kawasan yang terletak di sebelah timur kota Qordoba, Spanyol pada tahun 384 H (7 November 994 M). Pada 28 Sya`ban 402 H bertepatan pada tahun 1063 M beliau wafat. Nama lengkapnya adalah `Alī bin Ahmad bin Sa`īd bin Hazm bin Ghalib bin Saleh bin Khalaf bin Ma`dan bin Sufyan bin Yazid bin Abī Sufyan bin Harb bin `Umayyah bin Abd Syams al-`Umayyah.

Ibnu Hazm tumbuh dan besar di kalangan para pembesar dan pejabat pemerintahan. Ayahnya adalah salah satu menteri kerajaan Cordoba. Walau dikelilingi dengan gemerlap kemewaan, namun tidak menjadikannya lupa akan kedudukan dan kewajiban agama. Ia sangat interest dengan keilmuan Islam. Kondisi sosial, politik, mental dan intelektual yang melatarbelakanginya, juga menjadi faktor pendorong bagi Ibnu Hazm untuk menjalani hidup dalam pengembaraan mencari jati diri. Saat berkelana itulah ia mengenal ilmu dan ulama.

Ibnu Hazm belajar pada para ulama kenamaan seperti Abū Muhamad ibn Dakhun, `Abdullah al-Azdi, Abī Qasim `Abdurahman bin Abī Yazid al-Misri, dan masih banyak lagi sederatan ulama yang kadar keilmuannya diakui oleh rakyat Qordoba. Dari didikan para ulama itulah akhirnya ia menjadi seorang yang pakar dalam bidang agama.

dengan perdata maupun pidana. Dalam hal ini Ibnu Hazm berbeda dengan jumbuh ulama (mazhab empat) yang membatasi penerimaan kesaksian wanita di luar perkara pidana. Ibnu Hazm yang bermazhab Zahiri berpendapat, tidak ada perbedaan dalam penerimaan kesaksian wanita dengan laki-laki, kecuali dari segi jumlahnya, yaitu satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi wanita. Hal ini sebagaimana tergambar dalam pernyataannya berikut:

ولا يجوز أن يقبل في الزني أقل من أربعة رجال عدول مسلمين أو مكان كل رجل امرأتان مسلمتان عدلتان, فيكون ذلك ثلاثة رجل وامرأتين أو رجلين وأربع نسوة أو رجلا واحدا وست نسوة أو ثمان نسوة فقط.³⁷⁵

Artinya: Dan tidak boleh diterima kesaksian dalam kasus hukum perzinaan jika kurang dari empat orang laki-

Kepakarannya bukan hanya diakui oleh kaum muslimin, namun juga diakui oleh sarjana Barat. Bukan cuma itu, ia juga menguasai ilmu kenegaraan. Ia pernah menjabat sebagai menteri pada pemerintahan Cordoba.

Nasehat yang terkenal dari Ibnu Hazm kepada pencari ilmu yaitu, "Jika anda menghadiri majelis ilmu maka janganlah hadir kecuali kehadiranmu itu untuk menambah ilmu dan memperoleh pahala, dan bukannya kehadiranmu itu dengan merasa cukup akan ilmu yang ada padamu, mencari-cari kesalahan (dari pengajar) untuk menjelekkannya. Karena ini adalah perilaku orang-orang yang tercela, yang mana orang-orang tersebut tidak akan mendapatkan kesuksesan dalam ilmu selamanya. Maka jika anda menghadiri majelis ilmu sesuai dengan apa yang telah kami sebutkan, maka tetapilah tiga hal ini dan tidak ada keempatnya." Diakses dari ferdiindonesia.blogspot.com/.../ibnu-hazm-ulama-brilian-dari-sp..., pada tanggal 20 September 2011.

³⁷⁵Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, Maktabah al-Humhuriyah al-‘Arabiyyah, Mesir, 1970, hal. 569.

laki muslim yang adil, atau dapat diganti seorang laki-laki dengan dua orang wanita muslimah yang adil. Maka bolehlah dalam hal ini, tiga orang laki-laki dan dua orang wanita, atau dua orang laki-laki dan empat orang wanita, atau seorang laki-laki dan enam orang wanita, atau delapan orang wanita semuanya.

Selanjutnya Ibnu Hazm mengatakan:

ولا يقبل في سائر الحقوق كلها من الحدود والدماء، وما فيه
القصاص والنكاح والطلاق والرجعة والأموال، إلا رجلا
مسلمان عدلان أو رجل وامرأتان كذلك أو أربع نسوة كذلك.³⁷⁶

Artinya: Tidak dapat diterima kesaksian dalam semua masalah hukum, baik *hudūd* (selain zina), pertumpahan darah, *qisās*, nikah, thalak, rujuk, dan harta benda, melainkan dua orang laki-laki muslim yang adil, atau seorang laki-laki bersama dua orang wanita, atau empat orang wanita.

Dalil hukum yang dipegangi oleh Ibnu Hazm dalam persoalan kesaksian perzinaan adalah firman Allah dalam surah al-Nur ayat 4:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ
ثَمَانِينَ جَلْدَةً

Artinya: Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak

³⁷⁶Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, hal. 569.

mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera.

Adapun dalam persoalan hukum lainnya selain perzinahan, termasuk masalah hutang berjangka, Ibnu Hazm berhujjah pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ

Terhadap dalil hukum perzinahan surah al-Nur ayat 4, yang dipegangi oleh Ibnu Hazm, beliau tidak menjelaskan tentang mengapa kata “*arba’ati syuhadā*” (menurut jumhur empat orang saksi laki-laki) dipahaminya boleh digantikan dengan tiga orang laki-laki dan dua orang wanita, atau dua orang laki-laki dan empat orang wanita, atau seorang laki-laki dan enam orang wanita, atau delapan orang wanita semuanya. Menurut hemat penulis, Ibnu Hazm memahami surah al-Nur ayat 4 sebagai dalil tentang jumlah saksi dalam kasus perzinahan yaitu empat orang saksi laki-laki, sebagaimana ungkapannya: لايجوز أن يقبل في الزنى أقل من أربعة رجال عدول مسلمين.

Sedangkan dalil hukum kebolehan digantikan saksi laki-laki dengan saksi wanita, dengan perbandingan satu orang saksi laki-laki sama dengan dua orang saksi wanita, Ibnu Hazm berhujjah pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 282 dan juga pada hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim:

- أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا (رواه البخارى)
- فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ (رواه مسلم).³⁷⁷

Penalaran yang digunakan oleh Ibnu Hazm tentang kebolehan menerima saksi wanita berdasarkan pada dalil hukum yang tersebut di atas, adalah penalaran *lughawī* (طروق الاستنباط اللغوى) dengan pemahaman *zahir nas*.³⁷⁸ Di mana Ibnu Hazm memahami keterangan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 yang dikuatkan dengan keterangan hadits dari Abī Sa’īd al-Khudrī (w. 74 H) yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī (w. 256 H) dan hadits dari Ibnu ‘Umar yang diriwayatkan oleh Muslim (w. 271 H) secara *zahir* menjelaskan kesaksian seorang laki-laki sama dengan kesaksian dua orang wanita. Adapun penyebutan kata “تدانيتم بدين” (bermu’amalah secara tidak tunai), nampaknya tidak dipahami oleh Ibnu Hazm bahwa firman Allah dalam surah al-Baqarah itu hanya dalam masalah *mu’amalah* (transaksi perdata) harta saja, sebagaimana dipahami jumhur ulama. Pemahaman ini sesuai dengan keumuman dua hadits di atas, yang tidak membatasi kesaksian wanita itu dalam bidang tertentu saja.

Pendapat Ibnu Hazm ini bertolakbelakang dengan apa yang dikemukakan oleh jumhur ulama, yang secara tegas menyatakan wanita tidak dibenarkan bersaksi dalam masalah

³⁷⁷ Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, hal. 571.

³⁷⁸ *Zahir nas* ialah makna yang dikehendaki oleh *sighat lafaz* itu sendiri. Lihat Wahbah az-Zuhaylī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jld. 1, Dar al-Fikr, Damsyik, 1986, hal. 317.

pidana. Untuk mempertahankan pendapatnya itu, Ibnu Hazm mengkritik argumen yang dikemukakan oleh jumhur ulama yang disandarkan pada perkataan al-Zuhrī, dengan mengatakan:

وأما الخبر الذى صدرنا به من قول الزهرى مضت السنة من النبي صلى الله عليه وسلم, ومن أبي بكر, وعمر أن لاتجوز شهادة النساء في الطلاق ولا في النكاح ولا في الحدود. فبلىة لأنه منقطع من طريق اسماعيل بن عياش وهو ضعيف عن الحجاج بن أرطاة وهو هالك.³⁷⁹

Artinya: Dan adapun khabar yang disandarkan pada perkataan al-Zuhrī, telah menjadi tradisi pada masa Nabi SAW, Abu Bakar dan ‘Umar bahwa kesaksian wanita tidak diterima dalam masalah thalak, nikah dan *hudūd*. Hadits ini ditolak karena terputus dari jalan *rawi* Ismā’il bin ‘Ayāsy, sehingga hadits ini kedudukannya *da’if* dan al-Hajjāj bin Artāh (salah satu jalan *sanad* hadits ini) termasuk perawi yang tercela.

Jadi menurut Ibnu Hazm, hadits yang dikemukakan oleh al-Zuhrī yang dipegangi oleh jumhur ulama merupakan hadits *munqati’*.³⁸⁰ Ulama hadits mengkatagorikan hadits

³⁷⁹Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, hal. 582-583. Hadits tersebut dikutip Ibnu Hazm dari Ibnu Wahab dengan rentetan *sanad* dan *matannya* sebagai berikut:

ومن طريق إبن وهب عن إسماعيل بن عياش عن الحجاج بن أرطاة عن الزهرى مضت السنة من الرسول الله صلى الله عليه وسلم, والخليفتين بعده أنه لاتجوز شهادة النساء في الحدود والنكاح والطلاق.

.Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, hal. 571

munqati' itu kepada hadits *da'if*, di mana menurut kalangan fuqaha, hadits *da'if* itu tidak dapat dijadikan hujjah hukum syara', melainkan hanya untuk pengamalan dalam persoalan *fadilah 'amal*.

Namun Ibnu Hazm tidak menyebutkan di mana *sanad* yang terputus itu. Merujuk pada pernyataan 'Abd al-Rahmān al-Razī dalam kitabnya *al-Jarhu wa al-Ta'dil*, bahwa al-Hajjāj bin Artāh tidak pernah berjumpa dengan al-Zuhrī.³⁸¹ Menurut keterangan dari al-Khatīb dalam kitabnya *Misykat al-Masābih*, al-Zuhrī termasuk ahli hukum dan ahli hadits dari kalangan tabi'in Madinah.³⁸² Dan menurut Hudhari Bik, al-Zuhrī lahir pada tahun 50 H dan wafat tahun 124 H.³⁸³ Ini artinya, perawi hadits sebelum al-Zuhrī semuanya berasal dari shahabat dan tabi'in. Jadi al-Hajjāj bin Artāh adalah seorang tabi'in, yang menurut penilaian dari al-Razī, ia tidak pernah berjumpa dengan al-Zuhrī, berarti hadits tersebut terputus *sanadnya* pada

³⁸⁰Hadīts *munqati'*, yaitu hadits yang gugur seorang perawi dari *sanadnya* sebelum shahabat atau gugur dua orang secara tidak berturut-turut. Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Dār al-Fikr, Bairut, 1989, hal. 339.

³⁸¹Abī Muhammad 'Abd al-Rahmān al-Razī, *al-Jarhu wa al-Ta'dil*, Juz. 3, Majlis Dairat al-Ma'arif al-'Usmaniyyah, India, 1952, hal. 154-156.

³⁸²Suhaimi, *Kesaksian Wanita Dalam Islam (Studi Analisis Terhadap Pemikiran Hukum Ibnu Hazm)*, Tesis, Tidak Diterbitkan, PPs IAIN Ar-Raniry, 1996, hal. 91. Dikutip dari Muhammad Ibnu 'Abdillah al-Khatīb, *Misykat al-Mashābih*, Juz. 3, Maktabah al-Islāmī, Damsyiq, t.t.

³⁸³Hudhari Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, (terj. Mohammad Zuhri), Darul Ihya, Indonesia, t.t, hal. 306-308.

tingkat *tabi'in*. Oleh karena itu, hadits dari al-Zuhrī ini dikatakan hadits *munqati'*.

Kemudian Ibnu Hazm mengatakan, akal mengetahui bahwa tidak ada perbedaan antara seorang wanita dengan seorang laki-laki, dua orang laki-laki dengan dua orang wanita, empat orang laki-laki dengan empat orang wanita, baik dari segi kemungkinan berdusta maupun kelalaian/lupa. Oleh karena itu, kesaksian delapan orang wanita lebih baik daripada kesaksian empat orang laki-laki.³⁸⁴

Jadi perbedaan pendapat antara jumbuh ulama dengan Ibnu Hazm tentang kesaksian wanita terletak pada diterima atau ditolaknya perkataan al-Zuhrī. Jumbuh ulama menerima dan menjadikannya sebagai dalil *pentakhsisan* terhadap keumuman hadits Abū Sa'īd al-Khudrī, 'Abdullah bin 'Umar dan Abū Hurairah:

- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
الْيَسَّ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَا بَلَى قَالَ
فَدَلَّكَ مِنْ نَفْسَانِ عَقَلِيهَا (رواه البخاري)³⁸⁵
- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ
قَالَ: فَشَهَادَةُ أُمَّرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ (رواه مسلم)³⁸⁶

³⁸⁴Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, hal. 583.

³⁸⁵Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz. I, Dār al-Taqwā, Kairo, 2001, hal. 642.

³⁸⁶Muslim, *Sahīh Muslim*, Juz. I, Dār al-Fikr, t.tp, 1992 hal. 55-56.

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ
النَّاسَ فَوَعظَهُمْ ثُمَّ قَالَ: شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مِنْكُنْ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ
387. (رواه الترمذی)

Sedangkan Ibnu Hazm tetap berpegang pada keumuman ketiga hadits tersebut, karena beliau menolak berhujjah pada perkataan al-Zuhrī yang menurut penilaiannya sebagai hadits *munqati'*. Di samping itu, menurut Ibnu Hazm, kelemahan lainnya dari ucapan al-Zuhrī itu adalah terdapatnya nama Hajjāj Ibnu Artāh pada rentetan *sanadnya*, yang menurut penilaiannya termasuk perawi yang tercela/cacat (*hālik*). Penilaian serupa juga dikemukakan oleh kalangan ulama hadits, seperti disampaikan Ibnu Nasar (w. 301 H) yang dinukilkan oleh Ibnu Hajar al-'Asqalanī (w. 852 H) dalam kitabnya "*Tandhīb al-Tahdhīb*" sebagai berikut; kebanyakan hadits Hajjāj Ibnu Artāh bernilai *irsāl* (terputus sanadnya), *tadlis* (cacat) dan *taghyīr al-alfāz* (berubah lafaz).³⁸⁸ Bahkan 'Abd al-Rahmān al-Razī mengatakan bahwa Hajjāj Ibnu Artāh tidak pernah bertemu dengan al-Zuhrī.³⁸⁹

Dari paparan di atas dapat disimpulkan, menurut jumhur ulama (mazhab empat), pada prinsipnya wanita tidak boleh menjadi saksi, kecuali bersama laki-laki, walaupun dalam persoalan *mu'amalah* yang berkaitan dengan harta benda. Mereka berdalil pada al-Qur'an dalam surah al-Baqarah

³⁸⁷Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz. 4, Dār al-Ḥadīts, Kairo, 1999, hal. 436.

³⁸⁸Syihabuddin Abī al-Fadhl Ahmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalanī, *Tahdhib al-Tahdhib*, Juz. 2, t. tp, 1325 H, hal. 198.

³⁸⁹Al-Razī, *al-Jarhu wa al-Ta'dil*, Juz. 3, hal. 154-156.

ayat 282. Menurut hemat penulis, jumbuh ulama memahami ayat tersebut secara *zahir*, bahwa ayat itu menyatakan saksi itu adalah dua orang laki-laki, tetapi jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh digantikan yang satunya lagi dengan dua orang wanita, bukan semuanya wanita. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Qurtubī (w. 671 H) dalam kitab *al-Jami' li 'Ahkāmī al-Qur`ān* yang menyatakan, menurut jumbuh ulama, jika tidak ada dua orang laki-laki sebagai saksi, maka boleh digantikan dengan satu orang laki-laki dan dua orang wanita. Ketentuan ini berlaku khusus dalam masalah transaksi harta, dan penerimaan dua saksi wanita disyaratkan bersama dengan satu saksi laki-laki, bukan semuanya (empat orang) saksi perempuan.³⁹⁰ Itu artinya, ayat ini tidak menyatakan saksi wanita itu dapat berdiri sendiri, tanpa saksi laki-laki. Oleh karena itu, kedudukan saksi wanita menurut pandangan jumbuh ulama menurut hemat penulis, lebih bersifat melengkapi dari kesaksian seorang laki-laki. Saksi wanita bukanlah saksi utama dalam suatu perkara, melainkan sebagai saksi pengganti ketika tidak ada dua orang laki-laki yang dapat diangkat sebagai saksi.

Kesimpulan ini didasari pada pernyataan jumbuh ulama bahwa wanita adalah orang yang lebih banyak melakukan kegiatan di dalam rumah dibandingkan di luar rumah (aktivitas sosial), berdasarkan kondisi sosial ketika itu. Hal ini sedikit banyak berpengaruh terhadap konsen yang ada dalam pikirannya, atau dengan kata lain wanita kurang menaruh perhatian terhadap masalah-masalah yang terjadi di luar rumah

³⁹⁰Al-Qurtubī, *al-Jami' li 'Ahkāmī al-Qur`ān*, Juz. 3, Dār al-Katib al-‘Arabī litaba’ah wa al-Nasyr, 1967, hal. 377.

yang bukan merupakan aktivitasnya. Karena itu masalah kesaksian bukanlah masalah yang menjadi perhatiannya, yang lebih banyak merupakan aktivitas sosial yang terjadi di luar rumah. Ayat pun menyebutkan kesaksian itu dengan mendahulukan laki-laki, baru menyebutkan wanita untuk menggantikan laki-laki, jika laki-laki tidak ada, sebagaimana tergambar dalam surah al-Baqarah ayat 282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرًا تَانِ.

Adapun menurut Ibnu Hazm, wanita dapat bersaksi sama halnya dengan laki-laki. Tidak ada perbedaan antara wanita dengan laki-laki dalam suatu persaksian, kecuali hanya dari segi jumlahnya saja, yaitu satu saksi laki-laki sebanding dengan dua saksi wanita. Ini berlaku dalam semua persoalan hukum, baik perdata maupun pidana. Dalam hal ini, Ibnu Hazm berdalil pada surah al-Baqarah ayat 282 dan hadits riwayat al-Bukhārī dan Muslim. Ibnu Hazm memahami surah al-Baqarah ayat 282 secara *zahir* bahwa ayat itu secara tegas menyatakan penerimaan kesaksian wanita. Kemudian ia merujuk tafsir ayat itu pada keterangan hadits riwayat al-Bukhārī dan Muslim yang juga memperkuat keterangan ayat, bahwa “*kesaksian wanita itu adalah setengah dari kesaksian laki-laki*”.

Kemudian dari paparan di atas dapat juga disimpulkan, mazhab empat dan Ibnu Hazm sepakat untuk menerima kesaksian wanita dalam perkara-perkara selain pidana. Dalam hal ini mereka berhujjah pada al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282, sedangkan dalam kasus pidana mereka berbeda pendapat,

karena berbeda dalil yang digunakan. Jumhur ulama (mazhab empat) menolak kesaksian wanita dalam perkara pidana berdasarkan dalil yang berasal dari ungkapan al-Zuhrī. Adapun Ibnu Hazm menolak berhujjah pada ungkapan al-Zuhrī tersebut karena menurut penilaiannya ungkapan tersebut termasuk kategori hadits *da'if*. Karena itu ia tetap berhujjah pada al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282 yang menyatakan kesaksian seorang laki-laki sama dengan kesaksian dua orang perempuan, dan hadits *sahih* yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim yang secara tegas menyatakan kesaksian seorang wanita sama dengan setengah kesaksian laki-laki, tanpa ada dibatasi dalam kasus tertentu.

Pada sisi lain penulis menyimpulkan, jumhur ulama menolak kesaksian wanita dalam kasus tertentu, khususnya dalam perkara *qisās* dan *hudūd*, lebih pada masalah fitrah wanita yang secara fisik tidak sama dengan laki-laki. Hal ini dikhawatirkan jika wanita diberi hak untuk menjadi saksi dalam berbagai masalah termasuk pidana, diduga kondisi fisiknya bisa menimbulkan fitnah ketika bergabung dengan kaum laki-laki. Di samping itu, dari segi mentalnya diperkirakan tidak mampu memberikan keterangan yang benar dari kesaksian tersebut, karena secara psikologi diduga wanita tidak mampu menyaksikan suatu peristiwa pidana yang terjadi di hadapannya, sehingga ia akan menutup mata atau memalingkan mukanya ketika melihat peristiwa tersebut. Jadi penolakan jumhur ulama terhadap kesaksian wanita khusus dalam perkara pidana lebih pada masalah fitrahnya, bukan dari segi gendernya (jenis kelamin). Karena memang persoalan

gender merupakan masalah modern yang belum muncul pada waktu itu. Hal ini sesuai dengan pernyataan salah seorang pengikut Hanafiyyah, yaitu ‘Alauddin al-Hanafi yang menyatakan wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki dari segi kemanusiaannya (gender) untuk menjadi ahli *syahādah*. Namun demikian kesaksian wanita ditolak dalam perkara pidana, karena fitrah wanita yang diduga banyak lalai dan lupa, karena masalah tersebut bukan merupakan konsen dari perhatiannya, sehingga bisa menimbulkan keraguan (*syubhat*). Sedangkan dalam perkara pidana, tidak diterima ketetapan hukumnya berdasarkan *syubhat*.³⁹¹

Di samping itu, paparan di atas menggambarkan, metode penalaran hukum yang mereka gunakan sangat terpaku pada pemahaman ayat dan hadits secara tekstual dengan pendekatan kaidah kebahasaan (*lughāwī*). Mereka tidak melakukan *munasabah* (komformitas) antara dalil-dalil tersebut, khususnya antara ayat-ayat kesaksian, sehingga hasil ijtihadnya sangat terikat dengan apa yang dibicarakan oleh ayat yang dipilih, tanpa dikaitkan dengan ayat lain yang membicarakan masalah yang sama. Maka tidaklah heran jumhur ulama dengan berhujjah pada al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282 menyatakan kesaksian wanita hanya diterima dalam masalah perdata (*mu`amalah*), karena memang ayat tersebut berbicara masalah hutang-piutang atau jual-beli secara tidak tunai. Dan jumhur ulama berpegang kepada ungkapan al-Zuhri untuk menolak kesaksian wanita dalam perkara pidana,

³⁹¹‘Alauddin al-Hanafi, *Mu`in al-Hukkām*, hal. 91-92.

karena itulah dalil satu-satunya yang secara spesifik membicarakan masalah kesaksian wanita dalam perkara pidana.

Ini menggambarkan, jumhur ulama dalam menetapkan suatu hukum syara' selalu menjadikan hadits atau bahkan pendapat shahabat sebagai *bayān* (penjelas) utama dalam memahamai maksud al-Qur`an. Mereka beranggapan, Nabi dan shahabat merupakan orang yang secara historis hidup bersama ketika turunnya wahyu, apalagi Nabi sebagai orang yang menerima amanah langsung dari Allah untuk menyampaikan risalah-Nya kepada ummat, sehingga mereka merasa sangat yakin dengan berpegang pada keterangan hadits atau pendapat shahabat, kemungkinan keliru dalam tafsirnya tidak akan terjadi. Intinya, jumhur ulama sangat terikat dalam pemahaman setiap ayat al-Qur`an dengan hadits atau bahkan pendapat shahabat, dan mereka tidak bisa keluar dari itu. Hal ini berbeda dengan pandangan ulama dari kalangan pembaharu yang berusaha memahami al-Qur`an secara kontekstual sesuai dengan kondisi kekinian. Dalam pandangan ulama pembaharu, posisi hadits tidak lagi dipahami sebagai penentu utama maksud al-Qur`an, melainkan hanya sebagai penguat atau perinci saja. Hal ini akan dibahas lebih detail pada bab berikutnya.

Khairuddin, Kesaksian Wanita dalam Pandangan Hukum Islam

BAB EMPAT

KESAKSIAN WANITA MENURUT PEMIKIRAN ULAMA MODERN

Berbicara masalah wanita merupakan isu lama yang telah diperbincangkan dalam berbagai forum dan telah banyak menghasilkan tulisan-tulisan yang berkaitan dengannya. Pada masa awal Masehi, orang-orang di luar Islam memandang wanita sebagai barang hidup yang begitu rendah dan tidak berharga. Misalnya di Roma, wanita yang bekerja tidak mendapat upah. Walaupun mendapat upah, haknya berkurang. Di Perancis, wanita secara mutlak berada di bawah kekuasaan suaminya. Jika suaminya berkehendak, ia dapat menjadi teman hidup selamanya. Sedangkan jika tidak, ia pun dapat membunuhnya. Kadang-kadang wanita dapat saja dicampakkan ke dalam api, sebagai bentuk taubat suaminya di saat menghadapi kematian. Di Inggris, pada abad ke 5 sampai 11 Masehi, wanita hanya dipandang sebagai pelengkap keberadaan laki-laki yang hanya dianggap sebagai penyalur dan pemuas nafsu laki-laki. Wanita dipandang rendah, tidak memiliki tingkat dan derajat seperti laki-laki.³⁹²

³⁹²Ahmad Husnan, *Keadilan Hukum Islam Antara Wanita dan Laki-Laki*, al-Husna, Solo, 1995, hal.42 – 44.

Pada masa Jahiliyah, nasib wanita lebih memprihatinkan. Wanita dipandang sebagai barang yang dapat diperjualbelikan. Seorang laki-laki boleh memperisterikan berapa saja wanita sekehendak hatinya tanpa batas. Wanita tidak mempunyai hak waris sama sekali. Bahkan, jika seorang laki-laki mempunyai beberapa isteri, dapat diwariskan kepada anaknya. Jika seorang wanita melahirkan bayi perempuan, maka akan menjadi *`aib*. Banyak bayi perempuan yang lahir kemudian dikuburkan hidup-hidup. Keadaan ini menimbulkan rasa takut pada setiap wanita yang sedang hamil.

Islam datang memberi pencerahan terhadap kedudukan wanita. Islam menghormati wanita dengan memberikan kedudukan yang mulia, mengangkat martabatnya dari kehinaan, dari penguburan hidup-hidup dan perlakuan buruk ke posisi yang terhormat. Dalam Islam wanita diperbolehkan berkarya dan beraktifitas. Sebagaimana dibolehkan mereka melakukan shalat berjama`ah dengan laki-laki dalam masalah ibadah. Dalam bidang sosial, wanita diwajibkan juga untuk ikut serta beramar *ma`ruf* dan *nahi mungkar*, menuntut ilmu pengetahuan, maupun mengadakan transaksi dagang, bahkan dalam peperangan sekalipun wanita diikutsertakan menjadi perawat tentara-tentara yang terluka dalam pertempuran, menyediakan makanan dan minuman dan lain-lain.

Di zaman modern, pandangan terhadap kedudukan wanita sudah mengalami banyak pergeseran. Tuntutan persamaan hak (emansipasi) dari waktu ke waktu semakin gencar.

Namun, konsep emansipasi semakin tidak jelas. Emansipasi yang seharusnya membebaskan wanita dari perbudakan, malah menjerumuskannya pada perbudakan baru. Pada masyarakat kapitalis, wanita telah menjadi komoditas yang dapat diperjualbelikan. Mereka dijadikan sumber tenaga kerja yang murah atau dieksploitasi untuk menjual barang. Mereka dijadikan sebagai barang iklan di media cetak dan elektronik. Wanita dididik untuk tidak melepaskan segala ikatan normatif kecuali untuk kepentingan industri. Tubuh mereka dipertontonkan untuk menarik selera konsumen.

Di luar konsep Islam, emansipasi wanita cenderung bertolak dari konsep persamaan, kebebasan dan hak asasi manusia. Mereka sering mengabaikan kodrat dan martabat wanita yang seharusnya mereka junjung. Mereka sering menuduh konsep yang menjunjung tinggi kodrat dan martabat wanita itu dengan istilah “*ideologi gender*”. Ideologi gender dianggap sebagai kendala bagi perjuangan emansipasi wanita. Secara tidak langsung, mereka menuduh konsep Islam seolah-olah bersikap diskriminasi terhadap wanita.

Dalam tatanan kehidupan dewasa ini, ilmu pengetahuan dan teknologi menempati posisi yang amat strategis. Penguasaan ilmu pengetahuan oleh seseorang (baik laki-laki maupun wanita) akan memposisikan derajat dirinya lebih terhormat di tengah-tengah masyarakat. Hal ini telah digambarkan sendiri oleh Allah dalam al-Qur’an surah al-Mujadalah ayat 11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَحَالِسِ فَافْسَحُوا
يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ، وَإِذَا قِيلَ أَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا
مِنْكُمْ وَالَّذِينَ ءَالَمُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu; “Berlapang-lapanglah dalam majelis, maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberikan kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Di era globalisasi dan modern sekarang ini, kaum wanita telah menunjukkan kiprahnya, dengan penguasaan ilmu pengetahuan, sehingga tidak lagi dimonopoli oleh laki-laki. Ini sebagai modal bagi mereka untuk mewujudkan kemajuan yang luar biasa, karena mereka telah menempatkan posisinya dalam berbagai lini, baik sebagai anggota parlemen, kabinet, direktis pada berbagai perusahaan, jabatan-jabatan pemerintahan serta pemimpin-pemimpin formal dan informal lainnya.

Besarnya proporsi wanita yang bekerja atau bertindak sebagai wanita karir pada masa sekarang ini, sebenarnya bukanlah suatu hal yang baru. Karena dalam sejarah kehidupan Bangsa Indonesia, kaum wanita telah menunjukkan partisipasinya dalam membantu kaum laki-laki terjun ke sawah, ladang dan aktifitas-aktifitas lainnya. Ini menunjukkan

bahwa sebenarnya kaum wanita sudah mulai berkiprah sejak dahulu.

Dalam konteks ke-Indonesiaan sekarang ini, gerakan perjuangan terhadap emansipasi wanita terus bergulir. Banyaknya tokoh yang memberi perhatian khusus terhadap problema yang dihadapi wanita. Namun sayangnya, ada di antara mereka yang dianggap telah keliru dalam gerakannya itu dilihat dari sisi agama. Seperti yang diperjuangkan oleh Siti Musdah Mulia (l.1958 M), salah satu feminis muslim terkemuka di Asia, penerima penghargaan Yap Thiam Hien 2008. Penggagas penghargaan tersebut, Todung Mulya Lubis, dalam sambutannya mengatakan, Musdah adalah sosok yang “mau dan berani bersuara”, yang menjadikan Islam sebagai komunitas yang teduh, dialogis, dan inklusif. Sebagai pemikir Islam dan aktivis sosial, Musdah selalu menggunakan cara berfikir kritis dan rasional dalam melihat berbagai persoalan, terutama ancaman terhadap keberagaman Indonesia. Dia juga gigih memperjuangkan keadilan dan kesetaraan gender, membela hak-hak kelompok minoritas, dan melakukan dialog antar agama.³⁹³

Musdah terus mengkaji teks literatur Islam secara kritis untuk menghapus ketimpangan gender dalam ajaran pokok Islam. Itulah salah satu caranya memperjuangkan kesetaraan dan keadilan antar sesama manusia dan sesama ciptaan-Nya. Buku-buku karyanya terus bermunculan. Di antaranya adalah

³⁹³Diakses dari komahi.umy.ac.id/2011/05/prof-dr-siti-musdah-mulia-ma-apu.html, pada tanggal 15 September 2011.

Negara Islam; Pemikiran Politik Haikal (Paramadina, 2001); *Islam Menggugat Poligami* (Gramedia, 2004); *Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Islam* (2001); dan *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan* (Mizan, 2005).

Musdah dikenal sebagai tokoh perdamaian yang secara konsisten membangun jembatan antar iman, keyakinan, dan budaya di Indonesia dan memiliki komitmen kuat pada kemanusiaan. Ia termasuk satu dari sedikit tokoh yang berani membela agama-agama lokal dan mereka yang dituduh menghina agama resmi. Tetapi pandangannya tentang beberapa hal yang berkaitan dengan isu gender telah membuat gusar sebagian umat Islam Indonesia. Ia pernah mengutak-atik ajaran Islam melalui draft Kompilasi Hukum Islam pada tahun 2004 yang isinya menyebutkan, pernikahan bukan ibadah, perempuan boleh menikahkan dirinya sendiri, poligami haram, boleh menikah beda agama, boleh kawin kontrak, ijab-kabul bukan rukun nikah, dan anak kecil bebas memilih agamanya sendiri. Pandangan kontroversialnya ini telah menyebabkan sebagian umat Islam mencapnya dengan “murtad”, “iblis betina”, “orang Amerika”, dan lain-lain.³⁹⁴

Tokoh wanita Indonesia lainnya yang mempunyai pandangan yang lebih moderat dan mendapat tanggapan

³⁹⁴Diakses dari komahi.umsida.ac.id/2011/05/prof-dr-siti-musdah-mulia-ma-apu.html, dan dari hxforum.org/showthread.php?t=1530, pada tanggal 15 September 2011.

posistif dari kalangan umat Islam adalah Huzaemah Tahido Yanggo, salah satu dari enam orang yang menerima penghargaan *Eramuslim Award* dalam rangka *milad* Eramuslim ke-6. Ia dikenal sebagai tokoh ilmu perbandingan fiqih dan gigih menentang pemikiran-pemikiran kelompok Islam liberal dan menjaga kemurnian ajaran Islam.³⁹⁵

Menurut Huzaemah, Islam adalah agama yang sangat menjunjung dan menghargai harkat dan martabat wanita. Persamaan hak itu tidak selalu menguntungkan, bisa merugikan wanita sendiri. Ia berkata: "Saya tidak sependapat dengan itu (persamaan gender), apalagi sampai bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah". Oleh karena itu, dirinya tak yakin bila gerakan liberal itu berjuang untuk kaum wanita, apalagi membela Islam. Tapi, gerakan liberal justru menjadi kaki tangan kepentingan Barat dan Amerika Serikat. Menurutnya; "Barat menuduh orang Islam itu teroris". Padahal tidak ada ajaran Islam yang menghendaki seperti itu. Nabi saja kalau mengirim sahabat untuk peperangan selalu menasihatkan: "Jangan kalian memerangi orang tua, wanita, dan jangan menebang pohon-pohon".³⁹⁶

Dalam kaitannya dengan masalah kesaksiaan wanita, Huzaemah mempunyai tulisan yang patut diangkat di sini.

³⁹⁵Diakses dari www.muslimdaily.netWanita, dan dari groups.yahoo.com/group/wanita-muslimah/message/109124, pada tanggal 15 September 2011.

³⁹⁶ Diakses dari www.muslimdaily.netWanita, pada tanggal 15 September 2011.

Lebih lanjut tentang pemikirannya itu akan dibahas secara khusus pada bagian Pandangan Ulama Modern.

Berangkat dari pernyataan di atas, terasa sangat keliru ketika banyak pendapat mengatakan wanita memiliki banyak kekurangan, terutama dari segi akalanya, sehingga aktivitas kemasyarakatannya dibatasi sedemikian rupa. Karena itu, isu-isu yang berkaitan dengan wanita tetap menarik untuk terus diperbincangkan hingga saat ini. Isu yang paling menonjol adalah masalah peran wanita dalam aspek politik, khususnya sebagai pemimpin negara. Ini tidak menjadi perhatian dalam kajian ini, karena masalah yang menjadi topik kajian adalah kesaksian wanita.

Berikut ini diuraikan pendapat para ulama modern tentang kesaksian wanita. Mereka yang dipilih pandangannya di sini adalah yang memiliki tulisan tentang kesaksian wanita, khususnya dilihat dari segi hukum Islam. Sebab objek kajian dalam tulisan ini adalah penalaran dalil hukumnya. Karena itu meskipun banyak tulisan yang mengangkat tentang wanita, yang di antaranya berkaitan dengan kesaksian wanita, tetapi tulisan itu tidak membahas secara khusus dari segi hukum Islam, maka tidak dipilih. Jadi tokoh ulama modern yang dibahas pandangannya hanya terbatas pada mereka yang mempunyai tulisan tentang kesaksian wanita dari segi hukum Islam.

A. Pandangan Ulama Modern

Banyak ulama modern³⁹⁷ yang membicarakan masalah wanita dan telah menghasilkan banyak tulisan. Namun banyak di antara mereka tidak memiliki konsep baru dalam karyanya. Artinya persoalan wanita yang mereka kaji sebatas pemikiran yang telah berkembang selama ini, sehingga tidak menemukan sesuatu yang baru. Ada di antara ulama modern tersebut yang memiliki gagasan baru, tetapi belum punya paradigma baru berkaitan dengan teori hukum Islam dan juga tidak menghasilkan karya khusus yang berkaitan dengan persoalan kewanitaan (khususnya masalah kesaksian wanita), seperti Fazlur Rahman (w. 1988 M), Nasr Hamid Abu Zayid (w. 2010 M), Yusuf al-Qardhawi (l. 1926 M), Hassan Hanafi (l.1935 M), Khaled Abu El-Fadl (l. 1963 M), Abdul Hamid al-Mutawalli, dan lain-lain. Karena itu pemikiran mereka tidak diangkat secara khusus dalam tulisan ini. Tetapi ada di antara pandangan mereka yang berkaitan dengan perubahan pemikiran hukum Islam, seperti yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman dan Hassan Hanafi. Karena itu, penulis merasa perlu mengangkatnya secara singkat pada bagaian akhir tulisan ini. Di samping itu, ada tokoh lain yang meskipun tidak memiliki

³⁹⁷Ulama modern yang dimaksudkan di sini adalah mereka yang hidup di zaman modern, yaitu mulai abad 19 M. Untuk klasifikasi zaman modern dari segi periodesasi hukum Islam ini telah penulis cantumkan pada Bab I, di mana periode ini ditandai dengan munculnya *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*, sebagai suatu bentuk *pentaqninan* hukum Islam pertama sekali, yang diprakarsai oleh kerajaan Turki Usmani (1293 H / 1876 M) sampai sekarang.

karya spesifik yang membahas masalah wanita, khususnya yang berkaitan dengan kesaksian wanita, namun memiliki paradigma baru tentang hukum Islam, yaitu Muhammad Syahrūr (l. 1938 M). Ia merupakan tokoh kontroversial yang muncul pada abad XXI ini dengan membawa sebuah paradigma yang betul-betul baru, sehingga memerlukan pada penafsiran dan pendefinisian ulang semua teori hukum yang sudah ada, khususnya kaedah ilmu ushul fiqh. Dalam kaitannya dengan tulisan ini, Syahrūr mempunyai konsep baru tentang hubungan antara al-Qur`an dan sunnah dalam penetapan hukum Islam. Masalah ini merupakan fokus kajian dalam tulisan ini, sehingga penulis akan membahasnya secara lebih detail pada bagian akhir bab ini.

Adapun di antara buku-buku yang dihasilkan oleh ulama modern yang terkait dengan masalah wanita adalah *Fiqh al-Sunnah li al-Nisā`* oleh Abu Malik Kamal, penerbit Maktabah al-Taufiqiyyah. Buku ini sudah diterjemahkan oleh Khozi. M, dkk, dengan judul *Fiqh Sunnah Wanita*, diterbitkan oleh Pena Pundi Aksara, Jakarta, 2007. Dalam buku ini dibahas tentang masalah-masalah fiqh secara umum yang berkaitan dengan wanita, dimulai dari bab makanan dan minuman, mengurus jenazah, haji dan umrah, sumpah dan nazar, pernikahan, perceraian dan mawaris. Berikutnya, buku *Women in Shari`ah (Islamic Law)* oleh `Abdur Rahman I. Doi (w. 1999 M). Buku ini diterbitkan oleh A.S. Noordeen, Kuala Lumpur, Malaysia, 1992. Pembahasan buku ini meliputi wanita dalam al-Qur`an dan sunnah, peran wanita dalam masyarakat, perkawinan dan masalah kekeluargaan, peran wanita dalam

ekonomi dan feminis di negara-negara muslim. Kemudian buku *Fatwa-fatwa Modern Tentang Problematika Wanita* oleh Musa Shalih Syaraf, penerbit Pustaka Firdaus, Jakarta, 2003. Buku ini membahas tentang fatwa-fatwa modern yang berkaitan dengan masalah kewanitaan, baik yang menyangkut dengan masalah *ibadah*, *munakahat* sampai masalah warisan. Dalam buku ini ada satu masalah yang diangkat berkaitan dengan kesaksian wanita, yaitu pendapat para fuqaha mazhab tentang kesaksian wanita dalam akad nikah.

Berikutnya buku *Majelis Wanita; Pesan dan Wasiat Rasulullah Kepada Kaum Wanita*, karangan Falih bin Muhammad bin Falih ash-Shughayyir. Buku ini merupakan buku terjemahan, tetapi tidak disebutkan judul aslinya. Penerjemahnya adalah Mohammad Muhtadi, yang diterbitkan oleh Darus Sunnah Press, Jakarta, cetakan I, 2008. Pembahasan buku ini dibagi dalam beberapa kitab, yaitu; kitab iman, kitab bersuci, kitab shalat, kitab masjid, kitab zakat, kitab puasa, kitab haji, kitab jihad dan peperangan-peperangan, kitab keutamaan dan manaqib, kitab tafsir, kitab pernikahan dan menggauli isteri, kitab talak, kitab penyusuan, kitab makanan, kitab pengobatan, kitab pakaian dan perhiasan, kitab kebajikan dan menyambung silaturrahi, kitab dzikir dan doa, kitab *ta'bir* dan mimpi, kitab *qisās* dan *diyāt*, kitab fitnah, dan kitab membebaskan budak. Kemudian buku *Perempuan Dalam Pandangan Barat dan Islam*, karangan Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, diterbitkan oleh Suluh Press, Yogyakarta, cetakan I, 2005. Buku ini mengupas tentang sumber hukum hak dan kewajiban perempuan dalam syari'at Islam dan

masyarakat Eropa, kedudukan perempuan dalam Islam, wacana perbedaan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan (pada bagian ini ada pembahasan singkat masalah kesaksian), dan sisa-sisa peradaban Jahiliyah.

Buku lainnya yaitu *Perempuan* karangan M. Quraish Shihab (l. 1944 M). Buku ini diterbitkan oleh Lentera Hati, Jakarta, 2005. Dalam buku ini pengarang banyak membahas tentang wanita dalam berbagai aspeknya, seperti masalah fitrah dan kodrat wanita, perkawinan, dan aktivitas wanita di luar rumah, termasuk kepemimpinan wanita. Berikutnya buku *Amal al-Mar`ah fi al-Mizan* oleh Muhammad Ali al-Bar, penerbit Dār al-Muslim, Bairut, cetakan I, 1994. Buku ini sudah diterjemahkan oleh Amir Hamzah Fachruddin dengan judul *Wanita Karir Dalam Timbangan Islam*, yang diterbitkan oleh Pustaka Azzam, Jakarta, cetakan I, 1998. Dalam buku ini dibahas tentang kedudukan wanita sebelum dan sesudah datangnya Islam, posisi wanita berkarir di luar rumah, dan perbedaan antara laki-laki dan wanita. Lalu buku *Wanita dalam Islam dan Feminisme (Islam The Choice of Thinking Women)* karangan Ismail Adam Patel. Buku ini telah diterjemahkan oleh Abu Faiz, yang diterbitkan oleh Pustaka Thariqul Izzah, 2005. Dalam buku ini dibahas tentang adanya segelintir orang yang menuduh Islam sebagai agama yang menindas perempuan. Menurut mereka Islam membuat perempuan menjadi golongan kelas dua setelah laki-laki. Mereka mengajukan bukti bahwa laki-laki boleh berpoligami, laki-laki mendapat warisan dua kali lebih besar dari perempuan dan bukti-bukti lain yang kadang kala justru tidak diajarkan Islam. Adapun isi ringkas

buku ini mengulas tentang kedudukan perempuan sepanjang sejarah, potret buram keadaan perempuan saat ini, ajaran Islam mengenai peran, kedudukan, dan integritas kaum perempuan, dan mengenai konsep serta teori dari beberapa gerakan feminis seperti gerakan feminisme marxis, feminisme liberal, feminisme radikal, dan liberalisasi seksual yang sebenarnya tidak memuaskan akal dan tidak sesuai dengan fitrah manusia.

Dari paparan di atas dapat dipahami, banyak sekali buku-buku yang membahas tentang hal-hal yang berkaitan dengan wanita, baik dalam konteks hukum Islam maupun dalam konteks aktivitas kemasyarakatan. Di sini hanya disebutkan beberapa buku saja, dan buku-buku tersebut tidak merupakan sumber kajian ini, karena tidak membahas secara khusus masalah kesaksian wanita. Adapun tulisan yang secara khusus berkaitan dengan masalah kesaksian wanita, penulis temukan dalam beberapa buku, di antaranya adalah:

1. *Al-Islām; 'Aqīdah wa Syarī'ah*, karangan Mahmūd Syaltūt, penerbit Dār al-Qalam, Mesir, cetakan III, 1966. Buku ini sudah diterjemahkan oleh Abdurrahman Zain, yang diterbitkan oleh Pustaka Amani, Jakarta, cetakan I, 1986.
2. *Al-Mar`atu Baina al-Fiqhi wa al-Qanuni* karangan Mustafā al-Sibā`ī, penerbit Maktabah al-Islamī, Bairut-Libanon, tidak disebutkan tahun terbitannya.
3. *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahlu al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts* karangan Muhammad al-Ghazālī, penerbit Dār al-Syurūqi, Bairut, 1989. Buku ini sudah diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, dengan kata pengantarnya oleh

Quraish Shihab, penerbit Mizan, Bandung, cetakan VI, 1998.

4. *Fiqh al-Mar`ah al-Muslimah* karangan Muhammad Mutawalli Sya'rawi. Buku ini sudah diterjemahkan oleh Ghozi M, dengan judul *Fiqh Wanita; Mengupas Keseharian Wanita dari Masalah Klasik Hingga Modern*, diterbitkan oleh Pena Pundi Aksara, Jakarta, cetakan II, 2006.
5. *Tahrir al-Mar`ah fi 'Asri al-Risalah* karangan Abdul Halim Abu Syuqqah. Buku ini sudah diterjemahkan oleh Chairul Halim, dengan judul *Kebebasan Wanita*, diterbitkan oleh Gema Insani Press, Jakarta, cetakan II, 2001.
6. *Fikih Perempuan Modern* karangan Huzaemah Tahido Yangggo, kata pengantar oleh Nasaruddin Umar, penerbit Ghalia Indonesia, cetakan I, 2010.

Berikut ini penjelasan rinci dari buku-buku tersebut, yaitu:

1. Mahmūd Syaltūt

Mahmūd Syaltūt (w. 1963 M)³⁹⁸ dalam kitabnya *al-Islām; 'Aqīdah wa Syarī'ah* mengatakan, masalah kesaksian

³⁹⁸Mahmūd Syaltūt lahir pada tanggal 23 April 1893 di Mesir dan meninggal tanggal 19 Desember 1963. Ketika berumur 13 tahun, pada tahun 1906 ia memasuki lembaga pendidikan agama, *al-Ma'had al-Dini*, di Iskandariah. Ia dikenal sebagai murid yang cerdas dan berhasil memperoleh *asy-syahadah al-'Alimiyah an-Nizamiyyah* (setingkat *master of arts*) dari Universitas al-Azhar (1918) dan tercatat sebagai lulusan terbaik. Gelar "Doctor Honoris Causa" pernah juga diperolehnya dari Institut Agama

Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1961), di samping dari negerinya sendiri.

Aktivitas dalam kegiatan ilmiah bermula sebagai pengajar pada *al-Ma'had al-Dini al-Iskandari* pada tahun 1919, setahun setelah memperoleh *asy-syahadah al-'Alimiyyah*. Selain mengajar di al-Iskandari dan di tempat-tempat lain, ia juga melakukan sejumlah kegiatan di bidang pers serta penerbitan, berdakwah, dan menulis. Tulisan-tulisannya terutama mengenai syariat, bahasa Arab, tafsir, hadits, dan ilmu-ilmu agama Islam lainnya. Pada waktu itulah ia mengemukakan berbagai pendapat dan pemikirannya mengenai perbaikan Universitas al-Azhar.³⁹⁸

Pada tahun 1927 ia diangkat menjadi dosen pada tingkat *takhassus* (spesialisasi; pendalaman) di Universitas al-Azhar sewaktu Syekh al-Maraghi menjadi rektor. Puncak karirnya dalam lingkungan universitas adalah terpilih ia menjadi rektor Universitas al-Azhar yang ke-41 (21 Oktober 1958). Sebagai rektor universitas al-Azhar ia memiliki peluang besar untuk merealisasikan cita-cita dan pemikirannya selama ini mengenai Universitas al-Azhar. Untuk itu pada tahun 1960 ia memindahkan Institut Pembacaan al-Quran ke dalam Masjid al-Azhar dengan susunan rencana pelajaran tertentu dalam masalah-masalah keislaman. Ini mengembalikan fungsi Universitas al-Azhar pada posisi sebagai pusat kajian al-Quran bagi seluruh umat Islam secara bebas tanpa terikat jam pelajaran dan ujian.

Di samping jabatan-jabatan penting di Universitas al-Azhar, Mahmūd Syaltūt juga memangku jabatan penting sebagai anggota Badan Tertinggi untuk hubungan-hubungan Kebudayaan dengan Luar Negeri pada Kementerian Pendidikan dan Pengajaran Mesir. Ia juga menjadi anggota Dewan tertinggi untuk Penyiaran Radio Mesir, anggota Badan tertinggi untuk Bantuan Musim Dingin, dan ketua Badan Penyelidikan Adat serta Tradisi pada Kementerian Sosial Mesir.

Karya-karya Mahmūd Syaltūt antara lain: *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, *al-Fatāwā*, *al-Qur`ān wa al-Mar'ah*, *Fiqh al-Qur`ān wa as-Sunnah*, *al-Qur`ān wa al-Qital*, *Kitab Muqaranah al-Mazāhib*, *al-Mas'uliyah al-Madaniyyah wa al-Jina'iyah fī al-Syar'iat al-Islāmiyyah*, *al-Islām wa al-Wujud al-Duali li al-Islām*, *Tanzim al-'Alaqah al-Dualiyyah fī al-Islām*. Diakses dari images.zanikhan.multiply.multiplycontent.com/.../0/.../SYALTHUT.DOC?, pada tanggal 19 September 2011.

wanita dapat disamakan dengan masalah warisan, yaitu sama-sama mengakui kedudukan wanita dalam dua masalah tersebut adalah seorang laki-laki sama dengan dua orang perempuan. Sesuai dengan ketentuan al-Qur`an dalam surah al-Nisa` ayat 11 tentang warisan, *لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ* (bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan) dan dalam surah al-Baqarah ayat 282 tentang kesaksian, *فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ* (jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang kamu ridhai).³⁹⁹

Lebih lanjut Mahmūd Syaltūt menyatakan, ketentuan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 bukan masalah kesaksian di pengadilan, melainkan kesaksian dalam masalah *mu'amalah* terhadap suatu akad perikatan. Ia memahami ayat tersebut menjelaskan tentang kesaksian wanita dalam masalah *mu'amalah* dapat diterima dengan perbandingan satu laki-laki sama dengan dua wanita. Ia menjelaskan, pertimbangan kesaksian dua wanita mempunyai nilai kekuatan sama dengan seorang laki-laki, bukan lantaran wanita memiliki akal yang lemah yang menyebabkan kurang sempurnanya kemanusiaannya, tetapi disebabkan wanita disibukkan dengan urusan-urusan kerumahtanggaannya. Dalam hal ini, daya ingat wanita lebih kuat dibandingkan laki-laki, sedangkan dalam masalah keuangan dan harta kekayaan lainnya di luar urusan rumah tangga, daya ingat wanita cenderung lemah. Ini

³⁹⁹Mahmūd Syaltūt, *al-Islām; 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Cet. 3, Dār al-Qalam, 1966, hal. 246-247.

merupakan tabiat manusia, bahwa dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan pekerjaan dan aktivitasnya, daya ingatnya cenderung menjadi kuat.⁴⁰⁰

Dalam masalah kesaksian wanita di bidang pidana, Mahmūd Syaltūt menyatakan kesaksian wanita dapat diterima dalam kasus pembunuhan, jika terdapat bukti yang meyakinkan hakim bahwa kesaksian mereka dapat mengungkap kebenaran. Ia berdalil kepada firman Allah dalam surah al-Nur ayat 6-9:⁴⁰¹

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَيَذَرُ أَغْنَاهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ

Artinya: Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), padahal mereka tidak mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima, bahwa laknat Allah atasnya, jika ia termasuk orang-orang yang berdusta. Isterinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang-orang yang dusta, dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah

⁴⁰⁰Mahmūd Syaltūt, *al-Islām*, hal. 248-249.

⁴⁰¹Mahmūd Syaltūt, *al-Islām*, hal. 250.

atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar.

Mahmūd Syaltūt meng*qiyā*skan hukum kesaksian wanita dalam masalah pembunuhan kepada masalah kesaksian *li'an*, yaitu apa yang disyari'atkan dalam al-Qur`an bahwa suami yang menuduh isterinya melakukan zina tanpa ada saksi, maka diharuskan bersumpah sebanyak empat kali yang diiringi dengan sumpah kelima bahwa ia akan dilaknat Allah jika ia berbohong, sebagai imbangannya adalah empat kali sumpah isteri yang dibarengi dengan sumpah kelima bahwa laknat Allah akan menimpanya jika ternyata suaminya benar. Ini berarti bahwa empat kali sumpah wanita sama dengan empat kali sumpah laki-laki, dan empat kali sumpah wanita itu dapat membatalkan kesaksian laki-laki. Dalam hal ini Mahmūd Syaltūt berkesimpulan, itulah keadilan Islam dalam pembagian hak-hak umum antara laki-laki dan wanita, dan itulah keadilan yang membuktikan bahwa kemanusiaan wanita dan laki-laki adalah sama.⁴⁰²

Dari uraian di atas dapat dipahami, Mahmūd Syaltūt sangat realistis dengan konteks modern dalam memandang masalah kesaksian wanita. Menurutnya wanita dapat diterima kesaksiannya dalam semua masalah hukum, baik yang berkaitan dengan perkara perdata maupun pidana, namun tetap pada prinsip bahwa kesaksian wanita setengah dari kesaksian laki-laki. Perbedaan jumlah kesaksian antara wanita dan laki-laki dengan perbandingan satu berbanding dua, menurut

⁴⁰²Mahmūd Syaltūt, *al-Islām*, hal. 250.

Mahmūd Syaltūt bukan dilihat dari segi lemahnya akal wanita, sebagaimana dipahami oleh jumbuh ulama berdasarkan hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim. Melainkan lebih karena masalah kesaksian tersebut bukan merupakan konsen atau perhatian dari kaum wanita. Mereka lebih disibukkan dengan persoalan-persoalan kerumahtanggaan, di mana dalam urusan tersebut wanita jauh lebih tahu dan sangat kuat ingatannya, karena merupakan rutinitas kesehariannya. Sedangkan persoalan aktivitas di luar rumah tangga, karena bukan merupakan masalah yang menjadi perhatian mereka, maka sangat mungkin apa yang disaksikannya dari suatu peristiwa menjadi tidak detail atau kurang diperhatikan, sehingga kesaksian yang disampaikan menjadi kurang akurat. Karena itu, kesaksian wanita perlu diperkuat oleh yang lainnya, supaya hakim menjadi yakin dengan apa yang disampaikan olehnya. Kemudian dalam perkara pidana, Mahmūd Syaltūt juga sepakat untuk menerima kesaksian wanita. Dalam hal ini, sebagaimana dijelaskan di atas, ia meng*qiyā*skan pada kasus *li'an*, di mana sumpah seorang isteri (wanita) dapat menolak kesaksian laki-laki atau sumpah dari seorang suami. Itu artinya, menurut Mahmūd Syaltūt, kekuatan sumpah atau kesaksian wanita sama kuat dengan kesaksian atau sumpah laki-laki.

2. Mustafā al-Sibā'ī

Menurut Mustafā al-Sibā'ī, Islam memiliki dua belas prinsip dasar dalam masalah yang berhubungan dengan wanita, yaitu:⁴⁰³

- a. Wanita sama dengan laki-laki dari segi kemanusiaannya, hak dan kewajibannya. Berdasarkan al-Qur'an surah al-Nisa' ayat 1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

Juga sabda Rasulullah SAW: انما 404
النساء شقائق الرجال (رواه ابو داود)

Artinya: Sesungguhnya kaum wanita itu adalah teman bergaul dari kaum laki-laki (HR. Abū Dāwud).

- b. Islam menghilangkan kutukan yang diberikan oleh ahli-ahli agama sebelum Islam kepada wanita. Islam menetapkan bahwa hukuman yang dikenakan kepada Adam keluar dari syurga bukanlah disebabkan oleh Hawa saja, melainkan akibat kesalahan dari kedua mereka (Adam dan Hawa), sebagaimana firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 36:
فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ

- c. Wanita itu mempunyai kecakapan dan kemampuan untuk beragama dan untuk masuk syurga jika mereka berbuat baik, tetapi jika mereka berbuat jahat, maka mereka akan

⁴⁰³Mustafā al-Sibā'ī, *al-Mar'atu baina al-Fiqhi wa al-Qanuni*, Maktabah al-Islāmī, Bairut-Libanon, t.t, hal. 25-30.

⁴⁰⁴Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Jld. I, Dār al-Fikr, Beirut-Libanon, 1994, hal. 66.

disiksa dalam api neraka. Jadi mereka mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki sebagaimana al-Qur'an surah Ali 'Imran ayat 195:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ
أَوْ أَنْتَى بَعْضِكُمْ مِنْ بَعْضٍ

- d. Islam membasmi perasaan pesimis dan sedih pada waktu lahirnya seorang bayi perempuan, seperti yang dilakukan oleh orang-orang Arab Jahiliyah. Allah berfirman dalam surah al-Nahlu ayat 58 –59:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ
يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ
يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

- e. Islam mengharamkan penguburan anak perempuan dalam keadaan hidup dan menjelaskan ancaman keras bagi orang yang melakukannya. Firman Allah dalam surah al-Takwir ayat 8 dan 9: وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ.
- f. Islam memerintahkan untuk memuliakan kaum wanita, baik sebagai anak perempuan, isteri maupun sebagai ibu. Rasulullah SAW bersabda:

أَيُّمَا رَجُلٍ كَانَتْ عِنْدَهُ وَلِيدَةٌ فَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا وَأَدَّبَهَا
فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ (رواه البخارى)⁴⁰⁵

⁴⁰⁵Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juzu'. 6, Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, Beirut-Libanon, 1992, hal. 443.

Artinya: Barangsiapa yang mempunyai anak perempuan, lalu ia mengajarnya dengan baik dan mendidiknya dengan baik, lalu menikahkannya (setelah dewasa), maka baginya mendapatkan dua pahala (HR. al-Bukhārī).

Dalam hadits yang lain Rasulullah SAW bersabda:

قال رسول الله: الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة
الصالحة (رواه مسلم)⁴⁰⁶

Artinya: Rasulullah bersabda, dunia ini adalah perhiasan, dan sebaik-baik perhiasan itu adalah wanita shalehah (HR. Muslim).

Dan di dalam al-Qur`an surah al-Ahqaf ayat 15 dikatakan tentang kewajiban untuk berbuat baik kepada kedua orang tua, khususnya kepada ibu, yaitu:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا
وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا

- g. Islam menganjurkan agar wanita diberi pelajaran seperti laki-laki. Rasulullah SAW bersabda: ⁴⁰⁷ طلب العلم فريضة
على كل مسلم (رواه ابن ماجه)

Mustafā al-Sibā`ī menyatakan, hadits ini sudah populer di kalangan masyarakat dengan menambah kata *ومسلمة* (dan wanita muslimah), sekalipun tambahan itu tidak ada di

⁴⁰⁶Muslim, *Sahih Muslim*, Juzu' I, Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t. hal. 625.

⁴⁰⁷Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Jld. I, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1995, hal. 86 – 87.

dalam hadits yang *sahih*, hanya saja maksudnya benar, karena para ulama sudah sepakat menetapkan bahwa menuntut ilmu itu diperintahkan kepada kaum laki-laki dan wanita.

- h. Islam memberikan hak wanita itu dalam harta warisan, baik sebagai ibu, isteri, anak, saudara, baik yang sudah dewasa, masih kecil maupun yang masih dalam kandungan ibunya.
- i. Islam mengatur hak-hak suami isteri dan menjadikan hak wanita itu sama dengan hak laki-laki, dengan kedudukan laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga dan kepemimpinannya itu tidak bersifat diktator.
- j. Islam mengatur masalah thalak untuk mencegah tindakan sewenang-wenang dari para suami. Islam menetapkan batas thalak hanya tiga kali, sedangkan sebelumnya tidak terbatas jumlah banyaknya thalak di kalangan bangsa Arab. Dan Islam juga menetapkan waktu yang tertentu untuk bolehnya menjatuhkan thalak dan sebagai konsekwensinya diberikan masa iddah, supaya suami isteri mempunyai kesempatan untuk kembali berdamai.
- k. Islam membatasi poligami, dengan menetapkan jumlah isteri hanya boleh sampai empat saja. Sedangkan sebelumnya, poligami itu tidak terbatas, baik di kalangan bangsa Arab maupun bangsa-bangsa lain di dunia.
- l. Demi terwujudnya kemashlahatan, wanita yang belum dewasa ditetapkan harus berada dalam pemeliharaan walinya, sehingga terjaga pendidikan dan segala keperluan

hidupnya dan juga untuk pengembangan harta miliknya, bukan kekuasaan untuk memiliki dan bertindak sewenang-wenang.

Dari kedua belas prinsip tersebut, tergambar akan begitu besarnya perhatian Islam terhadap posisi wanita dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Namun demikian, para ulama tetap berbeda pendapat terhadap beberapa hal yang berkaitan dengan aktivitas wanita di luar rumah, termasuk dalam masalah kesaksian mereka.

Lebih lanjut menurut Mustafā al-Sibā'ī, Islam telah menetapkan bahwa dalam masalah *mu`amalah*, harus ada dua orang saksi laki-laki yang adil atau dapat digantikan seorang laki-laki dengan dua orang wanita. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 282. Menurut Mustafā al-Sibā'ī, penetapan syarat dua orang wanita sama dengan seorang laki-laki dalam fungsinya sebagai saksi disebabkan oleh kodrat kewanitaannya. Menurut kebiasaannya, wanita lebih banyak aktivitasnya di dalam rumah, yaitu mengurus rumah tangga dan memelihara kesejahteraan keluarganya. Oleh sebab itu, wanita biasanya jarang berada di luar rumah, kecuali ada sesuatu hal yang penting sehingga ia terpaksa keluar rumah. Jadi wajar, kalau seorang wanita tidak begitu mementingkan usaha untuk mengingat-ingat peristiwa yang dilihatnya secara kebetulan, karena ia sedang lewat di jalan itu dan ia tidak merasa perlu memperhatikan kejadian tersebut. Jadi kalau seorang wanita dihadapkan ke pengadilan untuk menjadi saksi, mungkin sekali ia lupa atau tersalah dalam mengemukakan fakta, ataupun terpengaruh dengan

prasangkanya. Tetapi jika ada seorang teman wanita lain yang mengemukakan kesaksian yang sama, maka hakim akan lebih yakin dengan fakta yang disampaikan itu.⁴⁰⁸

Adapun dalam kasus pidana, menurut Mustafā al-Sibā'ī, sebagian besar para fuqaha menetapkan kesaksian wanita tidak dapat diterima. Hal ini disebabkan, biasanya wanita sibuk dengan urusan rumah tangga dan tidaklah mudah baginya untuk melihat pertengkaran atau pembunuhan atau peristiwa-peristiwa sejenis itu. Sekalipun kalau ia hadir di tempat kejadian, maka mestinya ia tidak sanggup untuk menyaksikan langsung peristiwa tersebut. Malah biasanya jika wanita tidak dapat menghindari dari tempat itu, maka mungkin sekali ia akan memejamkan matanya, lalu menjerit histeris, malahan kadang-kadang sampai jatuh pingsan. Jadi kecil kemungkinan wanita itu dapat mengemukakan kesaksiannya dan menerangkan rincian peristiwa yang terjadi.⁴⁰⁹

Di sini penulis bisa simpulkan, menurut Mustafā al-Sibā'ī, perbedaan hakim benar-benar memahami persoalan yang terjadi. Artinya, kesaksian yang disampaikan oleh wanita secara umum diragukan kebenarannya kalau tidak dikuatkan oleh kesaksian yang lain, karena apa yang disampaikan itu bukan merupakan masalah yang menjadi perhatiannya, sehingga ada kemungkinan keliru atau salah dari peristiwa sebenarnya.

⁴⁰⁸Mustafā al-Sibā'ī, *al-Mar'atu*, hal. 31.

⁴⁰⁹Mustafā al-Sibā'ī, *al-Mar'atu*, hal. 32-33.

3. Muhammad al-Ghazālī

Muhammad al-Ghazālī (w. 1996 M)⁴¹⁰ merupakan salah satu tokoh yang banyak menghasilkan tulisan, di

⁴¹⁰Muhammad al-Ghazālī lahir pada tanggal 22 September 1917, di kampung Naklal Inab, Ital al-Barud, Buhairah, Mesir. Ia masuk sekolah agama di Iskandariah dan menamatkan tingkat dasar hingga menengah atas (SMU). Kemudian pindah ke Kairo untuk melanjutkan kuliah di Fakultas Ushuluddin dan mendapat ijazah pada tahun 1361/1943 M. Ia mengambil spesialisasi *dakwah wal Irsyad* dan mendapat gelar Megister tahun 1362/1943. Para guru yang paling berpengaruh padanya saat studi ialah Syaikh Abdul Aziz Bilal, Syaikh Ibrahim al-Gharbawi, Syaikh Abdul Azhim az-Zarqani dan lain-lain.

Setelah menyelesaikan studi, Muhammad al-Ghazālī menjadi imam dan khatib di masjid al-Atabah al-Khadra. Setelah itu ia mendapat banyak jabatan, yaitu; dewan pengawas masjid, dewan penasihat al-Azhar, wakil dewan urusan masjid, direktur urusan masjid, direktur pelatihan, direktur dakwah wal irsyad. Tahun 1949 Muhammad al-Ghazālī mendekam di penjara al-Tur selama satu tahun dan penjara Tharah tahun 1965 selama beberapa waktu.

Muhammad al-Ghazālī menjadi dosen tamu di universitas Ummul Qura, Mekah al-Mukarramah tahun 1971. Tahun 1981 ia ditunjuk sebagai wakil menteri, kemudian memegang jabatan ketua dewan keilmuan universitas Al-Amir Abdul Qadir Al-Jazairi Al-Islamiyah.

Awal interaksi Muhammad al-Ghazālī dengan Hasan Al-Banna dikisahkan oleh ustadz Muhammad Majdzub dalam bukunya *Ulama wa Mufakkirin Araftuhum*. Ustadz madzub mengutip ucapan Al-Ghazali: "...perkenalan itu bermula saat saya belajar di sekolah menengah (SMU) Iskandariah. Saat itu, saya punya kebiasaan menetap di Masjid Abdurrahman bin Harmuz, daerah Ra'sut Tin selepas shalat Maghrib, untuk mengulang pelajaran. Pada suatu sore, al-Banna menyampaikan nasihat singkat tentang penjelasan: "*Bertaqwalah kepada Allah di mana saja ikutilah setiap perbuatan buruk dengan perbuatan baik, tentu yang baik akan menghapusnya..*" kata-katanya sangat berkesan dan langsung menembus ke hati yang paling dalam. Setelah mendengar nasihat itu, hatiku

antaranya adalah *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahul al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts*. Buku ini menjadi sangat terkenal dan merupakan buku yang sangat kontroversial, karena di dalamnya ia mengemukakan beberapa pendapatnya yang berbeda dari yang lain, seperti masalah yang berkaitan dengan saksi wanita dan kepemimpinan wanita. Dalam tulisan ini, penulis mengangkat secara khusus pendapatnya tentang kesaksian wanita yang dikemukakannya dalam buku tersebut, sebagaimana gambaran berikut ini.

Menurut Muhammad al-Ghazālī wanita boleh menjadi saksi dalam segala urusan termasuk dalam masalah *hudūd* dan *qisās*. Pendapatnya ini didasari pada firman Allah surah al-

tertambat kepadanya. Saya tertarik kepada sosok dan pribadinya. Sejak itu, hubunganku dengannya terjalin erat. Saya senantiasa bersamanya selepas shalat 'Isya, di majelis yang terdiri dari tokoh-tokoh dakwah. Selanjutnya, saya meneruskan aktivitas dalam perjuangan Islam bersama dai besar ini, hingga ia syahid tahun 1949.

Di antara murid Muhammad al-Ghazālī ada yang menjadi ulama besar, antara lain Prof. DR. Yusuf al-Qardhawi, syekh Manna al-Qattan, DR. Ahmad Assal dan lain-lainnya. Muhammad al-Ghazālī mewariskan enam puluh buku lebih dalam berbagai tema, plus ceramah, seminar, khutbah, nasihat, kajian dan dialog yang disampaikan di Mesir maupun di luar Mesir. Khutbah yang ia sampaikan di jami' al-Azhar, Amr bin al-Ash, dan khutbah 'Id di lapangan Abidin serta jami' Mahmud punya arti dan pengaruh sangat besar, sebab dihadiri ribuan pendengar. Di antara buah karya beliau adalah: *Minhuna Na'lam, al-Islām wal Istibdadus Siyasi, 'Aqīdatul Muslim, Fiqhus Sirah, Khuluqul Muslim, Laisa minal Islām*, dan lain-lainnya. Muhammad al-Ghazālī wafat di Riyadh, Arab Saudi, tanggal 9 Maret 1996. Jenazahnya dipindah ke Madinah al-Munawarah untuk di makamkan di Al-Baqi'. Diakses dari www.al-ikhwan.net/syekh-muhammad-al-ghazali-dai-dan-ulama-modern-2815, pada tanggal. 04 Maret 2011.

Baqarah ayat 282. Ia mengatakan, seharusnya dalam urusan ini, kita berhenti pada batas ini. Maksudnya, seharusnya kalangan muslim memahami bahwa wanita dapat diterima sebagai saksi dengan perbandingan satu laki-laki sama dengan dua wanita dalam semua perkara hukum. Tetapi nyatanya, kalangan muslim telah membatasi pemahaman surah al-Baqarah ayat 282 ini tentang kesaksian wanita hanya pada kasus *mu'amalah* saja, khususnya masalah harta, dan melarang menerima kesaksian wanita dalam berbagai bidang peradilan/hukum lainnya. Dalam hal ini ia mengungkapkan: “sayangnya, telah timbul penyimpangan dalam pemikiran orang muslim yang sama sekali menjauhkan wanita dari kesempatan memberi kesaksian dalam berbagai bidang peradilan yang amat penting, yakni dalam masalah *qisās* dan *hudūd*, bidang yang bersangkutan dengan nyawa dan kehormatan manusia”.⁴¹¹

Menurut Muhammad al-Ghazālī, alasan al-Qur’an tentang kesaksian seorang wanita dianggap setengah dari kesaksian seorang laki-laki adalah karena wanita sering kali lupa, bingung atau kurang dapat memastikan mana yang benar dalam suatu urusan. Jadi dengan adanya seorang wanita yang lain di sampingnya, maka kedua-dua mereka dapat saling membantu dalam menjelaskan tentang sesuatu secara sempurna.⁴¹²

⁴¹¹Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahlu al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts*, Dār al-Syurūqi, Beirut, 1989, hal. 58.

⁴¹²Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 58.

Muhammad al-Ghazālī menyatakan, ia pernah mengadakan penelitian mengenai hal itu, dan didapatinya bahwa wanita pada masa menstruasi (*haid*), hampir-hampir menyerupai seorang yang sedang sakit. Perubahan-perubahan yang dialaminya, dalam perasaan maupun pada sebahagian organ tubuhnya menyebabkannya mudah dilanda kebingungan dan keraguan dalam berfikir dan bertindak.⁴¹³ Tetapi pernyataan tersebut memberikan suatu gambaran bahwa Muhammad al-Ghazālī sebenarnya mengakui akan kelemahan wanita. Namun pada pernyataan selanjutnya, ia mencoba kembali keluar dari pernyataan tersebut.

Lebih lanjut ia mempertanyakan bagaimana jika terjadi pencurian, perampokan atau pembunuhan yang terjadi di siang atau malam hari, di mana ketika hal itu terjadi, hanya ada para wanita di rumah, sedangkan kaum laki-laki sedang disibukkan dengan pekerjaan mereka, apa artinya menolak kesaksian wanita dalam masalah ini? Padahal sering kali peristiwa pidana itu terjadi di depan mata kaum wanita. Mengapa tidak berpegang saja kepada al-Qur'an yang telah menetapkan jumlah orang yang dapat diterima kesaksiannya, baik laki-laki atau wanita? Untuk menjawab permasalahan ini, Muhammad al-Ghazālī mengutip pendapat Ibnu Hazm yang menegaskan, penolakan terhadap kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās*, sama sekali tidak mempunyai dasar dalam sunnah Nabi.⁴¹⁴

⁴¹³Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 58.

⁴¹⁴Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 59.

Dalam hal ini ditegaskannya, ia tidak bermaksud untuk melemahkan agama Islam di hadapan hukum-hukum internasional dengan suatu sikap yang tidak berlandaskan *nas-nas* yang kuat. Menurutnya, apabila pada saat ini jumlah kaum muslim di seluruh dunia mencapai lebih dari 1 (satu) milyar orang, sekiranya 50% (lima puluh persen) merupakan wanita, maka patutkah kita memberikan penghormatan kepada 500 (lima ratus) juta wanita muslim, hanya demi mengikuti pandangan seseorang? Di sini ia ingin menyatakan bahwa bencana yang menimpa kaum muslim sekarang ini adalah karena umat Islam begitu gemar mencampuradukkan antara adat-istiadat, akidah dan syari'at, sehingga menjadikannya sebagai "agama" di samping agama yang sebenarnya.⁴¹⁵

Muhammad al-Ghazālī mengangkat sebuah cerita tentang seekor unta yang dijual oleh pemiliknya dengan harga 10 (sepuluh) dirham. Tetapi disyaratkan harus membeli bersama dengan kalung di leher unta tersebut yang dihargakan 1.000 (seribu) dirham. Orang pun berkata; alangkah murahnya harga unta itu seandainya tidak disertai kalung terkutuk itu. Maksudnya alangkah mudahnya Islam dan alangkah ringannya pelaksanaan rukun-rukunnya, dan alangkah sempurnanya semua akidah dan syari'atnya, kalau saja tidak disertai dengan apa yang ditambah-tambahkan oleh pengikutnya yang kemudian mempersyaratkan semua itu sebagai bahagian dari agama.⁴¹⁶

⁴¹⁵Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 59.

⁴¹⁶Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 59.

Pandangan Muhammad al-Ghazālī dalam masalah kesaksian wanita ini sangat terikat dengan pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Hazm. Ia banyak mengutip argumen-argumen yang ditawarkan oleh Ibnu Hazm, sebagaimana gambaran berikut ini. Muhammad al-Ghazālī mengutip pendapat Ibnu Hazm yang mengatakan:

ولا يجوز أن يقبل في الزنى أقل من أربعة رجال عدول مسلمين أو مكان كل رجل امرأتان مسلمتان عدلتان، فيكون ذلك ثلاثة رجل وامرأتين أو رجلين وأربع نسوة أو رجلا واحدا وست نسوة أو ثمان نسوة فقط.⁴¹⁷

Artinya: Kesaksian yang berkaitan dengan perbuatan perzinahan, tidak diterima kesaksian jika kurang dari empat orang laki-laki muslim yang adil, atau dapat diganti seorang laki-laki dengan dua orang wanita muslimah yang adil. Atau tiga orang laki-laki dan dua orang wanita, atau dua orang laki-laki dan empat orang wanita, atau seorang laki-laki dan enam orang wanita, ataupun delapan orang wanita semuanya.

Selanjutnya Muhammad al-Ghazālī mengutip pendapat Ibnu Hazm yang mengatakan:

ولا يقبل في سائر الحقوق كلها من الحدود والدماء، وما فيه القصاص والنكاح والطلاق والرجعة والأموال، إلا رجلا مسلما عدلان أو رجلا وامرأتان كذلك أو أربع نسوة.⁴¹⁸

⁴¹⁷Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 59.

⁴¹⁸Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 59.

Artinya: Dan tidaklah dapat diterima kesaksian yang berkaitan dengan semua perbuatan hukum, baik *hudūd* (selain zina), pembunuhan, *qisās*, nikah, thalak, rujuk, dan harta benda, melainkan dua orang laki-laki muslim yang adil, atau seorang laki-laki bersama dua orang wanita, atau empat orang wanita.

Berikutnya ia mengutip pendapat Ibnu Hazm yang mengatakan, ada riwayat *sahīh* yang menyatakan, Syuraih telah mengesahkan kesaksian dua orang wanita dan seorang laki-laki dalam masalah pembebasan budak. Demikian pula al-Syu'bī pernah menerima kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita dalam perkara perceraian dan perbuatan melukai secara tidak sengaja. Tetapi ia tidak membolehkan kesaksian wanita terhadap perbuatan melukai secara sengaja dan perbuatan pidana lainnya. Kemudian Ilyas bin Mu'awiyah diberitakan telah menerima kesaksian dua orang wanita dalam urusan perceraian. Muhammad bin Sirin meriwayatkan, bahwa Syurayh mengesahkan kesaksian empat orang wanita terhadap seorang laki-laki dalam masalah yang berkaitan dengan maskawin.⁴¹⁹

Muhammad al-Ghazālī mengutip juga pendapat Ibnu Hazm yang mengatakan, ada riwayat dari Zubayr bin Khirrit dari Labied tentang seorang laki-laki yang sedang mabuk menjatuhkan thalak tiga kali (sekaligus) kepada isterinya. Perbuatannya itu disampaikan kepada Khalifah 'Umar bin Khatab dengan kesaksian empat orang wanita. Khalifah 'Umar

⁴¹⁹Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 60.

mengesahkan kesaksian mereka dan memutuskan perceraian antara suami-isteri tersebut. Kemudian diriwayatkan dari Sufyan bin ‘Uyaynah dari Abī Talq dari seorang wanita, bahwa ada seorang wanita yang mengajak seorang anak laki-laki berzina dengannya, lalu anak itu dibunuhnya. Empat orang wanita bersaksi atas perbuatan tersebut dan ‘Ali bin Abi Talib mengesahkan kesaksian mereka.

Kemudian Muhammad al-Ghazālī mengutip pendapat Ibnu Hazm yang merujuk pada riwayat ‘Atā` bin Rabah, bahwa ‘Umar bin Khatab telah mengesahkan kesaksian wanita bersama-sama laki-laki dalam urusan pernikahan dan perceraian. Dan dalam riwayat lain dari ‘Atā` dikatakan, kesaksian wanita bersama-sama laki-laki dibolehkan dalam semua masalah.⁴²⁰

Berikutnya Muhammad al-Ghazālī menjelaskan bahwa Ibnu Hazm berhujjah masalah kesaksian wanita pada riwayat dari ‘Abdullah bin ‘Umar yang menyatakan Rasulullah SAW pernah bersabda, *فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل* (maka kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki). Di sini Muhammad al-Ghazālī mengutip juga penilaian Ibnu Hazm terhadap ungkapan al-Zuhrī yang mengatakan “*telah menjadi kebiasaan pada masa Nabi SAW, Abū Bakar dan ‘Umar, bahwa kesaksian wanita tidak diterima dalam urusan thalak, nikah dan hudūd*”, bahwa riwayat ini sangat diragukan, sebab hadits itu *munqati*’ melalui jalur

⁴²⁰Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 60.

Isma'il bin 'Ayyasy, yang dikenal sebagai perawi yang *da'if* dan melalui Hajjaj bin Artah yang juga cacat (*halik*).⁴²¹

Selanjutnya Muhammad al-Ghazālī menjelaskan, ia mengutip tulisan Ibnu Hazm yang memuat berbagai riwayat yang di antaranya ada yang benar tapi ada pula yang salah, yang dapat diterima maupun yang harus ditolak. Oleh sebab itu, Muhammad al-Ghazālī berpandangan “demi menyelamatkan diri dan banyak orang, dari keadaan tidak wajar ini, sebaiknya kita hanya berpegang pada ayat-ayat al-Qur`an yang jelas dan hadits yang benar-benar dikenal oleh para ahli hadits”. Atas dasar itu, ia menyatakan dengan tegas, kesaksian wanita dibenarkan dalam semua masalah hukum, sesuai dengan batasan jumlah yang ditetapkan oleh agama. Dan memang merupakan hak bagi setiap orang untuk meninggalkan apa saja yang berada di luar ketentuan keduanya (al-Qur`an dan hadits), dan untuk itu ia tidak boleh dituduh ataupun dicurigai.⁴²²

Kemudian Muhammad al-Ghazālī mempertanyakan; “adakah termasuk masalah keamanan umum untuk menggugurkan kesaksian wanita dalam perkara yang amat sering terjadi di depan mata mereka? Dan adakah masalah fiqh dan sunnah untuk mengutamakan pendapat suatu mazhab yang lebih banyak merugikan agama Islam daripada menguntungkannya?”⁴²³

⁴²¹Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 60.

⁴²²Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 61.

⁴²³Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 61.

Pada akhir uraiannya, ia menutup penjelasannya dengan mengutip juga pendapat Ibnu Hazm bahwa “dibolehkan bagi wanita menjabat sebagai hakim”, sama dengan pendapat Abū Hanifah. Dan telah diriwayatkan bahwa ‘Umar bin Khatāb pernah mengangkat seorang wanita bernama Syaffa menjadi pengelola pasar kota Madinah.⁴²⁴

Di sini menarik diperhatikan terhadap pernyataan Muhammad al-Ghazālī di atas tentang dikutipnya pendapat Ibnu Hazm bahwa “dibolehkan bagi wanita menjabat sebagai hakim”, padahal dalam penjelasan-penjelasan sebelumnya, ia tidak menyinggung tentang posisi hakim bagi wanita, tetapi di akhir penjelasan menyimpulkan bahwa wanita boleh menjabat sebagai hakim. Nampaknya di sini, ia ingin mempertegas bahwa seorang wanita bukan saja dapat diterima kesaksiannya dalam berbagai bidang peradilan, bahkan dapat menduduki jabatan yang lebih tinggi lagi yaitu sebagai hakim.

4. Muhammad Mutawalli Sya’rawi

Dalam bukunya *Fiqh al-Mar`ah al-Muslimah*, Muhammad Mutawalli Sya’rawi (w. 1998 M)⁴²⁵ membahas

⁴²⁴Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 61.

⁴²⁵Muhammad Mutawalli Sya’rawi dilahirkan pada tanggal 16 April tahun 1911 M, di desa Daqadus, distrik Mith Ghamr, provinsi Daqahlia, Republik Arab Mesir. Dalam usia 11 tahun beliau sudah hafal al-Qur`an. Asy-Sya’rawi terdaftar di Madrasah Ibtidaiyah al-Azhar, Zaqaziq pada tahun 1923 M. Sejak beliau kecil, sudah timbul kecerdasannya dalam menghafal sya’ir dan pepatah Arab dari sebuah perkataan dan hikmah. Ketika masuk Madrasah Tsanawiyah, bertambah minatnya dalam syair dan sastra, dan beliau telah mendapatkan tempat khusus di antara rekan-

rekannya, serta terpilih sebagai ketua persatuan mahasiswa dan menjadi ketua perkumpulan sastrawan di Zaqaziq. Dan bersamanya pada waktu itu Dr. Muhammad Abdul Mun'im Khafaji, penyair Tahir Abu Fasya, Prof. Khalid Muhammad Khalid, Dr. Ahmad Haikal dan Dr. Hassan Gad. Mereka memperlihatkan kepadanya apa yang mereka tulis. Hal itulah yang menjadi titik perubahan kehidupan Sya'rawi, ketika orang tuanya ingin mendaftarkan dirinya di al-Azhar, Kairo. Sya'rawi ingin tinggal dengan saudara-saudaranya untuk bertani, namun orang tuanya mendesaknya untuk menemaninya ke Kairo, dan membayar segala keperluan serta mempersiapkan tempat untuk tempat tinggalnya. Sya'rawi memberikan syarat kepada orang tuanya agar membelikan sejumlah buku-buku induk dalam literatur klasik, bahasa, sains al-Qur'an, tafsir, hadits. Orang tuanya merestunya sambil mengatakan: "Aku tahu anakku bahwa semua buku-buku tersebut tidak diwajibkan untuk kamu, tapi aku memilih untuk membelinya dalam rangka memberikan ilmu pengetahuan yang menarik agar kamu haus dengan ilmu". Sya'rawi terdaftar di Fakultas Bahasa Arab tahun 1937 M., dan beliau sibuk dengan gerakan nasional dan gerakan al-Azhar.

Sya'rawi menamatkan SInya pada tahun 1940 M. Setelah tamat, Sya'rawi ditugaskan ke pesantren agama di Tanta. Setelah itu beliau dipindahkan ke pesantren agama di Zaqaziq, kemudian pesantren agama di Iskandaria. Setelah masa pengalaman yang panjang, pada tahun 1950 M, Sya'rawi pindah untuk bekerja di Saudi Arabia, sebagai dosen syari'ah di Universitas Ummu al-Qurro. Dan Sya'rawi terpaksa mengajar materi aqidah meskipun spesialisasinya dalam bidang bahasa, dan pada dasarnya ini menimbulkan kesulitan yang besar, akan tetapi Sya'rawi bisa mengatasinya dengan keunggulan yang ada pada dirinya dengan prestasi yang tinggi, dan karena pengaruh itu Presiden Jamal Abdul Naser melarang Sya'rawi untuk kembali ke Saudi Arabia. Dan pada tahun 1963 M, terjadi perselisihan antara Presiden Jamal Abdul Naser dan Raja Saudi. Setelah itu Sya'rawi mendapatkan penghargaan dan ditugaskan di Kairo sebagai Direktur di kantor Syekh al-Azhar Syekh Husein Ma'mun. Kemudian Sya'rawi pergi ke Algeria sebagai ketua duta al-Azhar di sana dan menetap selama tujuh tahun, dan kembali lagi ke Kairo untuk ditugaskan sebagai Kepala Departemen Agama provinsi Gharbiyah, kemudian beliau menjadi Wakil Dakwah dan Pemikiran, serta menjadi utusan al-Azhar untuk kedua kalinya

secara khusus masalah kesaksian wanita. Ia mengangkat ayat 282 surah al-Baqarah, dengan komentarnya bahwa ayat tersebut telah melahirkan perdebatan yang sangat sengit. Sebagian orang mengatakan, “bagaimana mungkin seorang wanita yang bergelar doktor dianggap lebih rendah

ke Kerajaan Saudi Arabia, mengajar di Universitas King Abdul Aziz. Pada bulan November 1976 M. perdana Menteri Sayyid Mamduh Salim menunjuk Sya'rawi sebagai menteri di Departemen Wakaf dan Urusan al-Azhar sampai bulan Oktober 1978 M. Beliaulah orang pertama kali mengeluarkan keputusan menteri tentang pembuatan bank Islam pertama di Mesir yaitu Bank Faisal, dan ini merupakan wewenang Menteri Ekonomi dan Keuangan Dr. Hamid Sayih pada masa ini yang diserahkan kepadanya dan disetujui oleh anggota parlemen Mesir.

Sya'rawi mempunyai sejumlah karya, yang paling populer dan yang paling fenomenal adalah *Tafsir Asy-Sya'rāwi*. Karya lainnya adalah: 1. *Al-Isrāu wa al-Mi'rāju* (Isra dan Mi'raj), 2. *Asrāru Bismillāhirrahmānirrahīmi* (Rahasia dibalik kalimat Bismillahirrahmanirrahim), 3. *Al-Islāmu wa al-Fikru al-Mu'asiri* (Islam dan Pemikiran Modern), 4. *Al-Islāmu wa al-Mar'ātu, 'Aqīdatun wa Manhajun* (Islam dan Perempuan, Akidah dan Metode), 5. *Asy-Syūrā wa at-Tasyrī'u fī al-Islāmi* (Musyawarah dan Pensiaryatan dalam Islam), 6. *Al-Salātu wa Arkānu al-Islāmi* (Shalat dan Rukun-rukun Islam), 7. *Al-Tarīqu ila Allāh* (Jalan Menuju Allah), 8. *Al-Fatāwā* (Fatwa-fatwa), 9. *Labbayka Allāhumma Labbayka* (Ya Allah Kami Memenuhi Panggilan-Mu), 10. *Su'ālu wa Jawābu fī al-Fiqhi al-Islāmī 100* (100 Soal Jawab Fiqih Islam), 11. *Al-Mar'ātu Kamā Arādahā Allāhu* (Perempuan Sebagaimana Yang Diinginkan Allah), 12. *Mu'jizatu al-Qur'āni* (Kemukjizatan al-Qur'an), 13. *Min Faydhi al-Qur'āni* (Di antara Limpahan Hikmah al-Quran), 14. *Nazharātu al-Qur'āni* (Pandangan-pandangan al-Qur'an), 15. *'Ala Māidati al-Fikri al-Islāmī* (Di atas Hidangan Pemikiran Islam), 16. *Al-Qadā'u wa al-Qadaru* (Qadha dan Qadar), 17. *Hādihā Huwa al-Islāmu* (Inilah Islam), 18. *Al-Muntakhabu fī Tafsīri al-Qur'āni al-Karīmi* (Pilihan dari Tafsir al-Qur'an al-Karim). Diakses dari irhamnirofiun.blogspot.com/.../biografi-singkat-syekh-muhammad.html, pada tanggal. 04 Maret 2011.

kesaksiannya dari pada laki-laki yang buta huruf yang menjadi pembantunya?” Menurutnya, pandangan ini keliru, karena lahir dari logika yang cacat. Mereka tidak memahami makna kesaksian dan implikasi hukumnya.⁴²⁶

Sya'rawi mengatakan, dalam kata *syahadah* (kesaksian), terkandung pengertian tentang sesuatu yang bisa dilihat dengan mata dan tidak membutuhkan pemikiran panjang, teori ilmiah, atau gelar akademik. Saksi adalah orang yang menyaksikan suatu kejadian, bukan orang yang menyusun teori tentang sebuah peristiwa. Dengan demikian, tidak ada perbedaan yang mendasar (esensial) antara kesaksian seorang yang bergelar doktor dengan seorang yang buta huruf. Karena hakikat dari sebuah kesaksian adalah terungkapnya sebuah kebenaran yang disampaikan secara jujur. Jadi seorang saksi itu tidak dituntut harus punya sederetan gelar akademik atau kapasitas intelektual tertentu.⁴²⁷

Di sisi lain, ada masalah dengan keterlibatan wanita dalam pergaulan bersama laki-laki. Karena wanita dituntut untuk tidak bergaul dengan laki-laki, tanpa ada batas sama sekali. Sehingga timbul persoalan ketika misalnya terjadi pertengkaran di tengah jalan, lalu apakah wanita ketika itu harus bergegas untuk mencari tahu apa yang terjadi dengan ikut berkumpul dan berkerumun dengan orang-orang yang

⁴²⁶Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah* (Fiqh Wanita; Mengupas Keseharian Wanita dari Masalah Klasik Hingga Modern), Terj. Ghozi. M, Cet. II, Pena Pundi Aksara, Jakarta, 2006, hal. 277.

⁴²⁷Sya'rawi, *Fiqh Wanita*, hal. 277-278.

menyaksikannya? Menurut Sya'rawi, jawabannya tidak. Para wanita cenderung menghindari dari pertikaian, karena alasan-alasan sebagai berikut:

- a. Wanita adalah makhluk yang lemah dan tidak suka bertarung secara fisik.
- b. Wanita memiliki perasaan yang halus. Perasaannya akan sangat terganggu melihat perkelahian dan pemukulan.
- c. Wanita dituntut untuk menjaga kehormatannya dengan tidak berkumpul bersama laki-laki.⁴²⁸

Menurut Sya'rawi, wanita diciptakan dengan fitrahnya memiliki perasaan yang halus, sebagai sumber kasih sayang bagi keluarga dan masyarakat. Jadi wanita tidak dimintai untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang terjadi di wilayah publik. Semua itu adalah cerminan dari adanya pembagian tugas yang jelas antara laki-laki dan wanita.⁴²⁹

Lebih lanjut Sya'rawi menjelaskan, wanita memiliki watak dasar dan tugas-tugas tertentu yang bersifat khusus, maka Islam menetapkan bahwa kesaksiannya bernilai separuh kesaksian laki-laki. Dengan alasan ini, menurutnya perbandingan antara wanita yang bergelar doktor dan laki-laki yang buta huruf adalah perbandingan yang bukan pada tempatnya. Sesuai dengan firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282, *أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى*

⁴²⁸Sya'rawi, *Fiqh Wanita*, hal. 278.

⁴²⁹Sya'rawi, *Fiqh Wanita*, hal. 278.

(agar jika seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya).

Menurut Sya'rawi, kata 'lupa' dalam ayat di atas menunjukkan kekurangtelitian. Maksudnya, wanita cenderung mengabaikan detail-detail kesaksian, karena ia memang lebih suka untuk tidak terlibat dalam pertikaian. Dalam ayat yang lain, surah al-Nisa` ayat 76, Allah berfirman, **إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا** (sungguh tipu daya syaithan itu adalah lemah). Dan dalam surah Yusuf ayat 28, Allah berfirman, **إِنَّ كَيْدَكُمْ عَظِيمٌ** (sungguh tipu daya kalian [para wanita] adalah besar).⁴³⁰

Berikutnya Sya'rawi menjelaskan tentang apa yang dimaksudkan dengan "tipu daya" (*kayd*) dalam dua ayat tersebut, yaitu siasat yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Dengan demikian, jelaslah menurutnya bahwa tipu daya itu hanya akan dilakukan oleh orang yang lemah. Sedangkan orang yang kuat sering kali membiarkan musuhnya bebas, karena ia yakin bahwa kalau ia mau, ia bisa menghancurkannya kapan saja. Jadi orang kuat percaya pada kemampuan dirinya. Sebaliknya, orang lemah tidak akan pernah membuang kesempatan untuk mengalahkan musuhnya. Ia tahu bahwa kesempatan itu tidak datang dua kali. Jadi sekali diberi kesempatan, maka ia akan gunakan kesempatan itu sebaik-baiknya untuk menghancurkan musuhnya.⁴³¹

Kaitan pernyataan di atas dengan wanita, menurut Sya'rawi adalah wanita itu merupakan makhluk lemah, maka

⁴³⁰Sya'rawi, *Fiqh Wanita*, hal. 278-279.

⁴³¹Sya'rawi, *Fiqh Wanita*, hal 279.

al-Qur`an menegaskan bahwa tipu daya wanita itu sungguh besar. Wanita cenderung menghadapi musuhnya secara sembunyi-sembunyi, dengan siasat dan tipu daya, bukan dengan kekuatan fisik dan sikap terang-terangan. Namun demikian, menurut Sya`rawi, memang ada beberapa wanita yang memiliki keberanian dan kekuatan fisik yang mengagumkan. Tetapi jika dipersentasekan, jumlah mereka tidak seberapa. Realitas semacam itu tentu tidak perlu dibesarkan. Karena telah disepakati bahwa penyimpangan sejumlah kecil sampel tidak perlu dimasukkan ke dalam perbandingan.⁴³²

Dari penjelasan Sya`rawi di atas, terkesan bahwa ia memandang wanita seolah-olah betul-betul makhluk yang sangat lemah, yang tidak mampu melakukan hal-hal di luar tugas sebagai ibu rumah tangga, sampai-sampai Sya`rawi mengatakan, wanita tidak suka ikut campur dalam urusan-urusan publik. Pernyataan ini sangat keliru dilihat dari konteks modern, di mana hampir di seluruh sektor publik ada keterlibatan wanita di dalamnya. Sehingga kita tidak bisa lagi menutup mata, atau hanya memandang sebelah mata saja terhadap kemampuan wanita terjun ke sektor publik. Namun dari pernyataan di atas, ada yang perlu disepakati bahwa sekalipun wanita itu telah bergelar doktor, bukan berarti ia sudah sangat hebat, tidak mungkin lagi lupa atau keliru, sehingga kesaksiannya sudah sama dengan laki-laki. Dalam hal ini, al-Qur`an dan hadits secara tegas menyatakan “*kesaksian*

⁴³²Sya`rawi, *Fiqh Wanita*, hal. 280.

wanita setengah dari kesaksian laki-laki”, ini merupakan prinsip, di mana ada kelemahan pada wanita dalam persolaan saksi yang menyebabkan tidak bisa disamakan dengan laki-laki, yaitu sering lupa, karena bukan masalah yang menjadi perhatian utamanya.

5. Abdul Halim Abu Syuqqah

Buku *Tahrīr al-Mar`ah fī ‘Asri al-Risālah* karangan Abdul Halim Abu Syuqqah⁴³³ merupakan salah satu buku yang

⁴³³Abdul Halim Muhammad Abu Syuqqah, adalah seorang tokoh yang belum begitu dikenal di kalangan cendekiawan. Sebab, beliau belum banyak membuat tulisan yang membuat beliau dikenal orang atau dengan kata lain, belum banyak menurunkan tulisan yang dapat mempublikasikan siapa dirinya kepada orang lain. Tulisan beliau masih terbatas dalam bentuk artikel-artikel yang dimuat dalam beberapa majalah Islam. Padahal sebenarnya beliau banyak menulis dan merekam buah pikirannya dalam berbagai bidang. Tulisan-tulisan beliau mengandung ide-ide yang cemerlang dan teori-teori reformasi yang unggul. Hanya saja, ide-ide beliau sering seperti mutiara yang masih berserakan di sana sini dan belum ditata dalam satu ikatan.

Beliau tumbuh dan berkembang dalam gerakan Ikhwanul Muslimin sejak usia remaja serta dekat dengan pendiri dan pembina pertamanya, Hasan al-Banna. Beliau menyatu dengan aturan khusus Ikhwanul Muslimin yang pada saat itu menghimpun pemuda-pemuda pilihan serta pernah masuk penjara karena terlibat di dalam salah satu kasus Ikhwanul Muslimin. Melalui hubungan tersebut beliau berhasil memetik berbagai pengalaman. Dakwah sangat berpengaruh terhadap pola berpikir, kecenderungan, dan tindak tanduknya. Setelah matang dan mapan, beliau membuat catatan-catatan yang jeli dan kritis terhadap apa yang telah beliau alami, tidak takut atau bakhil menyebutkan dan menjelaskannya, apalagi mengenai aturan khusus Ikhwanul Muslimin serta perkembangannya.

Sejak edisi pertama majalah *al-Muslim al-Mu'asir* --dalam kelahiran majalah ini, peran dan jasa beliau sangat besar, bahkan beliaulah

paling lengkap mengupas tentang wanita dari berbagai sudutnya, meliputi masalah sejarah, penjelasan dalam al-Qur`an dan al-hadits, kepribadiaannya, aspek hukum dari masalah *ibadah, mu`amalah, munakahat* dan *jinayah*, hubungan sosial, hubungan dengan laki-laki, sampai pada masalah biologis wanita. Penjelasan dalam buku ini didukung dengan dalil dan pendapat ulama, sehingga apa yang disampaikan bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, tidak semata-mata logika atau fakta saja.

Salah satu yang menarik dari kupasan buku ini adalah masalah yang menjadi kajian dalam tulisan ini, yaitu tentang kesaksian wanita. Dalam buku ini ada satu anak sub bab yang berjudul “wanita berhak menjadi saksi dan kesaksiannya setengah dari kesaksian laki-laki”. Sayangnya pada bagian ini ia hanya mengangkat dalil al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282, tanpa memberikan sedikit pun penjelasannya, sehingga

yang memiliki ide dan menghimbau untuk menerbitkannya-- telah banyak pembicaraan beliau yang sangat menarik dan berani mengenai krisis pemikiran muslim modern. Melalui hal itu terungkaplah kemampuan beliau dalam menyelami, menganalisis, dan mengkritik, sekaligus juga tentang kedalaman pemahaman beliau terhadap agama dan kehidupan serta keberanian dalam menentang apa yang beliau yakini salah, meskipun akhirnya beliau dikenal orang sebagai seorang tokoh yang kontroversial.

Pada edisi berikutnya beliau menurunkan tulisan mengenai krisis akhlak muslim modern . Kedua tulisan tersebut membuktikan bahwa beliau adalah seorang yang memiliki kejelian berpikir, kecermelangan pemikiran, dan jiwa yang kritis. Beliau hidup pada zamannya sekaligus mengenal seluk beluknya dan menghadapinya dengan hati seorang mukmin, pemikiran seorang peneliti, dan kemauan seorang reformis, jauh dari asal bunyi dan taklid buta. Diakses dari [media.isnet.org/islam/Wanita/W1/ Syuuqah.html](http://media.isnet.org/islam/Wanita/W1/Syuuqah.html), pada tanggal. 04 Maret 2011.

tidak bisa dipahami pendapatnya tentang ayat ini.⁴³⁴ Namun pada bagian lain, yaitu Bab II, pasal kelima; “salah faham atas hadits-hadits *sahih* tentang karakter wanita”, ia mengupas panjang lebar tentang penilaiannya terhadap hadits berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلِّي فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَكْثُرِينَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرِينَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُفِصَانُ دِينِنَا وَعَقْلَانَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفِصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفِصَانِ دِينِهَا⁴³⁵.

Hadits tersebut dirujuknya dari al-Bukhārī dan Muslim. Di sini Abu Syuqqah memberikan pengertian secara umum dan khusus. Dalam pengertian umum, ia menjelaskan, hadits tersebut perlu dikaji dan diteliti secara mendalam terhadap makna yang dikandungnya. Penelitian itu dilakukan dari segi momentum dikeluarkan hadits tersebut, kepada siapa hadits itu ditujukan, dan dari segi bentuk dan susunan katanya. Hal ini perlu dilakukan untuk mengetahui relevansinya dengan karakteristik wanita.

Menurut Abu Syuqqah, dari segi momentum, hadits tersebut disampaikan Nabi SAW pada suatu hari raya yang

⁴³⁴Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Terj. Chairul Halim, Jld. I, Cet. II, Gema Insani Press, Jakarta, 2001, hal. 77.

⁴³⁵Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 273-274.

intinya memberikan saran dan nasihat kepada kaum wanita. Nasihat tersebut disampaikan pada saat perayaan hari raya (dalam keadaan bersuka cita), supaya hati mereka lebih tergugah menerima nasihat tersebut, demi lebih meningkatkan martabat dan kepribadian kaum wanita. Adapun sasaran yang disampaikan Nabi SAW ketika itu adalah kaum wanita kota Madinah yang mayoritas kaum Anshar. Di sini ia mengutip ucapan ‘Umar yang mengatakan: “Tatkala kami tiba di kota Madinah, kami menemukan bahwa yang lebih dominan adalah kaum wanitanya. Lalu wanita-wanita kami meniru adab dan perilaku orang-orang Anshar”. Ini menjelaskan ungkapan Nabi dalam hadits tersebut “Aku tidak pernah melihat orang-orang yang kurang akal dan agama (kaum wanita) mampu melumpuhkan hati seorang laki-laki yang tegas melebihi salah seorang dari kalian”.⁴³⁶

Kemudian Abu Syuqqah menjelaskan, dari segi bentuk dan susunan katanya, hadits tersebut menggunakan kata-kata tidak berbentuk *taqrīr* (penetapan), dan tidak berbentuk kaidah hukum secara umum, melainkan lebih bersifat ungkapan rasa kekaguman Nabi SAW terhadap kontradiksi yang terjadi, yaitu mengenai lebih dominannya kaum wanita –padahal mereka adalah makhluk yang lemah- atas kaum laki-laki yang memiliki sikap tegas. Artinya, Nabi SAW kagum terhadap hikmah dan rahasia kebijaksanaan Allah meletakkan kekuatan di tempat yang diduga lemah dan Dia memperlihatkan kelemahan di tempat yang diduga kuat. Karena itu, patut dipertanyakan:

⁴³⁶Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 274.

“bukankah hadits tersebut mengandung sentuhan atau sindiran halus terhadap kaum wanita? Bukankah hal ini merupakan permulaan yang baik pada satu bagian dari nasihat Nabi SAW? Seolah-olah beliau ingin mengatakan: wahai kaum wanita, kalau kalian diberi kekuatan oleh Allah untuk melumpuhkan hati kaum laki-laki yang mempunyai sikap tegas, meskipun kalian lemah, maka takutlah kepada Allah dan janganlah kalian menggunakan kekuatan tersebut kecuali untuk hal-hal yang baik dan bermanfaat”.⁴³⁷

Dalam pengertian khusus, menurut Abu Syuqqah hadits tersebut mengandung beberapa kemungkinan makna dari ungkapan kurang akal itu, antara lain adalah:

- a. Kekurangan dari segi fitrah/alamiah yang bersifat umum, artinya tingkat kecerdasannya menengah saja.
- b. Kekurangan alamiah dalam hal tertentu dalam beberapa kemampuan akal, seperti dalam berhitung, daya imajinasi dan daya nalar.
- c. Kekurangan insidental dalam hal tertentu yang bersifat jangka pendek. Kekurangan semacam ini terjadi atas fitrah manusia sementara waktu akibat faktor yang bersifat insidental, seperti waktu haid, masa nifas, atau masa kehamilan.
- d. Kekurangan insidental dalam hal tertentu yang bersifat jangka panjang. Kekurangan semacam itu dapat terjadi karena berbagai kondisi yang bersifat khusus, seperti sibuk

⁴³⁷Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 274-275.

dengan masalah kehamilan, melahirkan, menyusui dan memelihara anak, yang terus berlanjut dari anak pertama, kedua dan seterusnya. Hal ini menyebabkan waktu tersita untuk tetap berada di dalam rumah, sehingga mereka tidak memahami berbagai bidang kehidupan serta daya nalarnya semakin lemah atas segala masalah keuangan dan sosial lainnya.⁴³⁸

Namun demikian, menurut Abu Syuqqah, kekurangan tersebut tidak mempengaruhi terhadap tugas utama yang menjadi tanggung jawab kaum wanita, yaitu mengatur rumah tangga dan menjaga/mendidik anak-anak, karena Allah pasti menyerahkan tugas tersebut kepada makhluk yang normal, yang memiliki kemampuan untuk itu.⁴³⁹

Selanjutnya Abu Syuqqah menjelaskan tentang tanggung jawab atas kehidupan ini antara kaum laki-laki dan wanita, antara lain adalah:

- a. Tanggung jawab kemanusiaan, artinya laki-laki dan wanita sama-sama memikul tanggung jawab dengan apa yang dilakukannya di akhirat nantinya.
- b. Tanggung jawab pidana atas perilaku penyimpangan atau pelanggaran yang dilakukan dengan dikenai hukuman di dunia.
- c. Tanggung jawab sipil, hak mengelola harta, membuat perjanjian dan lain-lain.

⁴³⁸Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 275.

⁴³⁹Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 275.

- d. Tanggung jawab mengambil keputusan terhadap harta.
- e. Tanggung jawab merawikan hadits yang menjelaskan al-Qur`an.⁴⁴⁰

Semua tanggung jawab tersebut terkandung dalam al-Qur`an dan sunnah, serta disepakati kaum muslimin. Ini artinya, pada prinsipnya al-Qur`an, sunnah dan kaum muslimin mengakui kemampuan kaum wanita, namun tetap ada kekurangannya, baik laki-laki maupun perempuan, tetapi itu sebagai pembeda di antara mereka, sehingga mereka saling membutuhkan.

Lebih lanjut Abu Syuqqah menjelaskan, hal yang mendorongnya untuk berpendapat seperti di atas adalah adanya interaksi yang bisa disaksikan antara kehidupan biologis dan sosial pada satu sisi dan kehidupan akal pada sisi lain. Di antara gejala interaksi tersebut dapat diidentifikasi seperti apa yang terjadi ketika wanita memberikan kesaksian –ketika ia dipengaruhi oleh perasaannya- atau ketika ia menjalani masa-masa yang kurang menyenangkan, seperti haid, atau masa-masa yang memberatkan, seperti kehamilan, menyusui dan memelihara anak, di samping mengurus rumah tangga. Dalam hal ini ada tiga hal menurut Abu Syuqqah yang perlu diperhatikan, yaitu:

- a. Kekurangan dalam bidang tertentu mungkin saja diimbangi oleh kelebihan dalam bidang lainnya.

⁴⁴⁰Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 276.

- b. Kekurangan yang dimiliki oleh kaum wanita secara umum, bukan berarti tidak ada beberapa wanita yang memiliki kemampuan yang tinggi, bahkan kadang-kadang kemampuannya luar biasa dalam bidang-bidang yang biasanya mereka umumnya lemah. Dan tidak mustahil wanita tersebut lebih unggul daripada laki-laki.
- c. Apabila kekurangan alamiah atau insidental tersebut terjadi karena fungsi beberapa anggota tubuh wanita yang memang kodrati ciptaan Allah seperti itu, maka hal itu merupakan sesuatu yang baik dan dapat membantu laki-laki dan wanita melaksanakan perannya dalam kehidupan.⁴⁴¹

Terhadap isyarat hadits di atas yang menyatakan adanya kekurangan dalam kesaksian wanita, Abu Syuqqah mengutip beberapa pendapat ulama. Pertama, ia mengutip dalam kitab *Fathu al-Bārī*; Ibnu al-Mundhir berkata: berdasarkan *zahir* ayat, “*dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu, jika tidak ada dua orang saksi laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai*”, para ulama sepakat membolehkan kesaksian wanita bersama laki-laki, yang menurut jumhur ulama khusus dalam masalah hutang-piutang dan harta, sedangkan selainnya masih diperselisihkan, seperti masalah nikah, thalak, nasab dan wali, menurut jumhur tidak boleh, namun ulama Kufah membolehkannya. Di samping itu jumhur ulama dengan tegas menolak kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās*. Kemudian para ulama

⁴⁴¹Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 277-278.

berpendapat tidak sah kesaksian wanita dalam masalah *hudūd* dan *qisās*. Mereka sepakat menerima kesaksian wanita tanpa laki-laki dalam masalah-masalah yang tidak diketahui laki-laki, seperti haid, melahirkan, *istihlāl* (mendengar suara bayi waktu lahir pertama kali), serta *'aib* kaum wanita, dan mereka berbeda pendapat menyangkut masalah penyusuan.

Kedua, Abu Syuqqah mengutip dalam kitab *Bidāyatu al-Mujtahid* karangan Ibnu Rusyd (w. 1198 M), disebutkan bahwa pendapat yang dipegang jumbuh ulama adalah kesaksian wanita tidak diterima dalam masalah *hudūd*. Tetapi pengikut Dāwud al-Zāhirī mengatakan: “kesaksian wanita diterima dalam semua perkara, jika bersama dengan seorang laki-laki atau jumlah wanita lebih dari seorang”. Sedangkan Abū Hanifah berkata: “kesaksian wanita diterima dalam masalah harta dan selain perkara *hudūd* yang dikenakan hukuman badan, seperti nikah, thalak, rujuk dan memerdekakan budak. Adapun Mālik tidak menerima kesaksian wanita untuk perkara yang dikenakan hukum badan.

Ketiga, Abu Syuqqah mengutip dalam kitab *al-Muhallā* karangan Ibnu Hazm (w. 456 H), disebutkan: “tidak dapat diterima dalam perkara zina kesaksian yang kurang dari empat orang yang terdiri atas laki-laki yang adil dan muslim, atau pengganti setiap seorang laki-laki dengan dua orang wanita yang adil dan muslimah. Dengan demikian, saksi itu terdiri atas tiga laki-laki dan dua wanita, atau dua laki-laki dan empat wanita, atau satu laki-laki dan enam wanita, atau delapan wanita saja. Dan tidak diterima dalam perkara *hudūd* lainnya (selain zina), *qisās*, nikah, thalak dan rujuk kecuali dua orang

saksi laki-laki yang adil dan muslim, atau seorang laki-laki dan dua orang wanita, atau empat orang wanita saja. Selain itu, dapat diterima kesaksian seorang laki-laki yang adil atau dua orang perempuan yang adil beserta sumpah penuntut. Kesaksian seorang wanita yang adil atau seorang laki-laki yang adil hanya dapat diterima dalam soal penyusunan.

Keempat, Abu Syuqqah mengutip dalam kitab *al-Turuq al-Hukmiyyah* karangan Ibnu al-Qayyim (w. 751 H), disebutkan bahwa Ibnu Taymiyah mengulas firman Allah SWT yang berbunyi: “*Dan jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang wanita dari saksi-saksi yang kamu ridhai supaya jika seorang wanita lupa maka seorang lagi mengingatkannya*”. Beliau berkata, dalam ayat tersebut terdapat dalil mengenai kesaksian dua orang wanita yang menempati seorang laki-laki. Gunanya supaya wanita yang kedua bisa mengingatkan wanita pertama jika ternyata dia keliru, seperti lupa atau tidak akurat dalam menjelaskan kesaksiannya. Pengertian inilah yang dimaksud oleh Nabi SAW dalam sabdanya yang berbunyi: “*Adapun kekurangan akal mereka adalah karena kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki*”. Hadits ini menjelaskan, pembagian kesaksian wanita seperti itu disebabkan kelemahan akal mereka, bukan karena kelemahan agama. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa keadilan wanita sama tingginya dengan keadilan laki-laki, hanya kapasitas akal mereka yang kurang dibandingkan laki-laki. Berdasarkan hal itu, maka kesaksian wanita tanpa laki-laki dapat diterima dalam perkara-perkara yang mereka lihat dengan matanya sendiri,

atau dia sentuh dengan tangannya, atau dia dengar dengan telinganya, serta tidak tergantung pada akal, seperti melahirkan, *istihlāl*, menyusui, haid atau *'aib* yang tersembunyi pada diri wanita. Hal-hal seperti ini biasanya tidak mungkin lupa dan untuk mengetahuinya tidak perlu mempergunakan akal. Lain halnya dengan masalah hutang dan yang sejenisnya yang membutuhkan akal dan logika untuk memahaminya dengan baik. Karena itu, semestinya kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita dapat diterima dalam semua masalah yang diterima padanya kesaksian seorang laki-laki dan sumpah si penuntut. Atā' dan Hamad bin Abī Sulaimān berkata: kesaksian seorang laki-laki dan dua orang wanita diterima dalam masalah *hudūd* dan *qisās*. Dan menurut pendapat pribadi Ibnu Qayyim, kesaksian wanita dapat diterima dalam perkara nikah dan memerdekakan budak, serta dalam kasus-kasus pidana yang mewajibkan denda harta berdasarkan riwayat dari Jabīr bin Zayid, Iyas bin Mu'awiyah, al-Syu'bī dan al-Tsawrī. Ibnu Qayyim berkata, wanita yang adil sama dengan laki-laki dalam soal kejujuran, amanah dan agamanya. Hanya saja dikhawatirkan *khilaf* dan lupa, sehingga pendapatnya harus diperkuat dengan pendapat wanita lain yang sama dengannya.⁴⁴²

Selanjutnya Abu Syuqqah menjelaskan, yang patut dilakukan pada masa sekarang ini adalah melakukan penelitian ilmiah untuk mengetahui kemampuan wanita secara akurat dan pasti bidang kekurangannya, kadar kekurangan tersebut, waktu

⁴⁴²Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 280-281.

kemunculan kekurangan tersebut, dan persentase keberadaannya di kalangan wanita. Kemudian perlu juga diketahui bidang kelebihan, kadar kelebihan, dan waktu kemunculan kelebihan tersebut. Dengan demikian kita pun dapat mempersembahkan sesuatu yang sangat berharga bagi sunnah Rasulullah SAW, sebagaimana ulama-ulama terdahulu telah mempersembahkan penemuan ilmu *mustalahul hadīts* untuk mengetahui hadits *sahīh* dan *da'īf*, maka kita membantu memahami *nas* (khususnya hadits) lewat pendekatan penelitian ilmiah. Di sini Abu Syuqqah mengemukakan secara ringkas hasil penelitian ilmiah yang sudah pernah dilakukan oleh beberapa kalangan tentang wanita yang ia rangkumkan dalam sepuluh kesimpulan.⁴⁴³ Namun penulis tidak mengutipnya di sini, karena dirasa tidak diperlukan untuk penjelasan ini.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, Abu Syuqqah tidak memiliki pendapat sendiri tentang kesaksian wanita. Ia merujuk pada beberapa pendapat ulama yang dikutipnya dari empat buah kitab, yaitu *Fathu al-Bārī*, *Bidāyatu al-Mujtahid*, *al-Muhallā*, dan *al-Turuq al-Hukmiyyah*. Intinya ia condong kepada pendapat yang mengatakan kesaksian wanita pada prinsipnya dapat diterima dalam semua perkara hukum. Namun untuk lebih memahami tentang kepribadian wanita, baik dari segi kelemahan dan kelebihan, maka sepatutnya perlu dilakukan penelitian yang lebih mendalam untuk hal tersebut. Dengan harapan penelitian tersebut akan berguna bagi pemahaman terhadap dalil yang membicarakan tentang wanita.

⁴⁴³Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jld. I, hal. 281-286.

6. Huzaemah Tahido Yanggo

Huzaemah Tahido Yanggo adalah dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kelahiran Palu, Sulawesi Tengah. Seorang tokoh perempuan yang sangat gigih dan konsisten terhadap syari'ah Islam. Tokoh perempuan Indonesia ini aktif dan gigih dalam berbagai kesempatan untuk menentang pemikiran-pemikiran kelompok Islam liberal dan menjaga kemurnian ajaran Islam.⁴⁴⁴

Tulisan Huzaemah sengaja diangkat di sini, karena ia menulis tentang kesaksian wanita dalam bukunya yang berjudul *Fikih Perempuan Modern*. Dalam buku ini ia membahas masalah kesaksian wanita dalam perspektif al-Qur'an. Ia mengatakan, Islam memberikan hak-hak sipil kepada wanita sebagaimana diberikannya kepada laki-laki. Islam menghapus diskriminasi antara perempuan dan laki-laki dalam pemenuhan hak-hak sipilnya, karena Islam menyamakan derajat wanita dengan laki-laki, kecuali yang membedakannya hanyalah ketakwaannya. Walaupun ada perbedaan, itu hanyalah akibat dari perbedaan fungsi dan tugas masing-masing, sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain. Dalam hal ini

⁴⁴⁴Diakses dari www.muslimdaily.net ›Wanita, pada tanggal 15 September 2011.

Huzaemah berpedoman pada firman Allah dalam surah al-Hujurat ayat 13 yaitu:⁴⁴⁵

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Berbicara masalah kesaksian wanita, Huzaemah mengangkat surah al-Baqarah ayat 282, lalu menjelaskannya bahwa ayat itu berbicara masalah transaksi tidak tunai, di mana jumlah saksi adalah dua orang laki-laki, atau boleh saksi wanita dengan ketentuan dua orang wanita bersama satu orang laki-laki. Kemudian Huzaemah menjelaskan pendapat para ulama, di antaranya adalah al-Syāfi'ī yang mengatakan, dalam masalah harta boleh ditetapkan hukum hanya berdasarkan saksi seorang laki-laki dan sumpah. Karena itu, berdasarkan praktek Nabi, menurut al-Syāfi'ī setiap perkara yang dibolehkan diputuskan dengan kesaksian seorang laki-laki dan sumpah, maka diterima juga kesaksian wanita bersama laki-laki.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Modern*, Ghalia Indonesia, t.t.p., Cet. I, 2010, hal. 151.

⁴⁴⁶Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 153-154.

Kemudian Huzaemah mengutip pendapat al-Ghazālī yang mengatakan, kesaksian atas harta dibolehkan seorang laki-laki dan dua orang wanita berdasarkan dalil surah al-Baqarah ayat 282. Termasuk dalam katagori ini adalah *syirkah* (kerjasama), *ijarah* (sewa-menyewa), *itlaf al-amwal* (merusak harta), *'uqud al-daman* (transaksi jaminan), pembunuhan keliru, setiap pelukaan yang tidak berlaku *qisās* melainkan membayar *diyāt* harta, hak *khiyar* (hak memilih), dan *fasakh 'uqud* (membatalkan transaksi). Dan Huzaemah menguatkan pernyataan itu dengan mengutip pendapat al-Kasani yang mengatakan, telah *ijma'* ulama tentang tidak ada larangan kesaksian wanita dalam masalah harta.⁴⁴⁷

Selanjutnya Huzaemah mengutip pendapat Rasyid Ridhā yang mengatakan, maksud ayat 282 surah al-Baqarah itu adalah kesaksian wanita bersama laki-laki dalam masalah harta diterima meskipun ada dua orang laki-laki. Berikutnya ada yang menarik dalam kupasannya tentang kesaksian wanita ini, yaitu dijelaskannya tentang *'illat* kesaksian dua orang wanita. Huzaemah mengutip pendapat Abū 'Ubayd yang menafsirkan kata *أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا* dengan makna “lupa sebahagian dan ingat sebahagian”. Kondisi seperti ini menunjukkan seseorang itu dalam keadaan bingung dan tersesat. Lalu Huzaemah mengutip pendapat al-Syawkanī menjelaskan, *'illat* ditetapkannya kesaksian wanita dua orang adalah *al-tazkir* (mengingatkan). Maksudnya jika salah satu lupa materi kesaksian, maka yang lain mengingatkannya (berdasarkan

⁴⁴⁷Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 154.

pendapat al-Baydawī dan al-Sabunī). Ini sebagai isyarat tentang kurangnya daya ingat kaum wanita menurut pendapat al-Baydawī.⁴⁴⁸

Lebih lanjut Huzaemah mengatakan, pemahaman tekstual terhadap ayat tersebut menyebabkan para ulama menggeneralisasikan kesaksian wanita dalam semua masalah hukum. Padahal maksud ayat itu menurut Huzaemah dengan mengutip pendapat Mahmūd Syaltūt adalah kesaksian yang bukan perkara hukum di muka hakim (pengadilan). Kesaksian yang dimaksud adalah kesaksian di luar pengadilan, yang mana kesaksian tersebut hanya berfungsi untuk mengukuhkan dan menenangkan hati dua pihak yang melakukan transaksi berkenaan dengan hak-hak mereka. Intinya adalah kedudukan firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282 yaitu sebagai penguat atas hak-hak pemilikan, bukan berkenaan dengan urusan peradilan.⁴⁴⁹

Adapun terhadap pernyataan yang menyebutkan kesaksian wanita nilainya hanya setengah kesaksian laki-laki, menurut Huzaemah bukan karena akalinya lemah atau kurang sempurna kemanusiaannya, tetapi lebih karena perkara tersebut bukan merupakan akktivitas rutinitas yang menjadi profesi wanita. Hal ini sesuai dengan kutipannya dari pendapat Muhammad 'Abduh yang mengatakan, tidak semestinya wanita menyibukkan dirinya dengan berbagai urusan yang menyangkut masalah keuangan dan harta kekayaan lainnya,

⁴⁴⁸Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 154-155.

⁴⁴⁹Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 155-156.

karena daya ingat wanita dalam urusan-urusan seperti ini cenderung lemah. Tetapi tidak demikian halnya dalam urusan-urusan kerumahtanggaan yang memang sudah menjadi kesibukannya, dalam masalah ini daya ingat wanita lebih kuat dari daya ingat laki-laki.⁴⁵⁰

Di sini Huzaemah juga ingin mempertegas tentang kedudukan wanita yang dibicarakan ayat tersebut tidak dalam poisis melemahkan wanita, tetapi lebih pada kondisi realita yang ada ketika ayat turun. Dalam hal ini, Huzaemah mengutip pendapat Mahmūd Syaltūt yang mengatakan, ayat tersebut turun berkenaan dengan kondisi yang lazim berlaku pada diri wanita. Mereka tidak menghadiri majelis-majelis hutang-piutang dan bursa-bursa perdagangan. Lain halnya jika sebagian mereka ada yang giat beraktivitas dalam bidang ini, maka wanita juga berhak dan memiliki nilai jaminan atau kekuatan hukum seperti laki-laki. Tetapi hal itu tidak sama sekali meniadakan sifat-sifat yang memang sudah menjadi tabiat wanita dalam hidupnya.⁴⁵¹

Berikutnya Huzaeman menjelaskan tentang kesaksian wanita dalam perkara pidana. Di sini ia mengutip pendapat jumhur ulama yang mengatakan kesaksian dalam perkara *qisās* adalah dua orang laki-laki, tidak diterima kesaksian seorang laki-laki bersama dua orannng wanita. Pendapat jumhur ulama ini berbeda dengan pendapat al-Awza'ī, al-Zuhrī dan al-Syawkānī yang mengatakan kesaksian wanita bersama laki-laki

⁴⁵⁰Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 155-156.

⁴⁵¹Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 156.

dapat diterima dalam perkara tidak pidana *qisās*. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Ibnu Hazm. Di sini Huzaemah juga mengemukakan alasan fuqaha menolak kesaksian wanita dalam perkara *qisās* yaitu karena mengandung unsur *syubhat*, tanpa dijelaskan kenapa dianggap *syubhat*.⁴⁵²

Penjelasan Huzaemah berikutnya berkaitan dengan saksi wanita dalam pernikahan. Di sini ia mengutip pendapat mazhab Māliki, al-Syāfi'ī, dan Hanbali yang menegaskan kesaksian wanita tidak diterima secara mutlak dalam masalah pernikahan, thalak, dan rujuk. Artinya kesaksian wanita tidak diterima, baik beserta laki-laki atau tidak bersama laki-laki dalam perkara pernikahan. Pendapat mereka itu dipedomani pada hadits riwayat al-Bayhaqī, yaitu:

عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
لأنكاح الأبولي وشاهدي عدل (رواه البيهقي)⁴⁵³

Artinya: Dari 'Aisyah r.a, bahwa Nabi SAW bersabda; tidak sah suatu pernikahan tanpa adanya seorang wali dan dua orang saksi laki-laki yang adil (HR. al-Baihaqī).

Jumhur ulama menurut Huzaemah memahami kata *شاهدي* adalah jenis kelamin laki-laki, karena lafaz itu menunjukkan kepada *muzakkar* (laki-laki). Di samping itu, jumhur ulama juga berhujjah pada riwayat Mālik dan Layts dari Ibnu Syihab al-Zuhrī, yang berbunyi:

⁴⁵²Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 157-158.

⁴⁵³Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 158-159.

مَضَتْ السُّنَّةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، وَلَا فِي النِّكَاحِ، وَلَا فِي الطَّلَاقِ.⁴⁵⁴

Dalam perkara pernikahan, Huzaemah menyimpulkan, ada tiga pendapat ulama tentang kesaksian wanita dalam pernikahan, yaitu:

- a. Mazhab Hanafi menyatakan, boleh kaum wanita menjadi saksi dalam pernikahan, karena laki-laki bukanlah syarat kesaksian dalam nikah. Akan tetapi, mereka tidak boleh sendiri tanpa disertai laki-laki dan jumlah mereka pun minimal dua orang, sedangkan laki-laki jumlahnya minimal satu orang.
- b. Imam al-Syāfi'ī, Imam Mālik, dan Imam Ahmad bin Hanbal, tidak membolehkan wanita menjadi saksi dalam pernikahan, walaupun disertai laki-laki, sebab laki-laki merupakan syarat kesaksian dalam pernikahan.
- c. Mazhab Zahiri membolehkan kesaksian wanita dalam pernikahan, walaupun tanpa disertai laki-laki, dengan syarat jumlahnya minimal empat orang.⁴⁵⁵

Dari paparan yang dikemukakan oleh Huzaemah, penulis melihat tidak ada sesuatu yang baru yang disampaikannya, melainkan hanya mengutip pendapat ulama terdahulu saja. Karena itu, tidak ada yang perlu dianalisis lebih jauh terhadap paparan Huzaemah di atas.

⁴⁵⁴Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 159.

⁴⁵⁵Huzaemah, *Fikih Perempuan Modern*, hal. 159.

Terhadap apa yang dikemukakan oleh para ulama modern di atas, tergambar bahwa di kalangan ulama modern pun persoalan kesaksian wanita masih menjadi masalah yang diperdebatkan; (1) apakah wanita dapat menjadi saksi dalam semua persoalan hukum? dan (2) apakah dalam persoalan *mu'amalah* harta yang telah disepakati wanita diterima kesaksiannya, boleh bersaksi tanpa laki-laki? Kedua persoalan ini merupakan masalah yang *diikhtilafkan* sejak dahulu.

Umumnya ulama modern sepakat dengan apa yang dikemukakan oleh fuqaha mazhab yang menyatakan, kesaksian wanita hanya diterima dalam masalah *mu'amalah* harta saja dan dalam hal-hal yang berkaitan secara spasifik dengan kewanitaan yang tidak diketahui oleh laki-laki. Di sini timbul problem modern dalam persoalan kesaksian dengan banyaknya wanita yang sudah aktif sebagai wanita karir yang beraktivitas di luar rumah, baik secara langsung atau tidak, akan terlibat dalam persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan. Sehingga sangat mungkin wanita terlibat langsung pada berbagai masalah yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, baik peristiwa tersebut berkaitan dengan *mu'amalah* harta atau bahkan masalah *jinayah*, seperti perampokan, pencurian, sampai pembunuhan.

Persoalan yang timbul adalah jika terjadi suatu peristiwa hukum yang ketika itu hanya ada perempuan saja, lalu apakah kesaksiannya itu tetap ditolak karena tidak ada laki-laki bersamanya dalam persoalan *mu'amalah*, atau ditolak sama sekali kalau dalam perkara *jinayah*. Jika hal ini terjadi, maka keadilan tidak mungkin ditegakkan, kalau hanya dibatasi

kesaksian itu pada laki-laki saja. Hal ini sebagaimana yang dipertanyakan oleh Muhammad al-Ghazālī; bagaimana jika terjadi kejahatan seperti pencurian, perampokan atau pembunuhan di siang atau malam hari di sebuah rumah, yang ketika itu hanya ada perempuan, karena kaum laki-laki masih sibuk dengan pekerjaannya di luar rumah.⁴⁵⁶ Lalu apakah kasus tersebut tidak bisa diadili di muka persidangan, karena tidak ada orang laki-laki yang menyaksikan peristiwa tersebut. Kalau begitu pemahamannya, maka orang akan mengatakan, Islam itu begitu rendah menilai kesaksian wanita, sehingga keadilan yang menjadi prinsip dasar Islam perlu dipertanyakan. Karena itu, penulis sangat condong dengan pendapat Ibnu Hazm, Ibnu Qayyim, dan ulama modern seperti Mahmūd Syaltūt dan Muhammad al-Ghazālī, bahwa kesaksian wanita tidak terbatas pada masalah-masalah harta saja, tetapi diterima dalam semua kasus hukum, termasuk persoalan pidana dan lainnya. Cuma saja kesaksian laki-laki lebih diutamakan dari pada kesaksian wanita, khususnya dalam perkara pidana. Artinya jika ada saksi laki-laki, maka kesaksian laki-laki yang harus didahulukan dibandingkan dengan kesaksian wanita. Hal ini bukan berarti kesaksian wanita akan diabaikan begitu saja, tetapi hakim semestinya tetap meminta kesaksian wanita, meskipun dalam perkara pidana, tetapi hanya sebagai penguat dari apa yang telah disampaikan oleh saksi laki-laki. Malah dalam perkara akad *mu'amalah* harta, penulis condong dengan apa yang dikemukakan oleh mufassir Abī al-Su'ūd yang mengatakan bahwa saksi itu harus orang yang diridhai (ممن ترضون) oleh

⁴⁵⁶Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 59.

para pihak yang melakukan akad. Menurut Abī al-Su'ūd, kedudukan saksi wanita bukanlah sebagai pengganti ketiadaan saksi laki-laki, melainkan karena saksi wanita lebih diridhai walaupun ada orang laki-laki.⁴⁵⁷ Maksudnya adalah dalam perkara *mu'amalah* harta, penulis condong mengatakan, kesaksian wanita sama dengan kesaksian laki-laki dari segi kualitasnya, jika mereka diridhai oleh para pihak yang berakad.

Adapun dari segi metode penalaran, penulis tidak menemukan bentuk konkrit dari metode yang dipakai oleh kalangan ulama modern berkaitan dengan penetapan hukum kesaksian wanita. Kecuali yang dikemukakan oleh Mahmud Syaltut yang menetapkan hukum kesaksian wanita dengan *diqiyaskan* pada kasus hukum *li'an*. Di mana kedudukan sumpah seorang isteri (wanita) sama kuatnya dengan sumpah seorang suami (laki-laki). Sedangkan ulama lainnya, menurut hemat penulis, mereka hanya merujuk pada pendapat mazhab dengan tidak mengemukakan dalil lain, termasuk pendapat Muhammad al-Ghazālī yang menyatakan kesaksian wanita diterima dalam semua perkara hukum termasuk pidana, dengan merujuk pada pendapat Ibnu Hazm. Di sini penulis tidak menemukan bentuk ijtihad ulama modern yang menurut Daniel W. Brown lebih mengutamakan pada prinsip umum al-Qur'an dalam menetapkan suatu hukum dengan menjadikan sunnah

⁴⁵⁷Abī al-Su'ūd, *Tafsīr Abī al-Su'ūd*, Juz. I, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, Bairut-Libaonon, t.t, hal.320-321.

hanya sebagai penguat saja, bukan sebaliknya.⁴⁵⁸ Penjelasan lebih detail masalah tersebut dibahas pada bagian berikut ini.

B. Diskusi Dalil

Dari paparan pendapat mazhab dapat ditarik kesimpulan bahwa terjadinya perbedaan pendapat di kalangan mazhab, khususnya antara jumah ulama dengan Ibnu Hazm terletak pada perbedaan dalil yang digunakan. Ibnu Hazm berpendapat, hadits riwayat al-Bukhārī dan Muslim, yaitu:

- أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نَصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفْصَانِ عَقْلِهَا (رواه البخارى)
- فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ (رواه مسلم)⁴⁵⁹

Merupakan penjelas terhadap keterangan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282. Artinya, ketentuan dalam surah al-Baqarah ayat 282 yang membicarakan kesaksian dalam konteks hutang-piutang (transaksi secara bertempo) tidak dipahaminya sebagai makna khusus dari lafaz ayat tersebut, tetapi didasari pada keumuman lafaz hadits yang tidak membatasi kesaksian wanita pada masalah tertentu.

Dilihat dari segi fungsi sunnah terhadap al-Qur`an, salah satunya berfungsi sebagai *bayān takhsīs* (memberi batas

⁴⁵⁸Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Mizan, Bandung, 1996, hal. 147.

⁴⁵⁹Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, Maktabah al-Humhuriyah al-‘Arabiyah, Mesir, 1970, hal. 571.

atau mengkhususkan) terhadap ayat-ayat yang ‘ām (makna umum), nampaknya pendapat Ibnu Hazm bertentangan dengan teori yang telah dibangun tersebut. Ibnu Hazm memahami kebalikannya dalam konteks ini, ia menjadikan hadits yang umum untuk memahami ayat yang khusus. Dalam hal ini penulis berkesimpulan, meskipun jumhur ulama tafsir dan fuqaha berpendapat keterangan al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 282 adalah kesaksian khusus dalam masalah hutang-piutang, namun menurut Ibnu Hazm, meskipun ayat tersebut hanya menyebutkan masalah hutang-piutang, tetapi tidak berarti hanya masalah tersebut yang dimaksud oleh ayat. Karena tidak ada ayat lain yang secara konkrit dalam masalah pidana yang menyatakan kesaksian yang diterima hanyalah kesaksian laki-laki, kecuali dalam masalah kesaksian zina, sebagaimana Allah berfirman:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ
ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: 4)

Artinya: Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera.

Menurut penulis, jumhur ulama memahami lafaz “أربعة شهداء” pada ayat di atas adalah empat orang saksi laki-laki. Sedangkan Ibnu Hazm menjadikan keterangan surah al-Baqarah ayat 282 dan hadits riwayat al-Bukhārī dan Muslim sebagai penjelasnya. Artinya, kesaksian empat orang laki-laki

dapat diganti oleh kesaksian wanita, dengan perbandingan satu orang laki-laki sama dengan dua orang perempuan.

Dalam hal ini timbul masalah, jika hanya dalam masalah zina yang ada ketentuan tentang kesaksian dalam al-Qur`an, yaitu empat orang saksi, sedangkan dalam kasus pidana lainnya tidak ada ketentuan, maka bagaimana para ulama menetapkan hukum tentang masalah-masalah tersebut. Menurut penulis, para ulama berhujjah kepada ketentuan surah al-Baqarah ayat 282, bahwa jumlah saksi itu dalam semua perkara hukum selain zina adalah dua orang. Hal ini sebagaimana tergambar dalam ungkapan Wahbah al-Zuhaylī (l. 1932 M) berikut ini:

وفي سائر الحدود الأخرى والقصاص إتفق الجمهور على أنها
تثبت بشهادة رجلين لقوله تعالى: واستشهدوا شهيدين من
رجالكم (البقرة: 282) ولا تقبل فيها شهادة النساء لامع رجل,
ولا مفردات⁴⁶⁰.

Artinya: Dan dalam masalah *hudūd* yang lain (selain zina) dan *qisās*, jumbuh sepakat mengatakan bahwa saksi yang diterima dua orang laki-laki, sesuai dengan firman Allah: dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu (al-Baqarah: 282), dan tidak diterima kesaksian wanita bersama laki-laki, juga tidak diterima kesaksian wanita semuanya tanpa laki-laki.

⁴⁶⁰Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jld. 8, Dar al-Fikr, Damsyik, 1997, hal. 6045.

Dalam hal ini ternyata jumhur ulama tidak membatasi keterangan surah al-Baqarah ayat 282 yang membicarakan tentang masalah hutang-piutang dari segi jumlah saksi (dua orang saksi) kepada semua masalah hukum, baik *mu'amalah* harta maupun pidana, yang dibatasi hanyalah penerimaan kesaksian wanitanya saja, karena mereka berhujjah pada perkataan al-Zuhrī. Ini menunjukkan ketidakkonsistennya jumhur dalam *istinbāt* hukumnya, di mana surah al-Baqarah ayat 282 yang mereka pahami hanya membicarakan masalah kesaksian dalam bidang *mu'amalah* harta, sehingga mereka membatasi kesaksian wanita itu khusus dalam masalah tersebut. Namun ternyata mereka juga memahami ayat tersebut sebagai dalil hukum terhadap kesaksian dalam masalah pidana selain zina, dengan mengatakan saksi pidana selain kasus zina adalah dua orang laki-laki.

Kemudian dalam hal ini juga timbul masalah, ternyata kalangan Hanafiyyah menerima kesaksian wanita dalam masalah selain perkara harta benda, yaitu nikah, rujuk dan thalak, kecuali *hudūd* dan *qisās*. Padahal dasar ayat yang dipeganginya yaitu surah al-Thalak ayat 2, yang oleh kalangan jumhur dipahami hanya laki-laki:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ (الطلاق: 2)

Artinya: Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujuklah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang

saksi (laki-laki) yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah.

Dalam masalah ini, nampaknya kalangan Hanafiyyah menjadikan surah al-Baqarah ayat 282 sebagai penjelas terhadap surah al-Thalak ayat 2 tersebut. Di sini nampak ketidakkonsistennya pendapat Hanafiyyah dalam hal metode penafsiran ayat. Ia menjadikan ayat yang secara khusus membicarakan masalah kesaksian dalam masalah *mu'amalah* hutang-piutang (al-Baqarah: 282) sebagai penjelas terhadap ayat yang secara khusus membicarakan masalah rujuk dan thalak (al-Thalak: 2). Ini menunjukkan kalangan Hanafiyyah tidak menjadikan keterangan surah al-Baqarah ayat 282 merupakan dalil khusus tentang kesaksian dalam masalah hutang-piutang saja, tetapi dapat diterima dalam semua masalah hukum, selain *hudūd* dan *qisās*, karena ada dalil lain yang dipegangnya, yaitu ungkapan dari al-Zuhrī:

عن الزهري قال: مَضَتْ السُّنَّةُ مِنْ لَدُنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنْ لَا شَهَادَةَ لِلنِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ.⁴⁶¹

Dalam hal ini Ibnu Hazm menolak ungkapan dari al-Zuhrī tersebut, karena menurut penilaian ulama hadits kedudukannya *da'if*. Dan tidak ada hadits lain yang *sahih* yang dapat dijadikan sebagai penjelas terhadap surah al-Baqarah ayat 282 selain hadits riwayat al-Bukhārī dan Muslim seperti tersebut di muka. Berdasarkan kedua hadits tersebut, bahwa

⁴⁶¹Alauddin al-Hanafī, *Mu'īn al-Hukkām*, Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973, hal. 92.

kesaksian wanita tidak dibatasi dalam masalah tertentu, termasuk dalam masalah pidana, baik *hudūd*, *qisās/diyāt* maupun *ta'zīr*.

Dari keterangan di atas, menurut penulis, ternyata kalangan jumbuh ulama tidak konsisten memahami surah al-Baqarah ayat 282 sebagai ayat khusus dalam masalah kesaksian hutang-piutang. Mereka juga tidak sepakat dengan keterangan ayat tersebut bahwa kesaksian wanita hanya diterima dalam masalah hutang-piutang saja. Itu artinya pengkhususan pemahaman terhadap surah al-Baqarah ayat 282 bersifat subyektif dari para fuqaha. Oleh karena itu, pemahaman Ibnu Hazm terhadap surah al-Baqarah ayat 282 bukanlah sebuah keanehan dalam metode ijtihadnya, karena hal yang sama juga dilakukan oleh kalangan Hanafiyyah dan jumbuh ulama. Jadi menurut penulis, yang penting dipahami di sini bahwa keterangan surah al-Baqarah ayat 282 bukanlah penjelasan khusus tentang kesaksian dalam masalah hutang-piutang, melainkan dalam semua masalah hukum lainnya.

Terhadap dalil hadits yang dipegangi oleh Ibnu Hazm, jumbuh ulama tidak menjadikan hadits tersebut (riwayat al-Bukhārī dan Muslim) di muka sebagai penjas surah al-Baqarah ayat 282. Menurut jumbuh ulama, hadits tersebut telah dikhususkan (*takhsis*) keumumannya oleh ungkapan dari al-Zuhrī. Jadi dengan kata lain, menurut jumbuh ulama, ungkapan dari al-Zuhrī tersebut merupakan hadits yang berfungsi sebagai *bayān ta'kīd* (penguat, penegas) terhadap keterangan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 yang membicarakan tentang kesaksian dalam konteks hutang-piutang.

Di sini timbul permasalahan tentang kenapa jumbuh ulama berpegang kepada hadits riwayat al-Zuhrī yang menurut penilaian Ibnu Hazm dan ulama hadits termasuk kategori hadits *da'if*, karena *sanadnya* terputus dan salah satu perawinya bernilai cacat/tercela. Hal ini sebagaimana tergambar juga dalam kitab hadits *Nayl al-Awtār*, Muhammad al-Syawkānī menyatakan, Ibnu Abī Syaibah telah meriwayatkan ucapan al-Zuhrī dengan sebuah *isnad* yang di dalamnya terdapat al-Hajjāj bin Artāh dan ia adalah *da'if*, di samping itu keberadaan hadits itu sendiri adalah hadits *mursal*, yang tidak bisa digunakan untuk berhujjah, sehingga tidak pantas untuk *mentakhsiskan* keumuman al-Qur`an.⁴⁶² Di samping itu, sebagaimana telah dipaparkan pada Bab Dua, sub Bab B point 2, bahwa penulis menemukan ungkapan dari al-Zuhrī itu dilihat dari segi *sanadnya* merupakan hadits yang sangat kontroversial. Di mana hampir tidak ada satu *sanad*-pun yang sama antara satu kitab hadits dengan kitab hadits lainnya. Dan semua *sanad* itu bermasalah, ada yang disandarkan kepada Nabi, tetapi terputus di tingkat sahabat, ada yang hanya disandarkan kepada sahabat saja, tetapi ada juga yang terputus *sanadnya* pada tingkat sesudah sahabat. Penulis tidak menemukan keterangan yang menjelaskan alasan jumbuh ulama berpegang kepada hadits riwayat al-Zuhrī tersebut.

Sebagaimana juga telah dipaparkan pada Bab Dua, hasil pelacakan penulis terhadap keberadaan ungkapan al-Zuhrī dalam kitab-kitab hadits muktamad, yaitu *Kutub al-Tis'ah*

⁴⁶²Muhammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 7, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 183.

(*Sahīh al-Bukhārī, Sahīh Muslim, Sunan Abū Dāwud, Sunan al-Turmuzī, Sunan al-Nasa`ī, Sunan Ibnu Mājah, Musnad Ahmad, Muwatta` Imam Mālik, dan Sunan al-Dārumī*), penulis tidak menemukan ungkapan tersebut. Tetapi ungkapan senada ditemukan dalam kitab *al-Sunan al-Kubrā* karangan al-Bayhaqī, namun bukan berasal dari al-Zuhrī, melainkan dari Hasyīm.⁴⁶³ Penulis juga menemukan ungkapan senada dalam kitab *Musannaf Ibnu Abī Syaybah* sebanyak sembilan buah *matan* yang ke semua *sanadnya* berpangkal pada sahabat Abū Bakar dan dua di antaranya dari jalur al-Zuhrī.⁴⁶⁴ Selain dalam kitab *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, ungkapan senada penulis temukan dalam kitab *Musannaf `Abd al-Razāq*.⁴⁶⁵

Dilihat dari segi rentetan *sanad* dan *matan*, ternyata ungkapan yang dikutip oleh Ibnu Hazm dalam kitabnya *al-Muhallā* berbeda dengan ungkapan dalam kitab *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, yang dua *sanadnya* juga berujung pada al-Zuhrī. Ibnu Hazm mengutipnya dari jalur Ibnu Wahab, dengan rentetan *sanad*: Ismā`il bin `Ayāsy, al-Hajjāj bin Artāh, dan al-Zuhrī, tidak disebutkan perawi tingkat shahabat, sebagaimana tergambar berikut ini:

⁴⁶³Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. 10, Dār al-Fikr, t.tp, t.t, hal. 148.

⁴⁶⁴Ibnu Abī Syaybah, *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, Juz. 6, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 544. Lihat uraian *matan* dan *sanadnya* pada Bab Dua.

⁴⁶⁵`Abd al-Razāq, *Musannaf `Abd al-Razāq*, Juz. 8, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 330-331. Lihat uraian *matan* dan *sanadnya* pada Bab Dua.

ومن طريق ابن وهب عن إسماعيل بن عياس عن الحجاج بن أرطاة عن الزهري مضت السنة من الرسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين بعده أنه لا تجوز شهادة النساء في الحدود والنكاح والطلاق⁴⁶⁶.

Sedangkan dalam kitab *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, kedua ungkapan tersebut berasal dari sahabat Abū Bakar, dengan rentetan *sanadnya* adalah pertama, Abū Bakar, Hafis dan ‘Ubādah bin al-‘Awām, Hajjāj, dan al-Zuhrī. Kedua, Abū Bakar, Ma’in bin ‘Īsā, Ibnu Abī Dha’ib, dan al-Zuhrī, sebagaimana tergambar berikut ini:

- حدثنا أبو بكر قال حدثنا حفص وعباد بن العوام عن حجاج عن الزهري قال: مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده ألا تجوز شهادة النساء في الحدود.
- حدثنا أبو بكر قال حدثنا معن بن عيسى عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال لا يجلد في شيء من الحدود إلا بشهادة رجلين⁴⁶⁷.

Dari uraian di atas, ada kemungkinan jawaban dari pertanyaan di atas: “*kenapa jumhur ulama berpegang kepada perkataan al-Zuhrī yang dianggap da’if oleh Ibnu Hazm dan ulama hadits?*” adalah karena ada banyak jalur *sanad* yang menjadi sumber ungkapan tersebut. Hal ini sesuai dengan pendapat sebagian ulama yang mentolerir penggunaan hadits *da’if* sebagai hujjah dengan beberapa persyaratan, antara lain:

⁴⁶⁶Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, hal. 571.

⁴⁶⁷Ibnu Abī Syaybah, *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, Juz. 6, hal. 544.

- a. *Keda'if*annya tidak terlalu lemah, tidak sampai ke tingkat *munkar* atau *mawdu'*;
- b. Memiliki beberapa jalur *sanad*, sehingga satu sama lain dianggap akan saling menguatkan;
- c. Hanya berkaitan dengan masalah-masalah *fadilah 'amal*.⁴⁶⁸

Menurut penulis, ungkapan al-Zuhrī tersebut sebenarnya diakui oleh jumbuh ulama bahwa ungkapan tersebut termasuk hadits *da'if*, namun karena memiliki banyak jalur

⁴⁶⁸Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadits*, Bulan Bintang, Jakarta, Cet. II, 1955, hal. 111-112. Al Yasa` Abubakar, *Ushul Fiqih II*, Diktat Kuliah, Tidak Diterbitkan, Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1993/1994, hal. 18. Dalam kitab *Usūl al-Hadīts 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb menjelaskan bahwa ada tiga pendapat di kalangan ulama mengenai penggunaan hadits *da'if*, yaitu (1) Hadits *da'if* itu tidak bisa diamalkan secara mutlak, baik mengenai *fada'il* maupun *ahkam*. Berdasarkan riwayat Ibnu Sayyidinnas dari Yahya ibn Ma'in. Pendapat ini yang dipilih oleh Ibnu 'Arabī. Tampaknya juga merupakan pendapat Imam al-Bukhārī dan Muslim, berdasarkan kriteria-kriteria yang dipahami dari keduanya, dan ini juga merupakan pendapat Ibnu Hazm. (2) Hadits *da'if* bisa diamalkan secara mutlak. Pendapat ini dinisbahkan kepada Abū Dāwud dan Imam Ahmad. Keduanya berpendapat bahwa hadits *da'if* lebih kuat daripada *ra'yu* (pikiran) perseorangan. (3) Hadits *da'if* bisa digunakan dalam masalah *fada'il*, *mawa'idz* atau yang sejenis, bila memenuhi beberapa syarat. Ibnu Hajar menyebutkan syarat-syarat tersebut sebagai berikut: a. *Keda'if*annya tidak telalu, sehingga tidak tercukup di dalamnya seorang pendusta atau yang tertuduh berdusta yang melakukan penyendirian, juga orang yang terlalu sering melakukan kesalahan. Al-Ala'iy meriwayatkan kesepakatan ulama mengenai syarat ini. b. Hadits *da'if* itu masuk dalam cakupan hadits pokok yang bisa diamalkan. c. Ketika mengamalkannya tidak meyakini bahwa ia berstatus kuat, tetapi sekadar berhati-hati. Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīts 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Dār al-Fikr, Bairut, 1989, hal. 351.

sanad, maka dapat dijadikan sebagai hujjah. Selain itu, kemungkinan jumbuh ulama berpegang kepada perkataan al-Zuhrī adalah karena kualitas keilmuan al-Zuhrī dalam masalah agama cukup dikenal dan diakui banyak pihak, bahkan beliau tidak hanya termasuk ahli hukum, tetapi juga termasuk ahli hadits di kalangan tabi'in Madinah.⁴⁶⁹ Jadi menurut penulis,

⁴⁶⁹Suhaimi, *Kesaksian Wanita Dalam Islam (Studi Analisis Terhadap Pemikiran Hukum Ibnu Hazm)*, Tesis, Tidak Diterbitkan, PPs IAIN Ar-Raniry, 1996. hal. 91. Dan dalam kitab *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, Hudhari Bik menjelaskan bahwa al-Zuhrī nama aslinya Muhammad bin Muslim yang terkenal dengan Ibnu Syihab al-Zuhrī. Lahir tahun 50 H dan wafat tahun 124 H. Ia menerima hadits antara lain dari 'Abdullah bin 'Umar, Anas bin Mālik, dan Sa'īd bin Musayyab. Layts bin Sa'īd berkata: saya tidak pernah melihat seorang 'alim yang lebih lengkap daripada al-Zuhrī, sebagaimana diceritakan dalam *al-Tarḡhib*. Maka kamu katakan bahwa selain dia tidak baik. Hanya dialah orang yang baik dalam menceritakan tentang bangsa Arab dan keturunan-keturunan. Demikian juga jika menceritakan tentang al-Qur'an dan sunnah. 'Umar bin 'Abdul Aziz berkata bahwa tidak ada seorang-pun yang lebih pandai tentang sunnah yang lampau daripada al-Zuhrī. Mālik berkata: selama Ibnu al-Syihab masih hidup di dunia, tidak ada tandingannya. Al-Layts mengatakan bahwa al-Zuhrī itu termasuk orang yang paling dermawan, ia mendidik putera Hisyām bin 'Abdul Mālik dan duduk-duduk dengannya, serta Hisyām telah meminta kepadanya untuk mendikte suatu vak kepada sebagian puteranya, kemudian ia mendiktekan 400 hadits untuknya. Setelah kurang lebih sebulan, ia bertemu dengan al-Zuhrī, maka ia berkata kepadanya bahwa kitab itu (catatan 400 hadits itu) telah hilang, maka ia minta untuk mengambil sebuah buku tulis, kemudian mendiktekannya lagi. Kemudian buku itu dibandingkan dengan buku pertama, maka ternyata al-Zuhrī tidak ketinggalan se-huruf-pun. Mālik mengatakan bahwa Ibnu al-Syihab datang ke Madinah dan ia memegang tangan Rabi'ah, lantas keduanya masuk ke rumah buku-buku besar (perpustakaan), ketika keduanya keluar pada waktu 'Ashar, Ibnu al-Syihab berkata: saya tidak menduga bahwa di Madinah ada orang yang seperti Rabi'ah. Dan Rabi'ah ketika keluar berkata: saya

kelemahan dari perkataan al-Zuhrī tidak terletak pada al-Zuhrī sendiri, melainkan pada rentetan *sanad* sebelum sampai kepadanya, yaitu Hajjāj ibnu Artāh, dan juga karena *sanad* hadits tersebut terputus.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, jumhur ulama dan Ibnu Hazm dalam menetapkan hukum tentang kesaksian wanita tidaklah hanya berdasarkan al-Qur`an atau sunnah saja, tetapi hasil *munasabah* (konformitas) dari kedua sumber hukum tersebut, dengan menjadikan sunnah sebagai *bayān* terhadap al-Qur`an. Menurut jumhur ulama, ungkapan dari al-Zuhrī sebagai *bayān takhsīs* (memberi batas atau mengkhususkan) terhadap ayat 282 surah al-Baqarah yang bersifat ‘*ām* (makna umum), sedangkan Ibnu Hazm melihat hadits dari al-Bukhārī dan Muslim sebagai *bayān ta’kīd* (penguat, penegas) terhadap ketentuan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 tersebut. Ini artinya, penetapan hukum yang dilakukan oleh jumhur ulama dan Ibnu Hazm sudah sesuai dengan kaidah hukum bahwa sunnah merupakan penjelas terhadap al-Qur`an. Adapun perbedaan kesimpulan hukum antara jumhur ulama dengan Ibnu Hazm tentang kedudukan kesaksian wanita dalam masalah pidana terletak pada penentuan sunnah yang berbeda sebagai penjelas terhadap surah al-Baqarah ayat 282.

menduga bahwa tidak ada seorang-pun yang mencapai ilmu seperti apa yang dicapai oleh Ibnu al-Syihab. Hudhari Bik, *Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*, (terj. Mohammad Zuhri), Darul Ihya, Indonesia, t.t. hal 306-308.

Pandangan jumbuh ulama dan Ibnu Hazm yang menjadikan sunnah sebagai penjelas al-Qur`an terhadap semua masalah hukum, berbeda dengan pandangan kalangan pembaharu. Sebagaimana dikemukakan oleh Daniel W. Brown bahwa kaum pembaharu hukum Islam dari kalangan ulama modern, seperti Muhammad al-Ghazālī, melihat sebuah sunnah itu dengan melepaskan diri dari keterpakuan terhadap *isnād* dan lebih meneliti kepada *matan*. Di samping itu, mereka juga lebih berpegang kepada prinsip-prinsip hukum umum meskipun harus mengesampingkan sunnah tertentu (sekali pun hadits *sahīh*). Sumber fundamental bagi prinsip-prinsip hukum tersebut adalah al-Qur`an. Karena itu, al-Qur`an harus dikembalikan pada posisi yang tepat, yaitu sebagai penentu dalam menilai keotentikan sebuah sunnah.⁴⁷⁰

Kecenderungan kaum pembaharu tersebut yang menjadikan al-Qur`an sebagai dasar penetapan hukum dan sunnah sebagai penguatnya saja, merupakan sebuah kebalikan dari pandangan klasik (jumbuh ulama) yang mengutamakan sunnah daripada al-Qur`an, yang melihat sunnah (khususnya hadits *sahīh*) sebagai penjelas al-Qur`an yang tidak mungkin salah dan tidak mungkin dibatalkan oleh al-Qur`an. Muhammad al-Ghazālī (w. 1966 M) sebagai salah seorang kaum pembaharu menyatakan, tujuan utamanya adalah mengembalikan sunnah pada posisinya di bawah pengayoman prinsip-prinsip al-Qur`an. Karena itu, Muhammad al-Ghazālī

⁴⁷⁰Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Mizan, Bandung, 1996, hal. 147.

mengeluhkan fiqh yang mengutamakan sunnah namun mengabaikan al-Qur`an. Menurutnya, tidak ada fiqh yang terpisah dari pemahaman al-Qur`an dan terhadap situasi modern.⁴⁷¹

Khusus dalam masalah kesaksian wanita, Muhammad al-Ghazālī memahami keterangan firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282, bahwa wanita boleh menjadi saksi dalam masalah pidana, baik dalam *jarimāh qisās* maupun *hudūd*. Ia menyayangkan terhadap pemikiran kaum muslimin yang menurutnya telah menjauhkan wanita dari kesempatan memberi kesaksian dalam berbagai bidang peradilan yang amat penting, yakni dalam masalah *qisās* dan *hudūd*, bidang yang bersangkutan dengan nyawa dan kehormatan manusia, padahal al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 tidak melarangnya. Menurut Muhammad al-Ghazālī seharusnya kalangan muslim memahami bahwa wanita dapat diterima sebagai saksi dengan perbandingan satu laki-laki sama dengan dua wanita dalam semua perkara peradilan. Tetapi nyatanya, kalangan muslim telah membatasi pemahaman surah al-Baqarah ayat 282 ini tentang kesaksian wanita hanya pada kasus *mu`amalah* saja, khususnya masalah harta, dan melarang menerima kesaksian wanita dalam berbagai bidang peradilan lainnya.⁴⁷²

Menurut penulis, di sini nampak sekali perbedaan sudut pandang antara ulama mazhab dengan ulama pembaharu dalam menetapkan suatu hukum syara'. Menurut ulama mazhab,

⁴⁷¹Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 33.

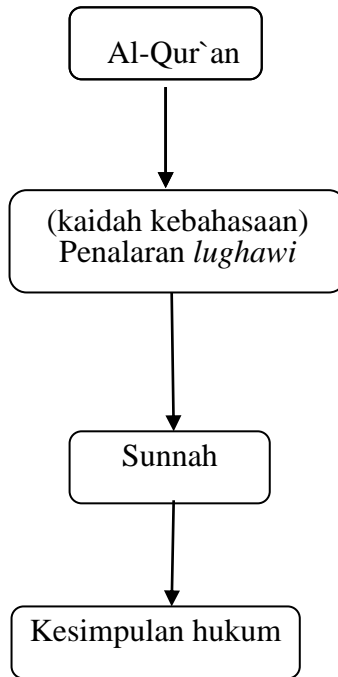
⁴⁷²Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 58-59.

semua ketentuan hukum dalam al-Qur`an ada penjelasannya dalam sunnah, sehingga mereka selalu mencari sunnah untuk memahami suatu ayat yang membicarakan suatu hukum tertentu, seperti dalam masalah kesaksian wanita. Sedangkan kaum pembaharu melihat al-Qur`an sebagai dasar utama dalam penetapan suatu hukum syara'. Mereka tidak berpegang kepada sunnah jika menurut mereka bertentangan dengan ketentuan al-Qur`an. Dalam hal ini kaum pembaharu mengklaim bahwa ulama mazhab telah mengabaikan al-Qur`an sebagai dasar hukum utama dalam menentukan suatu hukum fiqh, dengan menjadikan sunnah sebagai penentunya. Pandangan kaum pembaharu tersebut seolah-olah menjadikan al-Qur`an sebagai satu-satunya dasar hukum syara', sedangkan sunnah hanya sebagai dalil hukum untuk menguatkan maksud al-Qur`an. Berbeda dengan ulama mazhab yang melihatnya bahwa al-Qur`an dan sunnah adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dalam menetapkan suatu hukum syara'.

Dari paparan di atas belum tergambar jelas bagaimana metode penetapan (*istinbat*) hukum kalangan pembaharu yang berbeda dengan fuqaha mazhab. Di sini penulis melihat kalangan fuqaha mazhab dalam metode *istinbat* (penetapan) hukumnya menempuh langkah sebagai berikut:

Pertama melihat ketentuan ayat al-Qur`an, lalu memahaminya menurut kaidah kebahasaan (*lughawi*). Kemudian merujuk kepada sunnah untuk menguatkannya atau rincikannya atau bahkan untuk menentukan maksudnya (hukumnya). Berdasarkan pemahaman atau penalaran *lughawi* (kaidah kebahasaan) dan penjelasan sunnah mereka menarik

kesimpulan hukumnya. Hal ini dapat digambarkan dalam skema berikut:



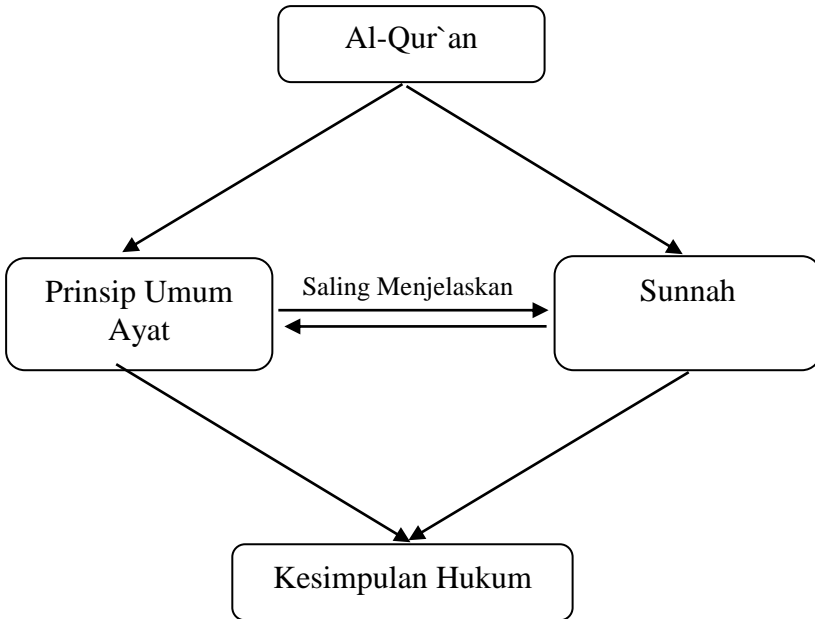
Dari gambar di atas terlihat bahwa model penetapan hukum seperti itu sama dengan cara kerja metode tafsir *tahlili*, yaitu suatu metode tafsir yang mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Seorang penafsir dengan metode ini, ia mengkaji al-Qur'an ayat demi ayat dan surah demi surat

mengikuti runtutan ayat sesuai dengan urutan yang telah tersusun dalam *mushaf*. Penafsir memulai uraiannya dengan mengemukakan arti kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, yaitu unsur *i'jaz*, *balaghah* dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang dapat diistinbatkan dari ayat, yaitu hukum fiqh, arti bahasa, norma-norma akhlak, aqidah, janji, ancaman, *haqiqat*, *majaz*, *kinayah*, dan *isti'arah*. Ia juga mengemukakan *munasabah* (komformitas) antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surah sebelum dan sesudahnya. Penafsir juga membahas mengenai *asbab al-nuzul*, hadits-hadits dari Rasul dan riwayat dari para shahabat dan tabi'in, bahkan kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan seringkali pula beraduk dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nas* al-Qur'an tersebut.⁴⁷³

Ini berbeda dengan yang ditawarkan oleh kalangan pembaharu yang menetapkan hukum dengan melihat pada prinsip umum al-Qur'an. Prinsip umum itu diambil dari penjelasan ayat-ayat yang terkait (satu tema). Berdasarkan prinsip umum itu lalu disesuaikan dengan penjelasan sunnah, kemudian ditarik kesimpulan hukumnya. Di sini sunnah hanya

⁴⁷³Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, (Terj. Ahmad Akrom), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1994, hal. 41. Dan Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy; Suatu Pengantar*, (Terj. Suryan A. Jamrah), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1996, hal. 12.

sebagai penguat saja, bukan penentu hukum. Hal ini dapat digambarkan dalam skema berikut:



Dari gambar di atas terlihat model ijtihad hukum kalangan pembaharu yang menetapkan hukum dengan merujuk pada prinsip umum ayat, lalu disinkronkan dengan sunnah, baru diambil kesimpulan hukum. Model seperti ini sama dengan cara kerja metode tafsir *mawdu'ī*, yaitu metode tafsir yang ditempuh oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang membicarakan tentang satu masalah (tema) serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu cara

turunnya berbeda, tersebar di berbagai surah. Kemudian ia menentukan ayat-ayat itu sesuai dengan masa turunnya, mengemukakan sebab turunnya sepanjang hal itu memungkinkan (jika ayat itu ada *asbab al-nuzulnya*), menjelaskan makna dan tujuannya, mengkaji seluruh segi dan apa yang dapat *diistinbatkan* darinya, unsur *i'rab* dan *balaghahnya*, segi-segi *i'jaz* dan lainnya, sehingga satu tema itu dapat diuraikan secara tuntas.⁴⁷⁴

Namun menurut penulis, kalangan ulama modern yang diangkat pemikirannya di atas tidak menerapkan secara benar metode panafsiran *mawdu'ī* dalam penetapan hukum kesaksian wanita. Hal ini seperti terlihat pada metode yang dilakukan oleh Muhammad al-Ghazālī. Ia menetapkan hukum kesaksian wanita hanya berdasarkan keterangan surah al-Baqarah ayat 282, dengan menolak ungkapan dari al-Zuhrī, yang dinilainya *da'īf*. Tetapi prinsip penetapan hukum dengan pendekatan tafsir *mawdu'ī* ini telah digagas oleh kalangan pembaharu lainnya, seperti Fazlur Rahman (w. 1988 M), Hassan Hanafi (l.1935 M), Muhammad Syahrūr (l. 1938 M), dan Abd al-Hayy al-Farmawi. Namun demikian, sebenarnya metode pendekatan tafsir *mawdu'ī* dalam pengistinbatan hukum syara' telah lebih dulu dipraktekkan oleh ulama periode pertengahan yaitu Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H). Ia membahas masalah

⁴⁷⁴Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, (Terj. Ahmad Akrom), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1994, hal. 41. Dan Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy; Suatu Pengantar*, (Terj. Suryan A. Jamrah), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1996, hal. 36.

kesaksian dengan merujuk pada seluruh ayat al-Qur`an yang membicarakan tentang kesaksian. Menurutnya ada lima ayat yang menjadi dasar hukum tentang kesaksian. Dari lima ayat tersebut, hanya satu ayat saja yang secara khusus menyebutkan kesaksian laki-laki dan perempuan, yaitu surah al-Baqarah ayat 282, sedangkan dalam empat ayat lainnya tidak disebutkan, yaitu surah al-Nisa` ayat 15, al-Nur ayat 4, al-Maidah ayat 106 dan al-Thalak ayat 2. Beliau memahami bahwa kebiasaan al-Qur`an yang tidak spesifik menyebutkan laki-laki atau perempuan berarti maksud ayat tersebut adalah laki-laki dan perempuan, sehingga beliau berkesimpulan bahwa yang dimaksudkan kesaksian dalam empat ayat yang lain itu adalah laki-laki dan perempuan. Dan beliau mengangkat hadits “*bukankah kesaksian wanita itu setengah kesaksian laki-laki*” sebagai *bayān* terhadap seluruh ayat tentang kesaksian.⁴⁷⁵

Dari penjelasan Ibnu al-Qayyim terlihat bahwa model penetapan hukum yang dilakukannya dengan merujuk pada ayat-ayat yang membicarakan tentang kesaksian, kemudian diambil prinsip umumnya bahwa ayat-ayat yang tidak secara khusus membicarakan laki-laki dan perempuan, maka maksud ayat adalah laki-laki dan perempuan. Berdasarkan prinsip umum ini, lalu ia merujuk pada penjelasan sunnah yang mengatakan bahwa “*bukankah kesaksian wanita itu setengah kesaksian laki-laki*”. Di sini terjadi kesinkronan antara prinsip umum ayat dengan keterangan sunnah. Berdasarkan prinsip umum ayat dan keterangan sunnah lalu ia menarik hukum

⁴⁷⁵Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, Dār al-Fikr, Bairut, t.t, hal. 91-94.

bahwa kesaksian wanita dapat diterima dalam semua masalah hukum.

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan tentang posisi sunnah dalam penetapan hukum Islam, baik menurut fuqaha mazhab maupun modern. Menurut fuqaha mazhab, sunnah memegang peranan penting dalam memahami maksud al-Qur`an. Semua masalah hukum yang dibicarakan oleh al-Qur`an dipastikan ada penjelasan sunnahnya. Sehingga mereka akan selalu mencari sunnah yang menjadi *bayān* dari suatu ayat al-Qur`an. Malahan menurut fuqaha mazhab, sunnah kadang-kadang dapat berdiri sendiri dalam menetapkan hukum yang tidak ada dalam al-Qur`an dan kadang-kadang juga sunnah dapat berfungsi sebagai *nāsikh* (penghapus) terhadap hukum yang ditetapkan oleh al-Qur`an. Atau dengan kata lain, dalam pandangan fuqaha mazhab, sunnah mempunyai posisi yang sejajar dengan al-Qur`an.

Menurut kalangan pembaharu, sunnah hanya berfungsi sebagai penjelasan tambahan/melengkapi (merincikan) atau penguat saja (*bayān tafsīr* atau *bayān ta'kīd*). Maksudnya adalah al-Qur`an yang menentukan ketentuan hukumnya, sedangkan sunnah hanya merincikannya saja atau menguatkan kembali apa yang ditetapkan oleh al-Qur`an. Intinya, sunnah bukan penentu hukum yang dimaksudkan al-Qur`an. Sebagai contoh dalam masalah kesaksian wanita, fuqaha mazhab memahami ayat al-Qur`an berdasarkan penjelasan sunnah, dari penjelasan sunnah tersebut mereka berkesimpulan bahwa kesaksian wanita hanya diterima dalam masalah harta dengan ketentuan satu saksi laki-laki dan dua saksi perempuan.

Kesaksian wanita tidak dapat diterima dalam masalah pidana dan beberapa perkara lainnya seperti nikah, thalak, rujuk dan lain-lain. Dasar hukum yang dirujuknya adalah firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282 dan ungkapan dari al-Zuhrī. Sedangkan menurut kalangan pembaharu (seperti dikemukakan Ibnu Qayyim) bahwa prinsip umum al-Qur`an yaitu jika ayat tidak menyebutkan secara spesifik laki-laki dan perempuan, maka yang dimaksud adalah laki-laki dan perempuan. Jadi dalam masalah kesaksian hanya surah al-Baqarah ayat 282 yang secara spesifik menyebutkan laki-laki dan perempuan, sedangkan empat ayat lainnya tidak menyebutnya secara spesifik laki-laki dan perempuan, sehingga dipahami bahwa yang dimaksudkan ayat adalah laki-laki dan perempuan. Jadi berdasarkan prinsip umum al-Qur`an itu, maka menurut kalangan pembaharu wanita dapat menjadi saksi dalam segala masalah hukum, dan ini dipertegas oleh hadits riwayat al-Bukhārī dan Muslim yang menyatakan bahwa “*bukankah kesaksian wanita itu setengah kesaksian laki-laki*”. Kedudukan hadits tersebut bukan sebagai penentu maksud ayat (hukum) yang membicarakan tentang kesaksian, melainkan hanya untuk memperkuat keterangan al-Qur`an.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, di antara tokoh pembaharu dari kalangan ulama modern yang menggagas metode penafsiran tematik (*mawdu`ī*) yaitu Fazlur Rahman, Muhammad Syahrūr, Hassan Hanafi dan Abd al-Hayy al-Farmawi. Menurut Abdul Mustaqim, metode tematik Fazlur

Rahman⁴⁷⁶ sebenarnya berangkat dari asumsi bahwa ayat-ayat al-Qur`an saling menafsirkan (*parts of the Qur`an interpret*

⁴⁷⁶Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di Hazara, suatu daerah di Anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di Barat Laut Pakistan. Nama keluarga Fazlur Rahman adalah Malak, namun nama keluarga Malak ini tidak pernah digunakan dalam daftar referensi baik di Barat ataupun di Timur. Fazlur Rahman dilahirkan dalam suatu keluarga muslim yang sangat religius. Pada umur sepuluh tahun ia sudah dapat menghafal al-Qur`an. Adapun *mazhab* yang dianut oleh keluarganya ialah *mazhab* Hanafi. Walaupun hidup di tengah-tengah keluarga *mazhab* Sunni, Fazlur Rahman mampu melepaskan diri dari sekat-sekat yang membatasi perkembangan intelektualitasnya dan keyakinan-keyakinannya. Dengan demikian, Fazlur Rahman dapat mengekspresikan gagasan-gagasannya secara terbuka dan bebas. Seperti pendapat mengenai wajibnya shalat tiga waktu yang dijalani oleh penganut *mazhab* Syi`ah, Fazlur Rahman beranggapan bahwa praktek tersebut dibenarkan secara historis, karena Muhammad SAW. pernah melakukannya tanpa sesuatu alasan.

Ayah Fazlur Rahman merupakan penganut *mazhab* Hanafi yang sangat kuat, namun beliau tidak menutup diri dari pendidikan modern. Ayahnya berkeyakinan bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan dan kesempatan. Pandangan ayahnya inilah yang kemudian mempengaruhi pemikiran dan keyakinan Fazlur Rahman.

Pada tahun 1933, Fazlur Rahman melanjutkan pendidikannya di sebuah sekolah modern di Lahore. Selain mengenyam pendidikan formal, Fazlur Rahman pun mendapatkan pendidikan tradisiononal dalam kajian-kajian keislaman dari ayahnya, Maulana Syahab al Din. Materi pengajaran yang diberikan ayahnya ini merupakan materi yang ia dapat ketika menempuh pendidikan di Darul Ulum Deoband, di wilayah Utara India. Ketika berumur 14 tahun, Fazlur Rahman sudah mulai mempelajari filsafat, bahasa Arab, teologi atau kalam, hadits dan tafsir. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, Fazlur Rahman kemudian melanjutkan pendidikannya dengan mengambil bahasa Arab sebagai konsentrasi studinya dan pada tahun 1940 ia berhasil mendapatkan gelar *Bachelor of Art*. Dua tahun kemudian, tokoh utama gerakan neomodernis Islam ini berhasil

menyelesaikan studinya di universitas yang sama dan mendapatkan gelar Master dalam bahasa Arab.

Pada tahun 1946, Fazlur Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Oxford University. Keputusannya untuk melanjutkan studinya di Inggris dikarenakan oleh mutu pendidikan di India ketika itu sangat rendah. Di bawah bimbingan Profesor S. Van den Berg dan H A R Gibb, Fazlur Rahman berhasil menyelesaikan studinya tersebut dan memperoleh gelar Ph. D pada tahun 1949 dengan disertasi tentang Ibnu Sina. Disertasi Fazlur Rahman ini kemudian diterbitkan oleh Oxford University Press dengan judul *Avicenna's Psychology*.

Ketika tinggal di Inggris, Fazlur Rahman sempat mengajar di Durham University. Kemudian pindah mengajar ke Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada, dan menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* sampai awal tahun 1960. Menurut pengakuan Fazlur Rahman, ketika menempuh studi pascasarjana di Oxford University dan mengajar di Durham University, konflik antara pendidikan modern yang diperolehnya di Barat dengan pendidikan Islam tradisional yang didapatkan ketika di negeri asalnya mulai menyeruak. Konflik ini kemudian membawanya pada skeptisisme yang cukup dalam, yang diakibatkan studinya dalam bidang filsafat.

Setelah tiga tahun mengajar di McGill University, akhirnya pada awal tahun 1960 Fazlur Rahman kembali ke Pakistan. Selanjutnya pada tahun 1962, Fazlur Rahman diminta oleh Ayyub Khan untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) dan menjadi anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*). Motivasi Fazlur Rahman untuk menerima tawaran dari Ayyub Khan dapat dilacak pada keinginannya untuk membangkitkan kembali visi al-Qur`an yang dinilainya telah terkubur dalam puing-puing sejarah. Namun para ulama tradisional menolak jika Fazlur Rahman mendudukinya, ini disebabkan oleh latar belakang pendidikannya yang ditempuh di Barat. Penentangan atas Fazlur Rahman akhirnya mencapai klimaksnya ketika jurnal *Fikr-o-Nazar* menerbitkan tulisannya yang kemudian menjadi dua bab pertama bukunya yang berjudul *Islam*. Pada tulisan tersebut, Fazlur Rahman mengemukakan pikiran kontroversialnya mengenai hakikat wahyu dan hubungannya dengan Muhammad SAW. Menurut Fazlur Rahman, al-Qur`an sepenuhnya adalah kalam atau perkataan Allah SWT, namun dalam

other parts), seperti telah dipopulerkan oleh ulama dengan adagium *al-Qur`ān yufassiru ba`duhu ba`dan*. Akan tetapi para ulama dahulu dinilai oleh Fazlur Rahman tidak berusaha menyatukan makna ayat-ayat al-Qur`an secara sistematis untuk membangun pandangan dunia al-Qur`an, sehingga mereka

arti biasa, al-Qur`an juga merupakan perkataan Muhammad SAW. Akibat pernyataan-pernyataannya tersebut, Fazlur Rahman dinyatakan sebagai *munkir-i-Quran* (orang yang tidak percaya al-Qur`an). Pada akhir tahun 1969 Fazlur Rahaman meninggalkan Pakistan untuk memenuhi tawaran Universitas California, Los Angeles, dan langsung diangkat menjadi Guru Besar Pemikiran Islam di universitas yang sama.

Konsistensinya dan kesungguhannya terhadap dunia keilmuan akhirnya Rahman mendapatkan pengakuan lembaga keilmuan berskala internasional. Pengakuan tersebut salah satunya ialah pada tahun 1983 ia menerima Giorgio Levi Della Vida dari Gustave E von Grunebaum Center for Near Eastern Studies, Universitas California, Los Angeles.

Pada pertengahan dekade 80-an, kesehatan tokoh utama neomodernisme Islam tersebut mulai terganggu, di antaranya ia mengidap penyakit kencing manis dan jantung. Konsistensi Rahman untuk terus berkarya pun ditandai oleh lahirnya karya yang berjudul *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Walaupun baru diterbitkan setelah beliau wafat, namun pengerjaannya dilakukan ketika sakit beliau makin parah dengan dibantu oleh puteranya. Akhirnya, pada 26 Juli 1988 profesor pemikiran Islam di Universitas Chicago itu pun tutup usia pada usia 69 tahun setelah beberapa lama sebelumnya dirawat di rumah sakit Chicago.

Di antara pemikiran yang berhasil dihasilkan oleh Rahman adalah *Islamic Methodology in History* (1965), dan *Islam* (1966). Buku berikutnya yang Rahman hasilkan ialah *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Diakses dari ashrillfathoni.wordpress.com/2009/.../ biografi-fazlur-rahman, pada tanggal. 04 Maret 2011.

dinilai gagal memahami al-Qur`an secara utuh dan holistik (menyeluruh dan saling terkait).⁴⁷⁷

Menurut Abdul Mustaqim, Fazlur Rahman berpandangan, ada beberapa alasan yang bisa dikemukakan terkait dengan penggunaan metode tematik ini. Pertama, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh para mufassir untuk memahami al-Qur`an sebagai satu kesatuan. Selama ini, kaum muslim belum pernah membicarakan secara adil (berimbang) masalah-masalah mendasar mengenai metode penafsiran al-Qur`an. Selain itu, terdapat kesalahan dalam memahami keterpaduan al-Qur`an, sehingga ia sering dipahami secara parsial (terpisah-pisah). Kedua, dengan berlalunya waktu, maka sudut pandang yang berbeda dan pemikiran yang dimiliki sebelumnya (prakonsepsi) oleh mufassir cenderung lebih menjadi obyek penilaian bagi pemahaman yang “baru”, daripada menjadi bantuan untuk memahami al-Qur`an. Dengan kata lain, prakonsepsi (*prior texts*) cenderung membawa ke arah subyektivitas mufassir yang berlebihan, meskipun produk tafsir seperti ini tidak diragukan akan mampu menghasilkan pandangan yang mendalam, namun gagasan itu tidak diambil dari internal al-Qur`an itu sendiri. Di sinilah metode tematik akan mampu mengontrol bias-bias ideologi yang dipaksakan dalam penafsiran al-Qur`an. Sebab, akurasi sebuah penafsiran al-Qur`an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan ayat-ayat yang setema yang menjadi objek

⁴⁷⁷Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Cet. I, LKiS, Yogyakarta, 2010, hal. 165-166.

kajian. Sehingga gagasan non-Qur`ani dalam penafsiran al-Qur`an akan dapat dieliminasi sedemikian rupa.⁴⁷⁸

Muhammad Syahrūr⁴⁷⁹ juga sepakat tentang metode penafsiran al-Qur`an secara tematik. Dalam hal ini, menurut

⁴⁷⁸Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 166-167.

⁴⁷⁹Muhammad Syahrūr lahir di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1938, putera dari Deyb bin Deyb Syahrūr dan Siddiqad binti Salih Filyun. Syahrūr dikaruniai 5 orang anak; Tariq, al-Lays, Basul, Masun dan Rima, sebagai buah pernikahannya dengan 'Azizah. Syahrūr mulai pendidikan dasar dan menengah di sekolah tempat kelahirannya. Dalam usianya ke 19, tahun 1957, Syahrūr memperoleh ijazah sekolah menengah pada lembaga pendidikan 'Abd al-Rahman al-Kawabibi, Damaskus. Setahun kemudian, pada bulan Maret 1958, atas beasiswa pemerintah ia berangkat ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia), untuk mempelajari teknik sipil (*al-Hadathah al-Madaniyah*). Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar Diploma pada tahun 1964, kemudian kembali ke negara asalnya mengabdikan diri pada Fakultas Sipil Universitas Damaskus pada tahun 1965.

Pada tahun 1969 Syahrūr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, 1972, ia menyelesaikan program Doktoralnya. Pada tahun ini juga ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi hingga sekarang. Meskipun Muhammad Syahrūr basic pendidikannya teknik, namun tidak berarti ia kosong sama sekali mengenai wacana pemikiran keislaman, sebab akhirnya beliau tertarik untuk mengkaji al-Qur`an dan hadith secara serius dengan pendekatan ilmu filsafat bahasa dan dibingkai dengan teori ilmu eksaktanya, bahkan beliau juga menulis buku dan artikel tentang pemikiran keislaman.

Berbagai kegiatan yang cukup menyita perhatiannya tidak menyurutkan semangatnya untuk terus berkarya dalam bidang tulis menulis. Beberapa buku dalam bidang spesialisasinya telah ditulis dan tersebar di Damaskus, seperti teknik Fondasi Bangunan (*Handasat al-Asasat*) tiga volume dan Teknik Pertanahan (*Handasat al-Turbat*).

Hal yang menarik dalam bentangan sejarah perjalanan intelektual Syahrūr adalah perhatiannya yang cukup serius terhadap kajian-kajian keislaman. Menurutny, umat Islam sekarang terpenjara dalam kerangkeng kebenaran yang diterima begitu saja (*Musallamat/taken for Granted*) yang sebenarnya harus dikaji ulang. Kebenaran-kebenaran yang terbalik, sebagaimana sebuah lukisan yang di gambar dari pantulan kaca cermin. Semua terkesan benar padahal hakekatnya adalah salah. Sejak awal abad ke 20, lanjut Syahrūr, muncul berbagai upaya pemikiran yang mencoba untuk meluruskan kesalahan ini dengan menampilkan Islam sebagai sebuah akidah dan tata cara hidup. Tetapi sayang, karena upaya tersebut tidak menyentuh persoalan yang paling mendasar dalam pemikiran keislaman yaitu akidah yang seharusnya dikaji secara filosofis, upaya-upaya tersebut tidak mampu mengurai dilema pemikiran keislaman yang sebenarnya.

Perkenalan dan kekaguman Syahrūr terhadap ide-ide Marxis saat ia melanjutkan studi di Moskow -sekalipun tidak mengklaim sebagai penganut Marxis- serta perjumpaannya dengan Ja'far Dakk al-Bab - sahabat karibnya di Moskow dan sekaligus guru dalam bidang bahasa, memiliki peran penting dalam perkembangan pemikirannya. Dari Ja'far Dakk al-Bab, Syahrūr banyak belajar tentang bahasa yang mengantarkannya melakukan penelitian terhadap berbagai kosa kata penting dalam al-Qur'an. Diskusi Syahrūr dengan Ja'far Dakk al-Bab secara intens sangat membantu menghasilkan gagasan-gagasan yang dituangkan dalam karya monumentalnya *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah*. Penyusunan buku ini berlangsung selama 20 tahun (1970-1990) dengan melewati tiga tahapan proses. Tahap pertama (1970-1980), merupakan masa pengkajian dan peletakan dasar awal metodologi pemahaman terhadap *al-Dhikr*, *al-Risālah* dan *al-Nubuwwah* serta beberapa kata kunci lain dalam al-Qur'an. Dalam fase ini Syahrūr belum membuahkan hasil pemikiran terhadap *al-Dhikr*. Hal ini disebabkan karena pengaruh pemikiran-pemikiran *taqlid* yang diwariskan dan ada dalam khazanah karya Islam lama dan modern, di samping cenderung pada Islam sebagai ideologi (aqidah) baik dalam bentuk kalam maupun fiqh mazhab. Selain itu dipengaruhi pula oleh kondisi sosial yang melingkupi ketika itu.

Dalam kurun waktu 10 tahun tersebut, Syahrūr mendapati beberapa hal yang selama ini dianggap sebagai dasar Islam, namun ternyata bukan, karena ia tidak mampu menampilkan pandangan Islam yang murni dalam

menghadapi tantangan abad 20. Menurutnya, hal itu dikarenakan dua hal; Pertama, pengetahuan tentang 'aqidah Islam yang diajarkan di madrasah-madrasah beraliran Mu'tazilah atau Asy'ari. Kedua, pengetahuan tentang fiqh yang diajarkan di Madrasah-madrasah beraliran Hanafī, Māliki, Syāfi'ī, Hanbali ataupun Ja'fari. Menurut Syahrūr, apabila penelitian ilmiah dan modern masih terkukung oleh kedua hal tersebut, maka studi Islam berada pada titik yang rawan.

Tahap kedua terhitung mulai 1980-1986. Pada tahun 1980, Syahrūr bertemu dengan teman lamanya, Dr. Ja'far (yang mendalami studi bahasa di Uni Soviet antara 1958-1964). Dalam kesempatan tersebut, Syahrūr menyampaikan tentang perhatian besarnya terhadap studi bahasa, filsafat dan pemahaman terhadap al-Qur'an. Kemudian Syahrūr menyampaikan pemikiran dan disertasinya di bidang bahasa yang disampaikan di Universitas Moskow pada 1973. Topik disertasinya mengenai pandangan linguistik 'Abd al-Qadir al-Jurjani (ahli nahwu dan balaghah) dan posisinya dalam linguistik umum. Lewat Ja'far, Syahrūr belajar banyak tentang linguistik termasuk filologi, serta mulai mengenal pandangan-pandangan al-Farra', Abū 'Alī al-Farīsī serta muridnya, Ibnu Jinni dan al-Jurjani. Sejak itu, Shahrūr berpendapat bahwa sebuah kata memiliki satu makna dan bahasa Arab merupakan bahasa yang di dalamnya tidak terdapat sinonim. Selain itu, antara *nahwu* dan *balaghah* tidak dapat dipisahkan, sehingga menurutnya, selama ini ada kesalahan dalam pengajaran bahasa Arab di berbagai Madrasah dan Universitas.

Sejak itu pula, Syahrūr mulai menganalisis ayat-ayat al-Qur'an dengan model baru, dan pada 1984, ia mulai menulis pokok-pokok pikirannya bersama Ja'far yang digali dari al-Kitab. Sedangkan tahap ketiga mulai 1986-1990. Dalam tahap ini, Syahrūr mulai intensif menyusun pikirannya dalam topik-topik tertentu, 1985-an akhir dan 1987, ia menyelesaikan bab pertama dari *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, yang merupakan masalah-masalah sulit. Bab-bab selanjutnya diselesaikan sampai 1990, dan diterbitkan pada tahun tersebut pula. Bukunya telah menjadi sasaran pandangan kritis dari pemegang otoritas keagamaan yang mapan atas dasar muatan pengetahuannya yang sangat cermat dan detail. Hingga sekarang, ia telah menerbitkan melalui penerbit yang sama, yaitu *al-Ahali*, empat karya ilmiah sebagai bagian dari sebuah seri penerbitan yang disebutnya "*Studi*

Ja'far Dikk al-Bab, Syahrūr mengemukakan pemahaman baru terhadap pemaknaan istilah *tartīl al-Qur`ān*. Selama ini istilah tersebut dimaknai dengan *at-ta'annuq fī tilāwatihi* yang berarti "memperindah bacaannya". Zamakhsyari dalam buku *Asās al-Balāghah*, bab *ra-ta-la* menjelaskan bahwa ayat *wa rattil al-Qur`ān tartīlā*, merupakan *majaz* yang berarti "hendaklah seseorang memperindah bacaan al-Qur`an dan penulisan huruf-hurufnya" (*tarassala fī tilāwatihi wa ahsana fī ta'lifi hurūfihi*). Akan tetapi Syahrūr bersandar pada akar kata *ra-ta-la* yang

Islam Modern" (*Dirasat Islamiyyah Mu'asirah*). Selain seri ini, dia telah menulis sebuah booklet kecil dan sejumlah artikel di Surat kabar.

Terbitnya buku -yang dianggap oleh banyak kalangan sebagai metode baru dalam interpretasi teks kitab suci al-Qur'an ini- ternyata memicu kontroversi yang keras, dan dalam beberapa hal, buku Syahrūr merupakan karya intelektual dunia Arab yang setara dengan buku Allan Bloom, *The Closing of The American Mind*, mereka yang tidak setuju dengan pemikirannya yang dekonstruktif dan sekaligus rekonstruktif memandangnya sebagai *an enemy of Islam* (musuh Islam) dan *a western and zionist agent* (agen Barat dan zionis). Untuk merusak otoritas persatuan umat Islam atau berkomitmen melakukan perbuatan yang tak termaafkan dalam wilayah penafsiran. Bahkan karya Syahrūr itu jauh lebih berbahaya dibandingkan dengan buku *Satanic Verses* (karya Salman Rusdhi). Kemudian bermunculan beberapa buku lain, baik dari pihak yang pro maupun yang kontra. Di antara yang bisa disebut di sini adalah buku *Tahafut Qira'ah Mu'asirah* (1985) oleh Dr. Munir Muhammad Tahir al-SAWwaf, seorang sarjana hukum dari Libanon dan buku *al-Furqan wa al-Qur`ān* (1994) oleh Khalid 'Abd al-Rahman al-Akk, di samping *Qira'ah ala Kitāb; al-Kitāb wa al-Qur`ān* oleh Hallah al-Qari', cendekiawan Palestina yang tinggal di Mesir. Masih ada lagi *Mujarrad al-Tanjim*, 3 Vol (1991) oleh Salim al-Jabi dan *al-Qur`ān al-Mu'asirah li al-Qur`ān fī al-Mizan* (1995) oleh Ahmad 'Imran. Dan karya-karya para peneliti, seperti Wael B. Hallaq, Dale F. Eickelmsn, Andreas Christmann dll. Diakses dari imdad-gresik.blogspot.com Tokoh Islam, pada tanggal. 04 Maret 2011.

berarti “menyusun dan mengaturnya” (*nasaqahu wa nadamahu*). Syahrūr berpendapat bahwa tidak mungkin penggalan ayat keempat dari surat al-Muzammil tersebut dipahami dengan arti “memperindah dalam bacaannya”. Karena ayat setelahnya (*innā sanulqī ‘alaika qawlan tsaqīlā*) sama sekali tidak terkait dengan memperindah bacaan (*at-taannuq fī tilāwatihi*). Alasannya adalah karakter “sulit atau berat” pada rangkaian kalimat *qawlan tsaqīlā* (perkataan yang berat/sulit) tidak dimaksudkan sebagai kesulitan dalam pengucapan, melainkan kesulitan memahami kandungan ilmu dalam al-Qur`an. Karena itu, ayat *wa rattil al-Qur`ān tartīlā* harus dimaknai dalam konteks yang sama, yaitu menyusun ayat-ayat al-Qur`an yang memiliki kesamaan tema dalam sebuah rangkaian, sehingga mudah memahami kandungannya.⁴⁸⁰

Menurut Abdul Mustaqim, Fazlur Rahman dan Syahrūr memiliki kekurangan dalam hal ini, keduanya tidak menjelaskan langkah-langkah metodis secara detail mengenai cara menerapkan metode tafsir tematik. Sedangkan Hassan Hanafi⁴⁸¹ membuat delapan langkah metodis yang harus dilakukan dalam penafsiran tematis, yaitu:

⁴⁸⁰Muhammad Syahrūr, *Dirasat Islamiyah Mu'asirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama'* (Tirani Islam; Genealogi Masyarakat dan Negara), Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, Cet. I, LkiS, Yogyakarta, 2003, hal. xxi

⁴⁸¹Hassan Hanafi lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan al-Azhar. Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 Hanafi belajar di Universitas Cairo untuk mendalami

bidang filsafat. Berikutnya Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorborne; Perancis, pada tahun 1956 sampai 1966. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah maupun bacaan atau karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion.

Hanafi juga mengajar di Universitas Kairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 ia mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Pengalaman dengan para pemikir besar dunia dalam berbagai pertemuan internasional, baik di kawasan negara-negara Arab, Asia, Eropa, dan Amerika membantunya semakin paham terhadap persoalan besar yang sedang dihadapi dunia dan umat Islam di berbagai negara.

Karya-karya Hanafi dapat diklasifikasikan menjadi tiga priode, yaitu: priode pertama berlangsung pada tahun 60-an; periode kedua pada tahun 70-an, dan periode ketiga dari tahun 80-an sampai dengan 90-an. Masing masing priode terdapat perkembangan pemikiran Hanafi dan dinamika politik di Mesir mempunyai pengaruh besar pada pemikirannya. Pada awal daSAWarsa 1960-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh faham-faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme, dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun 1967.

Awal periode 1970-an, Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dalam perang melawan Israel tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Di awal periode 1970-an, ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti al-Katib, al-Adab, al-Fikr al-Mu'ashir, dan Mimbar al-Islam. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul *Qadaya Mu'asirat fi Fikrina al-Mu'asir*. Kemudian, pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan *Qadaya Mu `asirat fi al Fikr al-Gharib*. Buku kedua ini mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan

kemudian mengadakan pembaruan. Sementara itu *Dirasat Islamiyyah*, yang ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaruan terhadap ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti ushul fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengari realitas modern.

Periode selanjutnya, yaitu dasawarsa 1980-an sampai dengan awal 1990-an, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode ini, Hanafi mulai menulis *al-Turats wa al-Tajdid* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *al-Yasar al-Islamī* (Kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah "manifesto politik" yang berbau ideologis. Buku *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* (5 jilid), yang ditulisnya selama hampir sepuluh tahun dan baru terbit pada tahun 1988. Buku ini memuat uraian terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Oleh karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental.

Selanjutnya, pada tahun-tahun 1985-1987, Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika Serikat, Perancis, Belanda, Timor Tengah, Jepang, termasuk Indonesia. Kumpulan tulisan itu kemudian disusun menjadi sebuah buku yang berjudul "*Religion, Ideology, and Development*" yang terbit pada tahun 1993. Beberapa artikel lainnya juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in the Modern World* (2 jilid). Bapak tiga anak ini menulis sedikitnya 20 buku dan puluhan makalah ilmiah. Karyanya yang populer di Indonesia antara lain *al-Yasar al-Islami* (Kiri Islam), *Min al-Aqidah ila al-Tawrah* (Dari Teologi ke Revolusi), *Turath wa Tajdid* (Tradisi dan Pembaharuan), *Islam in The Modern World* (1995), dan lainnya. Hasan Hanafi bukan sekedar pemikir revolusioner, tapi juga reformis tradisi intelektual Islam klasik. Diakses dari pusat-akademik.blogspot.com/.../biorgafi-karya-dan-pemikiran-dr-hasan.html, pada tanggal. 04 Maret 2011.

- a. Seorang mufassir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problem sosial politik tertentu. Dengan kata lain, setiap penafsir yang muncul harus dilandasi oleh keprihatinan-keprihatinan tertentu atas kondisi kontemporeranya.
- b. Perlu bercermin pada proses lahirnya teks al-Qur`an yang didahului oleh realitas, dan dia juga harus merumuskan tujuan penafsirannya. Sebab, tidak mungkin seorang mufassir memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya.
- c. Harus dapat menginventarisasikan ayat-ayat terkait dengan tema yang menjadi komitmennya.
- d. Menginventarisasi bentuk-bentuk linguistik atau bahasa untuk kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah kelima, yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju.
- e. Membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju, sehingga makna dan objek yang dituju menjadi satu kesatuan. Bagi Hassan Hanafi, makna adalah subyek-objek seperti halnya tujuan atau sasaran adalah objek-subyek sekaligus.
- f. Melakukan analisis terhadap problem faktual dalam situasi empirik (realitas) yang dihadapi penafsir, misalnya isu kemiskinan, penindasan, dan pelanggaran hak asasi manusia.

- g. Membandingkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksikan dari realitas empirik melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial.
- h. Menggambarkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif. Inilah yang dimaksudkan oleh Hassan Hanafi bahwa penafsiran berangkat dari realitas menuju teks dan dari teks menuju realitas. Ini pula yang dia maksud bahwa penafsiran menjadi bentuk perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur sosial.⁴⁸²

Berbeda dengan Hassan Hanafi, Abd al-Hayy al-Farmawi merumuskan tujuh langkah dalam penafsiran tematik, yaitu:

- a. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur`an yang akan dikaji secara *mawdu`i* (tematik).
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makkiah dan Madaniyyah.
- c. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *asbab al-nuzul*.
- d. Mengetahui korelasi (*munasabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya.

⁴⁸²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 169-170.

- e. Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh (*outline*).
- f. Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadits, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
- g. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang *'am* dan *khas*, antara yang *mutlaq* dan yang *muqayyad*, mengsinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nasikh* dan *mansukh*, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.⁴⁸³

Selain menggagas metode penafsiran al-Qur`an dengan format baru tematik, ada di antara kalangan ulama modern mulai mencoba keluar dan meninggalkan model penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama mazhab dulu. Mereka menilai metode ushul fiqh itu sudah tidak relevan lagi untuk menjawab masalah-masalah modern. Mereka berusaha merumuskan kaidah-kaidah hukum baru yang lebih realistis dalam penafsiran hukum dengan kondisi kekinian. Di antara tokoh modern yang mempunyai metode baru tersebut adalah

⁴⁸³Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy; Suatu Pengantar*, (Terj. Suryan A. Jamrah), Cet. II, PT. RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1996, hal. 45-46.

Muhammad Syahrūr, dengan teori limitnya (*hudūd*), telah membuka mata umat Islam untuk lebih realistis memahami al-Qur`an, sehingga ia bisa tetap hidup di tengah-tengah aktivitas umat yang modern sekarang ini. Jika tidak demikian, maka al-Qur`an akan tinggal sebagai kenangan dalam pengamalannya, karena dianggap sudah tidak relevan dengan *setting* kehidupan kekinian (realitas empiris). Itu bukan karena al-Qur`annya yang ketinggalan zaman, melainkan tafsirnya yang tidak bisa menyesuaikan dirinya dengan perkembangan zaman.

Menurut Muhyar Fanani, Syahrūr adalah tokoh pembaharu yang benar-benar punya konsep ushul fiqh baru dengan paradigma baru. Teori *hudūd*⁴⁸⁴ yang dikemukakan Syahrūr berdasarkan paradigma barunya yaitu paradigma historis-ilmiah⁴⁸⁵, sedangkan ushul fiqh klasik berparadigma literalistik (tekstual).⁴⁸⁶ Dari aspek ontologi, wilayah kajian

⁴⁸⁴Teori *hudūd* adalah teori yang menyatakan bahwa Allah hanya memberikan batasan-batasan saja dalam persoalan hukum dan manusia bebas menciptakan hukum sesuai dengan nalarnya dengan tanpa melanggar batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani; Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Cet. I, LkiS, Yogyakarta, 2010, hal. xxxi.

⁴⁸⁵Menurut penulis, yang dimaksud dengan paradigma historis-ilmiah adalah pandangan baru yang ditawarkan oleh Syahrūr sebagai metode ilmiah dalam memahami teks (*nas*) dengan didasari pada realitas kemanusiaan dan kealamannya sesuai dengan kondisi masa dan tempat tertentu (mengikuti perkembangan zaman dan realitas suatu masyarakat).

⁴⁸⁶Paradigma literalistik adalah paradigma yang bertumpu pada teks, baik secara langsung maupun tidak. Istilah paradigma literalistik ini diambil oleh Muhyar Fanani dari H.A.R. Gibb yang menyatakan bahwa konsepsi ilmu pengetahuan ortodoks sangat menekankan konsepsi ilmu

yang sempit dan literalis (tekstual). Sementara istilah literalisme yang dipahami oleh Muhyar Fanani dari al-Jābirī adalah berkaitan dengan definisi *al-bayān*. Menurut al-Jābirī, secara bahasa, *al-bayān* memiliki beberapa arti, antara lain: *al-zuhūr wa al-wudūh* (ketampakan dan kejelasan). Sementara secara terminologis, *al-bayān* berarti pencarian kejelasan yang berporos pada *al-ashl* (pokok), yakni teks (*naql, nas*), baik secara langsung maupun tidak. Dari penjelasan ini, secara implisit, al-Jābarī mendefinisikan paradigma literalisme sebagai paradigma yang berbasis pada *al-bayān* yang dalam hal ini adalah teks, baik secara langsung dalam arti menganggap teks sebagai pengetahuan jadi, maupun secara tidak langsung; dalam arti melakukan penalaran dengan berpijak pada teks itu. Dalam paradigma ini, akal dipandang tidak akan dapat memberikan pengetahuan, kecuali jika ia disandarkan (berpijak) pada *nas* (teks).

Dalam tradisi berpikir literalisme ini dikenal dua cara mendapatkan pengetahuan; pertama, cara mendapatkan pengetahuan dengan berpegang pada teks *zahir*. Kecenderungan ini berakar pada tradisi sebelum Ibnu Rusyd (Andalusia), dan memuncak pada diri Ibnu Hazm. Kecenderungan tekstualisme ini sebenarnya telah diperlihatkan oleh al-Syāfi'ī, pendiri ilmu ushul fiqh dan peletak dasar paradigma literalisme ini. Sarana yang dipakai dalam cara pertama ini adalah kaidah bahasa Arab. Sedangkan yang menjadi sasarannya adalah teks al-Qur'an, hadits, dan ijma'. Kedua, cara mendapatkan pengetahuan dengan berpegang pada maksud teks, bukan teks *zahir*. Kecenderungan ini berakar pada tradisi setelah Ibnu Rusyd, terutama pada prakarsa al-Syātībī. Berpegang pada maksud teks ini, baru digunakan apabila teks *zahir* ternyata tidak mampu menjawab persoalan-persoalan baru. Beberapa pakar menganggap bahwa cara kedua ini telah memasukkan penalaran dari teks ke dalam wacana literalisme. Artinya, penalaran dipakai untuk menangkap maksud teks atau memperluas jangkauan teks.

Dalam hal ini, menurut Muhyar Fanani, al-Jābarī tampaknya benar ketika mengatakan bahwa paradigma literalisme –al-Jābarī lebih suka menyebutnya dengan epistemologi *bayāni*- merupakan produk khas bangsa Arab-Islam, sebagaimana falsafah adalah produk khas bangsa Yunani, dan IPTEK merupakan produk bangsa Eropa modern. Paradigma ini telah melahirkan tradisi khas bagi dunia Islam, yaitu tradisi memahami (*al-fiqh*) dan termanifestasi dalam banyak bidang keilmuan Islam, seperti ilmu

ilmu ushul fiqh tradisional adalah kaidah-kaidah atau metode pengambilan hukum atau dalil-dalil *sama`ī* (wahyu) yang meliputi *nas* al-Qur`an, sunnah *mutawatir* dan *ijma`*. Berdasarkan pemahaman tersebut, para pakar ushul fiqh sering menyebut kaidah-kaidah dengan *dalil syara` kullī*, seperti *qiyās* dan kehujjahannya, batasan-batasan *‘ām*, *amr* (perintah) dan indikatornya, kaidah tentang larangan (*nahī*), *mutlaq*, *ijma` sarīh* dan *ijma` sukūṭī*. Dengan berpijak pada paradigma baru tersebut, Syahrūr melakukan pemaknaan ulang atas beberapa *dalil syara` kullī*, seperti *ayat muhkamāt*, *sunnah*, *ijma`*, *qiyas*, *ijtihad* dan juga *mujtahid*.⁴⁸⁷

nahwu, ushul fiqh, fiqh, kalam dan balaghah. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 92.

⁴⁸⁷Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 100-101. Di sini perlu diberi penjelasan terhadap beberapa istilah menurut definis Syahrūr, yaitu:

1. *ayat muhkamāt* adalah nama lain yang diberikan Syahrūr terhadap *Umm al-Kitāb*. Menurut Syahrūr, ayat-ayat *muhkamāt* ini berisi pilihan untuk melakukan atau tidak melakukan. Syahrūr juga menamakan ayat-ayat *muhkamāt* ini dengan *qada`* (*decision*, keputusan).
2. *sunnah* adalah hasil kreativitas mujtahid pertama (Muhammad SAW) dalam mengaplikasikan Islam mutlak untuk zamannya, bukan untuk semua zaman.
3. *qiyās* adalah pengajuan dalil-dalil dan bukti-bukti ilmiah oleh para ilmuwan ilmu-ilmu kealaman dan sosial humaniora (bukan ilmuwan agama dan lembaga fatwa) bagi suatu *ijtihad* (pada *nash*) agar terdapat kesesuaian antara suatu *ijtihad* dengan kasus hukum yang ada. Menurut Syahrūr, *qiyās* hanya terjadi pada persoalan mengizinkan atau melarang sesuatu, dan tidak sampai pada tingkat menghalalkan atau mengharamkan sesuatu. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. xxi-xxx.

Dari aspek epistemologi, menurut Muhyar Fanani, Syahrūr menawarkan epistemologi baru dalam bidang ushul fiqh, yaitu sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh adalah akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan teks. Menurut Muhyar Fanani, ini dapat dimaklumi, karena Syahrūr selain seorang muslim yang mengakui kewahyuan al-Qur`an, ia juga seorang insinyur yang setiap hari bergelut dengan dunia empiris kealaman. Syahrūr ingin menegaskan, dalam ilmu ushul fiqh segalanya rasional. Pandangannya tentang akal sebagai sumber pengetahuan, ini tidak bisa dipisahkan dari pemikiran epistemologinya bahwa akal manusia mampu memberikan pengetahuan.⁴⁸⁸

Selain akal, penggunaan realitas (kemanusiaan dan kealaman) sebagai sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh oleh Syahrūr juga terlihat dalam pemikirannya tentang keniscayaan penggunaan ilmu pengetahuan modern dalam memahami ayat-ayat hukum dan dilibatkannya semua ilmuwan dalam proses ijtihad. Maksudnya ilmu ushul fiqh bagi Syahrūr tidak boleh mengesampingkan prestasi-prestasi keilmuan modern, baik dalam gugusan ilmu-ilmu kealaman, maupun ilmu-ilmu kemanusiaan.⁴⁸⁹

Sedangkan pandangan Syahrūr tentang teks sebagai sumber pengetahuan, menurut Muhyar Fanani tergambar pada konsepsinya tentang *ayat-ayat muhkamāt* sebagai sumber hukum. Syahrūr mendefinisikan *ayat-ayat muhkamāt* sebagai

⁴⁸⁸Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal.102-104.

⁴⁸⁹Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 104.

bagian dari *al-Kitāb*⁴⁹⁰ yang berupa sekumpulan hukum yang datang kepada Nabi Muhammad yang berisikan kaidah

⁴⁹⁰*Al-Kitāb* dalam pandangan Syahrūr adalah semua ayat dalam *mushaf* sejak dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas yang merupakan sekumpulan tema yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, yang meliputi teks dan isinya, *risālah* dan *nubuwwah*. Syahrūr membagi *al-Kitāb* menjadi empat bagian, yaitu *al-Qur`ān*, *as-sab` al-matsānī*, *tafsīl al-Kitāb* dan *umm al-Kitāb*. Bagian pertama dan kedua (*al-Qur`ān* dan *as-sab` al-matsānī*) disebut dengan *ayat-ayat mutasyābihāt*, bagian ketiga (*tafsīl al-Kitāb*) disebut dengan ayat yang tidak *muhkamāt* dan juga tidak *mutasyābihāt*, sementara bagian keempat (*umm al-Kitāb*) disebut *ayat-ayat muhkamāt*. Ini berbeda dengan pemahaman yang dikenal selama ini, yang mengidentikkan *al-Kitāb* sama dengan *al-Qur`ān* yang hanya terdiri dari dua klasifikasi wahyu, yakni *muhkamāt* dan *mutasyābihāt*.

Al-Qur`an yang dipahami Syahrūr adalah ayat-ayat yang berbicara tentang hal-hal ghaib yang meliputi persoalan hukum alam dan kehidupan manusia, seperti persoalan penciptaan alam, mati, kiamat, janji dan ancaman, hari kebangkitan, perhitungan amal, penciptaan kelahiran dan perkembangan, hukum-hukum yang mengatur alam, ayat yang dimulai dengan *wa min āyātihī*, gerak sejarah, dan semua ayat kisah-kisah yang ada dalam *al-Kitāb*.

As-sab` al-matsānī menurut definisi konvensional adalah tujuh ayat al-Fatihah atau tujuh surat panjang. Sedangkan menurut Syahrūr adalah bagian dari ayat *mutasyābihāt* yang berupa tujuh ayat yang terpisah dari ayat lain dan menjadi pembuka tujuh surat, yaitu *alif lām mīm*, *hā mīm*, *tā sīn mīm*, *tā hā*, *yā sīn*, *kāf hā yā`ain sād*, dan *alif lām mīm sād*. Bagi Syahrūr, *fawātih suwar* (pembuka surah) yang lain, seperti *sad*, *qāf*, *nūn*, *tā sīn*, *alif lām mīm rā*, dan *alif lām rā*, tidak bisa disebut *as-sab` al-matsānī* karena ayat-ayat tersebut masih merupakan bagian dari ayat lain atau tidak sepenuhnya terpisah dari ayat lain. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 145. Di sini Muhyar Fanani yang mengutip pendapat Syahrūr tidak menjelaskan lebih rinci maksud dari pernyataan tersebut, sehingga penulis mengalami kesulitan untuk membedakan antara *fawātih suwar* yang dikategorikan *as-sab` al-matsānī* dengan yang bukan *as-sab` al-matsānī*.

perilaku manusia (berkaitan dengan persoalan halal-haram), baik berupa *ibadah*, *mu'amalah*, maupun akhlak. Teks yang dipahami Syahrūr berbeda dengan ulama terdahulu, seperti al-Syāfi'ī, al-Ghazālī dan al-Syātībī. Menurut ulama terdahulu, teks itu meliputi al-Qur`an, sunnah dan ijma', yang bisa dijadikan sebagai sumber pengetahuan. Adapun menurut Syahrūr, hanya al-Qur`an sajalah yang dapat disebut teks. Apa yang di luar al-Qur`an hanya merupakan hasil interpretasi atas al-Qur`an, sehingga tidak layak untuk dijadikan sebagai sumber pengetahuan.⁴⁹¹

Kemudian dari segi aksiologi, menurut Muhyar Fanani, Syahrūr tidak menafikan aksiologi ushul fiqh lama, yaitu

Tafsīl al-Kitāb menurut Syahrūr adalah ayat-ayat yang tidak termasuk dalam kategori *muhkam* maupun *mutasyābih*, karena hanya menjelaskan isi dari *al-Kitāb*. Ayat *tafsīl al-Kitāb* ini masuk dalam kategori *ayat-ayat nubuwwah*. Ayat yang masuk dalam kategori ini tidak mengandung hukum, juga tidak mengandung informasi apa pun selain penjelasan tentang isi *al-Kitāb*. Oleh karena itu, sebagaimana ayat *mutasyābihāt*, ayat *tafsīl al-Kitāb* bukanlah wilayah ijtihad dan juga bukan sumber hukum. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal 146. Bagi penulis, penjelasan tersebut masih sangat kabur (susah dipahami), karena Muhyar Fanani mengutip penjelasan Syahrūr tanpa memberikan contoh ayatnya.

Umm al-Kitāb adalah bagian dari kitab yang berisi tentang persoalan ibadah, perilaku moral, dan hukum. Menurut Syahrūr, *umm al-Kitāb* ini dinamakannya dengan ayat *muhkamāt* atau *risālah*. Ayat ini sifatnya dinamis, historis, dan dipengaruhi oleh situasi dan kondisi, serta subjektif dan terkait dengan ilmu-ilmu kemasyarakatan. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 92. hal. xxiv, xxxii. 143-144 dan Muhammad Syahrūr, *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Metodologi Fiqih Islam Modern), Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. I, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2004, hal. 30-31.

⁴⁹¹Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal.105.

penerapan kaidah-kaidah dan teori-teori atas dalil-dalil terperinci untuk mendapatkan hukum-hukum syari'at yang ditunjukkannya, dalam rangka *litahqīqi masālih an-nās* (mewujudkan kemashlahatan manusia), baik di dunia maupun di akhirat. Namun Syahrūr memberikan penekanan yang lebih besar pada pentingnya upaya mewujudkan kesejahteraan manusia di dunia. Hal ini dilakukannya, karena ia melihat bahwa aspek keduniawian inilah yang selama ini terabaikan. Syahrūr mengubah orientasi ilmu ushul fiqh dari yang semula terlalu berat pada aspek teosentris (nilai-nilai keTuhanan) menjadi lebih memperhatikan aspek antroposentris (nilai-nilai kemanusiaan dan kealaman). Oleh karena itu, Syahrūr melakukan redefinisi hukum dari yang semula hukum Tuhan menjadi hukum buatan manusia yang mengindahkan batas-batas yang telah diberikan Tuhan untuk manusia. Jadi substansi hukum Islam yang semula adalah *nas* (teks) diubah menjadi *ijtihad*.⁴⁹²

Dari gambaran di atas dapat dipahami, Syahrūr melihat al-Qur`an adalah satu-satunya sumber pengetahuan (termasuk sumber hukum), sedangkan di luarnya (termasuk sunnah) hanya merupakan interpretasi dari teks (al-Qur`an). Ini artinya Syahrūr ingin menegaskan, al-Qur`an adalah wahyu yang bersumber dari Tuhan, sedangkan sunnah bukan wahyu, melainkan *ijtihad* Nabi Muhammad terhadap al-Qur`an. Karena itu, dalam konteks kekinian, ada kemungkinan besar bahwa apa yang diinterpretasikan oleh Nabi Muhammad ketika itu sangat

⁴⁹²Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal.108-110.

terpengaruh dengan sosio-politik dan sosio-kultur masyarakat Arab waktu itu, sehingga kita tidak boleh terpaku dengan penilaian bahwa sunnah adalah harga mati dalam penafsiran suatu ayat al-Qur`an. Malah penulis memahami, Syahrūr ingin keluar dari sunnah dalam memahami al-Qur`an dan lebih menitikberatkan pada pendekatan tiga sumber pengetahuan seperti disebut di atas, yaitu akal, realitas manusia dan alam, serta teks (*nas* al-Qur`an). Jadi hukum Islam dalam pandangan Syahrūr adalah hasil dialektika antara akal, realitas manusia dan alam, serta *hudūd* Allah dalam al-Qur`an.⁴⁹³

Perubahan paradigma ilmu ushul fiqh yang ditawarkan oleh Syahrūr, mengharuskan untuk dilakukannya perumusan ulang (redefinisi) terhadap beberapa teori lama, salah satunya adalah sunnah. Menurut Muhyar Fanani, dengan mengutip pendapat Syahrūr, ia mengatakan, sunnah menurut Syahrūr, secara etimologis berasal dari kata *sanna*, yang berarti kemudahan, aliran yang mudah, seperti dikatakan *mā`un masnūn* (air yang dialirkan); air itu mengalir dengan mudah. Ini persis seperti yang dilakukan Nabi dalam penerapan ayat-ayat hukum secara mudah dengan bergerak dalam batas-batas Allah (*hudūd*), dan kadang berhenti di atas batasan-batasan itu dalam menghadapi dunia nyata yang nisbi (relatif). Adapun secara terminologis, Syahrūr mendefinisikan sunnah adalah metodologi penerapan hukum-hukum atau *al-Kitāb* dengan mudah dan ringan tanpa keluar dari batasan-batasan Allah dalam persoalan *hudūd* atau pembuatan batasan-batasan adat

⁴⁹³Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal.106.

lokal dalam persoalan-persoalan non-*hudūd* dengan mempertimbangkan realitas nyata (waktu, tempat, dan syarat-syarat objektif yang mana hukum-hukum akan diterapkan di dalamnya).⁴⁹⁴

Pengertian sunnah di atas, dipahami Syahrūr secara umum, bukan saja dalam pengertian ijtihad Nabi, tetapi juga ijtihad umat pada suatu masa tertentu dan di tempat tertentu. Adapun sunnah dalam pengertian sempit, menurut Syahrūr yaitu sunnah Nabi adalah ijtihad Nabi dalam menerapkan hukum-hukum *al-Kitāb* yang berupa *hudūd*, ibadah, dan akhlak, dengan mempertimbangkan realitas objektif yang hidup, dengan bergerak di antara batas-batas dan kadang berhenti di batas-batas itu, dan menciptakan batas-batas lokal-temporal bagi persoalan-persoalan yang belum hadir dalam *al-Kitāb*.⁴⁹⁵

Berdasarkan pemahaman tentang sunnah Nabi ini, Syahrūr kemudian menilai bahwa Rasul adalah seorang mujtahid yang mengubah Islam mutlak menjadi Islam nisbi. Oleh karena itu, Rasul tidaklah *ma'sūm* (terbebas dari kesalahan). Syahrūr membatasi ke-*ma'sūm*-an Nabi hanya pada dua hal; pertama, dalam hal menyampaikan *al-dhikr* pada umatnya, yaitu bentuk bahasa dan bunyi dari semua isi *al-Kitāb*. Dan kedua, dalam hal jatuh pada barang haram. Hanya pada dua hal inilah Nabi benar-benar terjaga dari kesalahan. Oleh karena itu, ijtihad Rasul terhadap ayat-ayat hukum

⁴⁹⁴Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 200-201.

⁴⁹⁵Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 201.

tidaklah *ma'sūm*. Ijtihad Rasul hanya benar untuk masanya (abad VII M) dan lokalnya (Semenanjung Arabia). Ijtihad Rasul belum tentu cocok untuk zaman yang lain dan juga belum tentu cocok untuk masyarakat lain.⁴⁹⁶

Menurut Syahrūr, sebagaimana dikemukakan oleh Muhyar Fanani, konsepsi baru tentang ke-*ma'sūm*-an Nabi ini mengakibatkan perubahan pada konsepsi tentang ketaatan kepada Nabi. Dalam persoalan ritual dan akhlak, kita menaati Nabi secara *muttasil* (bersambung), sedangkan dalam persoalan *tasyri'*, kita menaatinya secara *munfasil* (terpisah). Ketaatan jenis pertama persis seperti ketaatan terhadap Allah, tidak pernah putus, berlaku sepanjang masa, baik ketika Nabi hidup maupun sesudah wafatnya. Ketaatan jenis ini hanya berlaku dalam persoalan akhlak dan ritual-ritual seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Adapun ketaatan jenis kedua (*munfasil*) adalah ketaatan terhadap Rasul yang terpisah dari ketaatan terhadap Allah. Ketaatan jenis ini berbeda antara ketika Nabi masih hidup dengan setelah wafatnya. Ketika Nabi masih hidup, manusia menaatinya secara *muttasil*, sedangkan setelah meninggalnya, manusia menaatinya secara *manhajī* (metodologis). Maksudnya kita hanya menaati metode ijtihadnya saja, bukan hasil ijtihadnya.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 205-206.

⁴⁹⁷Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 206. Konsepsi sunnah yang ditawarkan Syahrūr ini tidak akan mengubah cara shalat, puasa, zakat dan haji. Karena konsepsi baru ini menganggap semua ibadah *mahdah* itu sebagai persoalan *tawātur fi'li* yang merupakan konsekuensi dari kepercayaan kepada Nabi Muhammad dan *risālah* yang dibawanya. Dengan

Dalam pandangan Syahrūr, menurut Muhyar Fanani, sunnah Nabi itu terbagi dua, yaitu *sunnah risālah* (berisi hukum-hukum dan ajaran-ajaran) dan *sunnah nubuwwah* (berisi ilmu pengetahuan atau informasi). Kita hanya wajib menaati *sunnah risālah*, bukan *sunnah nubuwwah*, karena *sunnah risālah* merupakan ijtihad aplikatif kondisional Nabi, sementara *sunnah nubuwwah* adalah ijtihad informatif kondisional. Ijtihad informatif kondisional berbentuk produk pengetahuan yang nisbi, sehingga tidak perlu ditaati, karena pengetahuan akan selalu berkembang seiring perkembangan zaman.⁴⁹⁸

Dari paparan pandangan Syahrūr di atas dapat disimpulkan, ia betul-betul membuat definisi baru tentang sunnah yang jauh berbeda dengan apa yang dipahami selama ini. Sunnah dalam pandangan mazhab adalah semua yang disandarkan kepada Nabi; baik perkataan, perbuatan maupun penetapannya, yang sebahagiannya itu (*mutawatir*) mempunyai kedudukan sama dengan al-Qur`an sebagai sumber hukum, yang berlaku untuk setiap zaman dan tempat di mana saja di muka bumi ini. Sedangkan Syahrūr memiliki definisi sendiri

demikian, konsepsi baru sunnah ini hanya akan berpengaruh pada persoalan-persoalan non-ibadah *mahdah*, seperti *mu`amalah*, politik, dan pidana Islam yang memang merupakan titik lemah hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman. Oleh karena *nash* (teks) sudah tidak lagi turun, sementara persoalan baru yang harus dijawab oleh *nas* (teks) setiap saat muncul dan terus bertambah, sehingga tidak ada cara yang bisa dilakukan kecuali kita mau melakukan terobosan kreatif berkaitan dengan hubungan antara *nas* (teks) dan realitas. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 209.

⁴⁹⁸Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. 207-208.

tentang sunnah, yaitu ijtihad Nabi yang kedudukannya tidak setingkat dengan al-Qur`an, dan bukanlah sama sekali sebagai wahyu,⁴⁹⁹ yang hanya berlaku untuk zamannya dan di lingkungannya Semenanjung Arabia saja.

Penulis pada tataran ini hanya bisa mengatakan, belum ada keberanian keilmuan untuk keluar dari sunnah dalam penafsiran al-Qur`an, seperti yang ditawarkan oleh Syahrūr. Meskipun penulis condong dengan pandangan kalangan pembaharu lainnya yang berpandangan sunnah bukanlah penentu hukum Islam, melainkan hanya berfungsi sebagai penguat atau merincikannya saja apa-apa yang belum dikemukakan al-Qur`an secara detail.

⁴⁹⁹Syahrūr mempertanyakan, apakah perkataan Nabi, pemikiran, dan tindakannya dalam persoalan non-*hudūd*, non-ibadah, dan non-ghaib merupakan wahyu atau ijtihad? Syahrūr menjawab sendiri pertanyaan itu dengan menyatakan bahwa semua masalah tersebut adalah ijtihad Nabi sendiri, bukan wahyu. Dalam hal ini, Syahrūr mengajukan beberapa argumen; pertama, al-Qur`an surah an-Najm ayat 3-4 yaitu *wa mā yantiqū ‘anil hawā in huwa illā wahyu yūhā*, yang biasanya digunakan sebagai dalil bahwa semua yang diucapkan oleh Nabi adalah wahyu, bukanlah merujuk pada perkataan Nabi, melainkan pada al-Qur`an. Menurut Syahrūr, kata ganti ‘*ya*’ pada kata *yantiqū* dalam ayat tersebut tidak merujuk kepada Nabi, tetapi pada al-Qur`an. Kedua, ayat tersebut turun di Makkah, di mana orang Arab banyak meragukan kebenaran al-Qur`an sebagai barang baru, bukan meragukan kebenaran perkataan Nabi. Dengan demikian, al-Qur`an surah an-Najm ayat 3-4 itu tidak berkaitan dengan perkataan Nabi, tetapi berkaitan dengan kebenaran al-Qur`an sebagai wahyu. Sebab sejak sebelum menerima wahyu, Muhammad sudah dikenal sebagai orang yang jujur, sehingga ayat tersebut merupakan jawaban atas keraguan orang Makkah akan kewahyuan al-Qur`an, bukan kejujuran perkataan Muhammad. Ketiga, pada kenyataannya, Nabi melarang perkataan-perkataannya dibukukan. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hal. hal. 199-200.

Di sini bisa disimpulkan perbedaan mendasar tentang hubungan antara al-Qur`an dengan sunnah dalam penetapan hukum syara' menurut ulama mazhab dan pembaharu, sebagaimana tergambar dalam tabel berikut:

No	Ulama	Hubungan al-Qur`an dan sunnah	Kaidah Penetapan Hukum Islam	Keterangan
1	Fuqaha mazhab	Al-Qur`an dan sunnah sebagai sumber hukum yang tidak terpisahkan, sebagai satu kesatuan yang utuh ibarat dua sisi mata uang	Penentuan hukum berdasarkan pada pemahaman sunnah terhadap al-Qur`an	Al-Qur`an dan sunnah (<i>mutawati</i> r) ada pada tingkatan yang sama sebagai sumber hukum
2	Ulama pembaharu	Al-Qur`an sebagai sumber hukum, sedangkan sunnah hanya sebagai	Penentuan hukum berdasarkan pada prinsip	Al-Qur`an sebagai sumber hukum pertama,

		dalil hukum (metode penetapan/penafsiran hukum)	umum al-Qur`an, sedangkan sunnah hanya berfungsi untuk menguatkan atau merincikan	sedangkan sunnah sebagai dalil hukum diurutan kedua setelah al-Qur`an
3	Muhammad Syahrūr	Al-Qur`an sebagai sumber pengetahuan (sumber hukum), sedangkan sunnah hanya interpretasi (hasil ijtihad Nabi)	Penentuan hukum berdasarkan pemahaman al-Qur`an dengan pendekatan akal dan realitas manusia dan alam	Al-Qur`an sebagai sumber hukum, selainnya hanya interpretasi saja, di mana sunnah adalah bagian dari realitas manusia dan alam (hasil

				interpretasi Nabi untuk zaman itu)
--	--	--	--	------------------------------------

Dari gambaran tabel di atas dapat dijelaskan, fuqaha mazhab sangat terikat dalam metode ijhtihad hukumnya dengan sunnah. Sunnah bukan saja berfungsi menjelaskan hukum-hukum dalam al-Qur`an, tetapi juga dapat berfungsi sebagai *bayān tasyri'* (dalil yang mandiri) yang berdiri sendiri dalam penetapan hukum syara', bahkan dapat juga berfungsi sebagai *bayān nasakh* (penghapus) terhadap al-Qur`an. Kalangan pembaharu menempatkan sunnah sebagai *bayān ta'kīd* (penguat, penegas) atau *bayān tafsīr* (penjelas, perinci) yang sifatnya hanya melengkapi terhadap al-Qur`an. Penentuan hukum mutlak berdasarkan pemahaman al-Qur`an secara komprehensif yang dipahami berdasarkan prinsip umum ayat, dan sunnah hanya menguatkan atau merincikan saja. Sedangkan Muhammad Syahrūr menjadikan al-Qur`an sebagai sumber hukum mutlak, sunnah diposisikan sebagai hasil interpretasi Nabi sesuai realitas situasi dan kondisi masyarakat Arab (realitas manusia dan alam) waktu itu.

Adapun kesimpulan bab ini adalah, kalangan ulama modern tidak sepakat tentang kedudukan saksi wanita. Sebagian mereka berpendapat, wanita hanya boleh menjadi saksi dalam kasus perdata saja, dan sebagian lain membolehkan dalam semua kasus hukum, baik perdata

maupun pidana. Kemudian dari segi metode penalarannya, penulis tidak menemukan bentuk konkrit dari metode yang dipakai oleh kalangan ulama modern dalam penetapan hukum kesaksian wanita. Menurut hemat penulis, mereka hanya merujuk pada pendapat mazhab dengan tidak mengemukakan dalil atau argumentasi lain. Kecuali yang dikemukakan oleh Mahmud Syaltut yang meng*qiyaskan* hukum kesaksian wanita dalam kasus pidana pada kasus hukum *li'an*. Di mana al-Qur'an dalam surah al-Nur ayat 6-9 menyatakan kedudukan sumpah seorang isteri (wanita) sama kuat dengan sumpah seorang suami (laki-laki).⁵⁰⁰

Penulis sendiri condong dengan pendapat yang mengatakan kesaksian wanita diterima dalam semua perkara hukum (perdata-pidana) di pengadilan maupun dalam perkara perdata (harta dan selainnya) di luar pengadilan. Bahkan dalam konteks modern, kaum wanita sudah banyak beraktivitas dalam kegiatan kemasyarakatan, di mana hampir dapat dipastikan mereka sudah terlibat di seluruh aspek kehidupan sosial, baik formal maupun informal, maka pandangan yang mengatakan wanita lemah dalam kesaksiannya, karena bukan merupakan fokus perhatiannya, sudah tidak tepat lagi. Maksudnya, aktivitas sosial kemasyarakatan kaum wanita dewasa ini sudah sama dengan apa yang dilakukan oleh laki-laki, sehingga fokus perhatian wanita sudah sama dengan laki-laki. Jadi dalam persoalan kesaksian pun sudah sama dengan laki-laki, sehingga bagi penulis merasa kesulitan jika masih tetap

⁵⁰⁰Mahmūd Syaltūt, *al-Islām*, hal. 250.

dibedakan antara kesaksian wanita dengan laki-laki, baik dari segi kualitas maupun kuantitas.

Terhadap pendapat yang membedakan antara saksi laki-laki dengan wanita, baik dari segi kualitas maupun kuantitas, penulis merujuk pada pendapat Mahmūd Syaltūt (yang sebelumnya telah dikemukakan oleh Ibnu Qayyim), ia mengatakan, ketentuan al-Qur`an dalam surah al-Baqarah ayat 282 bukan masalah kesaksian di pengadilan, melainkan kesaksian dalam masalah *mu'amalah* akad perikatan.⁵⁰¹ Hal ini juga dikutip oleh Huzaemah Tahido Yanggo yang dengan tegas menyatakan kesaksian yang dimaksud dalam surah al-Baqarah ayat 282 adalah sebagai penguat atas hak-hak pemilikan, bukan berkenaan dengan urusan peradilan. Kesaksian tersebut hanya berfungsi untuk mengukuhkan dan menenangkan hati dua pihak yang melakukan transaksi berkenaan dengan hak-hak mereka.⁵⁰² Di sini penulis ingin mempertegas, tidak ada dalil yang secara konkrit membatasi kesaksian wanita dalam kasus tertentu. Bahkan merujuk juga pada pendapat Mahmūd Syaltūt yang mengatakan, dalam masalah pidana, kesaksian wanita dapat diterima dalam kasus pembunuhan, jika terdapat bukti yang meyakinkan hakim bahwa kesaksian mereka dapat mengungkap kebenaran, berdasarkan firman Allah dalam surah al-Nur ayat 6-9.⁵⁰³ Di mana dalam ayat tersebut dikatakan, kedudukan sumpah isteri (wanita) sama kuat dengan sumpah

⁵⁰¹Mahmūd Syaltūt, *al-Islām*, hal. 248-249. Lihat juga Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Juz. 1, Dār al-Fikr, Bairut, t.t, hal. 91-92.

⁵⁰²Huzaemah, *Fikih Perempuan Kontemporer*, hal. 155-156.

⁵⁰³Mahmūd Syaltūt, *al-Islām*, hal. 250.

suami (laki-laki), yaitu empat sumpah wanita sama dengan empat sumpah laki-laki. Di sini bisa dipahami, kalau persoalan saksi ini di*qiyaskan* pada kasus *li'an*, maka kedudukan satu saksi laki-laki sama kuat dengan satu saksi wanita.

Pernyataan Mahmūd Syaltūt di atas menggambarkan kesaksian di pengadilan lebih ditekankan pada keyakinan hakim dalam mengungkapkan suatu kebenaran. Artinya penerimaan kesaksian wanita dalam semua perkara hukum, termasuk pidana, sangat tergantung pada keyakinan hakim atas kesaksian yang diberikan. Di sini penulis memahami, hakim dapat saja menerima saksi wanita sama jumlahnya dengan saksi laki-laki (satu saksi wanita sama dengan satu saksi laki-laki), *jika hakim berkeyakinan* bisa mengungkapkan kebenarannya. Karena hakim dalam memeriksa perkara di pengadilan tidak terfokus hanya pada satu alat bukti saja, yaitu saksi, tetapi hakim menggunakan berbagai alat bukti lainnya.

Sebagai perbandingan, dalam hukum positif Indonesia, menurut Pasal 183 Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHAPidana) disebutkan "Hakim tidak boleh menjatuhkan pidana kepada seorang kecuali apabila dengan sekurang-kurangnya dua alat bukti yang sah ia memperoleh keyakinan bahwa suatu tindak pidana benar-benar terjadi dan bahwa terdakwalah yang bersalah melakukannya". Adapun alat bukti yang sah dalam hukum acara pidana ada 5 (lima macam), sesuai dengan ketentuan Pasal 184 ayat (1), yaitu; (a) keterangan saksi; (b) keterangan ahli; (c) surat; (d) petunjuk; dan (e) keterangan terdakwa. Dan dalam Pasal 185 ayat (6) disebutkan "Dalam menilai kebenaran keterangan seorang

saksi, hakim harus dengan sungguh-sungguh memperhatikan: (a) persesuaian antara keterangan saksi satu dengan yang lain; (b) persesuaian antara keterangan saksi dengan alat bukti lain; (c) alasan yang mungkin dipergunakan oleh saksi untuk memberi keterangan yang tertentu; dan (d) cara hidup dan kesusilaan saksi serta segala sesuatu yang pada umumnya dapat mempengaruhi dapat tidaknya keterangan itu dipercaya. Berdasarkan ketentuan tiga pasal tersebut dapat dipahami, keterangan saksi bukanlah satu-satunya alat bukti di pengadilan, bahkan hakim tidak boleh memutuskan perkara hanya berdasarkan satu bukti berupa saksi saja, melainkan perlu didukung oleh alat bukti lain, minimal ada dua alat bukti. Itu artinya, keterangan saksi, baik yang diberikan oleh laki-laki maupun wanita belumlah cukup tanpa alat bukti lain. Jadi dapat dipahami, hakim dalam memutuskan perkara di pengadilan sangat ditentukan oleh keyakinan hakim atas kebenaran peristiwa berdasarkan beberapa alat bukti yang salah satunya adalah keterangan saksi. Karena itu, keberadaan saksi bukanlah satu-satunya alat bukti yang bisa meyakinkan hakim, sehingga jika dikaitkan dengan pemahaman ulama terhadap saksi wanita yang diragukan atas kesaksiannya, tidaklah dapat dijadikan alasan dalam konteks kekinian untuk menolak saksi wanita. Sebab putusan hakim didasari pada beberapa alat bukti, yang salah satunya adalah saksi.

Di samping itu, logika lain dapat dikemukakan, ada sebagian ulama yang menerima wanita menjadi hakim, yang kedudukannya jauh lebih tinggi dibandingkan dengan saksi. Di mana hakimlah yang memutuskan suatu perkara, benar atau

salah, sedangkan saksi hanya memberikan keterangan saja terhadap suatu perkara. Hal ini sebagaimana dikutip oleh Muhammad al-Ghazālī dari Ibnu Hazm yang mengatakan “*dibolehkan bagi wanita menjabat sebagai hakim*”, sama dengan pendapat Abū Hanifah.⁵⁰⁴ Ini menggambarkan, kalau sebagai hakim saja wanita dapat diterima, dan putusan yang diberikannya sama kekuatan hukumnya dengan putusan yang diberikan oleh hakim laki-laki, apalagi sebagai saksi.

⁵⁰⁴Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 61.

BAB LIMA PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa masalah kesaksian wanita merupakan masalah yang masih diperdebatkan di kalangan ulama. Mereka berbeda pendapat tentang kedudukan wanita sebagai saksi dalam perkara hukum, baik di pengadilan maupun di luar pengadilan. Sebab utama terjadinya perbedaan tersebut adalah berbedanya dalil yang dijadikan sebagai hujjah dan metode penalarannya.

Dari penjelasan berbagai kitab tafsir, penulis menilai kalangan mufassir cenderung melakukan penafsiran ayat-ayat kesaksian tersebut secara parsial dan sangat terpaku pada makna lafaz. Sehingga antara ayat yang satu dengan ayat lainnya seolah-olah tidak saling terkait, meskipun ayat itu berbicara dalam satu tema tentang kesaksian. Hal ini menyulitkan untuk memahami keterkaitan ayat-ayat itu sebagai satu kesatuan yang khusus membicarakan persoalan kesaksian. Ini disebabkan paradigma penafsiran yang digunakan adalah paradigma literalis-ideologis (makna harfiah). Dalam arti mufassir terikat dengan makna dasar dari suatu lafaz yang telah

disepakati. Di samping itu, tampak bahwa corak tafsir yang digunakan adalah tafsir *tahlili*, yaitu metode penafsiran yang mengupas satu demi satu ayat sesuai dengan urutan ayat dan surat dari berbagai sudutnya, baik berdasarkan kaidah kebahasaan dengan mengemukakan arti kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, yakni unsur *i'jaz*, *balaghah* dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang dapat diistinbatkan dari ayat, yaitu hukum fiqh, arti bahasa, norma-norma akhlak, aqidah, janji, ancaman, *haqiqat*, *majaz*, *kinayah*, dan *isti'arah*. Ia juga mengemukakan *munasabah* (komformitas) antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surah sebelum dan sesudahnya. Penafsir juga membahas mengenai *asbab al-nuzul*, hadits-hadits dari Rasul dan riwayat dari para shahabat dan tabi'in, bahkan kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan seringkali pula beraduk dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nas* al-Qur'an tersebut. Kelemahan pendekatan tafsir *tahlili* ini adalah tidak ditemukannya penjelasan konkrit dan menyeluruh dari satu tema tertentu dalam satu masalah yang dibicarakan di antara ayat-ayat yang mempunyai tema yang sama. Hal ini mengakibatkan hilangnya roh (jiwa) dari ayat tersebut dan pesan komprehensif dari al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh.

Di sisi lain, penulis menemukan bahwa para mufassir tidak konsisten dalam penggunaan hadits sebagai *bayān* (penjelas) al-Qur'an. Padahal dalam hal ini mereka berpendapat bahwa hadits merupakan penjelas utama al-

Qur`an. Namun hasil penelitian menunjukkan bahwa ada ayat yang dijelaskan berdasarkan hadits, tetapi ada juga yang hanya didasari pada pendekatan kaidah kebahasaan saja, sedangkan hadits untuk itu dikutip dalam kitab tafsir yang lain. Itu artinya bahwa, subyektivitas mufassir tidak bisa dilepas sama sekali ketika mereka menafsirkan ayat-ayat tersebut. Ini tidak terlepas dari ketidak-konsistennya mufassir dalam penerapan metode tafsirnya.

Kemudian dilihat dari segi materi tentang kesaksian wanita dalam penjelasan ayat-ayat tersebut, mereka (para mufassir) berpendapat bahwa kesaksian wanita dapat diterima dalam masalah yang berkaitan dengan harta jika saksi wanita itu berjumlah dua orang dan bersama-sama dengan seorang saksi laki-laki, sesuai dengan surah al-Baqarah ayat 282. Adapun penerimaan saksi wanita dalam perkara wasiat dirujuk pada surah al-Maidah ayat 106. Sedangkan dalam masalah selain harta dan wasiat yang dibicarakan dalam tiga ayat yang lain, kesaksian yang diterima hanyalah kesaksian laki-laki saja. Kecuali pendapat Ibnu ‘Arabī yang mengatakan bahwa kesaksian yang dimaksudkan dalam surah al-Maidah ayat 106 juga laki-laki, bukan wanita, karena ayat itu menggunakan lafaz *muzakkar* ذوى bukan lafaz *mu`annas* ذواتي. Di sini nampak bahwa Ibnu ‘Arabī sangat literalis dalam tafsirnya, sehingga makna setiap lafaz menjadi hal yang sangat urgen baginya.

Adapun ulama hadits, pemahaman mereka lebih terpaku dalam penilaian dari segi *sanad*, sehingga nilai *matan* menjadi kurang diperhatikan. Di samping itu, kalangan

muhaddits sebagaimana kalangan mufassir sangat menaruh perhatian besar dalam penafsiran suatu hadits pada kaidah kebahasaan (literalis). Perhatian terhadap aspek lain seperti *asbabul wurud* (sebab-sebab turunnya hadits) tidak tergambar secara konkrit, menyulitkan memahami konteks kedua hadits atau riwayat yang menjadi objek penelitian.

Dalam kaitannya dengan al-Qur`an, hasil penelitian menunjukkan bahwa kalangan ahli hadits dalam menjelaskan suatu hadits kadang-kadang merujuk pada ayat, tetapi kadang-kadang tidak. Ini menggambarkan bahwa ulama hadits sebagaimana juga ulama tafsir sangat subyektif dalam metode tafsirnya. Mereka tidak selalu menjadikan ayat dan hadits itu sebagai satu kesatuan yang saling menjelaskan. Padahal mereka berpendapat bahwa fungsi hadits adalah sebagai *bayān* terhadap al-Qur`an. Itu artinya bahwa setiap ayat al-Qur`an semestinya dicarikan hadits sebagai penjelasnya, kecuali tidak ada haditsnya. Dan sebaliknya, penjelasan setiap hadits seyogyanya didasari pada keterangan al-Qur`an, jika hadits itu merupakan penjelasan dari suatu ayat al-Qur`an.

Adapun kalangan fuqaha, khususnya jumhur ulama berpendapat bahwa kesaksian wanita terbatas hanya dalam persoalan harta benda saja, sedangkan dalam perkara lainnya tidak diterima. Tetapi sebagian fuqaha yang lain menerima kesaksian wanita dalam masalah harta benda, nikah, rujuk, thalak dan hal lainnya di luar masalah *hudūd* dan *qisās*. Penolakan terhadap kesaksian wanita dalam perkara tertentu, menurut jumhur ulama karena ada tiga hal utama, yaitu; pertama, mereka memandang wanita mempunyai kelemahan

dari segi akal dan agamanya berdasarkan keterangan hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Kedua, bahwa kodrat fisik wanita itu dapat menimbulkan fitnah ketika para wanita beraktivitas dalam lingkungan publik yang didominasi kaum pria. Ketiga, bahwa kondisi psikis (mental) wanita lemah, tidak siap menghadapi peristiwa kriminal, seperti perkelahian, pembunuhan dan kejahatan lainnya. Akibat kekurangan tersebut, akan timbul *syubhat* (keraguan) dalam kesaksian yang mereka sampaikan. Jadi penolakan atas kesaksian wanita lebih dilihat dari segi kodrat fisik dan psikis, bukan masalah gender (jenis kelamin).

Secara umum penulis dapat mengklasifikasikan pendapat jumbuh fuqaha tentang kesaksian wanita dalam masalah selain pidana kepada tiga macam, yaitu kesaksian yang hanya diberikan oleh wanita, kesaksian wanita bersama laki-laki dan kesaksian wanita bersama sumpah pendakwa. Sedangkan dalam masalah pidana, jumbuh ulama menolak secara mutlak kesaksian wanita, baik kesaksian wanita itu bersama laki-laki maupun tanpa laki-laki.

Jumbuh ulama sepakat untuk menerima kesaksian yang hanya diberikan oleh wanita dalam masalah-masalah yang menurut kebiasaannya hanya diketahui wanita dan tidak diketahui oleh laki-laki, seperti menyusui, melahirkan, haid, iddah dan semacamnya. Dalil yang dijadikan sandaran hukumnya oleh jumbuh ulama adalah hadits Rasulullah SAW: *شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه*.

Pembatasan dalam penerimaan kesaksian wanita saja tanpa laki-laki hanya pada kasus-kasus yang tidak diketahui oleh laki-laki atau yang menyangkut aurat kaum wanita, nampaknya lebih karena kondisi darurat, bukan karena kedudukan wanita sama dengan laki-laki. Hal ini karena kekurangan yang dimilikinya, baik dari segi fisik maupun psikis, sehingga kalau kesaksian itu hanya diberikan oleh wanita, maka kesaksian tersebut dianggap tidak sempurna, bahkan tidak diterima.

Para fuqaha sepakat untuk menerima kesaksian wanita bersama laki-laki dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan harta benda yang menjadi kewajiban seseorang terhadap orang lain, seperti hutang-piutang dan sewa-menyewa. Adapun terhadap masalah-masalah yang tidak ada kaitannya dengan harta benda, jumhur ulama berbeda pendapat. Kalangan Hanafī berpendapat bahwa kesaksian wanita bersama laki-laki dapat diterima dalam semua masalah hukum selain perkara *hudūd* dan *qisās*. Sebaliknya kalangan Māliki, al-Syāfi'ī dan Hanbali berpendapat bahwa kesaksian wanita bersama laki-laki hanya boleh dalam perkara perdata yang berhubungan dengan masalah harta benda saja. Itu artinya mereka menolak kesaksian wanita, meskipun bersama laki-laki, dalam masalah perdata yang tidak berkaitan dengan harta benda.

Kesaksian wanita bersama laki-laki dalam masalah perdata yang bukan harta benda, menurut kalangan Māliki, al-Syāfi'ī dan Hanbali tidak diterima. Mereka berdalil pada firman Allah surah al-Thalak ayat 2: *وَأَشْهِدُوا ذُوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ*,

bahwa lafaz yang digunakan dalam ayat ini, yaitu نَوَى، menunjukkan kepada laki-laki (مذكر), sehingga saksi yang dimaksudkan di sini adalah laki-laki, bukan wanita. Selain itu, mereka juga berargumentasi pada ungkapan al-Zuhrī yang menyatakan bahwa “*kebiasaan pada masa Rasulullah SAW tidak dibolehkan kesaksian wanita dalam masalah nikah dan thalak*’.

Terhadap kesaksian wanita yang diberikan tanpa laki-laki, tetapi kesaksian tersebut diiringi dengan sumpah pendakwa, menurut kalangan Māliki dan Ibnu Qayyim al-Jawziyah dari kalangan Hanbali, dapat diterima. Sedangkan kalangan Hanafī, al-Syāfi’ī dan kalangan Hanbali lainnya berpendapat bahwa kesaksian wanita bersama dengan sumpah pendakwa, tanpa kesaksian laki-laki, maka kesaksian tersebut tidak dapat diterima, meskipun dalam masalah harta benda. Mereka berargumen dengan firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 282, yang dipahami bahwa Allah telah menetapkan kesaksian dalam masalah harta benda tidak keluar dari salah satu dari dua hal berikut, yaitu kesaksian dua orang laki-laki, atau kesaksian seorang laki-laki bersama dua orang wanita. Sedangkan kesaksian dua orang wanita bersama sumpah tidak termaktub dalam ketentuan al-Qur`an dan sunnah.

Ibnu Hazm menerima kesaksian wanita dalam semua masalah hukum, baik yang berkaitan dengan perdata maupun pidana. Dalam hal ini Ibnu Hazm berbeda dengan jumbuh ulama (mazhab empat) yang membatasi penerimaan kesaksian wanita di luar perkara pidana. Ibnu Hazm yang bermazhab

Zahiri berpendapat tidak ada perbedaan dalam penerimaan kesaksian wanita dengan laki-laki, kecuali dari segi jumlahnya, yaitu satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi wanita.

Dalil hukum yang dipegangi Ibnu Hazm adalah, dalam persoalan kesaksian perzinaan yaitu firman Allah dalam surah al-Nur ayat 4. Dalam persoalan hukum lainnya selain perzinaan, baik dalam perkara perdata maupun pidana, serta kebolehan digantikan saksi laki-laki dengan saksi wanita, dengan perbandingan satu orang saksi laki-laki sama dengan dua orang saksi wanita, ia berhujjah pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 282 dan juga pada hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim:

- **الْبَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نِقْصَانِ عَقْلِهَا (رواه البخارى)**
- **فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ (رواه مسلم).**

Adapun kalangan ulama modern, secara umum mempunyai pendapat yang sama dengan fuqaha mazhab. Mereka merujuk pendapatnya pada pemahaman ulama sebelumnya (mazhab), tanpa menambah dalil hukum lain, baik dari segi metode pemahaman ayat-ayat tentang kesaksian, maupun rujukan haditsnya, kecuali Mahmud Syaltut yang berpegang kepada dalil hukum *qiyas*. Ia menerima kesaksian wanita dalam berbagai perkara hukum, termasuk pidana, dengan meng*qiyaskan* kepada kasus hukum *li'an*, di mana dalam al-Qur`an surah al-Nur ayat 6-9 dinyatakan bahwa kedudukan sumpah seorang isteri (wanita) sama kuat dengan sumpah seorang suami (laki-laki).

Sedangkan ulama modern lainnya seperti disebutkan di atas, hanya merujuk pada pendapat mazhab. Salah satu ulama modern tersebut yaitu Muhammad al-Ghazālī. Ia merujuk pada pendapat Ibnu Hazm, yang mengatakan wanita boleh menjadi saksi dalam segala urusan termasuk dalam masalah *hudūd* dan *qisās*. Berpegang pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 282, Muhammad al-Ghazālī menyatakan bahwa seharusnya kalangan muslim memahami bahwa wanita dapat diterima sebagai saksi dengan perbandingan satu laki-laki sama dengan dua wanita dalam semua perkara hukum. Tetapi nyatanya, kalangan muslim telah membatasi pemahaman surah al-Baqarah ayat 282 ini tentang kesaksian wanita hanya pada kasus *mu'amalah* saja, khususnya masalah harta, dan melarang menerima kesaksian wanita dalam berbagai bidang peradilan atau hukum lainnya. Dalam hal ini ia mengungkapkan bahwa: *“sayangnya, telah timbul penyimpangan dalam pemikiran orang muslim yang sama sekali menjauhkan wanita dari kesempatan memberi kesaksian dalam berbagai bidang peradilan yang amat penting, yakni dalam masalah qisās dan hudūd, bidang yang bersangkutan dengan nyawa dan kehormatan manusia”*.

Penulis menilai, jumur ulama kurang konsisten dalam penggunaan dalil. Mereka menolak kesaksian wanita dalam persoalan selain harta benda hanya karena kesaksian wanita disebutkan secara konkrit dalam surah al-Baqarah ayat 282, sedangkan dalam ayat kesaksian lainnya tidak disebutkan wanita, dan mereka juga merujuk pada ungkapan al-Zuhri yang dinilai *da'if* oleh kalangan ulama hadits, yang menyatakan

kesaksian wanita tidak diterima dalam perkara *hudūd* dan *qisās*. Namun demikian, ternyata mereka menjadikan surah al-Baqarah ayat 282 tersebut sebagai dalil hukum untuk menetapkan jumlah saksi dalam perkara pidana selain zina, meskipun pada awalnya mereka hanya membatasi kesaksian dalam surah al-Baqarah ayat 282 tersebut hanya dalam perkara harta saja. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Wahbah al-Zuhaylī: “*Dan dalam masalah hudūd yang lain (selain zina) dan qisās, jumhur ulama sepakat mengatakan bahwa saksi yang diterima adalah dua orang laki-laki, sesuai dengan firman Allah; dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antaramu (al-Baqarah: 282), dan tidak diterima kesaksian wanita bersama laki-laki, juga tidak diterima kesaksian wanita semuanya tanpa laki-laki*”.

Penulis sendiri condong dengan pendapat yang mengatakan kesaksian wanita dapat diterima dalam semua perkara hukum. Bahkan dengan merujuk pada pendapat Mahmūd Syaltūt yang mengatakan, dalam masalah pidana, kesaksian wanita dapat diterima dalam kasus pembunuhan, jika terdapat bukti yang meyakinkan hakim terhadap kesaksian mereka mampu mengungkap kebenaran, penulis memahami kedudukan saksi wanita sama dengan saksi laki-laki, baik dari segi kualitas maupun kuantitasnya. Artinya, penerimaan saksi wanita di pengadilan lebih ditekankan pada keyakinan hakim dalam mengungkapkan suatu kebenaran. Jadi hakim dapat saja menerima satu saksi wanita sama dengan satu saksi laki-laki, jika hakim menilai saksi yang diberikan dapat mengungkap kebenaran. Dan perlu diketahui bahwa hakim dalam

mengungkapkan suatu kebenaran, tidak hanya terfokus pada satu alat bukti saksi saja, melainkan menggunakan berbagai alat bukti lainnya, sehingga sampai pada tingkat hakim benar-benar yakin sudah terungkap kebenarannya.

Kesimpulan lain berkaitan dengan hubungan antara al-Qur`an dan sunnah dalam penetapan hukum syara', bahwa menurut fuqaha mazhab, sunnah memegang peranan penting dalam memahami maksud al-Qur`an. Semua masalah hukum yang dibicarakan oleh al-Qur`an dipastikan ada penjelasan haditsnya. Sehingga mereka akan selalu mencari hadits yang menjadi penjelas (*bayān*) dari suatu ayat al-Qur`an. Malahan menurut fuqaha mazhab, sunnah kadang-kadang dapat berdiri sendiri dalam menetapkan hukum yang tidak ada dalam al-Qur`an (*bayān tasyri'*) dan kadang-kadang juga sunnah dapat berfungsi sebagai *nāsikh* (penghapus) terhadap hukum yang ditetapkan oleh al-Qur`an (*bayān nasakh*). Itu artinya, mereka berpandangan hadits mempunyai posisi yang sejajar dengan al-Qur`an, bahkan kadang-kadang lebih kuat sehingga bisa menghapus hukum dalam al-Qur`an.

Menurut kalangan pembaharu bahwa sunnah hanya berfungsi sebagai penjelasan tambahan atau penguat saja (melengkapi). Al-Qur`anlah yang menjadi penentu untuk menetapkan suatu ketentuan hukum, sunnah hanya merincikannya saja atau menguatkan kembali apa yang ditetapkan oleh al-Qur`an. Bahkan sekarang ini telah muncul kalangan pembaharu yang betul-betul membebaskan diri dari keterikatan metodologis dengan ulama mazhab, seperti Muhammad Syahrūr. Ia mempunyai pandangan yang sangat

berbeda. Ia memosisikan sunnah hanya sebagai hasil ijtihad Nabi saja atau hasil interpretasi yang sesuai dengan realitas kondisi sosial masyarakat Arab waktu itu. Karena itu sunnah tidaklah dijadikan sebagai sumber hukum yang disetarakan dengan al-Qur`an, melainkan hanya sebuah interpretasi yang sangat mungkin sudah tidak sesuai lagi dengan konteks kekinian. Menurut Syahrūr, penetapan suatu hukum yang bersumber dari al-Qur`an adalah hasil dialektika antara tiga pilar sumber ilmu pengetahuan, yaitu akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman) dan teks (al-Qur`an). Intinya, Syahrūr menilai hukum itu bukanlah buatan Tuhan, tetapi buatan manusia (hasil ijtihad) yang tidak keluar dari batas-batas yang ditetapkan Tuhan kepada manusia.

Temuan penulis dalam penelitian ini adalah kalangan pembaharu melakukan ijtihad hukum syara' dengan pendekatan tafsir *mawdu'i*, yaitu metode tafsir yang ditempuh dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Qur`an yang membicarakan tentang satu masalah (tema) serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu cara turunnya berbeda, tersebar di berbagai surah. Kemudian ia menentukan ayat-ayat itu sesuai dengan masa turunnya, mengemukakan sebab turunnya sepanjang hal itu memungkinkan (jika ayat itu ada *asbab al-nuzulnya*), menjelaskan makna dan tujuannya, mengkaji seluruh segi dan apa yang dapat *diistinbatkan* darinya, unsur *i'rab* dan *balaghahnya*, segi-segi *i'jaz* dan lainnya, sehingga satu tema itu dapat diuraikan secara tuntas.

Adapun langkah-langkah penetapan hukum syara' melalui pendekatan tafsir *mawdu'i*, para ulama berbeda pendapat, namun secara garis besar dapat dirumuskan sebagai berikut;

- a. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur`an yang akan dikaji secara *mawdu'i* (tematik).
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, kemudian menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *asbab al-nuzul*.
- c. Menginventarisasi bentuk-bentuk linguistik untuk kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk tersebut sebagai landasan membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju, sehingga makna dan objek yang dituju menjadi satu kesatuan.
- d. Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadits, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
- e. Melakukan analisis terhadap problem faktual dalam situasi empirik (realitas) yang dihadapi, misalnya isu kemiskinan, penindasan, dan pelanggaran hak asasi manusia.
- f. Membandingkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksikan dari realitas empirik melalui pendekatan ilmu modern.
- g. Penetapan kesimpulan hukum syara'.

B. Saran

Penulis berharap penelitian ini dapat memberi sumbangan pemikiran, masukan dan saran kepada berbagai pihak, baik dari kalangan akademisi, pemerintah, legislatif, hakim, atau pihak-pihak lainnya yang tertarik dengan kajian ke-Islaman secara umum, maupun ushul fiqh secara khusus. Di sini penulis merekomendasikan sebagai berikut:

Kepada para ulama, baik dari kalangan akademisi maupun dayah, diharapkan dapat bertindak bijak dalam menghadapi perbedaan pendapat yang ada, karena perbedaan itu sebenarnya adalah sebuah rahmat. Dalam hal ini, terkait dengan masalah kesaksian wanita, ternyata perbedaan pendapat para ulama disebabkan perbedaan dalam pemilihan dalil dan metode *istinbath* hukum. Itu artinya semua pendapat itu punya dalil hukumnya, sehingga dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Di samping itu, hasil penelitian ini menggambarkan bahwa banyak persoalan hukum yang selama ini dianggap sudah final, seperti dalam persoalan kesaksian wanita, tetapi nyatanya para ulama masih berbeda pendapat. Karena itu diharapkan kepada masyarakat secara umum, khususnya kalangan ilmiah untuk tidak mengklaim pendapatnya bahwa itu sudah disepakati, sehingga tidak ada ruang ijtihad lagi.

Kepada pihak pemerintah termasuk legislatif, diharapkan dapat mempertimbangkan peran gender dalam perumusan sebuah produk hukum, dengan mengakomodir

kepentingan semua pihak, termasuk perempuan, tanpa membeda-bedakan jenis kelamin dan lainnya. Sebab sebuah peraturan perundang-undangan merupakan aturan yang berlaku umum bagi semua orang, baik laki-laki, perempuan kaya, miskin, pejabat ataupun rakyat.

Berikutnya kepada para hakim di pengadilan, diharapkan memperlakukan sama di mata hukum bagi semua orang, termasuk laki-laki atau wanita. Kaitannya dengan penelitian ini, diharapkan hakim dapat menerima kesaksian yang diberikan oleh wanita sama seperti keterangan saksi yang diberikan oleh laki-laki. Sehingga diharapkan putusan hukum yang dihasilkan akan lebih diterima dan memenuhi rasa keadilan hukum masyarakat.

Terakhir, bagi kalangan ilmiah, baik pada strata satu, dua, tiga dan dosen/peneliti secara umum, diharapkan untuk terus menggali dan melakukan ijtihad-ijtihad yang produktif dan bertanggungjawab dalam rangka menjawab tuntutan dari perkembangan hukum Islam yang selaras dengan era modernitas dan kebutuhan ril masyarakat. Terkait dengan masalah kesaksian wanita, masih banyak persoalan hukum yang perlu dikaji dan dikritisi, terutama dari segi posisi saksi wanita dibandingkan dengan saksi laki-laki. Di samping itu, persoalan dalil yang masih diperdebatkan, di mana hadits dan ungkapan al-Zuhri yang diangkat dalam tulisan ini merupakan sumber terjadinya perbedaan pendapat ulama.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Allah bin Ahmad bin Mahmūd al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī (Madārak al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Ta`wīl)*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t.
- ‘Abd al-Fattāh Muhammad Abū al-‘Aynī, *al-Qada` wa al-Itsbat fī al-Islāmī*, Dār al-Kutūb, Cairo, 1983.
- ‘Abd al-Qadīr Awdah, *al-Tasyri’ al-Jinā’ī al-Islāmī*, Jld. 1, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1992.
- ‘Abd al-Rahman Muhammad ‘Usmān, *‘Awn al-Ma’būd Syarh Sunan Abī Dāwud*, Jld. 12, Cet. III, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1979.
- ‘Abd al-Razāq, *Musannaf ‘Abd al-Razāq*, Juz. 8, Program al-Maktabah al-Syāmilah.
- ‘Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fī Usūl al-Fiqh*, Dār al-‘Arabiyah, Baghdad, 1977.
- ‘Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilmu Usul al-Fiqh*, Dar al-Qalam, T.tp, 1978.
- ‘Abdullah bin Mahmūd bin Mawdūdi, *al-Ikhtiyār li Ta’līl al-Mukhtār*, Juz. 2, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t.
- ‘Alauddin al-Hanafī, *Mu’in al-Hukkām*, Syirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973.
- ‘Ali Hasan al-‘Aridl, *Tarikh ‘Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufatstsirin* (Sejarah dan Metodologi Tafsir), (Terj. Ahmad Akrom), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1994.
- A. Rahman I. Doi, *Syari’ah The Islamic Law*, terj. Zainuddin dan Rusydi Sulaiman, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002.
- Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fī al-Tafsīr al-Mawdu’ī* (Metode Tafsir Mawdhu’iy; Suatu Pengantar), (Terj.

- Suryan A. Jamrah), PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. II, 1996.
- Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, (terj. Chairul Fahmi, Lc), Jilid. I, Gema Insani Press, Jakarta, 2001.
- Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Cet. I, LKiS, Yogyakarta, 2010.
- Abi ‘Abd al-Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami’ li’Ahkāmi al-Qur`ān*, Dar al-Katib al-‘Arabi litaba’ah wa al-Nasyr, 1967.
- Abī al-Su’ūd Muhammad bin Muhammad bin Mustafā al-‘Amadī al-Hanafī, *Tafsīr Abī Su’ūd (Irsyad al-‘Aql al-Salim ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm)*, Juz. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-libanon, t.t.
- Abī al-Su’ūd, *Tafsīr Abī al-Su’ūd*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libaonon, t.t.
- Abī Ja’far Muhammad bin Jarir al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī (Jami’ al-Bayān fī Takwīl al-Qur`ān)*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, 1999.
- Abī Muhammad ‘Abd al-Rahmān al-Razī, *al-Jarhu wa al-Ta’dil*, Juz. 3, Majlis Dairat al-Ma’arif al-‘Usmaniyyah, India, 1952.
- Abī Muhammad ‘Alī bin Ahmad bin Sa’īd bin Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 9, Dār al-Fikr, t.t.
- Abi Sa’id al-Qayruwānī, *Tahdhīb al-Mudawwanah*, Juz. 3, Program al-Maktabah al-Syāmilah.
- Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Jld. I, 2, dan 4, Dār al-Fikr, Beirut-Libanon, 1994.
- Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa*, Juz. I, al-Matba’at al-Amiriyyah, Kairo, 1322 H.
- Abū Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Bairut, 1985.
- Abū Zahū, *al-Hadīts wa Muhadditsūn*, Dār al-Fikr, al-‘Arabiyy, t.t.

- Ahmad ‘Alī bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fathu al-Bārī Syarh Sahīh al-Bukhārī*, Juz. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut, 1997.
- Ahmad al-Dardir, *al-Syarh al- Saghīr*, Tahqiq Muhammad Muhyiddin ‘Abd al-Hamid, Juz. 5, Maktabat Muhammad ‘Ali Subaihi wa Awladihi, Mesir, 1962.
- Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, Juz. II, Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, Kairo, 1974.
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Program al-Maktabah al-Syāmilah, Juz. 11.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. Agah Garnadi, Pustaka, Bandung, 1994.
- Ahmad Mawafī, *Baina al-Jarā`imi wa al-Hudūdī fī al-Syari`ati al-Islāmī wa al-Qanuni*, t.tp, 1966.
- Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Dār al-Fikr, Bairut, 1973.
- Al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz. 10, Dār al-Fikr, t.tp, t.t,
- Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz. I dan 6, Dār al-Taqwā, Kairo, 2001.
- Al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Balighah*, Juz. I, Dar al-Ma’rifah, Bairut, t.t.
- Al-Hafiz al-Jalil Abi Bakar Ahmad bin Husen bin ‘Ali al-Baihaqi, *al-Sunnah al-Kubra*, Juz. III, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Hajawi, *al-Fiqh as-Sami fī al-Fiqh al-Islami*, Juz. II, al-Azhar, 1123 H.
- Al-Jassas, *Ahkām al-Qur`ān*, Juz. 1, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bairut, 1335 H.
- Al-Nasa`ī, *Sunan al-Nasa`ī*, Jld. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1995.
- Al-Qadi ‘Iyadh, *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik*, Wuzarah al-Awqaf, Rabat, Juz. I, t.t
- Al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarh al-Minhāj*, Juz. 8, al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1938.

- Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, Juz. 16, Matba'ah al-Sa'adah, Mesir, t.t.
- Al-Sayuti, *Tazyin al-Mamalik*, Dar al-Fikr, Bairut, 1986.
- Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Dār al-Saqafah, Mesir, 1983.
- Al-Syawkanī, *Irsyad al-Fukhūl*, Mustafā al-Bābī al-Halabī, Mesir, 1973.
- Al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, Juz. 4, Dār al-Hadīts, Kairo, 1999.
- Al Yasa` Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, Jakarta, INIS, 1998.
- , *Ushul Fiqih II*, Diktat Kuliah, Tidak Diterbitkan, Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1993/1994.
- Al-Zarqani, *al-Zarqani al-Muwatta' Malik*, Juz. II, al-Khayriyyah, Kairo, t.t.
- Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Mizan, Bandung, 1996.
- Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz. I, Dār al-Hadīts, Kairo, 2000.
- Fathur Rahman, *Ikhtishar Musthalahul Hadits*, Cet. 7, PT. Alma'arif, Bandung, 1997.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad, Pustaka, Bandung, 1984.
- Harimurti Kridalaksana, *Beberapa Masalah Linguistik Indonesia*, FSUI, Jakarta, 1978.
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islami al-Siyasi wa al-Din wa al-Saqafi wa al-Ijtima'i*, Juz. III, Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, Kairo, 1979.
- Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer*, Ghalia Indonesia, t.t.p., Cet. I, 2010.
- , *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Logos, Jakarta, 1997.

- Ibnu ‘Abd al-Barr, *Tajrid al-Tahmid*, Maktabah al-Qudsi, Kairo, 1350 H.
- Ibnu Silah, *‘Ulum al-Hadīts*, al-Maktabah al-‘Ilmiyah, Madinah al-Munawarah, 1972.
- Ibnu Abī Syaybah, *Musannaf Ibnu Abī Syaybah*, Juz. 6, Program al-Maktabah al-Syāmilah, hal. 544.
- Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur`ān*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bairut-Libanon, t.t.
- , *Nuzhatun Nadhar*, Maktabah al-Munawwarah, Semarang, t.t.
- Ibnu Hajar al-Haytamī, *Tuhfah al-Muhtāj fī Syarh al-Minhāj*, Juz. 44, Program al-Maktabah al-Syāmilah.
- Ibnu Hazm, *al-Muhallā*, Juz. 10, Maktabah al-Humhuriyah al-‘Arabiyah, Mesir, 1970.
- Ibnu Katsīr, *Tafsir Ibnu Katsīr*, Dār Masri li al-Tiba’ah, t.tp, t.t.
- Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz. 2, Karyā Taha Fūturā, Semarang, t.t, hal. 1326-1327.
- Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’īn*, Juz. 1, Dār al-Jil, Bairut, t.t.
- Ibnu Qudāmah dalam kitab *al-Syarh al-Kabir*, Program Maktabah Syamilah, Juz. 7.
- , *al-Mughni*, Juz. 8 dan 12, Dār al-Fikr, Bairut, 1992.
- , *al-Kāfi*, Juz. 6, Dār Hijr, t.tp, t.t.
- Ibnu Rusyd, *Bidāyatu al-Mujtid wa Nihāyatu al-Murtasid*, Juz. 2, Maktabah Usaha Keluarga, Semarang, t.t.
- Ibrahim al-Bajuri, *Hāsiyyah al-Bājūri ‘alā Ibnī al-Qāsim al-Ghuzzi*, Juz. 2, Syarikat al-Nur Asia, t.t.
- Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu’jam al-Wasit*, Jilid. 1, Dār al-Ma’arif, Mesir, 1972.
- ‘Izzuddin Ibnu al-Atsir, *al-Kamil fī al- Tarikh*, Juz. V, Bulaq, Kairo, 1274 H.
- Jalaluddin al-Sayuti, *Is ‘af al-Mubta’ bi Rijal al-Muwatta’*, Isa al-Babi al-Halabi, Kairo, t.t.

- Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, (terj. Joko Supomo), Islamika, Yogyakarta, 2003.
- Joshua A Fishman, *The Sociology of Language*, Newbury House, Rowley, 1972.
- K. Ali, A. *Study of Islamic History*, Terj. Ghufuran A. Mas'adi, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997.
- Khāsyiyah al-Sanadī 'alā Ibnu Mājah*, Juz. 7, Program al-Maktabah al-Syāmilah.
- Luwis Ma'ruf, *al-Munjid fī al-Lughah*, Dār al-Masyriq, Bairut, 1986.
- M. Abdul Maujieb, dkk, *Kamus Istilah Fiqh*, Pustaka Firdaus, Jakarta, Cet. II, 1995.
- M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2. 2001.
- M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002.
- M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992.
- Muhammad Syahrūr, *Dirasat Islamiyah Mu'asirah fī ad-Dawlah wa al-Mujtama'* (Tirani Islam; Genealogi Masyarakat dan Negara), Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, Cet. I, LkiS, Yogyakarta, 2003.
- , *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer), Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Cet. I, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2004.
- Mahmūd Syaltūt, *al-Islām; 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Cet. 3, Dār al-Qalam, 1966.
- Mahyuddin al-Nawāwī, *Syarh al-Nawāwī 'alā Muslim*, Juz. 1, Program al-Maktabah al-Syāmilah.

- , *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Juz. 20, Dār al-Fikr, t.tp, t.t.
- , *Minhāj al-Tālibīn wa 'Umdat al-Muftīn*, Usaha Keluarga, Semarang, t.t.
- Malik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Jld. 6, al-Maktabah al-‘Asriyyah, Bairut, t.t., hal. 1939.
- Manna’ Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur`an* (terj. Mudzakir AS), Cet. 6, Litera AntarNusa, Jakarta, 2001.
- Mansūr bin Yūnus Idrīs al-Bahūtī, *Kasysyāfu al-Qina' 'an Matni al-Iqnā'*, Juz. 6, Dār al-Fikr, Bairut, 1982.
- Mohd Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadits*, Bulan Bintang, Jakarta, Cet. II, 1955.
- , *Tafsir al-Qur`an al-Majid (an-Nur)*, Jld. I, Pustaka Rizki Putra, Semarang, t.t.
- , *Hukum Islam*, Pusaka Islam, Jakarta, 1962.
- Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil al-'Urfan fi 'Ulum al-Qur`an*, (terjemahan), Gaya Media Pratama, Jakarta, 2001.
- Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Usūl al-Hadīts 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Dār al-Fikr, Beirut-Libanon, 1989.
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, Juz. I, Dar al-Fikr al-‘Arabi, Kairo, t.t.
- Muhammad ‘Ali Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Maktabah al-Azhar, Mesir, t.t.
- Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahlu al-Fiqh wa Ahlu al-Hadīts*, Dār al-Syurūqi, Beirut, 1989.
- Muhammad al-Shabbagh, *al-Hadīts al-Nabawi*, Juz. I, al-Maktab al-Islāmī, 1972.
- Muhammad al-Syarbayni al-Khatib, *al-Iqnā' fi Hilli Alfāz Abī Syujā'*, Juz. 2, Dār al-Fikr, Bairut, t.t.
- Muhammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awtār*, Juz. 1, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983.

- Muhammad Fu`ād `Abd al-Bāqī, *al-Mu`jām al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, Dār al-Fikr, t.tp, t.t.
- Muhammad Husayn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Jld. 1 dan 2, Maktabah Wahbah, Kairo, t.t.
- Muhammad Ibnu al-Hasan, *al-Fikr al-Sami*, Juz. I, al-Maktabah al-Ilmiyah, Madinah, 1977.
- Muhammad ibnu `Abdillah al-Khatib, *Misykat al-Misbah*, Juz. 3, Maktabah al-Islāmī, Damsyiq, t.t.
- Muhammad Khudhari Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, (terj. Mohammad Zuhri), Darul Ihya, Indonesia, t.t.
- Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Fiqh al-Mar`ah al-Muslimah* (Fiqh Wanita; mengupas Keseharian Wanita dari Masalah Klasik Hingga Kontemporer), Terj. Khozi. M, Cet. II, Pena Pundi Aksara, Jakarta, 2006.
- Muhammad Rasyid Ridha, *al-Manār*, Juz. 4, Dār al-Fikr,t.tp, t.t.
- Muhammad Syata al-Dimyati, *Hāsyiyah I`ānah al-Tālibīn 'alā Halli Alfaz Fathi al-Mu'in*, Juz. 4, Dār al-Fikr, t.t.
- Muhyar Fanani, *Fiqh Madani; Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Cet. I, Lkis, Yogyakarta, 2010.
- Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Al-Ma'arif, Bandung, 1986.
- Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam; Sebuah Pengantar*, Pengantar Prof. K. H. Ali Yafie, Risalah, Gusti, Surabaya, 1996.
- Mustafā al-Sibā`ī, *al-Mar'atu baina al-Fighi wa al-Qanuni*, Maktabah al-Islāmī, Bairut-Libanon, t.t.
- , *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, al-Maktabah al-Islāmī, Bairut, 1985.
- Muslim, *Sahīh Muslim*, Juz. I dan II, Dār al-Fikr, t.tp, 1992.
- Mustafa Muhammad al-Syak'ah, *Islam di Madinah*, (Terj. A.M.Basalamah), Gema Insani Press, Jakarta, 1994.

- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, The Machmilan Press Ltd, London, 1970.
- Rachmat Syafi'i, *Sistematika Penggalian Hukum Menurut Imam Malik*, Disertasi, 1991.
- Romdon, *Metodologi Ilmu Perbandingann Agama; Suatu Pengantar Awal*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996.
- Salahuddin bin Ahmad al-Adhabi, *Manhaj Naqdil Matu*, Dār al-Aflaq al-Jadidah, Bairut, 1983.
- Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Dār al-Fikr, Bairut-Libanon, 1983.
- Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadīts wa Mustalahuhu*, Dār al-Ilmu, Barut, 1977.
- Suhaimi, *Kesaksian Wanita Dalam Islam (Studi Analisis Terhadap Pemikiran Hukum Ibnu Hazm)*, Tesis, Tidak Diterbitkan, PPs IAIN Ar-Raniry, 1996.
- Syekh Muhammad bin A. Malik al-Andalusi, *Matan al-Fiyah*, (terj. Moch. Anwar), Cet. 6, Alma'arif, Bandung, 1994.
- Syihabuddin Abi al-'Abbas al-Qarafī, *Syarh Tanqih al-Fusul*, Dar al-Kulliyah al-Azhariyyah, Kairo, 1973.
- Syihabuddin Abi al-Fadhl Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, Juz. 2 dan 3, t. Tp, 1325 H.
- Tuhfah al-Ahwazī bi Syarh Jamī' al-Turmuzī*, Juz. 6, Program al-Maktabah al-Syāmilah.
- Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jld. 6 dan 8, Dar al-Fikr, Damsyik, 1997.
- , *Usul al-Fiqh al-Islami*, Jld. I, II, Dar al-Fikr al-Mu'asir, Beirut, 1986.
- Yusuf al-Qardhawi, *al-Qur`an dan as-Sunnah; Referensi Tertinggi Ummat Islam* (Terjemahan dari *al-Marja'iyah al-'Ulyā fī al-Islāmi li al-Qur`ān wa al-Sunnah; Dhawābit wa Mahādhīr fī al-Fahmi wa al-*

Tafsīr), terj. Bahruddin Fannani, Robbani Press, Jakarta, 1997.

Zaynuddin al-Mulyabārī, *Fath al-Mu'īn*, Syirkah Bangkul Indah, Surabaya, t.t.

Zakiyuddin Sya'ban, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Taklif, Mesir, 1965.

LAMPIRAN

Dalam kitab *al-Mu'jān al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, penulis menemukan lafaz شهادة dengan berbagai perubahan bentuknya dalam al-Qur`an sebanyak 41 bentuk lafaz yang tersebar di 164 ayat. Rinciannya yaitu:

1. شهدَ terdapat dalam surah al-Baqarah 185, Ali 'Imran 18, Yusuf 26, Fushshilat 20, al-Zuhruf 86, dan al-Ahqaf 10.
2. شهدْتُمْ terdapat dalam surah Fushshilat 21.
3. شهدْنَا terdapat dalam surah al-An'am 130, al-A'raf 172, Yusuf 81, dan al-Namlu 49.
4. شهدُوا terdapat dalam surah Ali 'Imran 86, al-Nisa` 15, al-An'am 130 dan 150, al-A'raf 37, dan al-Zuhruf 19.
5. شهدُ terdapat dalam surah al-An'am 19.
6. تشهدُ terdapat dalam surah al-An'am 150, al-Nur 8 dan 24, Yasin 65.
7. تشهدُونَ terdapat dalam surah al-Baqarah 84, Ali 'Imran 70, al-An'am 19, dan al-Namlu 32.
8. تشهدُ terdapat dalam surah al-Munafiqun 1.
9. يشهدُ terdapat dalam surah al-Nisa` 166, al-Taubah 107, al-Nur 2, Fushshilat 22, al-Hasyar 11, dan al-Munafiqun 1.
10. يشهدُهُ terdapat dalam surah al-Muthaffifin 21.
11. ليشهدُوا terdapat dalam surah al-hajj 28.
12. يشهدُونَ terdapat dalam surah al-Nisa` 166, al-An'am 150, al-Ambiya` 61, dan al-Furqan 72.
13. شهدُ terdapat dalam surah Ali 'Imran 52 dan al-Ma'idah 111.
14. شهدُوا terdapat dalam surah Ali 'Imran 64 dan 81, Hud 54.
15. شهدْتُهُمْ terdapat dalam surah al-Kahfi 51.

16. أَشْهَدُهُمْ terdapat dalam surah al-A'raf 172.
17. أَشْهَدُ terdapat dalam surah Hud 54.
18. يُشْهَدُ terdapat dalam surah al-Baqarah 204.
19. أَشْهَدُوا terdapat dalam surah al-Baqarah 282, al-Nisa` 6, dan al-Thalak 2.
20. اسْتَشْهَرُوا terdapat dalam surah al-Baqarah 282, dan al-Nisa` 15.
21. شَاهِدُ terdapat dalam surah Hud 17, Yusuf 26, al-Ahqaf 10, dan al-Buruj 3.
22. شَاهِدًا terdapat dalam surah al-Ahzab 45, al-Fath 8, dan al-Muzzammil 15.
23. شَاهِدُونَ terdapat dalam surah al-Shafat 150.
24. الشَّاهِدِينَ terdapat dalam surah Ali 'Imran 53 dan 81, al-Ma'idah 83 dan 112, al-Taubah 17, al-Ambiya` 56 dan 78, dan al-Qashash 44.
25. شُهُودٌ terdapat dalam surah al-Buruj 7.
26. شُهُودًا terdapat dalam surah Yunus 61, dan al-Mudatstsir 13.
27. الْأَشْهَادُ terdapat dalam surah Hud 18, dan Ghafir 51.
28. شَهِيدٌ terdapat dalam surah al-Baqarah 282, Ali 'Imran 97, al-Nisa` 41, al-Ma'idah 117, al-An'am 19, Yunus 46, al-Hajj 17, Saba` 47, Fushshilat 47 dan 53, Qaf 21 dan 37, al-Mujadalah 6, al-Buruj 9, dan al-'Adiyat 7.
29. شَاهِدًا terdapat dalam surah al-Baqarah 143, al-Nisa` 33, 41, 72, 79, 159 dan 166, al-Ma'idah 117, Yunus 29, al-Ra'du 43, al-Nahlu 84 dan 89, al-Isra` 96, al-Hajj 78, al-Qashash 75, al-'Angkabut 52, al-Ahzab 55, al-Ahqaf 8 dan al-Fath 28.
30. شَهِيدِينَ terdapat dalam surah al-Baqarah 282.
31. شَاهِدَاءَ terdapat dalam surah al-Baqarah 133, 143 dan 282, Ali 'Imran 99 dan 140, al-Nisa` 69 dan 135, al-Ma'idah 8 dan 44, al-An'am 144, al-Hajj 78, al-Nur 4, 6 dan 13, al-Zumar 69 dan al-Hadid 19.

32. شَهَدَاءُكُمْ terdapat dalam surah al-Baqarah 23, dan al-An'am 150.
33. شَهَادَةٌ terdapat dalam surah al-Baqarah 140, 282 dan 283, al-Ma'idah 106 dan 107, al-An'am 19 dan 73, al-Taubah 94 dan 105, ar-Ra'du 9, al-Mu'minin 92, al-Nur 4 dan 6, al-Sajadah 6, al-Zumar 46, al-Hasyar 22, al-Jumu'ah 8, al-Taghabun 18, dan al-Thalak 2.
34. شَهَادَتُنَا terdapat dalam surah al-Ma'idah 107.
35. شَهَادَتِهِمْ terdapat dalam surah al-Zuhruf 19.
36. شَهَادَتَيْهِمَا terdapat dalam surah al-Ma'idah 107.
37. شَهَادَاتِ terdapat dalam surah al-Nur 6 dan 8.
38. بِشَهَادَاتِهِمْ terdapat dalam surah al-Ma'arij 33.
39. مَشْهَدٍ terdapat dalam surah Maryam 37.
40. مَشْهُودٌ terdapat dalam surah Hud 103, dan al-Buruj 3.
41. مَشْهُودًا terdapat dalam surah al-Isra` 78.

Kalau penyebaran lafaz-lafaz tersebut dalam surah diurutkan berdasarkan urutan surah dalam al-Qur'an, maka semua lafaz itu tersebar di 48 surah, sebagaimana rincian berikut:

1. Dalam surah al-Baqarah terdapat sebelas bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَةٌ yang tersebar di sembilan ayat, yaitu: (23) شَهَدَاءُكُمْ, (84) تَشْهَدُونَ, (133, 143 dan 282) شَهَدَاءَ, (104, 282 dan 283) يُشْهَدُ, (204) شَهِدَ, (185) شَهِدًا, (143) شَهَادَةٌ, (282) أَشْهَدُوا, (282) اسْتَشْهَدُوا, (282) شَهِيدٌ, (282) شَوَهِدِينَ.
2. Dalam surah Ali 'Imran terdapat delapan bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَةٌ yang tersebar di sepuluh ayat, yaitu: (18) شَهِدَ, (52) اشْهَدَ, (53 dan 81) الشَّاهِدِينَ, (64 dan 81) شَهَدَاءَ, (99 dan 140) شَهِيدٌ, (97) شَهِدُوا, (86) تَشْهَدُونَ, (70) اشْهَدُوا.
3. Dalam surah al-Nisa` terdapat delapan bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَةٌ yang tersebar di sepuluh ayat, yaitu: (6) أَشْهَدُوا, (15) شَهِدُوا, (15) اسْتَشْهَدُوا, (33, 41, 72, 79, 159 dan

13. Dalam surah al-Isra` terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (78) مَشْهُودًا, (96) شَهِيدًا.
14. Dalam surah al-Kahfi terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (51) أَشْهَدُهُمْ.
15. Dalam surah Maryam terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (37) مَشْهَدٍ.
16. Dalam surah al-Ambiya` terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di tiga ayat, yaitu: (56 dan 78) يَشْهَدُونَ, (61) الشَّاهِدِينَ.
17. Dalam surah al-Hajj terdapat empat bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di tiga ayat, yaitu: (17) شَهِيدٌ, (28) شَهِيدًا, (78) شَهَادًا, (78) لِيَشْهَدُوا.
18. Dalam surah al-Mu`minun terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (92) شَهَادَةً.
19. Dalam surah al-Nur terdapat lima bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di enam ayat, yaitu: (2) يَشْهَدُ, (4, 6 dan 13) شَهَادَةً, (4 dan 6) شَهَادَةً, (6 dan 8) شَهَادَاتٍ, (8 dan 24) تَشْهَدُ.
20. Dalam surah al-Furqan terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (72) يَشْهَدُونَ.
21. Dalam surah al-Namlu terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (32) تَشْهَدُونَ, (49) شَهِدْنَا.
22. Dalam surah al-Qashash terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (44) شَهِيدًا, (75) الشَّاهِدِينَ.
23. Dalam surah al-Ankabut terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (52) شَهِيدًا.
24. Dalam surah al-Sajadah terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (6) شَهَادَةً.

25. Dalam surah al-Ahzab terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (45) شَاهِدًا, (55) شَهِيدًا.
26. Dalam surah Saba` terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (47) شَهِيدٌ.
27. Dalam surah Yasin terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (65) نَشَّهَدُ.
28. Dalam surah al-Shaffat terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (150) شَاهِدُونَ.
29. Dalam surah al-Zumar terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (46) شَهَادَةً, (69) شُهِدَاءَ.
30. Dalam surah al-Ghafir/al-Mu'min terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (51) الْأَشْهَادُ.
31. Dalam surah Fushshilat terdapat empat bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di lima ayat, yaitu: (20) شَهِدَ, (21) تَشْهَدْتُمْ, (22) بَشَّرْتَهُمْ, (47 dan 53) شَهِيدٌ.
32. Dalam surah al-Zukhruf terdapat tiga bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (19) تَشْهَدَاتُهُمْ, (19) تَشْهَدُوا, (86) شَهِدَ.
33. Dalam surah al-Ahqaf terdapat tiga bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (8) شَهِيدًا, (10) شَهِدَ, (10) شَاهِدٌ.
34. Dalam surah al-Fath terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (8) شَاهِدًا, (28) شَهِيدًا.
35. Dalam surah Qaf terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (21 dan 37) شَهِيدٌ.
36. Dalam surah al-Hadid terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (19) شُهِدَاءَ.

37. Dalam surah al-Mujadalah terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (6) شَهِيدٌ
38. Dalam surah al-Hasyar terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di dua ayat, yaitu: (11) يَسْتَشْهِدُ, (22) شَهَادَةً.
39. Dalam surah al-Jumu'ah terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (8) شَهَادَةٌ.
40. Dalam surah al-Munafiqun terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (1) نَشْهَدُ.
41. Dalam surah al-Taghabun terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (18) شَهَادَةٌ.
42. Dalam surah al-Thalak terdapat dua bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (2) أَشْهَدُوا, (2) شَهَادَةً.
43. Dalam surah al-Ma'arij terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (33) بِشَهَادَاتِهِمْ.
44. Dalam surah al-Muzammil terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (15) شَاهِدًا.
45. Dalam surah al-Mudatstsir terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (13) شُهُودًا.
46. Dalam surah al-Muthaffifin terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (21) يَسْتَشْهِدُهُ.
47. Dalam surah al-Buruj terdapat tiga bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di tiga ayat, yaitu: (3) مَشْهُودٌ, (7) شَهِيدٌ, (9) شُهُودٌ.
48. Dalam surah al-'Adiyat terdapat satu bentuk perubahan dari lafaz شَهَادَة yang tersebar di satu ayat, yaitu: (7) شَهِيدٌ.

Dari gambaran di atas, terlihat bahwa lafaz شَهَادَة dengan semua perubahan bentuknya terdapat dalam 48 surah dan tersebar pada 122 ayat, sedangkan dalam kitab *al-Mu'jam al-*

Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm tercantum 164 ayat. Setelah diteliti, ternyata perbedaan pendapat terjadi karena ada lafaz yang berbeda bentuk itu digunakan lebih dari satu kali dalam ayat yang sama, sehingga jika dihitng semuanya menjadi 164 ayat.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Dr. Khairuddin, M.Ag Lahir di Banda Aceh pada 14 September 1973. Ia merupakan Sarjana lulusan Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry (sejak tahun 2013 sudah berubah menjadi UIN Ar-Raniry) dan pendidikan Magisternya diraih pada Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh. Pendidikan Doktornya juga diraih di (S3) IAIN Ar-Raniry, selesai tahun 2012. Di samping jenjang pendidikan formal, ia juga mengikuti beberapa Pelatihan, yaitu; Program Studi Purna Ulama (SPU) IAIN Ar-Raniry 1996/1997, Program Pelatihan Penelitian Tenaga Edukatif IAIN Ar-Raniry, 1997, Program Pelatihan Bahasa Asing IAIN Ar-Raniry, 1998, 2001 dan 2004, Pelatihan Pengadaan Barang dan Jasa Pemerintah, 2009, lulus 2004.

Dr. Khairuddin, M.Ag saat ini merupakan Dosen Tetap Fakultas Syari'ah UIN Ar-Raniry dengan Pengalaman Jabatan di antaranya; Sekretaris Jurusan Jinayah wa Siyasah (Pidana dan Ketatanegaraan), Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2000 – 2002, Pembantu Dekan Bidang Administrasi Umum (PD-II), Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2008 – 2012, Ketua Jurusan Jinayah wa Siyasah (Pidana dan Ketatanegaraan), Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2012 – 2013, Asisten Direktur Bidang Administrasi Umum (Asdir-II), Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2013 – 2014, Ketua Satuan Pemeriksa Internal (SPI) UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2013 s/d 2015,

Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2015-2016 dan 2016 sampai saat ini.

Dr. Khairuddin, M.Ag sangat aktif dalam berbagai penelitian. Di antara penelitian yang dihasilkan adalah; Pelaksanaan Ibadah Haji Kedua (Kajian Aspek Solidaritas Umat), Individu, 1997, Peran Syari'at Islam Terhadap Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, BRR NAD-Nias, Kolektif, 2006, Jilid dan Rajam (Kajian Tentang Had Pezina Muhshan), Individu, 2006, Eksistensi Sunnah Sebagai Dalil Fiqh (Hubungan Al-Qur'an dan Sunnah Dalam Penetapan Hukum Islam), 2007, Kesaksian Wanita Dalam Masalah Pidana Menurut al-Qur'an dan Sunnah, 2008, Rekonstruksi Metode Istinbat Hukum Islam; Reposisi Kedudukan Hadits Dalam Penetapan Hukum Islam (Studi Kasus Kesaksian Wanita), 2009, Revolusi Metode Istinbath Hukum Islam Menurut Pemikiran Muhammad Syahrur; (Posisi Hadits Sebagai Dalil Syara'), Individu, 2013, Dari Konflik Etnik Ke Konflik Agama; Pengalaman Aceh, Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, Kolektif, 2013, Reformulasi Hukum Waris (Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010), 2014.

Di tengah tugasnya sebagai Dosen, Ia juga sangat aktif menulis di beberapa Jurnal Ilmiah. Di antara artikel yang telah dipublikasikan adalah Problematika Gender Dalam Masalah Kepemimpinan Negara Menurut Pandangan Hukum Islam: Kajian Pemikiran Syekh Abdurrauf As-Singkili (Media Syari'ah, 2001), Perkawinan Sebagai Sebuah Lembaga Sosial (Media Syari'ah, 2001), Nusyuz Dalam Fiqh Islam (Media Syari'ah, 2002), Paradigma Keadilan Gender Dalam Perspektif

Islam (Jurnal Ar-Raniry, 2003), Munasabah (Konformitas) Sebagai Metode Penentuan 'Ilah Hukum: Kajian Pemikiran al-Ghazali (Media Syari'ah, 2003), Eksistensi Sunnah Sebagai Dalil Fiqh (Hubungan Al-Qur'an dan Sunnah Dalam Penetapan Hukum Islam), (Islam Futura, 2006), Reformulasi Hukum Pidana Islam dan Implementasinya Dalam Konteks Modernitas (Kajian Pelaksanaan Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam dan Eksistensinya dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional), (Media Syari'ah, 2007), Euthanasia Pasif Dalam Pandangan Hukum Islam (Islam Futura, 2007), Metode Penyelesaian Hadits Mukhtalif (Kajian Ta'arudh al-Adillah) Jurnal Substantia, 2010, Had Bagi Pezina Muhsahan (Kajian Perbandingan Dalil), (Media Syari'ah, 2011), Nilai Solidaritas Pada Penggantian Pelaksanaan Ibadah Haji Sunnat, (Dusturiyah, 2011), Praktek Dhulum Dalam Bermu'amalah Menurut Perspektif Hukum Islam, (De Jure, 2011), Asas dan Filsafat Hukum Pidana Islam (Legitimasi, 2011), Tindak Pidana Korupsi Dalam Perspektif Hukum Islam, (De Jure, 2012), Revolusi Metode Istinbath Hukum Islam Menurut Pemikiran Muhammad Syahrur; (Posisi Hadits Sebagai Dalil Syara'), 2014, Reformulasi Hukum Waris Terhadap Anak Di Luar Pernikahan (Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010), (De Jure, 2015), Sistem Hukum dan Peradilan Masa Kerajaan Aceh (Buku: Hukum Islam Kontemporer; Praktek Masyarakat Malaysia & Indonesia, Diterbitkan atas kerjasama Universiti Tekhnologi Mara Melaka dan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2015), serta dalam bentuk buku yang sudah diterbitkan adalah Kepemimpinan Wanita Menurut Islam dalam Konteks Kekinian, 2014.