

Memahami Kesetaraan Gender dalam Fiqh

**MEMAHAMI KESETARAAN GENDER DALAM FIQH:
Analisis Teori Evolusi Kontinuitas Fiqh**

Hulwati

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Imam Bonjol Padang
Email: hulbasyir@yahoo.com

Abstract

Gender equality in Islam has orientation on righteous that is part of liberal thought meanwhile there is an opposition from some Muslim that the concept of gender equality is unacceptable one. The presence of Islam which was brought by Muhammad the messenger was to elevate woman position in society. While observing some fiqh books, it is found that the books have masculine nuance and have more alignments on man side. In particular, it is not found any chapters that discuss about woman. That is an interesting commentary on gender bias in fiqh discourse. In order to avoid an historical dichotomy that leads suspicion on fiqh that deals with gender bias, this article tries to discuss how to understand gender equality according to Islamic law (Analysis of Fiqh Continuity Evolution Theory).

Keywords: *Gender, Classic Fiqh and Continuity*

A. Pendahuluan

Tidak ada konsep yang final mengenai kesetaraan gender. Secara terminologis, gender digunakan untuk menandai perbedaan segala sesuatu yang terdapat dalam masyarakat dengan perbedaan seksual. Perbedaan yang dimaksud termasuk di dalamnya adalah bahasa, tingkah laku, pikiran, makanan, ruang, waktu, harta milik, teknologi, media massa, mode, pendidikan, profesi, alat-alat produksi, dan alat-alat rumah tangga (Andik Wahyun Muqoyyidin, 2013:494). Munculnya istilah kesetaraan gender dalam Islam juga karena beberapa pemikir liberal yang menggagas, sebagian besar umat Islam tidak sepakat adanya konsep kesetaraan gender. Kesetaraan gender dalam Islam beorientasi kepada berkeadilan, yang merupakan

perbincangan dari pemikiran liberal, karena satu sisi umat Islam tidak sepakat dengan istilah kesetaraan gender. Sedangkan (Hillary M. Lips, 1993:4) dalam bukunya yang terkenal *Sex and Gender: an Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*Cultural Expectation for Women and Men*). Misalnya perempuan dikenal dengan lemah lembut, cantik dan keibuan. Sementara laki-laki dikenal dengan kuat, rasional, jantan dan perkasa. Berfikir dari sudut gender seolah-olah Islam tidak bermuatan gender. Apabila dicermati kehadiran Islam ke atas dunia salah satunya adalah untuk mengangkat derajat kaum perempuan. Ada beberapa bukti sejarah yang menunjukkan Islam sangat respon pada permasalahan gender. Diantaranya ketika Nabi Muhammad SAW belum diutus sebagai Rasul di tanah Arab kaum perempuan merupakan warganegara tidak berarti, bahkan memiliki anak perempuan menjadi aib, perempuan tidak mendapatkan warisan. Namun tradisi ini langsung dihapuskan setelah Islam datang, menjadikan kaum perempuan yang bermartabat, mendapatkan warisan. Di samping itu Islam mewajibkan perempuan menutup aurat, pembatasan laki-laki menikahi perempuan dan masih banyak lagi.

Dalam konteks universal, perempuan dan laki-laki dituntut memiliki peran sosial, budaya, negara yang sama. Demikian juga halnya dalam Islam tidak hanya menuntut kaum laki-laki saja yang melakukan perubahan dan tanggung jawab sosial, ekonomi, politik dan kenegaraan, kaum perempuan juga dituntut berpartisipasi. Sebagaimana firman Allah dalam surat at-Taubah dan al-Isra: “Orang-Orang yang percaya kepada Tuhan yang Maha Esa, laki-laki dan perempuan saling membantu dalam kerja-kerja mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran” (Q.S. At-Taubah ayat 7).

Demikina juga halnya dalam surat al-Isra’: “Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkat mereka di daratan dan lautan, Kami beri mereka rizki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dari kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan” (Al Isra ayat 70).

Ayat di atas menunjukkan Al-Qur'an memposisikan laki-laki dan perempuan sama dalam tanggung jawab sosial, budaya, dan politik. Dalam ayat lainnya misalnya an-Nahl : 97 laki-laki dan perempuan sama di hadapan Allah, al-A'raaf:165 manusia adalah khalifah di muka bumi termasuk perempuan, dan lainnya. Surat adz-Dzariyat:56, al-An'am:165 dan al-Baqarah: Laki-laki dan perempuan mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal yakni sebagai orang yang bertaqwa (*mutaqqun*). Surat Al-A'raaf laki-laki dan perempuan sama-sama melakukan perjanjian keberadaan Allah, Surat Ali-Imran :195, An-Nisa 124, An-Nahl, 97 merupakan konsep kesetaraan gender bahwa perempuan dan laki-laki sama dihadapan Allah dan sama dalam bidang karier tidak didominasi jenis kelamin.

Konsep gender dalam Al-Qur'an secara akademis tidak dapat disangkal, tetapi pada tataran aplikasi mungkin terjadi diskursus pemikiran, tafsir atau takwil. Terlebih pada lapangan hukum Islam atau fiqh, dimana pengakuan kesetaraan gender mengalami pasang surut sesuai dengan evolusi dan kontinuitas fiqh. Di kalangan pemerhati gender bahwa fiqh klasik berpandangan terjadi bias *interpretation* terhadap nash-nash (al-Qur'an dan Hadis) yang berbicara tentang perempuan. Para mujtahid masih memposisikan perempuan pada garis marjinal, seperti pesan al-Qur'an tentang kesetaraan gender tidak bisa diterima dalam konteks kesetaraan dibidang hukum, misalnya masih ada larangan pemimpin Islam dari kalangan perempuan, saksi di muka pengadilan, menjadi hakim, dan pembagian waris. Hanya Abu Hanifah (700-767M) yang membolehkan perempuan menjadi hakim dalam menangani perkara-perkara perdata dan perkara lain yang menyangkut harta. Demikian juga al-Thabariy (839-923M) lebih longgar yang mengizinkan perempuan menjadi hakim dalam segala perkara. Meskipun dikatakan bahwa pada umumnya pakar hukum Islam era klasik tidak memberi peluang kepada kaum perempuan untuk berperan aktif dalam mengatur masyarakat atau dalam kancah politik, tetapi tidak menutup kemungkinan ide semacam itu juga masih dijumpai dalam masyarakat kontemporer. Diantara ulama kontemporer yang tidak membolehkan

perempuan diangkat sebagai pemimpin adalah Muhammad Abduh (1849-1905).

Banyak kalangan menilai kitab-kitab fiqh klasik secara general memberikan keterbatasan peran perempuan sebagai istri dan perempuan karier, kewajiban melayani suami, berpergian dengan izin suami, membatasi ruang perempuan untuk meraih pendidikan, dan karir yang lebih baik. Dalam hal ini kritik bias gender lebih nampak ketika membahas perempuan melalui kitab-kitab fiqh klasik.

Apabila dicermati kitab-kitab fiqh memang lebih maskulin, seolah-olah lebih berpihak kepada kaum laki-laki dan secara khusus tidak akan ditemukan bab-bab yang membahas tentang perempuan, (M. 'Abid al-Jabiri, 2009:109). Dalam wacana kritik hukum Islam terdapat tiga golongan pandangan gender; perspektif hukum Islam, diantaranya aliran konservatif, liberal dan aliran kolaborasi, (Rahim Afandi Abdul dan Mohd Anwar Ramli, tt. :84). Golongan konservatif memandang hukum Islam memberikan ruang yang terbatas bagi perempuan, pandangan ini berangkat dari pemikiran perempuan adalah makhluk yang lemah dan berotot kurang kuat, sehingga harus dilindungi pada segala segi kehidupan, atas pandangan inilah laki-laki lebih superior dari perempuan, (Jajat Burhanudin, Oman Fathurahman, 2004:187).

Pandangan liberal lebih bermuatan *counter discourse* terhadap fiqh atau hukum Islam, yang menuntut persamaan hak laki-laki dan perempuan sama secara mutlak. Sekitar tahun 1960-an dan 1970-an, kebanyakan dari feminisme dan teori feminis telah disusun dan difokuskan pada permasalahan yang dihadapi oleh perempuan-perempuan barat, ras kulit putih dan kelas menengah. Kemudian permasalahan-permasalahan tersebut diklaim sebagai persoalan universal mewakili seluruh perempuan. Sejak itu, banyak teori-teori feminis yang menantang asumsi bahwa "perempuan" merupakan kelompok individu-individu yang serba sama dengan kepentingan yang serupa. Para aktivis feminis muncul dari beragam komunitas dan teori-teorinya mulai merambah kepada lintas gender dengan berbagai

identitas sosial lainnya, seperti ras dan kelas (kasta). Banyak kalangan feminis saat ini berargumen bahwa feminisme adalah gerakan yang muncul dari lapisan bawah yang berusaha melampaui batasan-batasan yang didasarkan pada kelas sosial, ras, budaya dan agama, yang secara kultural dikhususkan dan berbicara tentang isu-isu yang relevan dengan perempuan dalam sebuah masyarakat (Wikipedia, the free encyclopedia).

Kaum liberalis memandang hukum Islam telah melakukan kesalahan epistemologi, sehingga bias gender kaum liberalis lebih menuntut rekonstruksi fiqh dan re-interpretasi termasuk metode ijtihad fiqh yang dipandang lebih berorientasi kepada *historical*. Bahkan kelompok fiqh liberal yang bercorak progresif menafikan teori ushul fiqh yang dibangun oleh imam Syafi'iy dan imam Hanafi sebagai pelopor metode penemuan fiqh yang komprehensif. Pendekatan hermeneutik, antropologi, sosiologi, filsafat sains dan teknologi lebih relevan menjawab persoalan gender.

Kaum kolaboratif mungkin lebih arif memandang bias gender dalam wacana hukum Islam, teori kolaboratif bukan jalan tengah dari teori konservatif dan liberal, tetapi lebih berfikir bahwa fiqh dan metodenya yang dibentuk oleh ulama klasik merupakan awal diletakkannya ilmu fiqh dan ushul fiqh secara komprehensif, deduksi induksi, dan bermuatan sebuah sistem yang lengkap dalam disiplin penemuan hukum Islam (fiqh), seperti halnya ilmu hukum modern mengalami evolusi hingga membentuk disiplin ilmu hukum yang signifikan. Fiqhpun begitu mengalami evolusi melalui tahapan-tahapan yang dikenal dengan Tasyri' Islami.

Bagaimanapun pada konteks awal fiqh harus dipahami sebagai ilmu yang baru meletakkan asas-asas fiqh yang bersifat umum dan mendasar, kemudian fiqh terus berkembang hingga pada konteks modern atau kontemporer, dimana fiqh telah mengembangkan teori ushul fiqh dengan teori-teori kontemporer yaitu pendekatan sains dan teknologi.

Uraian di atas menarik dibahas terkait perbincangan bias gender dalam wacana fiqh, agar tidak terjadi dikotomi histori yang memunculkan kecurigaan terhadap fiqh dengan klaim “bias gender”, maka tulisan ini memaparkan tentang bagaimana memahami kesetaraan gender dalam hukum Islam (Analisis teori Evolusi Kontinuitas Fiqh).

B. Bias Gender Kecurigaan terhadap Fiqh

Berangkat dari banyak pemikiran bias gender dalam wacana fiqh saat ini seolah terbelah menjadi dua; *pertama*, kelompok yang mencurigai fiqh tidak bermuatan kepedulian dan berkeadilan gender, dan *kedua*, yang mempertahankan fiqh dalam konteks yang konservatif, bahwa fiqh yang diklaim bias gender merupakan ijihad yang final.

Kelompok yang mengklaim bahwa fiqh bias terhadap gender melakukan analisis dari beberapa fiqh klasik dengan pola *stereotype*, tidak pada pola evolusi kontekstual mengapa ijihad fiqh memuat hukum materil dan formil demikian, misalnya mempersoalkan kedudukan perempuan dalam rumah tangga. Muhammad Jamal dalam bukunya Mengkritik Kedudukan Perempuan dalam Fiqh yang memposisikan perempuan hanya pada pengasuh anak, menyusui, tidak memiliki posisi strategis untuk mengambil kebijakan dalam rumah tangga, suami dianggap lebih superior dan simbol yang harus dipatuhi kaum perempuan (Anjar Nugroho & Zakiyah Daradjat, 2007).

Perempuan hanya punya kewajiban dan tidak boleh menuntut hak, hal ini juga dipertegas oleh budaya Arab yang menyatakan *an-nikah riqqun*, (M. ‘Abid al-Jabiri, 2009). Konsep Muhrim dalam Fiqh bagi perempuan yang telah bersuami untuk dapat berpergian, berkomunikasi dengan lingkungan di luar rumah bahkan pergi kerumah kerabat harus seizin suami merupakan pandangan fiqh yang bias gender (Nawawi al-Banteni, tt.:17). Fiqh yang dibangun oleh ulama klasik sejak abad ke 2 H sampai abad 12 H didominasi oleh maskulinisasi (*male dominated society*), seperti di kawasan Arab dan sekitarnya, ketika masa para imam mazhab masih hidup, ijihad lebih

bercorak kepada patriarkhi sarat dengan diskriminatif, pragmatis, dan asimetris. Tidak hanya itu bahasa fiqh pun yang disusun oleh para Imam Mazhab lebih berpihak kepada laki-laki yang secara struktur bahasa memiliki nilai bias gender. Fiqh klasik menempatkan posisi perempuan pada situasi yang berbeda dengan kaum laki-laki, sehingga perempuan kurang menguntungkan pada posisinya, dari sisi kekuasaan perempuan dalam fiqh tidak memiliki otonom dibanding laki-laki, bahkan perempuan pada posisi ini tidak memiliki pilihan kecuali mengikuti keinginan kaum laki-laki yang pada posisi ini sering disalahgunakan oleh kaum laki-laki. Perbedaan, ketimpangan dan berbagai penindasan berdasarkan posisi total mereka dalam susunan stratifikasi atau faktor penindasan dan hak istimewa berdasarkan kelas, ras, etnisitas, umur, status perkawinan, dan posisi global. Berbagai tipe dari teori feminis itu dapat digolongkan sebagai teori perbedaan gender, atau teori ketimpangan gender, atau teori penindasan gender, atau teori penindasan struktural, (George Ritzer and Douglas J. Goodman, 2003: 414-416).

Terlebih pada awal abad ke 20 munculnya pemikir Islam yang mengadopsi pemikiran kaum feminisme barat menolak konsepsi fiqh klasik atau fiqh modern yang masih *stereotype* dan tidak melakukan re-interpretasi fiqh yang lebih simpati kepada Gender. Feminisme dalam bahasa sederhana adalah “tidak hanya menyangkut persoalan perempuan ataupun sekedar menambahkan perempuan kedalam konstruksi laki-laki (*male construction*), melainkan menyangkut pandangan kita terhadap politik global dalam melihat isu gender dan perempuan dan bagaimana hal ini menunjukkan serta bagaimana dunia mengupayakannya. Asumsi dasar kaum feminis, menurut Steans, et al. (2010), adalah: (1) Kaum feminis tidak menganggap *human nature* sebagai hal yang *immutable* atau abadi; percaya bahwa manusia adalah makhluk rasional, tetapi juga bahwa kapasitas manusia berkembang melalui proses pendidikan dan menganggap *human nature* sebagai yang dibedakan atau konstruksi sosial. (2) Dari perspektif feminis, kita tidak dapat membuat perbedaan yang jelas antara ‘fakta’ dan ‘nilai’. (3) Ada hubungan erat antara *knowledge* dan *power*. (4) memiliki

tujuan emansipasi dan ‘pembebasan’ perempuan. Lebih lanjut, feminisme berargumen bahwa perempuan harus dimasukkan dalam bidang kehidupan publik yang sebelumnya menolak adanya perempuan (Randy Herdiansyah, 2015).

Sehubungan dengan uraian di atas, Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi dan Amina Wadud, pemikir Islam modern ini berpandangan perempuan dalam Islam memiliki posisi yang sejajar dengan kaum laki-laki. Eksistensinya sama sebagai hamba Allah yang memiliki proses reproduksi kemanusiaan yang sama, bahkan Al-Qur’an baik laki-laki dan perempuan memiliki tugas sama yaitu sebagai khalifah di muka bumi dan sebagai penguasa atau pemimpin. Karena itu laki-laki dan perempuan memiliki superior yang sama. Perbedaannya hanya terjadi pada hal kodrati yang dimiliki oleh kaum perempuan dan laki-laki, seperti melahirkan bagi perempuan, berotot kuat bagi kaum laki-laki tetapi aspek kodrati bukan menunjukkan berbeda segala hal, perbedaannya hanya terjadi pada fungsional biologis fisik saja tidak kepada eksistensi, posisi, dan martabat.

Asghar Ali dan Fatima Mernissi sepakat mengkritik fiqh klasik yang dinilai diskriminatif, dan memberikan alternatif rekonstruksi sebagai landasan *Islamic judicial* dalam berkeadilan gender dan kehidupan modern. Di Indonesia diskursus tentang feminisme dan Islam relatif dimulai sekitar akhir tahun 1980-an tentang tulisan Riffaat Hasan dalam jurnal “Sejajar di hadapan Allah”, masih di sekitar tahun 1990-an khazanah pemikiran feminisme Islam menjadi marak dengan terbitnya terjemahan buku-buku karya Fatima Mernissi “Perempuan dalam Islam”, Amina Wahdud Mushin dengan bukunya “Perempuan di dalam Al-Qur’an”, karya Asghar Ali Engineer yang berjudul “Perempuan dalam Islam” dan karya Mazhar ul-Haq Khan “Perempuan Islam Korban Patologi Sosial dan sebagainya. Mailoa Marantika, “Menjadi Muslim apa Maknanya? Gugatan Raffat Hassan dan Fatimah Mernissi atas kesahihan hadis misogini, (Olaf Herbert Scurman, tt. : 443).

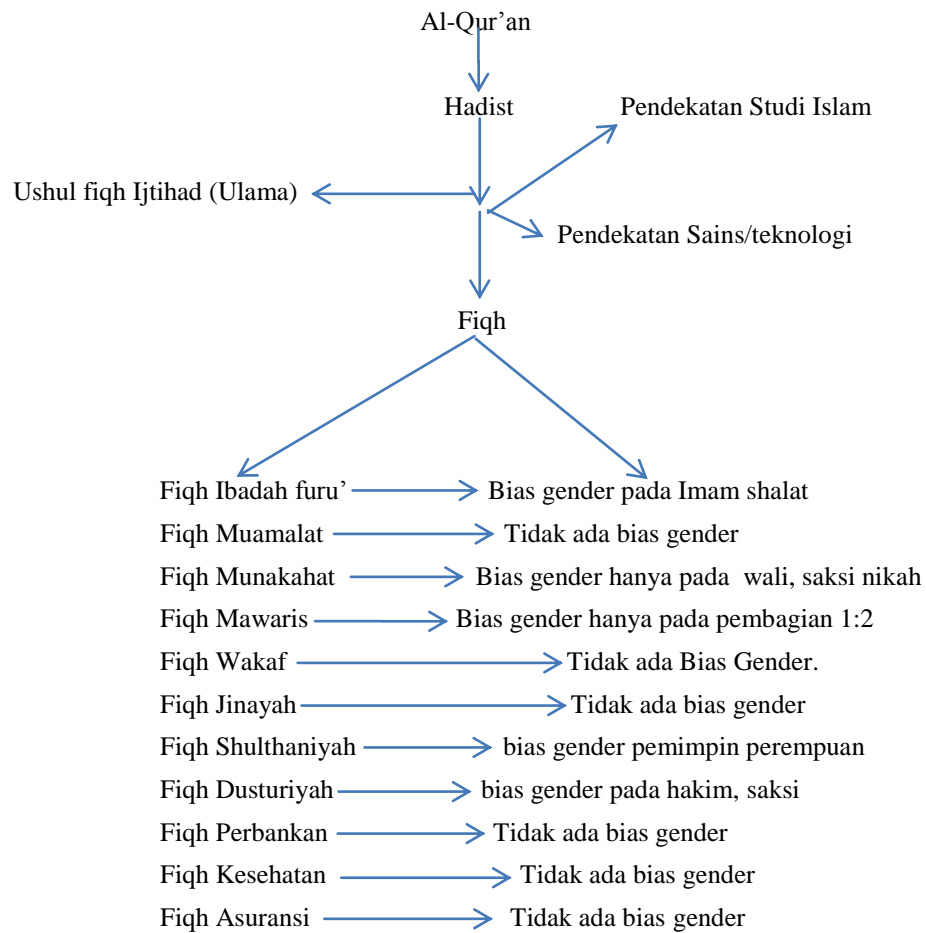
Pendapat ini di jiwai secara empirik bahwa perempuan dalam keseharian tercermin dari aplikasi fiqh klasik yang telah memposisikan perempuan pada subordinat kaum laki-laki. Pendapat ini lebih kepada penilaian hak-hak antara perempuan dan laki-laki yang tidak setara, tidak adil dan eksploitatif.

Teori rekonstruksi fiqh sebagai relasi pembentukan fiqh merembes pula di Indonesia, misalnya saja Musdah Mulya (2008) berpendapat bahwa di perbolehkan pernikahan antar sesama jenis, pernikahan antar agama. Harian *The Jakarta Post*, edisi Jumat (28/3/2008) pada halaman mukanya menerbitkan sebuah berita berjudul Islam '*recognizes homosexuality*' (Islam mengakui homo seksualitas). Lebih jauh Musdah Mulya menulis bahwa homoseksual dan homoseksualitas adalah alami dan diciptakan oleh Tuhan, karena itu dihalalkan dalam Islam. (*Homosexuals and homosexuality are natural and created by God, thus permissible within Islam*). Menurut Musdah, para sarjana Muslim moderat berpendapat, bahwa tidak ada alasan untuk menolak homoseksual. Dan bahwasanya pengecaman terhadap homoseksual atau homoseksualitas oleh kalangan ulama dan kalangan Muslim lainnya hanyalah didasarkan pada penafsiran sempit terhadap ajaran Islam. Tepatnya, ditulis oleh Koran ini: "*Moderate Muslim scholars said there were no reasons to reject homosexuals under Islam, and that the condemnation of homosexuals and homosexuality by mainstream ulema and many other Muslims was based on narrow-minded interpretations of Islamic teachings.*" Mengutip QS: 49 ayat 3, Musdah menyatakan, salah satu berkah Tuhan adalah bahwasanya semua manusia, baik laki-laki atau perempuan, adalah sederajat, tanpa memandang etnis, kekayaan, posisi sosial atau pun orientasi seksual. Karena itu, aktivis liberal dan kebebasan beragama dari ICRP (*Indonesia Conference of Religions and Peace*) ini, "Tidak ada perbedaan antara lesbian dengan non-lesbian. Dalam pandangan Tuhan, manusia dihargai hanya berdasarkan ketaatannya." (*There is no difference between lesbians and non lesbians. In the eyes of God, people are valued based on their piety*).

Pendapat kaum liberal dan progresif fiqh menggunakan rekonstruksi diantara pendapat tersebut adalah tidak ada bedanya imam shalat antara laki-laki dan Perempuan. Diperbolehkannya tidak menutup aurat bagi kaum perempuan karena kewajiban Jilbab merupakan peristiwa fenomenal pada masa nabi di mana keamanan kaum perempuan tidak terjaga dengan baik, ketika saat ini keamanan kaum perempuan begitu baik bahkan dilengkapi dengan teknologi keamanan yang canggih menutup aurat bukan lagi sebuah kewajiban.

C. Evolusi Kontinuitas Jawaban “Bias Gender” terhadap Fiqh

Kritik dan kecurigaan bias gender pada fiqh lebih kepada ungkapan emosional. Aroma ini sangat terasa ketika persoalan parsial atau dalam fiqh di kenal dengan istilah *furu'* digeneralisasi pada keseluruhan fiqh, yang seolah-olah fiqh tidak merespon gender. Kegagalan kaum “feminis” atau kritikus seperti Enginer, Fatima Mernissi dan lainnya adalah meletakkan Fiqh pada wilayah universal. Di bawah ini gambaran peta wilayah fiqh dan hanya ranting kecil saja yang menjadi permasalahan bias gender.



Dari skema di atas hanya terlihat bahwa hanya ranting kecil saja yang di permasalahan sebagai bias gender, tetapi pada wilayah fiqh yang lebih luas tidak ada permasalahan bias gender. Bahkan pada wilayah fiqh ekonomi dan muamalat tidak terjadi bias gender padahal wilayah ekonomi merupakan wilayah superior laki-laki. Pendapat yang menjadi landasan kaum “feminis” yang berorientasi kepada keadilan gender berlandaskan kepada Fiqh perkawinan Islam yang di anggap tidak berkeadilan. Kemudian hal ini digeneralkan pada wilayah fiqh yang lebih luas.

Tesis ini secara otomatis gugur karena Islam secara terminologi merupakan wilayah fiqh yang berbeda dan memiliki corak ijtihad dan metode penemuan hukum yang memiliki karakter berbeda. Misalnya

fiqh ibadah lebih kepada kehati-hatian (*ihthyath*) kepada setiap ibadah yang tidak dilakukan Nabi Muhammad adalah dilarang. Berbeda dengan fiqh tentang makanan bahwa semua diharamkan kecuali yang dilarang. Demikian juga halnya pada fiqh mu'amalah larangan lebih kepada adanya indikasi riba sedangkan kebolehan lebih kepada melakukan akad, sedangkan larangan fiqh perkawinan lebih kepada nasab yang baik bukan kepada hak tetapi kepada berkelanjutan regenerasi yang kuat, beriman, sehat. Berdasarkan teori ini jelas perkawinan adalah lebih kepada membangun keluarga yang bermartabat.

Apa yang diagendakan oleh kaum feminis Islam yang memiliki sudut pandang fiqh patriarkhi sebagai sumber dari kebencian dan penindasan bagi kaum perempuan dalam wilayah fiqh juga sangat lemah (Budhy Munawar Rachman, tt :394). Yang menjadi dalil kaum feminis adalah ketidakadilan, tanggung jawab perempuan dan laki-laki dalam rumah tangga, terasa laki-laki lebih superior dari kaum perempuan. Pandangan seperti ini justru bagi kaum feminis sudah menempatkan pendapat fiqh sesuatu yang final.

Kemajuan yang dicapai perempuan pada masa sekarang secara nyata menolak mutlaknya superioritas laki-laki. Sebab Fiqh harus dipandang sebagai pendapat sosiologis dan kontekstual. Posisi perempuan berada di bawah kendali laki-laki bukan hal yang salah apabila secara sosiologis menghendaki demikian, Nabi Muhammad saw. ketika menikah dengan Siti Khadijah secara sosiologis dan psikologis berimbang, Siti Khadijah mengendalikan perekonomian keluarga dan memberikan saran-saran kepada Nabi Muhammad saw. dalam menjalankan kerasulannya. Begitu juga kepada Siti 'Aisyah berperan dalam membantu nabi dalam wilayah politik, persetujuan kaum muslim dan kaum non muslim.

Apabila memahami fiqh sebagai ijtihad tidak lepas dari kepentingan sosiologis. Ketika fiqh diciptakan maka fiqh bukan hal yang stagnan, tetapi wilayah yang berkembang, relatifitas dalam fiqh tetap berlaku. Artinya, bahwa fiqh dapat berubah berdasarkan waktu,

zaman, psikologis, tempat, budaya, bahkan perkembangan sains dan teknologi. Sebagaimana dipaparkan dalam qaedah fiqh: “Berubah dan berbedanya fatwa sesuai dengan perubahan tempat, masa, perubahan sosial, niat dan adat kebiasaan, (Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, 1968). Karena itu pemahaman fiqh dengan paradigma seperti ini bukan terbatas pada hubungan laki-laki perempuan dalam ruang domestik (suami-isteri), tetapi juga berlaku untuk semua masalah hubungan kemanusiaan yang lebih luas atau persoalan partikular lainnya yang terkait dengan dinamika sosial dan budaya (KH. Husein Muhammad, tt. :22).

Uraian di atas merupakan antitesa atas perlunya rekonstruksi gender dalam fiqh, dari banyaknya kritik terhadap konstruksi ushul fiqh yang dianggap tidak relevan lagi. Pendekatan yang dilakukan oleh (Akh Minhaji, 2005:xii), bahwa fiqh dan ushul fiqh dengan teori kontinuitas, relasi dan dialetika mungkin dapat dijadikan dasar untuk menjawab kritik tersebut. Bahwa penggunaan rekonstruksi justru tidak memiliki tempat yuridis terhadap konstruksi ushul fiqh dilihat dari sisi kasuistik, tanpa melihat dari kontinuitas ilmu ushul fiqh.

Rekonstruksi gender dalam fiqh justru hanya sebagai ungkapan progresif, tidak bernuansa paradigma fiqh yang kokoh dan tercabut dari bangunan yang dirintis menjadi suatu teori metodologi hukum Islam. Hanya saja harus dipahami sebagai kontinuitas fiqh dan ushul fiqh yang tidak tercabut dari akar sejarahnya. Ushul fiqh pada masa kontemporer menurut (Amir Syarifuddin, 2005:4) sedang melakukan relasi dialektika antara teori-teori ushul fiqh dengan obyek yang sifatnya baru, sebagai alat reproduksi dapat saja terjadi benturan material teori dan obyek masalah, maka opsi yang terbentuk dari ushul fiqh melakukan proses pembaharuan, dan terjadi senyawa yang menemukan bentuk pengembangan, inovasi, dan kreativitas teori sehingga mampu memberikan solusi terhadap permasalahan yang muncul saat ini. Proses inovasi dan kreativitas ushul fiqh inilah merupakan kerja rekonstruksi ushul fiqh, begitu juga yang terjadi dengan bias gender.

Persoalan fiqh tentang gender dalam paradigma ushul fiqh klasik menurut Hasbi As-Shiddiqiey terdapat lima prinsip yang memungkinkan hukum dalam beberapa bagian fiqh bisa berkembang mengikuti masa : 1) prinsip Ijma'; 2) prinsip Qiyas; 3) prinsip masalah mursalah; 4) prinsip memelihara Urf; dan 5) berubahnya hukum dengan berubahnya masa. Kelima prinsip ini dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam, (Taupiq Adnan Amal, 1998:33-35).

Kerangka teorinya Wael B. Hallaq dalam sejarah perkembangan metode fiqh (ushul fiqh) diuraikan oleh Amin Abdullah melalui paradigma metode Ushul fiqh kedalam pradigma fiqh *literalistik*, *utilitarianistik* dan *liberalistik-fenomenologik*. Kemudian sumbangan asy-Syatibi direvitalisasikan oleh para pembaharu ushul fiqh di dunia modern, seperti Muhammad Abduh (w.1905), Rasyid Ridha (w.1935), Abdul Wahab Khallaf (w.1956), dan Hasan Turabi. Mereka menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip masalah yang ditawarkan asy-Syatibi melalui teori maqashid-nya itu Weil B. Hallaq mengkategorikan para pembaharu di bidang ushul fiqh dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut *utilitarianisme*.

Teori kontinuitas fiqh sangat terlihat pada persoalan gender melihat metodologi yang dibangun oleh Yusuf al-Qardhawi, perubahan ijtihad bias gender dalam konteks fiqh kontemporer. Dalam pembentukannya memiliki dua bentuk perubahan metodologi. Pertama dengan jalan ijtihad *intiq'a'i* atau bermazhab, kedua dengan jalan ijtihad *insya'i* (ijtihad kreatif) (Yusuf Al-Qardhawi, 1995:95).

Ijtihad kreatif untuk masalah-masalah kontemporer termasuk bias gender oleh Amir Mu'allim dibagi kepada tiga wilayah ijtihad kontemporer yaitu: *Bayani*, *Qiyasy* dan *istishlahy*, (Amir Mu'alim dan Yusdani, 2002:73). Secara umum isu-isu gender bernuansa kontemporer di kembangkan untuk menggali fiqh baru dengan melibatkan ushul fiqh dengan pendekatan studi Islam dan sains teknologi sebagai metodologi ijtihadnya. Ilmu Ushul fiqh dapat

dibedakan menjadi dua bagian besar, yaitu metode literal (*tariqah lafziyah*), dan metode argumentasi (Mukti Ali, 1998:97).

Ushul fiqh sebagai metodologi fiqh termasuk ijtihad pada persoalan gender dalam wacana fiqh kontemporer dan konstruksi fiqh klasik yang dibangun oleh ulama-ulama Syafi'iyah, dan Hanafiyah masih mengilhami sampai saat ini dalam rangka ijtihadiyah.

D. Penutup

Uraian di atas tentang pandangan bias gender dalam kritik fiqh memiliki tiga pemikiran, pertama konservatif, liberal dan kolaboratif. Para kritikus bias gender terhadap fiqh merupakan rembesan dari pemikiran kaum feminisme di dunia yang saat ini sedang berkembang, bahkan menginginkan rekonstruksi fiqh baru yang bernuasa keadilan gender. Kritik terhadap bias gender dalam wacana fiqh merupakan ungkapan emosional yang menggeneralisasi fiqh, padahal klaim bias gender hanya terjadi pada furuiyah yang bersentuhan dengan persoalan perempuan. Pendapat bias gender dalam fiqh merupakan pendapat yang memandang fiqh sesuatu yang final, dalam pemetaan hukum Islam, fiqh merupakan produk ijtihad yang dinamis dengan teori evolusi kontinuitas. Fiqh dapat berkembang dan melakukan perubahan berdasarkan zaman, waktu, tempat, sosiologis, budaya dan perkembangan ilmu pengetahuan teknologi. Tesis ini sekaligus menepis tidak perlu upaya rekonstruksi fiqh karena fiqh dan ushul fiqh telah melakukan relasi dialogis komunikatif integratif terhadap persoalan baru yang berkembang.

E. Referensi

- Adnan Amal, Taufiq. 1998. *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- Akh. Minhaji. Otoritas, Kontinuitas dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fiqh pada kata pengantar. Amir Mu'allim dan Yusdani. 2005. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.

- Aliman. 2003. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media.
- Al-Jabiri, M. ‘Abid. 2009. *Binyat aql ‘Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- Al-Qardhawi, Yusuf. 1995. *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Surabaya: Risalah Gusti.
- Amir Syarifuddin. 2005. *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta : Ciputat Press.
- Amir Mu’alim dan Yusdani. 2002. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- Andik Wahyun Muqoyyidin. 2013. “Wacana Kesetaraan Gender Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam. *Jurnal Al-Ulum*. Vol. 13 No. 2. Desember 2013.
- Anjar Nugroho & Zakiyah Daradjat. 2007. Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Membangun Fiqh Berkeadilan Gender (Studi Kritis Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer, Fatimah Mernissi dan Amina Wadud tentang Perempuan dalam Islam) *makalah.files.wordpress.com/2007/07/artikel-publikasi.doc*
<https://PemikiranIslam>.
- Ash-Shiddiqi, Hashbi. 1966. *Syariah Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Buharnudin, Jajat, Oman Fathurahman. 2004. *Tentang Perempuan Islam, Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Budhy Munawar Rachman.tt. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina.
- Fakih, Mansur. 2012. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Cet. Keempat Belas. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- George Ritzer and Douglas J. Goodman. 2003. *Modern Sociological Theory*, 6th Edition, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia Aliman. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media.

- Hashim, Syafiq. 2001. *Hal-hal Yang Tak Terfikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Pustaka Mizan.
- Herbert Scurman. tt. *Agama dalam Dialog, Pencerahan, Peramalan, dan Masa Depan: Petunjuk; Punjung Tulis*. Jakarta: BPK Gunung Agung.
- Hilary M Lips. 1993. *Sex and Gender : an Introduction*. California: Myfield Publishing Company.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. 1968. *Īlām al-Muwaqī'īn 'an Rabb al-'Alamīn. Qaherah*: Maktabah al-Kuliyat al-Azhāriyyah. Ed. ke-2. Jil. 3.
- Mailoa Marantika, "Menjadi Muslim apa Maknanya? Gugatan Raffat Hassan dan Fatimah Mernissi atas Kesahihan Hadis Misogini dalam Olaf Herbert Scurman. *Agama dalam Dialog, Pencerahan, Peramaian dan Masa Depan Punjung Tulis*. Jakarta: BPK Gunung Agung.
- Muallim, Amir dan YUSDANI. 2002. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- Muhammad, Husein. 2001. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* Yogyakarta: PT LKIS Pelangi Aksara.
- Mukti Ali.1998. *Ijtihad dalam pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan dan Muhammad Iqbal*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Murniati ANP. 2004. *Getar Gender: Perempuan Indonesia dalam Perspektif Sosial, Politik, Ekonomi, Hukum dan HAM*. Magelang: Indoensia Era.
- Muslikhati. 2004. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Jakarta: Gema Insani.
- Muhammad Abduh (1849-1905).<https://relasigenderblog.wordpress.com/materi-kuliah/44-2/>.
- Musdah Mulya. 2008. *Homosexuals and Homosexuality are Natural and Created by God, thus Permissible within Islam*. The

- Jakarta Post, edisi Jumat (28/3/2008). <http://www.annah.com/read/2008/04/02/1722-prof-uin-jakarta-halalkan-homoseksual.html#sthash.V54KjleF.dpuf>.
- M. 'Abid al-Jabiri. 2009. *Binyat Aql 'Arab*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Nawawi al-Banteni. tt. *Uqud al-Lujain fi al-Bayani Huquq al-Zawjayn*. tp.
- Rahim Afandi Abdul dan Mohd Anwar Ramli. tt. *Pemikiran Teologi Islam di Malaysia; satu Analisis*: UPSI.
- Randy Herdiansyah. 2015. Feminisme Liberal. <https://randydiansyah.wordpress.com/2015/01/20/feminisme-liberal/>. 20 Januari 2015. Diakses 20 Oktober 2015.
- Soetjipto A, Trimayuni P. 2003. *Gender dan Hubungan Internasional*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Taupiq Adnan Amal. 1998. *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Wikipedia, the free encyclopedia.