

Imam dan Khatib Perempuan Tradisi Progresif Berwawasan Gender

by Busyro Busyro

Submission date: 19-Apr-2023 06:27AM (UTC+0700)

Submission ID: 2068780092

File name: 2017_Imam_dan_Khatib_Pr.pdf (1.93M)

Word count: 51214

Character count: 312059

**IMAM DAN KHATIB PEREMPUAN
TRADISI PROGRESIF BERWAWASAN GENDER DALAM
PRAKTEK KEAGAMAAN LOKAL MASYARAKAT NAGARI
BALINGKA KABUPATEN AGAM SUMATERA BARAT**

**LAPORAN PENELITIAN
KLUSTER UNGGULAN**



**OLEH:
Dr. BUSYRO, M.Ag, NOFIARDI, M.Ag,
BAHRUL HAMDI, DAN FAHMIL HUDA DINIL FUTRA**

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT
(LP2M) INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN)
BUKITTINGGI
2017**

LEMBAR PENGESAHAN

- 1 Jenis Program Penelitian
 - 2 Kluster Unggulan
 - 3 Ketua Tim
 - a Nama Lengkap Dr. Busyro, M.Ag
 - b NIP/NIDN 197409061999031002/2006097401
 - c Jabatan Struktural -
 - d Jabatan Fungsional Lektor Kepala
 - e Alamat Kubu Tanjung Bukittinggi
 - f Telp/Faks/email 081372493880/busyro.pro18@gmail.com
 - 4 Anggota Tim
 - No Nama Instansi
 - a Nofiardi, M.Ag Fakultas Syariah IAIN Bukittinggi
 - b Bahrul Hamdi Mahasiswa IAIN Bukittinggi
 - c Fahmil Huda Dinil Futra Mahasiswa IAIN Bukittinggi
 5. Waktu dan Lokasi
 - Waktu 11mpat
 - 15 Juni 2017 s/d 15 November 2017 Nagari Balingka Kecamatan IV Koto Kabupaten Agam
 6. Pembiayaan
 - Sumber Jumlah
 - PNBP/DIPA IAIN BUKITTINGGI Rp. 40.000.000,-
- Bukittinggi, 15 November 2017
- Ketua Peneliti Ketua LP2M IAIN Bukittinggi
-
- Dr. Busyro, M.Ag
NIP. 197409061999031002
- Dr. Syafwan Rozi, M.Ag
NIP. 197710082005011008

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur disampaikan kepada Allah Azza wa Jalla atas limpahan rahmat dan hidayah-Nya kepada kami sehingga kami dapat menyelesaikan penelitian ini. Shalawat dan salam mengiringi penyampaian rasa syukur kami buat Nabi Muhammad SAW yang merupakan uswah dan pembawa pertolongan bagi umat manusia. Penjelasan-penjelasan Rasulullah SAW telah megarahkan kita untuk berbuat sesuatu dengan cara yang benar, apalagi persoalan ibadah. Ibadah dalam Islam mesti mengikuti petunjuk yang jelas berdasarkan Sunnah Rasulullah SAW. Dengan begitu ibadah seorang Muslim akan menjadi sah dan bernilai pahala di sisi Allah SWT. Sebaliknya ibadah tidak akan bernilai di sisi Allah SWT dan tidak sah apabila dibuat-dibuat sesuai dengan keinginan sendiri, terutama sekali dalam hal ibadah mahdhah seperti shalat, puasa, zakat, haji, qurban, akikah, dan lain-lain sebagainya.

Penelitian ini pada dasarnya ingin memotret pelaksanaan salah satu ibadah mahdhah, yaitu shalat hari raya Idul Fithri dan Idul Adha yang terjadi di Nagari Balingka Kecamatan Ampek Koto Kabupaten Agam Sumatera Barat. Ada hal menarik yang terjadi di sini, di mana pelaksanaan ibadah shalat hari raya dilaksanakan oleh jamaah kaum perempuan secara mandiri. Shalat hari raya yang dilaksanakan di Nagari Balingka tidak hanya mengkhususkan kaum perempuan pada masjid tertentu, tetapi secara lebih khusus perempuan juga bertindak sebagai imam dan khatib untuk kaumnya sendiri. Tentu saja, dihubungkan dengan pelaksanaan ibadah yang biasa dilakukan oleh kaum muslimin di seluruh dunia, apa yang dilakukan oleh kaum perempuan di Nagari Balingka berbeda secara umum dengan praktek yang dilakukan oleh umat Islam di mana pun berada.

Tradisi demikian yang sudah terlaksana sejak satu abad yang lalu tentu saja menimbulkan berbagai pertanyaan terkait dengan keabsahan dan juga hubungannya dengan pemberian hak kepada perempuan untuk mengatur urusannya sendiri, termasuk dalam bidang ibadah mahdhah. Ada kesetaraan dan keadilan gender yang terlihat dalam praktek tersebut. Di samping itu juga bisa dihubungkan dengan pemikiran Islam Progresif yang meletakkan sesuatu tidak secara konservatif tradisional dan juga tidak sampai kepada praktek liberal, di mana bentuk terakhir ini banyak mendapat sorotan dari kalangan pemikir-pemikir Islam karena dianggap sudah lari dari petunjuk nash. Walaupun sudah berlaku untuk waktu yang

sangat lama, polemik yang terjadi di Nagari Balingka setelah itu tidak sampai menghapus secara total apa yang sudah biasa dilakukan oleh masyarakat di sana. Dua tahun terakhir sebenarnya sudah ada sedikit perubahan, di mana untuk jamaah perempuan sudah diharuskan untuk diimami oleh laki-laki, begitu juga dengan khatibnya. Dengan adanya bentuk yang baru ini dalam pelaksanaan ibadah shalat hari raya di sana, maka terlihat bahwa pada dasarnya hal itu dapat diterima oleh pemikir Islam Progresif yang lebih mengutamakan jalan tengah dan moderat dalam menyikapi suatu polemik yang terjadi dalam masyarakat Islam.

Dengan selesainya penelitian ini akhirnya peneliti mengucapkan terima kasih kepada pimpinan IAIN Bukittinggi, baik Rektor maupun Wakil-wakil Rektor yang terkait dengan persoalan penelitian ini. Begitu juga peneliti mengucapkan terima kasih kepada Ketua LP2M IAIN Bukittinggi beserta staf sekretariat yang telah mengurus administrasi penelitian ini mulai dari pendaftaran proposal, seminar proposal, ekspos penelitian, sampai kepada laporan akhir penelitian. Ucapan terima kasih ini juga penulis sampaikan buat Wali Nagari Balingka beserta staf dan masyarakat Nagari Balingka yang telah memberikan akses, data, dan informasi kepada peneliti terkait dengan pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka. Peneliti juga tidak lupa mengucapkan hal yang sama untuk teman-teman di lingkungan IAIN Bukittinggi yang telah memberikan masukan dan koreksian dalam menyempurnakan laporan penelitian ini dalam berbagai tahapnya

Akhirnya dengan penuh doa kepada Allah SWT kami berharap semoga apa yang telah dihasilkan dalam penelitian ini bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, walaupun hasil penelitian ini bukan yang terakhir, tetapi setidaknya membuka ruang yang baru bagi peneliti-peneliti sesudah ini untuk lebih mendalami dan memperkaya dari sudut yang berbeda.

Bukittinggi, November 2017
Al-Faqir wa al-Dha'if

Busyro, Nofiardi, Bahrul Hamdi, Fahmil Huda DF

DAFTAR ISI

	hal
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah dan Pertanyaan Penelitian	12
C. Tujuan dan Kontribusi Penelitian	12
D. Metode Penelitian	13
E. Penelitian dan Tulisan Tentang Gender Pernah Dilakukan Sebelumnya	17
F. Sistematika Penulisan	17
BAB II IMAM DAN KHATIB	15
A. Pengertian Imam dan Khatib	15
B. Syarat Imam dan Khatib	16
C. Shalat Hari Raya	41
BAB III	
IJTIHAD DALAM PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DAN GAGASAN ISLAM PROGRESIF	55
A. Kebutuhan Ijtihad Dalam Islam Progresif	55
B. Pengertian Islam Progresif	125
C. Konstruksi Islam Progresif	135
D. Metodologi Islam Progresif	145
E. Perkembangan Islam Progresif di Indonesia	151
BAB IV	
SEPUTAR GENDER	157
A. Pengertian dan Dasar Pemikiran Gender	157
B. Kesetaraan Gender Perspektif Islam	173
C. Gender dan Keadilan	185

BAB V	
IMAM DAN KHATIB PEREMPUAN DI BALINGKA	191
A. Nagari Balingka	191
B. Latar Belakang Pemikiran Pelaksanaan Shalat 'Id di Balingka	203 206
C. Pelaksanaan Shalat 'Id di Balingka dengan Imam dan Khatib Perempuan	209
D. Polemik Seputar Imam dan Khatib Perempuan di Balingka	211
E. Praktek Islam Progresif yang Berwawasan Gender Pada Pelaksanaan Shalat Hari Raya di Balingka	
BAB VI	
KESIMPULAN	217
DAFTAR PUSTAKA	219

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam Islam, pelaksanaan shalat berjama'ah merupakan ibadah yang dinilai memiliki keutamaan yang sangat besar. Selain menyimpan keutamaan pahala dua puluh tujuh kali lipat lebih banyak dibandingkan dengan shalat *fard* (sendiri), shalat berjamaah juga memiliki hikmah yang tersimpan dibalik pensyariatannya. Salah satu hikmah dari pelaksanaan shalat berjamaah adalah terwujudnya persatuan antara umat muslim, mengingat shalat jamaah dilaksanakan secara bersama-sama dengan adanya seseorang berperan sebagai imam yang memimpin pelaksanaan shalat.

Selain shalat wajib yang dilaksanakan secara berjamaah, dalam Islam terdapat beberapa shalat sunat yang disyariatkan pelaksanaannya dengan cara berjamaah, salah satunya shalat hari raya. Shalat hari raya hukumnya sunat *muakkad*, dilaksanakan dua rakaat, rakaat pertama diawali dengan tujuh takbir selain takbiratul ihram, dan rakaat kedua, lima takbir kemudian dilanjutkan dengan dua khutbah.¹

Islam merupakan agama yang sangat terperinci dalam menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan syariatnya, seperti seputar shalat berjamaah. Dalam shalat berjamaah terdapat dua unsur yang harus ada, yaitu orang yang memimpin shalat yang disebut imam dan orang yang mengikuti imam yang disebut makmum. Kata imam berasal dari bahasa arab yang artinya pemimpin. Secara istilah imam adalah pemuka

¹Imam Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad al-Husainy, *Kifayah al-Akhyar*, (Surabaya: Al-Haramain, 2005), hal. 153

¹⁵ di dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam. Sedangkan dalam konteks shalat, imam adalah pemimpin dalam shalat berjamaah, baik dalam kedudukannya yang tetap, maupun sementara. Posisi imam berada di barisan paling depan dalam shalat berjamaah.

Imam merupakan seorang panutan bagi makmumnya, oleh karena itu imam haruslah orang yang benar-benar layak dan pantas menjadi pemimpin dalam shalat berjamaah. Tidak diperbolehkan menjadi imam shalat seorang perempuan, orang kafir, orang gila dan bodoh.²

¹⁶ Keberadaan Imam dalam shalat tidak bisa dilepaskan dengan shalat berjamaah, yaitu shalat yang dilakukan oleh dua orang atau lebih dengan ketentuan tertentu. Seorang imam biasanya adalah seseorang yang baik dan berhati-hati dalam shalatnya, seseorang yang bisa mendapatkan ganjaran bagi orang yang menjadi makmumnya, bukan mendapat dosa dari kesalahan yang dibuat oleh orang di belakangnya.

Dalam shalat berjamaah para makmum bahu-membahu antara satu sama lain membentuk suatu barisan layaknya barisan tentara yang siap diperintah oleh komandannya. Melakukan gerakan serempak sehingga tertanam perasaan kesatuan tujuan yaitu mengabdikan kepada Allah. Di dalam al-Quran memang tidak dijelaskan ketentuan mengenai siapa yang berhak menjadi imam, akan tetapi imam al-Syafi'i berpendapat bahwa yang lebih berhak menjadi imam adalah orang yang lebih menguasai al-Quran (*aqra*) dan orang yang lebih menguasai ilmu

¹⁵
²Imam Al-Qurtubi, *Jami' al-Ahkami al-Fiqhiyah*, Juz. I, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, t. th), hlm.223. Lihat juga. An-Nawawi, *Minahaju at-Thalibin*, (Beirut Libanon : Daar al-Kutub al-Ilmiyah, t. th), hal. 21.

16
Abu A'la al-Maududi merumuskan ketentuan imam shalat ini secara lebih luas dan komprehensif, yaitu:⁴

a. Salih dan Baik

Ia mewajibkan bahwa orang yang menjadi imam adalah orang baik, tinggi ilmunya, lebih banyak pengetahuannya tentang al-Qur'an dari pada orang lain, serta paling tua umurnya, sebagaimana dijelaskan dalam hadits.

b. Mewakili Mayoritas

Diwajibkan imam shalat adalah orang yang banyak disukai dan diterima oleh para jama'ah, hampir tidak mempunyai musuh satupun dalam jama'ah tersebut.

c. Bersimpati Kepada Pengikut

Diwajibkan seorang imam pandai membaca situasi jama'ah. Ia tidak boleh membaca surat-surat panjang, melakukan rukuk dan sujud berlama-lama sementara jama'ahnya terdiri dari orang tua, orang sakit, lemah serta orang-orang sibuk yang ingin cepat-cepat menyelesaikan shalatnya dan kembali kepada pekerjaannya.

d. Imam Harus Mundur Bila Tidak Mampu Melaksanakan Tugas

Apabila seorang imam yang sedang memimpin shalat mengalami suatu hal yang menyebabkan ia tidak dapat menjalankan tugasnya, maka ia harus segera mengundurkan diri dan menempatkan salah

15
³Al-Syirazi, *Al-Muhadzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i Radhiya Allahu 'anh*, dalam Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam : Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 143

⁴Abul A'la al-Maududi, *Dasar-dasar Islam*, tarj. Achsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1984), hal 142-143.

¹⁵ seorang yang berada di belakangnya untuk menggantikan kedudukannya.

¹⁵ Shalat jama'ah menurut al-Maududi merupakan miniatur atau latihan kecil untuk menjalankan sebuah pemerintahan yang besar. Suatu latihan yang harus dilakukan lima kali sehari di setiap masjid-masjid.

Sama halnya dengan Imam, di dalam al-Quran juga tidak dijelaskan mengenai syarat-syarat menjadi seorang khatib. Namun, itu bisa dilihat seperti pada zaman Rasul dan Khulaurasyidin bahwa seorang yang menjadi khatib juga menjadi imam dan sebaliknya. Oleh karena itu, syarat yang melekat pada imam juga melekat pada khatib. Meskipun demikian karena khutbah ini erat kaitannya dengan ibadah, maka paling tidak seorang khatib adalah seorang yang sudah baligh.

Hal yang sering menjadi perdebatan adalah keberadaan perempuan menjadi imam ataupun khatib. Perbedaan pendapat mengenai hal ini sudah terjadi semenjak zaman imam mazhab. Jumhur ulama sepakat mengatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam bagi makmum ¹³ laki-laki. Imam Syafi'i berpendapat ¹⁵ apabila seorang perempuan menjadi imam bagi makmum laki-laki, maka shalat perempuan tersebut dianggap sah, dan shalat laki-laki yang menjadi makmumnya dianggap tidak sah.⁵ Perbedaan terjadi untuk makmum perempuan. Menurut imam al-Syafi'i perempuan mengimami kaum perempuan diperbolehkan,⁶ sedangkan imam Malik sama sekali melarang perempuan menjadi imam.

⁵Imam Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *al-Umm*, Juz II, (Beirut, Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), hal. 320, lihat juga Abdurrahman al-Jazili, *al-Fiqhul Islam 'Ala Mazahibil ¹⁵ba'ah*, Juz II, (Istanbul, Maktabah Hakikat, 2004), hal. 90

⁶Al-Mawardi, *al-Khawi al-Kabiir*, Juz. II, (Beirut Libanon: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, [t. th.], hal. 356.

Imam Abu Hanifah walaupun membolehkan namun hukumnya makruh.⁷

Tentang perempuan tidak boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki tersebut berdasarkan pada Hadits Rasulullah :

... لَا تَوُ مِّنْ امْرَأَةٍ رَّجُلًا (رواه ابن ماجه)

¹⁶ "Perempuan janganlah dijadikan imam sedang makmumnya laki-laki." (HR. Ibnu Majjah).⁸

Sedangkan fuqaha yang membolehkan kaum perempuan menjadi imam bagi kaum perempuan adalah alasan karena persamaan derajat dalam shalat. Lebih lebih kenyataannya bahwa ketentuan pembolehan ini sudah banyak diriwayatkan dari sejak permulaan Islam. Hal tersebut dapat dilihat dari hadits Riwayat Abu Daud dari Ummu Waraqah:

Artinya : Bahwa Rasulullah SAW pernah mengunjungi (Ummu Waraqah) di rumahnya, dan menunjuk seorang muadzin yang melakukan azan untuknya, dan memerintahkan Ummu Waraqah untuk menjadi imam (shalat) bagi seisi rumahnya. (HR. Abu Daud).

Berdasarkan hadits inilah perempuan boleh menjadi imam bagi perempuan, karena Rasulullah telah memberikan izin kepada Ummu Waraqah bin Naufal ketika menyuruhnya menjadi muadzin untuk shalat di rumahnya bersama keluarganya. Menurut keterangan al-Asqalani dalam kitab *Bulugh al-Maram* bahwa di rumah tersebut terdapat dua lelaki tanggungannya, yaitu seorang kakek dan seorang budak (laki-laki).

Seiring berjalannya waktu, metode dalam memahami al-Qur'an dan hadits sebagai sumber hukum Islam pun berkembang. Perkembangan

⁷ Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, (Indonesia: Daar al-Maktabah al-Arabiyyah, [t.th]), hal. 1

⁸ Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Khuzaimi, *Sunan Ibnu Majjah*, (Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1417 H), hal. 442

ini kemudian menghasilkan pemahaman-pemahaman yang memiliki metode-metode tersendiri dalam mengambil hukum. Istilah yang sering muncul dalam perkembangan pemikiran Islam ini adalah adanya istilah Islam progresif. Islam Progresif adalah Islam yang menawarkan sebuah *kontekstualisasi* penafsiran Islam yang terbuka, ramah, segar, serta responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Hal ini tentu berbeda dengan Islam *militan* dan *ekstrimis* yang tetap berusaha menghadirkan wacana penafsiran masa lalu serta menutup diri terhadap ide-ide baru yang berasal dari luar kelompoknya.

Dalam mendefinisikan *Islam Progresif* ini, para pakar memiliki perbedaan pendapat yang nantinya juga berimplikasi pada definisi *ijtihād progresif*. Sayed Hussein Alatas menjelaskan bahwa terma Islam progresif tidak menyiratkan *abstraksi* ataupun *reduksi* dari totalitas Islam, melainkan sebuah istilah yang mengindikasikan bahwa Islam itu memang sejatinya bersifat *progresif*. Watak asli Islam seperti inilah sesungguhnya yang akan diangkat ke permukaan. Sementara itu Alparsalan Acikgenc, menyatakan bahwa *Islam progresif* adalah Islam yang menawarkan keseimbangan antara *mysterious and the rational aspects of human nature*.⁹

Menurut Omid Safi, Islam Progresif menawarkan sebuah metode ber-Islam yang menekankan pada terciptanya *keadilan sosial, kesetaraan gender* dan *pluralisme*.¹⁰ Maka seorang muslim yang progresif haruslah

⁹IDSS, “*Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*”, Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006.

¹⁰Omid Safi, *What Is Progressive Islam?*, (<http://muslimwakeup.com/main/archives/2005/what-is-progress-1.php>.)

bersedia untuk berjuang demi menegakkan keadilan sosial di muka bumi. Perjuangan ini bisa berwujud pada advokasi hak-hak orang yang termarginalisasi, orang yang tertindas, orang yang terkena polusi lingkungan, serta orang yang *minoritas* secara sosial dan politik.

Perdebatan mengenai boleh tidaknya perempuan menjadi imam kembali hangat seiring dengan maraknya pembahasan mengenai gender. Gender yang mengusung kesetaraan antara laki-laki dan perempuan pada awalnya hanya membahas mengenai keadilan antara perempuan dan laki-laki dalam bidang sosial seperti pendidikan dan strata di tengah masyarakat.¹¹ Para pengusung gender tidak sampai pada pembahasan yang bersifat kodrati. Kemudian pembahasan berlanjut mengenai kebolehan perempuan menjadi pemimpin di dalam masyarakat. Hal ini juga merupakan hasil dari perkembangan pemikiran gender sebelumnya yang membuat tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam menuntut ilmu sehingga banyak dari perempuan yang juga memiliki kemampuan setara dengan laki-laki baik dari segi pendidikan ataupun kemampuan sosialisasi lainnya.¹²

Namun perdebatan mengenai gender semakin berkembang seiring banyaknya ditemui praktik yang mengundang kontroversi yang dilakukan oleh aktivis-aktivis gender yang dikenal dengan kaum feminis. Dalam kaitannya dengan Islam, beberapa tahun silam umat muslim sempat dihebohkan dengan adanya seorang perempuan, Profesor Aminah

¹¹Khariri, "Studi Gender dan Anak", *Yin Yang*, Purwokerto, vol 4 No. 1, Jan-Jun 2009, pp. 27-40

¹²Hamidah, *Gerakan Tahrirul Mar'ah dan Feminisme (Studi Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Islam)* Wardah: No. 22/ Th. XXII/Juni 2011, hal 1, lihat juga Zainal Abidin, *Konstruksi Pemikiran Feminisme dalam Islam (Menggali Makna Kesetaraan Gender dan Gerakan Anti Kekerasan Terhadap Perempuan)*, hal. 13

Wadud¹³, yang menjadi imam sekaligus khatib dalam shalat jumat di Virginia, Amerika Serikat. Praktik seperti ini mengundang banyak pertanyaan bagi kaum muslimin pada umumnya karena tidak ditemukan dalam literatur-literatur keislaman yang sudah baku dan mengikat.

Apa yang dilakukan oleh Aminah Wadud berangkat dari pemikiran rasional bahwa antara laki-laki dan perempuan tidak ada bedanya dalam pelaksanaan ibadah.¹⁴ Laki-laki dan perempuan yang beramal saleh sama-sama dijanjikan oleh Allah SWT untuk masuk surga. Di samping itu, maraknya pengarusutamaan gender dan feminisme di Barat telah dan ikut berpengaruh terhadap pemikiran penyamarataan laki-laki dan perempuan dalam semua aspek, termasuk aspek ibadah.

Pemikiran rasional Aminah Wadud memang sebuah pembaruan dan reformasi hukum Islam yang patut diperbincangkan dengan serius dan objektif, karena yang dilakukannya telah “mengobrak-abrik” tradisi lama yang sudah berlaku sepanjang sejarah Islam. Dengan tujuan mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan, seperti “tradisi lama” itu sudah patut dipertimbangkan untuk diperbaiki dengan mengikuti perkembangan zaman yang ada.

Walaupun Aminah Wadud sudah mengemukakan ide dan

¹³Aminah Wadud Muhsin dilahirkan di Amerika Serikat tahun 1952. Ia seorang profesor pada Universitas Commonwealth di Richmond, Virginia. Salah satu pemikirannya adalah mengkombinasikan bacaan-bacaan tentang gender di dalam al-Qur`an dengan pengalaman kaum perempuan Afrika-Amerika untuk berpendapat bahwa perintah-perintah Islam harus ditafsirkan dalam hubungannya dengan keadaan historis yang spesifik. Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, judul asli “Liberal Islam A Sourcebook”(Jakarta: Paramadina, 2001), Cet. 1, hal. 185

¹⁴Nur M. Kasim, “Perspektif Islam Tentang Gender”, *Jurnal Inovasi*, vol 9 No. 2 Juni 2012, pp. 1-8

mempraktekkan untuk menjadi imam dan khatib dalam shalat Jumat, namun jika dilihat ke Nagari Balingka Kec. IV Koto Kabupaten Agam Sumatera Barat, ide pembaruan yang dikemukakannya sudah dilaksanakan jauh sebelum kelahiran Aminah Wadud. Hal ini dapat dilihat dalam pelaksanaan shalat hari raya Idul Fitri dan Idul Adha, di mana imam dan khatibnya adalah seorang perempuan.

Balingka adalah sebuah Nagari yang terletak di Kecamatan Ampek Koto Kabupaten Agam Provinsi Sumatera Barat. Balingka² asalnya terdiri dari tiga jorong (kampung) yaitu Koto Hilalang, Pahambatan, dan Subarang Sianok. Pada tahun 1908 nama Balingka belum lagi dikenal sebagai nama nagari, karena penghulu kepala, masih dua orang, yakni: 1 (satu) Koto Hilalang dan 1 (satu) lagi Pahambatan dan Subarang Sianok. Nagari Balingka dengan luas wilayah ± 2.820 Ha merupakan Ibu Kecamatan IV Koto yang terletak pada ketinggian 1000 – 1300 M dari permukaan laut yang terdiri dari daerah pegunungan, berbukit dan berlembah dengan batas-batas sebagai nagari berikut; sebelah Utara berbatasan dengan Nagari koto Gadang dan Nagari Koto Panjang, sebelah Selatan berbatasan dengan kecamatan Malalak, sebelah Timur berbatasan dengan Nagari Koto Tuo, dan sebelah Barat berbatasan dengan Nagari Sungai Landia. Jumlah penduduk Nagari Balingka 5.880 Jiwa yang terdiri dari 2.886 jiwa Laki-laki dan 2.994 jiwa perempuan serta 488 KK, mempunyai mata pencaharian yang dominan sebagai pedagang, petani dan penjahit.¹⁵

Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya, pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka berbeda dengan pelaksanaan hari raya yang

¹⁵website resmi Kecamatan IV Koto

ada di hampir seluruh daerah di Indonesia, bahkan juga di seluruh dunia Islam. Masyarakat Balingka membagi jamaah shalat hari raya ini kepada kelompok sesuai dengan jenis kelaminnya, ada kelompok jamaah laki-laki dan ada kelompok jamaah perempuan. Mereka membagi dan bergiliran untuk menempati 3 (tiga) buah masjid yang ada di Nagari Balingka. Pada masjid yang telah ditentukan diisi hanya oleh jamaah laki-laki, dan pada masjid lainnya diisi oleh jamaah perempuan saja. Khusus untuk kelompok perempuan, seluruh petugas dan jamaahnya adalah perempuan, termasuk untuk menjadi khatib dan imam shalat hari raya. Perbedaan itu hanya terjadi ketika hari raya saja, sedangkan pada hari-hari lainnya pelaksanaan shalat berjamaah tetap berlaku seperti pada umumnya umat Islam.

Praktek keagamaan ini begitu menarik ketika dihadapkan kepada ketentuan yang ada tentang shalat berjamaah. Dalam hadis yang telah dikemukakan sebelumnya kebolehan perempuan menjadi imam dalam shalat berjamaah yang diizinkan oleh Rasulullah SAW hanya pada kondisi-kondisi tertentu dan hal itupun dilaksanakan di rumah masing-masing. Di samping itu sehubungan dengan khatib dalam shalat hari raya, tidak ditemukan adanya pembahasan ulama tentang itu. Hal ini dimungkinkan karena aktifitas menjadi imam sama dengan aktifitas menjadi khatib.

Di dalam kitab-kitab fiqh pun, ulama sepakat mengatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam bagi laki-laki, walaupun dalam mazhab al-Syafi'i ada kebolehan, dan hal ini hanya untuk sesama kaum perempuan saja. Sedangkan ulama-ulama lainnya tidak membolehkan perempuan menjadi imam shalat, misalnya Imam Malik dan Abu

Hanifah.

Berangkat dari realita yang terjadi di Nagari Balingka, sepertinya masyarakat Balingka, khususnya kaum perempuan, telah memiliki kemajuan berfikir yang cukup progresif dan sepertinya telah memahami persoalan kesetaraan gender yang diperbincangkan oleh para akademisi. Bahkan, apa yang dipraktikkan oleh masyarakat Balingka telah mendahului ide progresif yang digagas oleh Aminah Wadud.

Praktek yang telah dilakukan oleh kaum perempuan di Nagari Balingka selalu mengalami tantangan oleh anak-anak nagari yang kembali ke kampung halaman setelah menamatkan pendidikan mereka di berbagai tempat, khususnya alumni keagamaan yang tamat dari Timur Tengah. Pengajian-pengajian yang mereka sampaikan selalu menginginkan agar tradisi ini dihapuskan karena tidak pernah diajarkan oleh Nabi SAW. Namun kaum perempuan tetap mempertahankan tradisi tersebut karena mereka menemukan identitas sebagai seorang perempuan dan adanya status yang sama dengan laki-laki dalam persoalan ibadah. Reaksi dari kaum perempuan di Balingka biasanya tidak mau lagi menghadiri pengajian-pengajian yang dalam ceramahnya membatalkan tradisi tersebut.

Penelitian ini semakin menarik ketika ide rasional dan progresif serta berwawasan gender ini dipraktikkan oleh masyarakat pedesaan yang tidak mengenal gerakan gender dan feminisme apalagi Islam progresif. Kehidupan masyarakat pedesaan pada umumnya masih dalam kondisi tradisional, tidak terkecuali masyarakat Nagari Balingka. Tentunya ide-ide tentang pemberian hak kepada perempuan untuk melaksanakan ibadah shalat hari raya ini memiliki konstruksi pemikiran

yang mungkin menurut mereka sederhana, tetapi ide dan praktek yang mereka lakukan merupakan sesuatu yang patut untuk diteliti lebih jauh dan mendalam. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengungkap ide-ide progresif dari masyarakat Nagari Balingka berkenaan dengan tema penelitian ini.

B. Rumusan Masalah Dan Pertanyaan Penelitian

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah “*Bagaimana tradisi progresif Imam dan Khatib perempuan dalam praktek keagamaan lokal masyarakat Balingka*”. Dari rumusan masalah ini dapat diidentifikasi menjadi pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana latar belakang terbentuknya tradisi progresif Imam dan Khatib perempuan dalam shalat hari raya di Nagari Balingka?
2. Bagaimana pelaksanaan Imam dan Khatib perempuan dalam shalat hari raya di Nagari Balingka?
3. Bagaimana hubungan antara praktek keagamaan lokal dalam shalat hari raya di Nagari Balingka dengan pengarusutamaan gender dan Islam progresif?

C. Tujuan Dan Kontribusi Penelitian

1. Tujuan Penelitian
 - a. Mengetahui latar belakang terbentuknya tradisi progresif Imam dan Khatib perempuan dalam shalat hari raya di Nagari Balingka;
 - b. Mengetahui pelaksanaan Imam dan Khatib perempuan dalam shalat hari raya di Nagari Balingka;
 - c. Mengetahui hubungan antara praktek keagamaan lokal dalam shalat hari raya di Nagari Balingka dengan pengarusutamaan gender dan Islam progresif

2. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan akan memberikan manfaat sebagai berikut:

- a. Secara ilmiah dapat memberikan pengembangan wawasan keilmuan tentang praktek keagamaan lokal masyarakat Balingka dalam pelaksanaan shalat hari raya.
- b. Secara praktis dapat memberikan arah yang lebih jelas dalam pelaksanaan ibadah shalat hari raya, khususnya bagi masyarakat di Nagari Balingka.
- c. Merupakan manifestasi dari Tri Dharma Perguruan Tinggi, yakni bagian dari tugas dosen dan mahasiswa yang mesti melakukan penelitian dalam kerangka pengabdian kepada masyarakat sehingga memberikan kontribusi bagi keduanya.

D. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan suatu penelitian lapangan (*field research*) dengan menjadikan objek tertentu yang berjalan di tengah-tengah masyarakat, khususnya masyarakat Balingka. Sebagai bagian dari penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif, di mana pendekatan yang berguna untuk mempelajari fenomena sosial keagamaan dengan tujuan menjelaskan dan menganalisa perilaku kelompok masyarakat tertentu yang unik dan berbeda dengan kelompok masyarakat lainnya, dari sudut pandang yang sama sebagaimana objek yang diteliti melihat masalah tersebut.

2. Sumber Data

- a. Sumber primer

Sumber primer dalam penelitian ini adalah pelaku Imam dan Khatib dan jamaah perempuan dalam shalat hari raya, serta ulama dan tokoh masyarakat di Nagari Balingka. Hal ini dilakukan dalam bentuk *snowball sampling* di mana didasarkan pada kompetensi dan mengalir seperti bola salju.¹⁶

b. Sumber sekunder

Adapun sumber sekunder dari penelitian ini adalah kitab-kitab fiqh, buku-buku dan jurnal-jurnal penelitian tentang gender dan feminisme, Islam progresif dan sebagainya sejauh terkait dengan tema penelitian ini.

3. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data adalah prosedur yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang diperlukan. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah melalui observasi, wawancara dan dokumentasi.

a. Observasi.

Observasi yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi partisipasi (*participation observation*) yang secara terang-terangan (*open observation*). Meskipun demikian peneliti tetap merupakan instrumen utama dalam menghimpun dan mencari data dengan ikut terlibat dalam berbagai kegiatan yang dilakukan oleh objek yang akan diteliti. Peneliti berusaha untuk membaurkan diri di lokasi penelitian dengan mengamati pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka.

b. Wawancara.

Wawancara merupakan cara untuk mendapatkan informasi dengan cara bertanya langsung pada informan untuk mendapatkan keterangan-keterangan lisan melalui bercakap-cakap dan berhadapan muka sehingga

¹⁶Depag RI, *Panduan Penelitian di PTAI*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2008), hal. 64

³ dapat memberi keterangan pada peneliti. Dalam penelitian ini teknik wawancara yang digunakan adalah wawancara mendalam (*depth interview*). Informannya telah mengetahui maksud dan tujuan peneliti secara garis besar dan sifatnya tidak mengikat. Wawancara juga dilakukan dengan jalan komunikasi antara peneliti dan informan.¹⁷

Wawancara dilakukan dengan mengkonstruksi mengenai orang, kegiatan, organisasi, perasaan, pengalaman dan harapan. Wawancara ini dilakukan dengan menggunakan pedoman wawancara dan tape recorder untuk merekam hasil wawancara. Sebelum wawancara terjadi, peneliti menghubungi informan untuk menentukan jadwal wawancara.¹⁸ Selain merekam pembicaraan dengan informan, peneliti juga melakukan pencatatan di atas kertas tertentu untuk menguatkan hasil rekaman yang kurang jelas atau terlupakan.

c. Dokumentasi

Dokumentasi yang digunakan sebagai sumber data bagi peneliti dalam hal dimanfaatkan untuk menguji, menafsirkan, bahkan membuktikan data-data yang berkaitan dengan fokus penelitian. Dalam hal ini peneliti akan mendapatkan data-data yang berhubungan dengan praktek progresif masyarakat Nagari Balingka dalam pelaksanaan shalat hari raya yang dipimpin oleh Imam dan Khatib perempuan.

4. Analisis Data³

Analisa data pada penelitian kualitatif pada dasarnya merupakan proses pengorganisasian dan mengurutkan data ke dalam kategori dan

¹⁷Affi Fauzi Abbas, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Adelina, 2010), hal. 141

¹⁸Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1998), h.

3 satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan pola, tema yang dapat dirumuskan sebagai hipotesa kerja. Jadi pertama-tama yang harus dilakukan dalam analisa data adalah pengorganisasian data dalam bentuk mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi kode dan mengkategorikannya.

Dengan demikian proses analisa data dimulai dengan menelaah seluruh data yang dikumpulkan, baik yang diperoleh melalui wawancara, pengamatan yang sudah ditulis dalam catatan lapangan atau melalui data dokumen baik yang resmi maupun yang tidak resmi. Setelah data dipelajari dan ditelaah secara teliti, maka langkah berikutnya adalah melakukan reduksi data yang dilakukan dengan cara membuat abstraksi.¹⁹

Dari analisis data ini akan didapatkan deskripsi dari pertanyaan penelitian yang telah dikemukakan di atas. Sehingga akan mendapatkan jawaban yang berbentuk analisa yang berbentuk deskriptif tentang praktek progresif Imam dan Khatib perempuan dalam shalat hari raya di Nagari Balingka.

E. Penelitian dan Tulisan Tentang Gender Pernah Dilakukan Sebelumnya Oleh Peneliti

Sebelumnya sudah ada beberapa tulisan dan karya penelitian yang telah dilakukan, antara lain:

1. *Fiqh Gender*, buku ilmiah yang ditulis tahun 2012
2. *Hakim Perempuan Dalam Tinjauan Pemikiran Imam Abu Hanifah*,

3
¹⁹Anas S. Machfudz, *Makalah Metodologi Penelitian*, (Bukittinggi, P3M STAIN Bukittinggi, 2005), hal. 45-46

Skripsi penulis 1997

3. *Kontekstualisasi Hukum Mahram Bagi Wanita Musafir Analisis Ta'lim al-Ahkam*, thesis penulis 2001
4. *Nikah Misyar Dalam Tinjauan Maqashid al-Syariah*, Jurnal al-Ahkam Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang 2015. Isinya adalah adanya ketidakadilan terhadap perempuan dalam menjalani nikah misyar berupa tidak ada nafkah, tempat tinggal, giliran bermalam dalam poligami, dan hak-hak yang mesti diterima dalam sebuah pernikahan.
5. *Pengarusutamaan Gender Dalam Pemikiran Hukum Imam Abu Hanifah dan Relevansinya Dengan Pembaruan Hukum Islam*, Jurnal al-Hurriyah tahun 2016

F. Sistematika Penulisan

Penyusunan laporan penelitian ini disusun dengan sistematika sebagai berikut:

Pada bab I yang merupakan bab pendahuluan akan dikemukakan tentang latarbelakang masalah, rumusan masalah atau pertanyaan penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian, metode penelitian, penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya tentang gender, dan sistematika penulisan.

Adapun pada bab II mengetengahkan pembahasan tentang Imam dan khatib dalam Islam yang mencakup pengertian imam dan khatib, syarat imam dan khatib, syarat sah imam, orang yang paling berhak menjadi imam, menggantikan imam, adab-adab imam shalat, syarat sah mengikut imam, khatib dan khutbah hari raya, dan shalat hari raya.

Pada bab III yang juga merupakan landasan teoritis tentang ijtihad dalam Islam progresif membahas tentang kebutuhan ijtihad dalam Islam

progresif, pengertian Islam progresif, konstruksi Islam progresif, metodologi Islam progresif, dan perkembangan Islam progresif di Indonesia.

Landasan teoritis tentang gender akan dikemukakan pada bab IV yang mencakup pengertian dan dasar pengertian gender dan kesetaraan gender dalam perspektif Islam.

Pada bab V akan dikemukakan hasil penelitian dengan sub-sub pemahasan yang meliputi monografi Nagari Balingka, Imam dan Khatib Perempuan di Balingka, Latarbelakang Pemikiran Pelaksanaan Shalat 'Id di Balingka Pelaksanaan Shalat 'Id di Balingka dengan Imam dan Khatib Perempuan, Praktek Islam Progresif yang Berwawasan Gender Pada Pelaksanaan Shalat Hari Raya di Balingka.

Kesimpulan dari penelitian ini dalam rangka menjawab pertanyaan penelitian yang sudah dikemukakan sebelumnya akan disampaikan pada bab VI yang memuat kesimpulan dan saran-saran dari peneliti.

BAB II

IMAM DAN KHATIB

A. Pengertian Imam dan Khatib

¹⁴ Kata *imam* dalam bahasa Arab artinya orang yang diikuti atau yang dikedepankan dalam satu urusan. Nabi Muhammad SAW adalah imam dari segala imam, khalifah merupakan imam bagi rakyat Islam, dan al-Qur'an adalah imam bagi kaum muslimin.

Kata *imam* jamaknya adalah *a'immah*, sedangkan ¹⁴ imam dalam shalat adalah orang yang tampil di depan untuk diikuti seluruh gerakannya dalam shalat.²⁰ Kata imam juga bisa dipahami seseorang yang diikuti oleh orang banyak, baik dalam posisinya sebagai ketua dan sejenisnya, di antaranya adalah ¹⁴ imam dalam shalat. Imam juga bisa berarti seorang ulama yang menjadi panutan.

¹⁵ Seorang imam biasanya orang yang baik dalam shalatnya, orang yang berhati-hati mengerjakan shalat, memperbaiki cara-cara shalat, agar mendapat ganjaran orang-orang yang menjadi makmum dan bukan mendapat dosa dari kesalahan orang yang berada di depannya.

Keberadaan imam dalam shalat tidak terlepas dengan adanya shalat yang dilakukan secara berjamaah, yaitu shalat yang dilakukan dua orang atau lebih secara bersama-sama dengan ketentuan tertentu, di mana seorang menjadi imam dan yang lainnya menjadi makmum. Maka para jamaah bahu membahu antara satu dengan yang lain, dengan membentuk satu barisan tentara yang siap melaksanakan perintah dari komandannya.

²⁰ Ensiklopedia Islam 2, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve), h. 205

Dengan berdiri satu barisan dan melakukan gerakan-gerakan secara serentak, maka perasaan akan kesatuan tujuan tertanam yaitu mengabdikan kepada Allah dengan sedemikian rupa, sehingga bergerak secara serentak, serentak mengangkat tangan dan serentak menggerakkan kaki serta gerakan-gerakan shalat lainnya secara sempurna.

Sedangkan khatib juga merupakan pemimpin dalam melaksanakan rangkaian ibadah shalat, seperti shalat Jumat dan shalat hari raya, meskipun hanya sebagai pimpinan sementara. Ia merupakan bagian penting dalam melaksanakan shalat Jumat dan shalat id. Bisa dikatakan keberadaan khatib ini memang wajib bagi laki-laki ketika melaksanakan shalat Jumat, dan keberadaannya juga sangat penting untuk melaksanakan shalat hari raya. Dengan demikian panggilan nama khatib diberikan kepada seorang laki-laki yang memberikan khutbah, baik pada shalat Jumat maupun shalat hari raya Idul Fitri maupun Idul Adha.

B. Syarat Imam dan Khatib

Sejauh literatur yang dapat ditemukan dalam persoalan imam dan khatib pada shalat hari raya, hampir tidak ditemukan pembahasan ulama tentang syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang imam dan khatib. Pembahasan dalam kitab-kitab fiqh pada umumnya menyangkut tata cara pelaksanaan, tempat, bacaan-bacaan dalam shalat 'id, jumlah takbir, dan apa yang dilakukan baik sebelum ataupun sesudah shalat 'id. Dengan demikian dapat dipahami bahwa imam dan khatib shalat 'id sepertinya sudah dimaklumi secara umum mengikuti persyaratan imam dan khatib dalam shalat berjamaah lainnya.

Hal ini dimungkinkan untuk dipahami demikian karena dari pembahasan-pembahasan yang ditemukan dalam berbagai shalat yang dilakukan secara berjamaah sepertinya sudah disepakati bahwa imam dan khatib adalah seorang laki-laki. Dalam kitab *al-Umm*, pembahasan tentang shalat berjamaah cukup panjang, tetapi tidak ditemukan adanya penyebutan perempuan sebagai imam dalam shalat hari raya. Persoalan yang dimunculkan oleh para ulama hanyalah tentang integritas dari sang imam dan khatib tersebut. Oleh karena itu pembahasan ulama dalam kitab-kitab fiqh mereka lebih terfokus kepada syarat-syarat lainnya untuk menjadi imam dan khatib. Misalnya, menurut Imam Malik seorang imam dan khatib haruslah orang yang paling alim dalam agamanya, memiliki akhlak yang baik, dan bagus bacaannya.²¹

Apabila diikuti ketentuan shalat berjamaah secara umum, pada dasarnya ada peluang bagi perempuan untuk menjadi imam, dan hal ini dikemukakan oleh Imam al-Syâfi'î. Menurutnya perempuan boleh menjadi imam apabila jamaahnya adalah kaum perempuan dan anak-anak.²² Akan tetapi Imam Malik sama sekali melarang perempuan menjadi Imam.²³ Walaupun ada yang membolehkan, sepertinya mereka sepakat bahwa perempuan sama sekali tidak boleh menjadi imam bagi laki-laki. Hal ini berdasarkan kepada hadis riwayat Ibn Majah yang menyatakan bahwa perempuan janganlah dijadikan imam sedang

²¹Malik ibn Anas ibn Malik ibn 'Amir al-Ashbahi al-Madini, *al-Mudawwanah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), Juz I, hal. 176

²²Abû al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habîb al-Bashrî al-Baghdâdî al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr fi Fiqh Madzhab al-Imâm al-Syâfi'î*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), juz II, hal. 356

²³Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurtubî, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, (Surabaya: al-Haramain, [tth]), hal. 105

makmumnya laki-laki.²⁴ Namun setidaknya perbedaan pendapat di atas masih memberikan kemungkinan bagi perempuan untuk menjadi imam apabila jamaahnya juga kaum perempuan.

1. Imam Shalat

a. Syarat Sah Imam

Wahbah Az-Zuhaili dalam bukunya “*Fiqih Islam Wa Adillatuhu*” menjelaskan kepemimpinan seorang imam itu akan sah karena syarat-syarat berikut:

1) Islam. Tidak sah imam itu orang kafir, ini disepakati oleh semua ulama. Hambali menyebutkan, “jika seseorang shalat di belakang orang yang diragukan keislamannya atau ia waria maka shalatnya sah selama belum jelas diketahui kekafirannya atau asal wariannya masih dipermasalahkan. Karena secara lahir, orang yang shalat itu hanyalah muslim, apalagi jika ia menjadi imam. Secara lahir juga, orang terlihat bukan waria, apalagi jika mengimami kaum laki-laki. Namun setelah shalat baru diketahui dengan jelas kekafirannya atau bentuknya waria maka orang tadi wajib mengulangi shalatnya. Seseorang bisa dihukumi sebagai muslim jika ia shalat, baik saat berada di daerah perang atau aman, baik melakukan shalat secara berjamaah atau sendiri. Kemudian, jika setelah shalat masih tetap berada dalam Islam maka tidak perlu diperdebatkan lagi. Namun, jika tidak berada dalam Islam maka orang itu murtad, berlaku kepadanya hukum untuk orang murtad. Jika orang murtad tadi meninggal sebelum sempat

²⁴Abû ‘Abdullâh Muhammad ibn Yazîd al-Khuzaimî ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma’ârif, 1417 H), hal. 442

memperlihatkan hal-hal yang menghapus keislamannya maka ia tetap dianggap sebagai muslim.²⁵

- 2) Berakal. Tidak sah shalat yang dilakukan di belakang seorang yang gila, karena shalat orang gila sendiri tidak sah. Jika keadaan gila itu kadang-kadang maka sah shalat yang dilakukan di belakangnya pada saat ia sadar. Namun tetap saja dimakruhkan untuk mengikutinya agar shalat seseorang terhindar dari ketidaksahan pada saat melakukannya. Meskipun shalat tetap sah, karena awalnya sehat-sehat saja dan tidak bisa dibatalkan dengan kemungkinan. Perlu diperhatikan, bahwa dua syarat untuk imam ini merupakan syarat yang masih bisa ditolerir, karena keduanya syarat shalat juga. Orang mabuk dihukumi seperti orang gila, tidak sah shalat yang dilakukan di belakang mereka, sebagaimana tidak sah shalat mereka juga.
- 3) Baligh. Tidak boleh seorang anak kecil yang masih *mumayyiz* untuk mengimami orang *baligh* (dewasa), menurut mayoritas ulama, baik dalam shalat fardhu maupun sunnah, menurut Hanafi dan dalam shalat fardhu saja menurut Maliki dan Hambali. Adapun dalam shalat sunnah, seperti shalat gerhana dan tarawih maka sah keimamannya untuk sesamanya, karena sunnah mengimami sunnah. Sedangkan dalil mereka apa yang diriwayatkan oleh Atsram dari Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, "*tidak boleh seorang anak kecil untuk mengimami sampai mimpi*". Karena menjadi imam itu adalah kesempurnaan, sedangkan anak kecil bukan termasuk orang yang sempurna.

Imam Syafi'i berpendapat, "orang dewasa boleh mengikuti anak

²⁵Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, (Jakarta: Gema Insani, 2010), Jilid 2, cet. ke-1, h. 307

kecil yang *mumayyiz*, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Amr bin Salamah, “aku pernah menjadi imam pada zaman Rasulullah SAW, sedang saat itu aku masih berumur 7 tahun.”²⁶

- 4) Benar-benar laki-laki jika makmumnya laki-laki. Tidak sah kepemimpinan shalat seorang wanita ataupun waria kepada laki-laki, baik dalam shalat fardhu maupun shalat sunnah. Sedangkan jika makmumnya adalah wanita maka tidak disyaratkan imamnya adalah laki-laki, menurut mayoritas ulama. Karena itu, sah saja kepemimpinan shalat seorang wanita untuk sesama kaum wanita, menurut mereka. Berdasarkan hadist yang diriwayatkan dari Aisyah, Ummu Salamah, dan Atha, bahwa seorang wanita pernah mengimami kaum wanita. Ad-Daruquthni juga meriwayatkan dari Ummi Waraqah, bahwa nabi SAW telah mengizinkan untuk mengimami para wanita dirumahnya”.

Menurut Imam Syafi'i, tidak dimakruhkan shalat berjama'ah khusus untuk kaum wanita. Bahkan, disunnahkan dan berada di tengah-tengah mereka. Ada dua hadist yang diriwayatkan dari Ahmad, satu riwayat yang mensunnahkan dan riwayat lain tidak mensunnahkan.

- 5) Suci dari hadats kecil dan hadats besar. Menurut mayoritas ulama, tidak sah shalatnya imam yang berhadats atau orang yang memiliki najis karena dapat membatalkan shalat, baik ia mengetahui ataukah lupa akan adanya najis tersebut. Maliki berpendapat, disyaratkan tidak adanya unsur kesengajaan berhadats, jika seorang imam tidak mengetahui bahwa dirinya telah berhadats kecuali setelah selesai dari

²⁶*Ibid.*, h. 308

shalat maka tidak batal. Namun jika imam berhadats maka shalatnya dan shalat orang yang mengikutinya batal. Jika imam lupa maka shalatnya sah, yaitu jika ia tidak mengetahui adanya najis kecuali setelah selesai melakukan shalat. Karena suci dari kotoran merupakan syarat sahnya shalat bila diketahui saja, menurut mereka. Dengan begitu tidak sah bila mengikuti shalatnya orang yang berhadats ataupun junub, jika orang yang bersangkutan mengetahuinya.

- 6) Memiliki bacaan yang bagus dan mengetahui rukun-rukun shalat. Dengan kata lain hendaknya seorang imam itu pandai membaca al-Quran, karena shalat tidak akan sah tanpanya. Juga hendaknya imam menerapkam rukun-rukun shalat. Sebab tidak sah mengikuti seorang pembaca yang tidak pandai membaca, menurut mayoritas ulama, dan wajib mengulang shalat bagi pembaca yang diikuti shalatnya. Sebagaimana tidak sah shalat yang dilakukan di belakang orang bisu, meski imam dan makmum sama-sama bisu. Ataupun shalat di belakang orang yang sulit untuk melakukan ruku, sujud, duduk, menghadap kiblat, menghindari najis dengan baik, kecuali dengan orang sesamanya.

Maliki berpendapat, "disyaratkan bagi imam untuk mampu menerapkan rukun-rukun shalat. Jika ia tidak mampu melakukan salah satu rukun, seperti membaca al-Fatihah atau melakukan ruku, sujud atau berdiri maka tidak sah untuk diikuti shalatnya, kecuali jika imam dan makmum sama-sama lemah dalam melakukannya. Karena itu, sah-sah saja bila orang yang tidak pandai menerapkan rukun untuk diikuti oleh orang sesamanya, jika tidak ada lagi orang yang lebih pandai membaca. Sah mengikuti shalat orang bisu untuk sesama bisu.

Orang yang tidak bisa berdiri memimpin shalat dengan duduk kepada orang sesamanya, kecuali mengikuti orang yang melakukan shalatnya hanya dengan memberi isyarat ketika berdiri, duduk ataupun berbaring maka tidak sah kepada orang sesamanya untuk mengikutinya, menurut pendapat yang banyak didengar.

- 7) Pada saat imam memimpin shalat, ia sedang tidak menjadi makmum. Tidak sah mengikuti orang yang sedang menjadi makmum kepada orang lain pada saat ia mampu. Karena ia (imam) sedang mengikuti orang lain yang dapat menularkan kesalahannya. Sudah menjadi kewajiban bagi seorang imam untuk mandiri (tidak mengikuti orang lain).
- 8) Hanafi dan Hambali memberi syarat bahwa seorang imam harus bebas dari uzur. Seperti mimisan, sering buang angin, dan sering buang air kecil. Tidak sah kepemimpinan shalat orang yang memiliki salah satu dari uzur ini, kecuali mengimami shalat orang yang sepertinya dan dengan syarat bahwa uzur mereka sama.
- 9) Hendaknya seorang imam itu tidak gagap, di mana ia mampu mengucapkan setiap huruf dengan benar²⁷

b. Orang Yang Paling Berhak Menjadi Imam

Orang yang paling berhak menjadi imam adalah imam yang ditunjuk dan digaji oleh negara, karena meskipun ia adalah wakil yang ditunjuk oleh pemerintah tetapi tetap dia yang lebih utama, dan jika dipilih dengan kesepakatan pengurus masjid maka ia lebih berhak. Status keimanan merupakan otoritas khusus (*al-walayah al-khashshah*).

²⁷*Ibid.*, h. 312

Dianjurkan kepada tuan rumah agar memberikan izin kepada orang yang lebih utama darinya untuk menjadi imam shalat. Hikmahnya adalah jika seorang menjadi imam bagi orang lain di rumah atau wilayah orang lain tanpa mendapatkan izin, maka hal itu terkesan merendahkan status pemimpin wilayah tersebut dan akan menimbulkan perselisihan, dan memunculkan perbedaan yang harus dihilangkan dalam shalat berjamaah. Dari sini maka sebaiknya orang yang mempunyai kekuasaan didahulukan, terutama dalam shalat hari raya dan shalat Jum'at. Tidak diperbolehkan pula melangkahi imam kampung dan tuan rumah kecuali dengan izinya.²⁸

Jika tidak ditemukan imam yang dipilih pemerintah dan juga tidak ada imam dari tuan rumah yang pantas menjadi imam, maka yang berhak menjadi imam berikutnya dijelaskan oleh Rasulullah SAW dalam hadits Ibnu Mas'ud, beliau bersabda:

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ الْقَوْمِ أَقْرَبُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةَ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ سِلْمًا وَفِي رِوَايَةٍ سِنًا وَلَا يُؤْمِنُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يَقْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ (رواه مسلم)

Dari Ibnu Mas'ud Radhiyallahu Anhu ia berkata, sesungguhnya Rasulullah Shallallahu Alaihi wa Sallam bersabda, yang menjadi imam suatu kaum adalah orang yang paling baik bacaannya terhadap kitabullah. Jika dalam bacaan mereka sama, maka orang yang paling mengetahui tentang sunnah. Jika mereka sama dalam sunnah, maka

²⁸Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Ibadah Thaharah, Shalat, Puasa, dan Haji*. Penerjemah Kamran As'at Irsyadi, Ahsan Taqvim dan al-Hakam Faishol, Judul asli: *al-Wasith Fi al-Fiqh al-Ibadat*, (Jakarta: Amzah, 2013), cet. ke-3, h. 253

orang yang paling dahulu hijrahnya. Jika mereka sama dalam hijrahnya, maka yang paling dahulu islamnya, dalam riwayat lain yang paling tua umurnya. Janganlah seseorang mengimami orang lain yang berada dalam kekuasaannya, dan janganlah seseorang duduk di rumah orang lain di atas permadannya kecuali dengan izinnya. (HR. Muslim)²⁹

Yang menjadi imam suatu kaum adalah orang yang paling baik bacaannya terhadap kitabullah (secara zhahir yang dimaksud adalah orang yang paling banyak hafalannya), ada juga yang mengatakan orang yang paling mengetahui tentang hukum-hukumnya. Jika dalam bacaan mereka sama maka orang yang paling mengetahui tentang sunnah, dan jika mereka sama dalam masalah sunnah, maka orang yang paling dahulu hijrahnya, dan jika mereka sama dalam hijrahnya, maka yang paling dahulu masuk islamnya, dalam riwayat lain yang paling tua umurnya. Janganlah seseorang mengimami orang lain yang berada dalam kekuasaannya, dan janganlah seseorang duduk di rumah orang lain di atas permadannya kecuali dengan izinnya.

Yang dimaksud dengan *sulthan* adalah orang yang mengurus perkara orang lain. Ia didahulukan daripada orang lain, meskipun ia yang paling sedikit hafalan al-Qur'annya dan kemampuan fiqhnya. Jauh lebih baik jika mengartikan *sulthan* sebagai segala urusan yang menyangkut tuan rumah dan imam masjid. Hal ini sejalan dengan disyariatkannya shalat jamaah berupa penguatan basis hubungan dan komunikasi.

Maksud *al-aqra'* dalam hadits di atas adalah orang yang bagus bacaannya atau orang yang paling banyak hafalan al-Qur'annya, merujuk kepada hadits Amru bin Salamah al-Jarami, ia bercerita: kami tinggal di

²⁹Muhammad bin Ismail Al-Amir Ash-Shan'ani, *Subulus Salam Syarah Bulughul Maram* (Jakarta: Darus Sunnah, 2012), Jilid I, cet.ke-8, h. 641

kawasan lalu lintas, banyak sekali rombongan yang melewati pemukiman kami. Ketika ayahku pulang dari menghadap Rasulullah SAW ia bertutur, “tadi Rasulullah SAW bersabda: hendaklah kalian diimami oleh orang yang paling banyak al-Qur’annya di antara kalian”. Mereka lantas mencari-cari dan ternyata tidak ada seorangpun yang lebih banyak al-Qur’annya dari pada aku, maka merekapun memajukanku di hadapan mereka, padahal kala itu aku baru berusia 6 atau 7 tahun.³⁰

Hadits ini merupakan dalil untuk mendahulukan ahli *qiraah* atas orang yang *faqih*. Ini merupakan mazhab Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad. Al-Hadawiyah berpendapat sesungguhnya orang yang *faqih* didahulukan daripada ahli *qiraah* karena yang dibutuhkan dari membaca adalah memahami. Sedangkan orang yang *faqih* tidak lagi diragukan pemahamannya. Sebab kadang terjadi dalam shalat perkara-perkara yang tidak mampu diketahui, kecuali oleh orang yang sempurna fiqihnya. Mereka berkata, karena inilah Rasulullah SAW mendahulukan Abu Bakar sebagai imam daripada yang lainnya, padahal Rasulullah pernah bersabda, *orang yang paling baik qiraahnya di antara kalian adalah Ubay*. Mereka berkata, hadits ini keluar pada masa sahabat karena orang yang paling banyak bacaannya mereka pasti *faqih*.³¹

Ibnu Mas’ud berkata, kami tidak pernah melampaui sepuluh ayat sampai kami mengetahui hukum, perintah dan larangannya. Tidak diragukan bahwa pendapat ini sangat jauh dengan sabda Rasulullah, jika mereka sama dalam *qiraah* maka orang yang paling mengetahui tentang

³⁰Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas , *op.cit.*, h. 254

³¹Muhammad bin Ismail Al-Amir Ash-Shan’ani, *op.cit.*, h. 642

sunnah. Jelas ini menjadi dalil didahulukannya orang yang pandai bacaannya secara mutlak. *Al-Aqra'* jika ditafsirkan sebagai orang yang paling mengetahui tentang sunnah, maka dua bagian ini akan menjadi bagian yang sama.

Sabda Rasul, “*Mereka yang paling dahulu hijrahnya.*” Ini mencakup semua orang yang dahulu hijrahnya, baik di zaman Rasulullah SAW atau sesudahnya, seperti orang yang berhijrah dari negeri kafir ke negeri Islam. Adapun hadits, “*tidak ada hijrah setelah Fathu Makkah*” yang dimaksud adalah dari Makkah ke Madinah karena keduanya telah menjadi negeri Islam. Mungkin dapat dikatakan, anak-anak orang yang hijrah, mereka dihukumi sama dengan bapak-bapak mereka dalam masalah prioritas menjadi imam.

Sabda Rasul, “*silman (Islam)*” yakni orang yang masuk Islam lebih dahulu. Mereka didahulukan atas orang yang masuk Islam setelahnya. Begitu pula riwayat “*sinnan (yang paling tua)*”. Telah datang dalam hadits Malik bin al-Huwairits, “*hendaklah yang menjadi imam di antara kalian orang yang paling tua di antara kalian.*”³²

Di antara orang-orang yang berhak didahulukan adalah suku Quraiys berdasarkan hadits, “*dahulukanlah suku Quraiys*”. Berkata al-Hafidz Ibnu Hajar, sesungguhnya telah terkumpul jalur-jalur hadits ini di dalam juz besar. Di antara orang yang didahulukan juga orang yang paling baik wajahnya, akan tetapi dalam riwayat ini ada perawi yang dhaif.

Adapun sabda Rasul, “*janganlah seseorang mengimami orang lain yang berada dalam kekuasaanya.*” Ini merupakan larangan

³²*Ibid.*, h. 643

mendahulukan orang yang tidak memiliki kekuasaan untuk menjadi imam. Yang dimaksud adalah orang yang mempunyai wilayah, apakah ia seorang sultan yang agung atau penggantinya. Secara zhahir dapat dipahami, walaupun orang lain itu lebih banyak hafalan al-Qur'annya dan lebih *faqih*. Hal ini bersifat khusus, sedangkan pada bagian awal hadits bersifat umum.

Disamakannya pemilik rumah dengan sultan karena ada hadits yang secara khusus menerangkan tentang hal ini, bahwa pemilik rumah lebih berhak. Ath-Thabrani telah mengeluarkan hadits dari Ibnu Mas'ud, "*aku telah mengetahui bahwa sesuai dengan sunnah adalah mendahulukan pemilik rumah*". Ibnu Hajar mengatakan, para perawi hadits ini orang-orang yang *tsiqah*.

Adapun imam masjid, jika ia berada di dalam kekuasaan seorang sultan atau para staff dan pekerjanya, maka ia masuk dalam hukum sultan. Jika ada kesepakatan dari jamaah masjid, maka ada kemungkinan ia menjadi lebih berhak, karena ini adalah kekuasaan khususnya. Begitu pula larangan untuk duduk di atas sesuatu yang dikhususkan untuk sultan di rumahnya atau dikhususkan untuk seseorang di permadani, tempat tidur dan lain-lain, tidak boleh seseorang duduk di atasnya kecuali dengan izin pemiliknya.³³

Dari aspek literal hadits ini dapat dipahami bahwa orang yang paling ahli al-Qur'an didahulukan daripada orang yang ahli fiqh, sebagaimana dikatakan dalam hadits: *jika kemampuan al-Qur'an mereka sama, maka dipilihlah yang paling mengetahui sunnah*". Nabi Muhammad SAW juga mendahulukan Abu Bakar dibanding yang lain

³³*Ibid.*,

karena ia merupakan sahabat yang paling mengerti al-Qur'an. Beliau bersabda: “*orang yang paling ahli al-Qur'an di antara kalian adalah Abu Bakar*”. Mereka berargumen bahwa yang dimaksud hadits yang paling mengerti kitab Allah, mengingat tidak ada seorang pun sahabat yang hafal satu ayat pun kecuali jika telah mengetahui perkara halal, haram, perintah, dan larangan yang terkandung di dalamnya.

Imam al-Mutawalli berkata di dalam syarah al-Muhadzdzab “didahulukan menjadi imam orang yang lebih bersih pakaiannya, kemudian orang yang lebih bagus suaranya, dan orang yang bagus rupanya.”³⁴

c. Menggantikan Imam

Merupakan sesuatu yang disyariatkan dalam shalat menunjuk seseorang yang pantas menjadi imam di antara para jamaah untuk menggantikan posisi imam dalam shalat untuk menyempurnakan shalat jika memang ada udzur mendadak yang terjadi pada seorang imam yang membuatnya tidak mampu menyempurnakan shalat.

Hal ini didasarkan kepada hadits Amru bin Maimun, ia bercerita: aku melihat Umar bin Khaththab saat kejadian penusukan dirinya. Antara tempatku berdiri dan dia tidak ada siapa-siapa kecuali Abdullah bin Abbas. Biasanya jika melangkah di antara dua shaff Umar berdiri di antara keduanya, lalu jika melihat ada celah ia langsung berkata, “luruskan”. Barulah jika tidak ada lagi celah yang dilihatnya, ia akan maju ke depan dan takbir. Ia akan membaca surah Yusuf atau an-Nahl

³⁴Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Mazhab Syafi'i*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2000), cet. ke-1, Buku 1, h.. 302

atau sejenisnya pada rakaat pertama hingga orang-orang berkumpul. Shubuh itu, ia baru saja takbir ketika aku dengar ia berkata, “aku dibunuh atau dimakan anjing!” ternyata seorang laki-laki tambun menikamnya dengan sebilah pisau bermata dua. Ia tidak melewati seorang pun yang berada di kanan dan kirinya kecuali menusuknya satu persatu hingga korban yang ia tusuk berjumlah tiga belas orang dan sembilan atau tujuh di antaranya meninggal dunia. Begitu melihat hal tersebut, salah seorang laki-laki muslimin melemparkan burnus ke arah pelaku. Ketika lelaki tambun merasa bahwa dirinya pasti tertangkap, ia langsung bunuh diri. Umar meraih tangan Abdurrahman bin Auf dan memintanya ke depan (menggantikan dirinya). Orang-orang yang berada di dekat Umar melihat apa yang aku lihat, sementara orang-orang yang berada di sisi-sisi masjid tidak mengetahui hal ini. Mereka hanya kehilangan suara Umar yang berucap: *Subhanallah! Subhanallah!* Abdurrahman pun maju memimpin shalat.³⁵

Alasan lain penggantian seorang imam adalah adanya kekhawatiran pada diri imam kalau dirinya sakit atau tidak mampu melakukan salah satu rukun shalat seperti ruku' misalnya, atau terdapat sesuatu yang membatalkan shalat, dengan adanya hadats atau mimisan yang mengharuskan terputusnya shalat, dikarenakan keluarnya darah yang sangat banyak dan dikhawatirkan mengotori masjid atau teringat bahwa dirinya dalam keadaan hadats sebelum shalat. Jika tidak ada yang ditunjuk untuk menggantikan posisi imam, maka salah satu dari jamaah boleh menggantikan posisi imam dan menyempurnakan shalat secara berjamaah.

³⁵*Ibid.*, h. 271

d. Adab-adab Imam Shalat

Di antara yang bisa menjadikan seorang imam yang berkualitas juga terdapat adab-adab yang harus dipahami dan dapat diamalkan. Di antaranya adalah:

- 1) Melaksanakan shalat dengan ringkas tetapi tetap sempurna dan optimal. Rasulullah SAW bersabda:

وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ - وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِزَامِيُّ - عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قَالَ « إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمْ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَالْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ فَإِذَا صَلَّى وَخَدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ »

Dari Abu Hurairah ra., sesungguhnya Nabi SAW berkata, jika salah seorang di antara kalian mengimami manusia, maka hendaklah ia meringankan, karena di antara makmum itu ada anak kecil, orang tua, orang yang lemah dan orang yang berhajat, dan jika ia shalat sendirian maka shalatlah sebagaimana shalat yang ia sukai". (Muttafaq Alaih)

Selain hadits di atas, terdapat juga sebuah hadits dari Jabir bin Abdillah ra. yang menceritakan bahwa Mu'az bin Jabal pernah shalat Isya bersama Rasulullah SAW, kemudian ia pulang dan mengimami penduduk kampungnya. Beliau mengimami shalat Isya dan membaca surat al-Baqarah. Kejadian itu terdengar oleh Rasulullah, maka beliau berkata kepada Mu'az:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: صَلَّى مُعَاذٌ بِأَصْحَابِهِ الْعِشَاءَ فَطَوَّلَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرِيدُ يَا مُعَاذُ أَنْ تَكُونَ فَتَانًا إِذَا أَمَّتِ النَّاسَ فَأَقْرَأَ بِالشَّمْسِ وَضُحَاهَا، وَسَبَّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَأَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ) وَاللَّفْظُ لِمُسْلِمٍ

Dari Jabir bin Abdullah ra. ia berkata, Mu'adz shalat Isya mengimami sahabat-sahabatnya, dan ia memperpanjang shalatnya atas mereka. Kemudian Rasulullah SAW bersabda kepadanya, apakah engkau mau menjadi seorang yang menimbulkan fitnah? Jika engkau mengimami manusia maka bacalah dengan Asy-Syamsi wa Duhaha (surat Asy-Syams), Sabbihis ma Rabbikal A'la (surah al-A'la), Iqra' Bismirabbika (surah al-Alaq), dan Allaili Idza Yagsya (surah al-Lail), (Muttafaqun Alaih, dan lafadz ini lafadh Muslim).

Dari dua hadits di atas ¹⁴ cukup menjadi dalil bagi para imam untuk tidak terlalu panjang bacaan dalam shalatnya. Sebab di antara makmum banyak orang tua, orang sakit, anak kecil dan orang yang punya kebutuhan. Yang menjadi ukuran bukan kemauan imam, tetapi yang menjadi ukuran adalah karena kondisi makmum yang bermacam latar belakangnya. Bisa jadi shalat yang harusnya khusus menjadi rusak akibat panjang bacaan imam karena makmum terdapat kondisi yang tidak baik. Sekiranya ingin melakukan shalat yang panjang dan lama, maka solusi yang ditawarkan adalah shalat sendiri dalam melaksanakan shalat sunnah.

¹⁴ Shalat ringkas itu sendiri bersifat relatif, dan itu dikembalikan praktek yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dan secara konsisten beliau laksanakan. Sementara petunjuk yang secara konsisten dilakukan oleh Rasulullah SAW ¹⁴ merupakan solusi dari perbedaan pendapat di kalangan ulama. Banyak hadits shahih yang menjelaskan bacaan Nabi Muhammad SAW dalam shalat lima waktu, yang biasa dilakukan Rasulullah ¹⁴ adalah shalat ringkas sebagaimana beliau perintahkan.

2) **Memperhatikan kepentingan makmum tetapi tidak menyalahi sunnah**

Hadits dari Jabir ra. di mana Rasulullah SAW memperhatikan

kepentingan jamaah sehingga beliau menanggukkan shalat Isya apabila jamaah belum berkumpul. Jabir ra. menceritakan, “Rasul melaksanakan shalat Isya pada waktu yang berbeda-beda. Apabila beliau melihat jamaah sudah berkumpul, maka beliau mempercepat pelaksanaan shalat berjamaah, kalau jamaah belum berkumpul maka beliau mengundurkannya.

Shalat Isya di sini memang disunnahkan untuk dilakukan lebih malam. Namun Nabi Muhammad SAW memperhatikan kondisi para makmum agar tidak menyusahkan mereka, sehingga beliau melakukannya lebih cepat apabila jamaah telah berkumpul. Adapun selain shalat Isya selalu dilakukan Rasul di awal waktu, terkecuali shalat zuhur bila panas terlalu terik.

Dengan demikian sangat jelas bahwa kondisi para makmum juga harus diperhatikan oleh imam, selama tidak bertentangan dengan sunnah. Di antara indikasi adanya perhatian tersebut dari Rasulullah SAW adalah bahwa beliau meringkas shalat begitu mendengar tangisan anak kecil, khawatir kalau menyusahkan ibunya. Demikian juga beliau memperpanjang rakaat pertama shalat agar jamaah yang terlambat tidak ketinggalan rakaat pertama.

e. Syarat sah mengikuti imam

Syarat sah mengikuti imam yaitu:

- 1) Berniat untuk berjamaah dan berniat mengikuti imam.
- 2) Mengikuti imam dalam semua perbuatannya. Makmum tidak boleh mendahului perbuatan imam sekalipun sedikit. Rasulullah SAW bersabda:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَلَا تَكْبُرُوا حَتَّى يَكْبُرَ وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَلَا تَرْكَعُوا حَتَّى يَرْكَعَ وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ مَنْ حَمَدَهُ فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ؛ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ وَإِذَا صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا، وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا أَجْمَعِينَ (رواه أبو داود وهذا لفظه وأصله في الصحيحين

Dari Abu Hurairah ra. Ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, sesungguhnya dijadikan imam itu untuk diikuti oleh makmum. Jika ia bertakbir 14 maka bertakbirlah kamu, jangan bertakbir sampai ia bertakbir, jika ia ruku' maka ruku'lah kamu, dan jangan ruku' sampai ia ruku', jika ia mengucapkan 14 ni allahu liman hamidah (Allah mendengar orang yang memujinya) maka ucapkanlah, 'Allahumma Rabbana lakal hamdu, jika ia sujud maka sujudlah kamu, jangan kamu sujud sampai ia sujud, jika ia shalat berdiri maka shalatlah kamu dengan berdiri, jika ia shalat sambil duduk, maka shalatlah kamu sambil duduk. (HR. Abu Daud, lafaz ini darinya, asal hadits ini ada di Ash-Shahihain).

- 3) Posisi tumit makmum tidak boleh lebih dari tumit imam walaupun hanya anak-anak jarinya karena ukuran jari yang panjang.
- 4) Kaum perempuan tidak boleh menjadi imam bagi kaum laki-laki.
- 5) Di antara imam dan makmum tidak boleh ada yang menghalangi pandangan makmum bila salah satu di dalam mesjid dan yang lain di luar mesjid.
- 6) Apabila imam dan makmum shalat dalam mesjid yang dibatasi oleh suatu ruangan diisyaratkan adanya jendela atau lubang terbuka agar makmum dapat mengetahui gerakan imamnya, sehingga ia tidak mendahului imamnya
- 7) Jarak antara imam dan makmum tidak melebihi 300 hasta jika mereka shalat di lapangan. Begitu pula jika salah seorang dalam mesjid dan yang lain di luar mesjid. Akan tetapi apabila imam dan makmum

sama-sama dalam mesjid tidaklah menjadi halangan sekalipun jaraknya lebih dari 300 hasta.

- 8) Makmum hendaklah mengetahui gerakan imamnya dari satu rukun ke rukun lainnya, baik dengan mendengar langsung maupun mendengar mubalig (orang yang menyampaikan dan menyambung suara imam).
- 9) Bacaan imam tidak boleh rusak sekalipun hanya satu huruf. Nawawi berkata, “bila orang yang baik bacaannya shalat di belakang orang yang tidak baik bacaannya, batallah shalat makmum dan sah shalat imam, dan demikian pula shalat makmum yang *umi*.”
- 10) Hendaklah orang yang diikuti dalam shalat itu bukanlah orang yang harus mengulangi shalatnya. Misalnya orang yang pakaiannya kena najis, sedangkan waktu shalat akan berakhir. Ketika itu ia wajib mengerjakan shalat untuk menghormati waktu saja agar tidak berdosa. Ia wajib mengulangi shalatnya kembali, setelah najis itu tidak ada lagi walaupun telah di luar waktu shalat yang dilaksanakannya. Hal ini hanya boleh bila tidak ada kain yang lain atau ada kain lain tetapi tempatnya jauh sehingga akan menghabiskan waktu shalat.
- 11) Shalat yang dikerjakan imam itu sama dengan shalat yang dikerjakan makmum. Tidak sah shalatnya bagi orang yang mengerjakan shalat fardhu bermakmum pada orang yang mengerjakan shalat sunnah dan lain-lain, kecuali kalau si makmum tidak tahu bahwa orang yang diikutinya itu mengerjakan shalat sunnah.
- 12) Orang yang diikuti tidak sedang mengikuti orang lain, karena tidak sah shalat makmum yang mengikuti makmum lain.
- 13) Orang yang diikuti itu bukanlah orang yang batal shalatnya menurut

pendapat makmum.

- 14) Mufakat dalam berbuat dan meninggalkan perbuatan sunnah, seperti sujud tilawah yang dilakukan oleh imam sedangkan si makmum tidak, atau sebaliknya.
- 15) Seorang makmum tidak boleh tertinggal oleh gerakan-gerakan imam lebih dari satu rukun yang fi'li tanpa ada uzur. Umpamanya, imam telah ruku' lalu i'tidal, lalu hendak sujud sedangkan makmum masih berdiri. Perbuatan ini menunjukkan bahwa si makmum tertinggal dua rukun shalat.
- 16) Bila ada uzur yang memaksa, seperti terlambat membaca al-Fatihah dan lain-lain, karena imam membacanya dengan sangat cepat maka tidak boleh tertinggal lebih dari tiga rukun yang panjang.³⁶

2. Khatib dan Khutbah Hari Raya

Diriwayatkan dari Jabir ibnu Abdullah, ia berkata, “aku menghadiri shalat id bersama Rasulullah SAW, beliau memulai shalat sebelum khutbah tanpa adzan dan iqamat. Seusai shalat, beliau berdiri seraya bersandar pada Bilal kemudian memuja dan memuji Allah, menyampaikan petuah pada jamaah, mengingatkan dan mendorong mereka untuk mentaat Allah kemudian beliau mendatangi kaum wanita bersama Bilal. Beliau memerintah mereka untuk bertaqwa kepada Allah dan memberi mereka nasehat. Beliau memuji Allah dan memerintah mereka untuk taat pada Allah lalu bersabda, “bersedekahlah kamu karena kebanyakan menjadi kayu bakar neraka jahannam.” Seorang wanita jelata

³⁶Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin S, *Fiqh Mazhab Syafi'i*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), Buku 1, cet. ke-1, h. 290

dengan pipi kehitaman bertanya, mengapa wahai Rasulullah? Rasulullah menjawab, karena kamu sering mengeluh dan mengkufuri suami. Mereka pun mencabut perhiasan, kalung, anting, cincin dan dilemparkan di baju Bilal dijadikan sedekah.

Khutbah hari raya itu hukumnya sunat, begitu pula mendengarkannya,³⁷ menurut mayoritas ulama dan hanya dianjurkan menurut Maliki. Adanya dua khutbah untuk shalat hari raya seperti dua khutbah Jumat dalam rukun, syarat, sunnah, dan makruhnya. Dua khutbah itu dilakukan setelah shalat selesai dilaksanakan, berbeda dengan khutbah Jumat. Ini tidak diperdebatkan lagi oleh umat Islam. Diterima dari Abu Sa'id, katanya:

عن أبي سعيد قال: كان النبي ﷺ يخرج يوم الفطر والاضحى إلى المصلى وأول شئ يبدأ به الصلاة ثم ينصرف فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم فيعظهم ويوصيهم ويأمرهم، وإن كان يريد أن يقطع بعثا أن يأمر بشئ أمر به ثم ينصرف قال أبو سعيد: فلم يزل الناس على ذلك حتى خرجت مع مروان وهو أمير المدينة في أضحى أو فطر، فلما أتينا المصلى إذا منبر بناه كثير بن الصلت، فإذا مروان يريد أن يرتقيه قبل أن يصلي فجبذت بثوبه فجبذني فارتفع فخطب قبل الصلاة. فقلت له: غيرتم والله. فقال: أبا سعيد!... قد ذهب ما تعلم. فقلت: ما أعلم والله خير مما لا أعلم. فقال: إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة. (متفق عليه).

Pada hari raya Fitri dan Adha Nabi SAW pergi mushalla. Yang mula-mula beliau lakukan ialah mengerjakan shalat 'id. Setelah itu beliau lalu

³⁷Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah 2*, (Bandung: PT al-Ma'arif, 1976), cet. ke-1, h. 355

menghadap kepada orang banyak sementara mereka duduk, lalu memberikan amanat dan nasehat serta mengeluarkan perintah, dan kalau beliau bermaksud hendak mengirim tentara ke suatu tempat, atau ada hal-hal yang diperlukan, maka ketika itulah beliau perintahkan. Dan setelah itu beliaupun pulang. Seterusnya Abu Sa'id melanjutkan, demikianlah berlaku beberapa lamanya, hingga pada suatu ketika saya pergi shalat hari raya dengan Marwan yang pada waktu itu menjadi Amir di Madinah, entah hari raya Fitri atau Adha. Setiba di mushalla, telah kelihatan sebuah mimbar yang disediakan oleh Katsir bin Shalt. Tiba-tiba Marwan hendak naik ke atasnya sebelum id. Maka saya tarik bajunya, tapi ia membalas tarikan itu dan terus naik lalu berkhotbah sebelum shalat. Kemudian saya katakan kepadanya, demi Allah, anda telah mengubah agama. Jawab Marwan: Wahai Abu Sa'id, apa yang anda ketahui itu sekarang ini sudah tak ada lagi. Maka jawabku pula, demi Allah, apa yang saya ketahui itu, lebih baik daripada yang tidak saya ketahui. Kata Marwan lagi: orang-orang itu tidak akan mau mendengarkan khutbahku bila diadakan sehabis shalat, karena tak saya berikan sebelumnya. (HR. Bukhari Muslim)

وعن عبد الله بن السائب قال: شهدت مع رسول الله ﷺ العيد فلما قضى الصلاة قال: (إنا نخطب فمن أحب أن يجلس للخطبة فليجلس ومن أحب أن يذهب فليذهب) (رواه النسائي وأبو داود وابن ماجه)

Dari Abdullah ibnus Saib, katanya: "saya menghadiri shalat id bersama Rasulullah SAW. Setelah shalat selesai, beliau lalu bersabda: "kami akan memberikan khutbah, siapa yang ingin mendengarkannya duduklah, dan siapa yang tidak ingin, silakan pergi". (HR Nasa'i, Abu Daud, dan Ibnu Majah)

Pada khutbah Idul Fitri, khatib mengingatkan tentang hukum zakat fitrah, sesuai sabda Nabi Muhammad SAW:

«أغنوهم عن السؤال في هذا اليوم»

Buatlah mereka tidak perlu meminta pada hari ini

Sedangkan pada hari raya Idul Adha tentang hukum berkurban, takbir pada hari-hari tasyrik, wukuf di Arafah, dan lain-lain. Untuk menggambarkan para jamaah haji dan apa yang dibutuhkan oleh mereka pada saat manasik haji. Lebih baik lagi bila mengajarkan mereka semua itu pada khutbah Jumat sebelum hari raya. Ketika khatib sudah naik ke atas mimbar maka ia tidak perlu duduk menurut Hanafi, dan boleh duduk menurut Hambali, Maliki, dan Syafi'i untuk sekedar beristirahat.

Khutbah dilakukan setelah shalat itu juga mengikuti sunnah, karena Ibnu Umar pernah berkata, Nabi Muhammad SAW, Abu Bakar, Umar, dan Utsman, mereka semuanya melakukan shalat dua hari raya terlebih dahulu sebelum khutbah. Namun seandainya khutbah sebelum shalat maka sah tetapi bersalah menurut Hanafi, karena meninggalkan sunnah. Sebab mengakhirkan khutbah itu adalah sunnah.

Khatib memulai khutbahnya dengan takbir, sebagaimana ia melakukannya juga di tengah-tengah khutbah, tanpa ada batasan menurut Maliki. Dikatakan menurut mereka, bisa tujuh pada awal khutbah. Adapun menurut mayoritas ulama, khatib bertakbir sebanyak sembilan kali secara berurutan pada khutbah pertama, sedang khutbah kedua sebanyak tujuh kali dengan berurutan juga. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur dari Ubaidillah bin 'Utbah, ia berkata, "pada hari raya khatib bertakbir sebelum memulai khutbah sebanyak sembilan takbir, sedang pada khutbah kedua sebanyak tujuh kali. Menurut Hanafi, disunnahkan juga kepada khatib untuk bertakbir sebanyak empat belas kali sebelum turun dari mimbarnya dan dianjurkan kepada khatib setelah selesai berkhotbah untuk mengulangi takbir lagi

bagi orang-orang yang tidak mendengarkannya, meskipun itu para wanita, untuk mengikuti sunnah.³⁸

Adapun tentang ketentuan khatib di antaranya harus mengeraskan suaranya, khutbah dilaksanakan secara berturut-turut, khatib harus berdiri jika mampu, duduk di antara dua khutbah, dan suci dari hadas dan najis serta menutup aurat.³⁹ Berkaitan dengan rukun khutbah, khatib harus memulainya dengan puji-pujian kepada Allah, membaca dua kalimah syahadat, membaca shalawat kepada Nabi SAW, memberi nasehat takwa, membaca al-Qur`an pada salah satu dari dua khutbah, dan berdoa untuk kaum muslimin pada khutbah kedua.⁴⁰

Khutbah hari raya berbeda dari khutbah Jumat dalam beberapa hal:

- a. Khutbah Jumat dilakukan sebelum shalat sedangkan khutbah hari raya setelah shalat. Jika khutbah hari raya dimajukan sebelum shalat maka tidak sah, menurut selain Hanafi, dan dianjurkan untuk mengulanginya lagi setelah selesai shalat.
- b. Dua khutbah Jum'at itu dimulai dengan hamdalah, yaitu syarat ataupun rukun, menurut Syafi'i dan Hambali, sedang sunnah menurut Hanafi, dan dianjurkan menurut Maliki. Adapun dua khutbah hari raya maka disunnahkan untuk membukanya dengan takbir.
- c. Disunnahkan kepada orang-orang yang mendengarkan khutbah hari raya, menurut Hanafi, Hambali, dan Maliki, untuk bertakbir dengan suara pelan ketika khatib bertakbir. Adapun khutbah Jumat

³⁸Wahb 6 Az-Zuhaili, *op.cit.*, h. 472

³⁹Abd al-Qadîr al-Rahbâwî, *Shalat Empat Mazhab*, (Jakarta: PT Intermasa, 1995), cet.II, hal. 357

⁴⁰*Ibid.*, h. 358-359

diharamkan untuk berbicara, meskipun zikir menurut mayoritas ulama. Hanafi berpendapat, tidak dimakruhkan berzikir ketika khutbah Jumat dan hari raya, menurut pendapat yang paling benar. Diharamkan berbicara selain takbir, menurut Hambali pada khutbah hari raya dan Jumat.

Syafi'i berpendapat, berbicara itu makruh hukumnya dan tidak sampai diharamkan ketika khutbah Jumat dan hari raya. Orang-orang yang hadir juga tidak perlu bertakbir saat khutbah hari raya berlangsung, tetapi mereka hanya mendengarkan saja.

- d. Khatib, menurut Hanafi berbeda dengan mayoritas ulama, tidak boleh duduk ketika sudah menaiki mimbar dan boleh duduk pada khutbah Jumat.
- e. Khatib menurut Maliki, jika berhadats ketika sedang berkhotbah hari raya maka ia boleh meneruskannya dan tidak boleh mencari pengganti, berbeda halnya dengan khutbah Jumat, karena jika khatib berhadats maka ia harus cari penggantinya.
- f. Khutbah hari raya, menurut Syafi'i tidak disyaratkan dengan syarat-syarat khutbah Jumat, seperti harus berdiri, bersuci, menutup aurat, dan duduk di antara dua khutbah, tetapi hanya disunnahkan saja.⁴¹

Secara sederhana demikianlah beberapa ketentuan yang ada dalam pelaksanaan khutbah hari raya, walaupun dalam kajian yang sangat luas ulama mempunyai pandangan yang berbeda-beda pada sebagian ketentuannya. Namun perbedaan itu tidak terjadi dalam menetapkan laki-laki sebagai imam dan khatib shalat hari raya, tapi pada ketentuan-ketentuan lain di luar itu.

⁴¹Wahbah Az Zuhaili, *op.cit.*, h. 473

C. Shalat Hari Raya

Ketika membahas tentang shalat hari raya, fokus pembahasan mereka tidak lagi kepada siapa yang menjadi imam dan khatib tetapi kepada hal-hal lainnya yang terkait dengan waktu, dan tatacara. Mengenai waktu shalat misalnya dikatakan bahwa shalat 'Id dimulai sejak terbit matahari setinggi kira-kira tiga meter dan berakhir sebelum matahari tergelincir atau sama dengan waktu dhuha. Perbedaan antara kedua shalat hari raya itu, pada hari raya idul adha disunnahkan untuk mempercepatnya supaya orang-orang segera berkorban, sedangkan pada shalat idul fitri disunnahkan melambatkannya untuk memberi kesempatan yang lebih lapang kepada umat Islam menunaikan kewajibannya membayarkan zakat fitrah.⁴²

Shalat 'id ini disyariatkan pada tahun pertama hijrah. Anas bin Malik mengatakan: Rasulullah SAW datang ke Madinah dan pada masa jahiliah penduduk Madinah memiliki dua hari yang mereka gunakan untuk bermain-main santai.

«قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وهم يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله قد أبدلكما خيراً منهما: يوم الأضحى، ويوم الفطر»

Ketika Rasulullah SAW datang ke Madinah, para sahabat memiliki dua hari untuk berehat. Rasul bertanya, apakah dua hari itu?, para sahabat menjawab, "pada zaman Jahiliyah, kami biasa berehat pada dua hari itu, Rasulullah segera menimpali, Allah SWT telah mengganti untuk kalian dua hari itu dengan dua hari yang lebih baik, yaitu hari raya

⁴²Abdul Aziz Dahlan, (Ed.), *Ensilopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997), hal. 1583

Adha dan Fitri”.

Dua hari raya di masa jahiliyah adalah hari *nairuz*, biasanya di bulan *barmahat* (salah satu bulan milik kaum qitbi) di permulaan tahun masehi ketika posisi matahari berada di bintang aries. Hari raya kedua adalah hari *mahrajan*, yaitu hari pertama beralihnya posisi matahari ke bintang libra, biasanya di bulan *taut* (salah satu bulan kaum qitbi). Keduanya adalah hari dengan iklim, panas dan dingin yang sedang dan waktu malam dan siangnya sama. Pendapat lain menyatakan, orang-orang bijak memilih kedua hari itu berdasarkan perhitungan ilmu astrologi. Mereka diikuti oleh orang-orang semasa mereka. Kemudian syariat datang menggantinya dengan hari raya idul fitri dan idul adha dan keduanya terjadi setelah melaksanakan dua rukun Islam yang agung, yaitu ibadah puasa dan haji. Pada kedua waktu itu, Allah SWT memberikan ampunan untuk mereka yang menunaikan ibadah haji dan mereka yang berpuasa dan Allah SWT menyebarkan rahmat-Nya pada seluruh hamba-hamba yang taat. Pilihan manusia hanyalah karena kenikmatan emu sedangkan pilihan Allah SWT berupa berbagai nikmat, pengaruhnya kekal baik di dunia maupun di akhirat.

Shalat ‘²²id ditetapkan berdasarkan al-Qur’an, hadits, dan ijma’. Adapun dalil dari al-Qur’an adalah firman Allah SWT surat al-Baqarah (2): 185):

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ

وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur. (QS. Al-Baqarah (2): 185)

Firman Allah SWT di surah lain:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ

Maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu, dan berkorbanlah (QS. Al-Kautsar (108) : 2)

Ayat yang pertama mengisyaratkan shalat idul fitri dan yang kedua menunjukkan idul adha. Menurut sumber mutawatir, Nabi Muhammad SAW juga melaksanakan shalat di dua hari raya. Ibnu Abbas Mengatakan: “aku pernah mengalami hari raya bersama Rasulullah SAW, bersama Abu Bakar, Umar, dan Utsman, mereka semua shalat sebelum khutbah.

1. Hukum shalat hari raya

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum shalat hari raya menjadi tiga bagian, yaitu fardhu kifayah, wajib ain, atau sunnah. Hambali dalam dhahir pendapat mazhab mengatakan bahwa shalat hari raya hukumnya fardhu kifayah. Apabila ada orang yang melakukan shalat hari raya maka kewajiban pada yang lainnya gugur. Dalil mereka, bahwa

hukum shalat hari raya bukanlah wajib *ain* karena tidak disyariatkan untuk mengumandangkan adzan, maka hukumnya tidak wajib, seperti halnya shalat jenazah. Jika kalau hukum shalat tersebut wajib, maka diwajibkan pula melaksanakan khutbah dan mendengarkannya seperti shalat Jumat.

Pendapat lain mengatakan bahwa shalat hari raya wajib karena tindakan Nabi Muhammad SAW dan para sahabat. Namun, jika penduduk satu daerah yang berjumlah lebih dari empat puluh orang tidak mau melakukan shalat hari raya tanpa adanya uzur maka imam boleh memerangi mereka seperti kasus adzan. Karena shalat hari raya merupakan salah satu syiar Islam yang tampak, sedang meninggalkannya berarti meremehkan agama.

Hanafi dalam pendapat yang paling kuat mengatakan bahwa shalat hari raya wajib bagi siapa saja yang terkena wajibnya shalat Jumat, selain khutbah karena hanya sunnat.

Dalil pendapat ulama yang mengatakan wajib *ain* adalah:

- a) Firman Allah, “*Maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu dan berkorbanlah.*” Perintah dalam ayat ini menunjukkan suatu kewajiban.
- b) Firman Allah, “*dan hendaklah kamu mengganggu Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu*”. (QS. Al-Baqarah[2]: 185). Perintah untuk bertakbir dalam shalat id juga merupakan perintah untuk shalat, yang di dalamnya terkandung takbir yang pasti dan takbir tambahan.
- c) Nabi SAW selalu melaksanakan shalat ini pada kedua hari raya dan tidak pernah meninggalkannya, demikian Khulafaur-Rasyidin dan pemimpin umat Islam setelahnya.

- d) Perintah beliau kepada manusia untuk keluar shalat hingga para wanita, dan para gadis yang sedang dipingit dan yang sedang haid namun menjauh dari mushalla.
- e) Shalat id merupakan syiar Islam yang paling agung dan nyata, maka hukumnya wajib seperti shalat Jumat. Oleh karena itu diwajibkan memerangi mereka yang menantang.
- f) Shalat id merupakan penggugur kewajiban Jumat apabila bertepatan pada hari yang sama. Sesuatu yang wajib tidak bisa digugurkan kecuali dengan sesuatu yang wajib pula.⁴³

Imam Malik dan Syafi'i mengatakan shalat hari raya hukumnya sunnat *muakkad*, bagi siapa saja yang terkena wajibnya shalat Jumat, yaitu laki-laki yang sudah baligh, merdeka, dan bermukim di daerah tempat dilaksanakannya shalat Jumat.⁴⁴ Dalilnya adalah (1). Sabda Nabi SAW kepada seorang Baduwi, ketika ia menyebutkan shalat lima waktu dan berkata, "adakah kewajiban atasku selain itu?. Beliau menjawab, tidak, kecuali sesuatu yang sunnah bagimu. (2). Shalat id adalah shalat yang mengandung ruku' dan sujud, namun tidak disyariatkan untuk mengumandangkan adzan, maka ia tidak wajib, seperti halnya shalat Dhuha.

2. Hukum keluarnya kaum wanita untuk melakukan shalat hari raya

Diriwayatkan dari Ummu Athiyah, Rasulullah SAW menyuruh para gadis, anak-anak perempuan yang hampir baligh, wanita-wanita pingitan dan yang haid keluar menghadiri shalat dua hari raya.

⁴³Abu Malik Kamal bin As Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), cet. ke-4, jilid I, h. 923

⁴⁴Wahbah Az-Zuhaili, *op.cit.*, h. 460

Sedangkan mereka yang haid menjauhi tempat shalat, mereka menyaksikan seruan kaum muslimin. Salah satu di antara mereka berkata, bila ia tidak punya jilbab? Rasulullah SAW bersabda, hendaklah saudaranya meminjamkan jilbabnya”. (Muttafaqun ‘alaih).

Hadits di atas menunjukkan kaum wanita disuruh keluar menghadiri shalat id. Terdapat tiga pendapat tentang hukum hal tersebut. *Pertama*, hukumnya wajib. Dinyatakan oleh tiga khalifah: Abu Bakar, Umar dan Ali bin Abi Thalib. Hukum ini dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Baihaqi dari hadits Ibnu Abbas, Rasulullah SAW mengeluarkan isteri-isterinya pada hari dua hari raya.

Kedua, hukumnya sunnah dan perintah mengeluarkan mereka seperti yang disebutkan dalam riwayat Bukhari (kami diperintahkan) dan Muslim (Rasulullah SAW memerintah kami) diartikan sebagai anjuran karena Rasulullah SAW menyebutkan alasan mereka keluar agar mereka bisa menyaksikan kebaikan dan mendatangi seruan kaum muslimin. Andai hukumnya wajib tentu Rasulullah SAW tidak menyebutkan alasannya. *Ketiga*, hukumnya dihapus dan tidak berlaku sama sekali, dan masih banyak lagi pendapat lain tentang ini.

3. Waktu pelaksanaan shalat hari raya

Waktu shalat id dimulai sejak matahari terangkat naik seukuran tiga meter atau lebih kala bulatan matahari terlihat memutih hingga matahari condong ke arah barat. Dianjurkan untuk sedikit menunda shalat idul fitri supaya orang yang belum membayar zakat fitrah bisa membayarnya sebelum shalat dan shalat idul adha dianjurkan untuk sedikit dipercepat agar orang-orang segera pergi menuju hewan qurban

dan membelihnya setelah shalat.⁴⁵

4. Tempat dilakukan shalat hari raya

Para ahli fiqih memiliki dua pendapat yang hampir sama. Mayoritas ulama selain Syafi'i mengatakan tempatnya selain Mekah, yaitu tempat shalat (padang sahara di luar daerah, tetapi harus dekat dengan daerah secara tradisi, menurut Hambali), bukan mesjid kecuali karena darurat dan adanya uzur. Dimakruhkan bila dilakukan di dalam mesjid, berdasarkan perbuatan Nabi SAW dan dimakruhkan jika bertentangan dengan perbuatan beliau. Adapun di Mekah, lebih baik dilakukannya di Masjidil Haram, karena mulianya tempat dan dapat melihat Ka'bah. Itu merupakan di antara syiar agama yang paling besar.

Sementara Syafi'i berpendapat, melakukan shalat hari raya itu lebih baik di dalam mesjid, karena tempatnya lebih mulia dan lebih bersih dari tempat lainnya. Kecuali jika mesjid di suatu daerah itu sempit maka disunnahkan untuk melakukan shalat di tempat shalat terbuka, seperti yang diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW keluar menuju tempat shalat terbuka, karena para sahabat mulai berdesakan dalam melakukan shalat hari raya. Jika mesjid itu sempit tempatnya, maka dapat menyusahkan orang banyak. Imam Syafi'i berpendapat, jika mesjid itu luas tetapi shalat tetap dilakukan di tanah lapang maka tidak mengapa. Namun jika mesjid itu sempit tetapi tetap melakukan shalat di dalamnya dan tidak keluar menuju tempat shalat terbuka hukumnya makruh.⁴⁶

22
Ada beberapa hal yang disyariatkan dalam hari raya, antara lain

⁴⁵Hasan Ayub, *Fikih Ibadah Panduan Lengkap Beribadah Sesuai Sunnah Rasulullah*, (Jakarta: Cakra Lintas Media, 2010), cet. ke-1, h. 325

⁴⁶Wahbah Az-Zuhaili, *op.cit.*, h. 465

22

sebagai berikut:

a. Mandi, memakai wangi-wangian, bersiwak, makan terlebih dahulu sebelum pergi ke tempat shalat dalam hari raya idul fitri. Diriwayatkan dari Buraidah, ia berkata: “Nabi SAW tidak keluar pada hari raya Idul Fitri sebelum makan, namun pada hari raya Idul Adha beliau tidak makan dahulu hingga shalat.”⁴⁷

عن أنس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات. أخرجه البخاري، وفي رواية معلقة ووصلها أحمد ويأكلهن أفراداً (أخرجه البخاري)

22

Dari Anas Radhiyallahu Anhu, ia berkata, “Rasulullah SAW tidak pergi pada hari idul fitri sehingga beliau makan beberapa biji kurma.” (HR. Bukhari) dan dalam riwayat lain secara muallaq (tidak disebutkan sanadnya) yang dimaushulkan oleh Ahmad, “bahwa beliau memakannya sebiji (tidak sekaligus banyak).

Hikmah makan sebelum shalat idul fitri adalah agar seseorang tidak mengira bahwa ia harus berpuasa sampai melaksanakan shalat idul fitri, seakan-akan Rasulullah SAW ingin menutup prasangka semacam ini.

Ulama lain berpendapat, ketika diwajibkan untuk berbuka setelah berpuasa, maka anjuran untuk segera berbuka merupakan wujud ketaatan hamba kepada perintah Allah. Oleh karena itu dianjurkan makan sedikit saja. Seandainya bukan untuk menaati perintah Allah, niscaya Nabi SAW akan makan sampai kenyang.⁴⁸

⁴⁷M Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqih Wanita*, penerjemah: M. Abdul Ghoffar, Judul Asli: *Al-Jami Fii Fiqhi An-Nisa’* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998) cet. ke-1, h. 194

⁴⁸Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Baari*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2013), cet. ke-5, Jilid 5, h. 273

وعن ابن بريدة رضي الله عنه عن أبيه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، ولا يطعم يوم الأضحى حتى يصلي (رواه أحمد والترمذي وصححه ابن حبان)

22

Dari Abu Buraidah dari ayahnya ra, ia berkata, “Nabi SAW tidak keluar pada hari raya idul fitri sehingga beliau makan, dan beliau tidak makan pada hari raya idul adha sampai selesai shalat (HR. Ahmad dan At-Tirmidzi dan dishahihkan oleh Ibnu Hibban)

22

Hadits ini dalil disyariatkannya makan pada hari raya idul fitri sebelum shalat dan mengakhirkannya pada idul adha sampai setelah shalat. Hikmah pensyariatannya ini adalah ketika menampakkan kemuliaan Allah atas hamba-hamba-Nya dengan mensyariatkan penyembelihan hewan qurban, maka yang terpenting adalah memakannya sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah atas nikmat yang telah dianugerahkan-Nya.

Sedangkan mandi pada hari id dianjurkan berdasarkan riwayat Malik Ibnu Nafi' dari Ibnu Umar, ia mandi pada hari fitri sebelum pergi ke tempat shalat. Dalam hal ini terdapat berbagai atsar shahih dari sahabat. Disebutkan dalam al-Badr al-Munir, bahwa hadits-hadits tentang mandi pada hari id derajatnya dhaif namun terdapat atsar-atsar bagus dari para sahabat.

Banyak sahabat dan tabi'in yang melaksanakannya diqiyaskan dengan shalat Jumat. Jumhur ulama juga menganjurkan mandi pada hari

id, di antara imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad (empat imam).

Imam Nawawi dalam al-Majmu' menyebutkan bahwa Imam Syafi'i dan para sahabatnya sejalur menyebutkan untuk mandi pada hari raya idul fitri dan hari raya idul adha, baik bagi yang menghadiri dan yang tidak menghadiri shalat id karena maksudnya seperti penulis al-Muhadzab, untuk menunjukkan perhiasan dan keindahan.

Imam Nawawi berkata, mereka juga sepakat menganjurkan mengenakan wewangian, bersih-bersih, memotong rambut, kuku, menghilangkan bau-bau tidak sedap dari badan dan pakaian diqiyaskan dengan shalat Jumat.

- 22
- b. Berangkat pagi-pagi setelah melakukan shalat shubuh, kecuali imam. Ia justru sebaiknya berangkat akhir-akhir. Diriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri bahwa Nabi SAW keluar pada hari raya Idul Adha dan Idul Fitri, dan langsung memulai shalat.
- c. Disunnahkan membaca takbir pada dua hari raya selama berjalan menuju ke tempat shalat dan di tempat shalat hingga imam datang, berdasarkan riwayat dari sejumlah sahabat, seperti Ali, Ibnu Mas'ud, Anas, Abu Hurairah, dan lainnya.⁴⁹

⁴⁹Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *op.cit.*, h. 321

Ada beberapa versi riwayat mengenai jumlah takbir yang dibaca dalam shalat id. Di antaranya versi yang dipegang oleh kebanyakan ahli fiqh bahwa takbir sebelum membaca surat al-Fatihah pada rakaat pertama sebanyak 7 kali sudah termasuk takbiratul ihram, dan di rakaat kedua 5 kali setelah takbir berdiri, merujuk laporan Aisyah ra: “*sesungguhnya Rasulullah SAW bertakbir tujuh kali pada rakaat pertama dalam kedua shalat ‘id, dan lima kali dalam rakaat selanjutnya di luar dua takbir ruku’.*

13

Imam Syafi’i berkata: dari Nafi’ -bekas budak Umar- ia berkata, “saya menghadiri shalat Idul Fitri dan Idul Adha bersama Abu Hurairah, beliau membaca takbir pada rakaat pertama sebanyak tujuh kali sebelum membaca ummul qur’an, dan pada rakaat kedua sebanyak lima kali sebelum membaca ummul qur’an.”⁵⁰

13

Apabila imam memulai shalat dua hari raya, maka hendaknya ia membaca takbir untuk masuk ke dalam shalat, kemudian membaca doa iftitah, sebagaimana yang dibaca pada shalat fardhu. Setelah itu membaca *wajjahtu wajhiya* sampai selesai, lalu ia bertakbir sebanyak tujuh kali selain takbir *iftitah*. Kemudian ia membaca al-Qur’an, ruku’, dan sujud.

⁵⁰M Imam Syafi’i Abu Abdullah Muhammad bin Idris, *Ringkasan Kitab al-Umm*, penerjemah Mohammad Yasir Abdul Mutholib, judul asli: *Mukhtashar Kitab al-Umm fil Fiqhi*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2004), h. 333

13

Apabila ia bangkit pada rakaat kedua, ia membaca takbir sambil berdiri, kemudian membaca takbir sebanyak lima kali selain takbir berdiri (yang dilakukan sebelumnya). Kemudian ia membaca al-Qur'an lagi lalu ruku' dan sujud.⁵¹

13

Imam Syafi'i berkata: apabila imam telah melaksanakan shalat dan memulai dengan takbir pertama dari tujuh takbir sesudah takbir *iftitah*, lalu ia berhenti pada takbir pertama dan takbir kedua dengan kadar bacaan yang tidak terlalu panjang dan juga tidak terlalu pendek, lalu membaca *tahlil* (*laa ilaha illallah*) kemudian bertakbir dan bertahmid. Ia juga melakukan hal seperti ini di antara setiap dua takbir dari tujuh dan lima kali takbir, setelah itu membaca ummul Qur'an dan surat yang ada di dalam al-Qur'an. Jika ia mengikutkan takbir dengan sebagian yang lain tanpa dipisahkan -antara satu takbir dengan takbir yang lain- dengan dzikir, maka hal itu dipandang makruh. Namun, ia tidak harus mengulangi shalat dan tidak pula melaksanakan sujud Sahwi.

Imam Syafi'i berkata: apabila ia lupa seluruh takbir atau sebagiannya dan ia telah memulai membaca ummul Qur'an, lalu ia memotong bacaannya itu untuk membaca takbir, kemudian ia memulai lagi bacaannya, maka hal itu tidak dipandang merusak shalatnya.⁵² Saya

⁵¹*Ibid*

⁵²*Ibid*

13

tidak memerintahkan untuk memutuskan bacaan apabila ia telah memulai bacaan, dan tidak juga mengulangi takbir, namun saya menyuruhnya agar bertakbir pada rakaat kedua sebagaimana takbir pada rakaat pertama, karena dzikir adalah dzikir yang ditentukan tempatnya. Namun apabila ia telah melewatinya, maka ia tidak harus menggantinya.

BAB III

IJTIHAD DALAM PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DAN GAGASAN ISLAM PROGRESIF

A. Kebutuhan Ijtihad Dalam Islam Progresif

1. Pengertian Ijtihad

Ijtihad merupakan aktifitas yang dilakukan oleh seorang ahli hukum Islam (mujtahid) dalam memahami hukum-hukum yang terdapat dalam teks-teks al-Qur`an dan Sunnah dan juga aktifitas dalam mengembangkan makna yang terdapat dalam nash tersebut untuk menjawab persoalan-persoalan hukum yang tidak ditemukan jawabannya secara eksplisit dalam nash.

Secara etimologi ijtihad berasal dari kata *al-juhd* atau *al-jahd*, yang berarti bersungguh-sungguh atau mengerahkan kemampuan maksimal dan menuntut keseriusan dalam melakukannya. Hal ini sama halnya dengan kesungguhan dalam memperjuangkan agama Islam di medan perang ketika terjadi gangguan musuh terhadap agama Islam yang disebut jihad. Dengan demikian setiap aktifitas yang serius dengan mengerahkan segala kemampuan dan bersungguh-sungguh dinamakan ijtihad dalam makna bahasa ini, termasuk bersungguh-sungguh dalam meraih kehidupan dunia.

Adapun secara istilah hukum Islam, ulama membatasi pengertian ijtihad kepada sesuatu yang berhubungan dengan hukum Islam. Dalam hal ini ibn Muhammad al-Hasani mendefinisikan ijtihad sebagai pengerahan kemampuan secara maksimal dari seorang mujtahid untuk

menemukan atau menetapkan hukum syar'i yang rasional dan didukung oleh dalil-dalil naqli, baik dalil-dalil yang qath'i maupun zhanni sesuai dengan kemampuan seseorang yang tentunya memiliki kelemahan dalam menambah-nambah ketentuan yang ada pada dalil-dalil tersebut. Sedangkan Ibn Badis al-Shanhaji mendefinisikan ijtihad dengan pengerahan kemampuan maksimal dalam mengistinbathkan hukum dari dalil-dalil syar'i dan kaedah-kaedah yang ada di dalamnya, yang dilakukan oleh seseorang yang mempunyai pengetahuan yang mumpuni dalam menguasai al-Qur'an dan al-Sunnah sehingga mampu secara maksimal untuk mencapai maqashid al-syari'ah dan mampu memahami bahasa Arab yang benar.

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa ijtihad itu dilakukan oleh seseorang yang mempunyai kemampuan luar biasa dalam menguasai al-Qur'an dan al-Sunnah, yaitu mujtahid. Kemampuan mereka itu digunakan untuk mengistinbathkan hukum Islam, baik pemahaman hukum-hukum yang sudah termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah maupun persoalan-persoalan yang belum dijelaskan hukumnya dalam kedua sumber tersebut. Usaha yang sungguh-sungguh dari mujtahid dalam mengistinbathkan hukum ditujukan untuk menyelaraskan ijtihadnya dengan kehendak Allah SWT.

2. Dasar Pemikiran Ijtihad

Ijtihad yang merupakan sebuah usaha yang sungguh-sungguh dari seorang mujtahid untuk menemukan hukum Islam telah dimulai sejak zaman Nabi SAW dan tidak berhenti sampai sekarang. Nabi SAW sendiri melakukan ijtihad, setidaknya begitulah menurut sebagian ulama yang ditujukan untuk mendidik sahabat-sahabatnya dalam menetapkan hukum.

Para sahabat adalah murid-murid Nabi SAW yang menerima langsung pelajaran dan pemikiran hukum dari beliau. Mereka diajarkan untuk menjawab persoalan-persoalan agama secara keseluruhan, dan secara khusus mengenai hukum Islam.

Persoalan yang tumbuh di masa Nabi SAW tentu sangat banyak dan tidak semuanya termaktub jawabannya secara eksplisit dalam dalam wahyu yang dibawa oleh malaikat Jibril. Hal-hal yang tidak disebutkan dalam wahyu itulah yang merupakan kapling Rasul SAW untuk memberikan jawaban hukumnya, walaupun dalam ijtihad tersebut Rasul SAW mendapat bimbingan dari Allah SWT melalui malaikat Jibril. Jika ada keputusan Rasul SAW yang tidak tepat, maka wahyu datang untuk memberikan koreksiannya sehingga kemaksuman seorang Rasul itu tetap terjaga. Hal-hal inilah yang dipelajari hari demi hari oleh para sahabat, dan Rasul SAW pun “terkesan” punya nilai tersendiri untuk para sahabatnya yang sekaligus juga adalah muridnya. Para sahabat dan murid yang cukup menonjol di mata Rasul SAW akan diberikan tugas untuk mengajarkan Islam di beberapa tempat sekaligus menyelesaikan persoalan hukum yang ada di sana.

Di antara sahabat yang diberi tugas oleh Rasul SAW untuk mengemban tugas sebagai guru dan juga ahli hukum Islam adalah Mu'adz ibn Jabal. Ia ditugaskan ke Yaman untuk menjadi guru sekaligus menjadi ahli hukum Islam di Yaman. Tentunya persoalan yang akan dihadapi di Yaman akan berbeda dengan persoalan yang ada di Madinah. Untuk itu sebelum berangkat ke Yaman Rasul SAW memberikan ujian kelayakan kepada Mu'adz dengan mengajukan beberapa pertanyaan. Dalam riwayat Abu Dawud dan al-Tirmidzi dinyatakan uji kelayakan

tersebut sebagai berikut:

مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضْرَبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»

Dari Mu'adz ibn Jabal ra, ketika Rasulullah SAW hendak mengutusnyanya ke Yaman beliau bertanya, "bagaimana caranya engkau memutuskan perkara yang berkenaan dengan hukum? Mu'adz menjawab, "saya akan mengikuti apa yang terdapat dalam al-Qur'an". Lalu Nabi bertanya lagi, "bagaimana jika tidak engkau temukan dalam al-Qur'an? Mu'adz menjawab, "saya akan putuskan sesuai dengan Sunnah Rasulullah SAW". Lalu Nabi bertanya lagi, "bagaimana jika tidak engkau temukan dalam Sunnah dan al-Qur'an? Mu'adz menjawab, "saya akan akan berijtihad dengan mengerahkan kemampuan rasio saya dan tidak akan berlebih-lebihan". Lalu Rasulullah SAW menepuk-nepuk dada Mu'adz dan berkata, "segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik kepada utusan Rasul-Nya sesuai dengan yang diredhai oleh Rasulullah".

Apa yang dilakukan oleh Rasulullah SAW terhadap Mu'adz merupakan sebuah ajaran yang sangat penting dalam Islam, bahwa ijtihad dibolehkan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum yang tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Hadis ini dengan keseluruhan maknanya sekaligus merupakan izin resmi dari Rasulullah SAW kepada umatnya yang mampu dan terpilih (mujtahid) untuk melakukan ijtihad ketika tidak menemukan jawaban secara eksplisit dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Pembatasan kebolehan ijtihad terhadap mujtahid saja dipahami dari seleksi yang dilakukan oleh Rasul

SAW kepada sahabatnya sekaligus muridnya yang diyakininya mampu mengemban tugas berat ini.

Izin melakukan ijtihad tidak hanya dilakukan oleh Nabi untuk sahabat-sahabat yang diutus ke luar Madinah, tetapi juga untuk sahabat-sahabat yang berada di Madinah. Inilah yang pernah ditanyakan oleh 'Amr ibn al-'Ash kepada Nabi SAW, "apakah saya akan berijtihad sementara engkau ada di sini?" Nabi SAW menjawab, "jika engkau benar akan mendapatkan dua pahala, dan jika salah engkau akan mendapatkan satu pahala" (HR Muslim dan Abu Dawud). Begitulah Nabi SAW mendidik para sahabatnya untuk menjadi ahli-ahli hukum yang mumpuni untuk melanjutkan perjuangan risalah Islam ini. Intinya ijtihad adalah warisan Rasulullah SAW yang sangat urgen dan diberikan izin secara resmi oleh Rasul, baik di hadapannya apalagi di tempat yang jauh dari Madinah, dan apalagi untuk masa-masa selanjutnya yang sudah pasti akan lebih beragam dengan persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan ketentuannya secara eksplisit dalam al-Qur`an dan Sunnah.

Dengan demikian tentu kita bertanya, kenapa ijtihad itu sangat dibutuhkan? Hal ini karena keterbatasan ayat-ayat dan Sunnah Rasul SAW yang tidak menjelaskan secara detail apapun persoalan yang ada di dunia ini, baik pada masanya apalagi pada masa sesudahnya. Hal-hal yang rinci hanya dijelaskan oleh Rasul dalam bidang ibadah, sementara dalam bidang muamalah, baik al-Qur`an maupun Sunnah pada umumnya hanya mengemukakan prinsip-prinsip umum saja. Hal inilah yang dipahami oleh para mujtahid untuk menyesuaikannya dengan peristiwa-peristiwa hukum yang tidak ada batasnya, yang berbeda antara satu tempat dengan tempat lainnya, yang berbeda antara satu kondisi dengan

kondisi lainnya, yang berbeda antara satu tradisi di suatu tempat dengan tradisi pada tempat lainnya. Apabila rambu-rambu yang digariskan Allah SWT dan Rasul-Nya dapat dipahami secara benar, maka seorang mujtahid akan mampu menemukan hukum sesuai dengan yang diinginkan oleh Allah dan Rasul.

3. Ringkasan Ijtihad Dalam Rentang Sejarah Hukum Islam

Pertumbuhan ijtihad sudah dimulai sejak masa Nabi SAW, walaupun dalam kenyataannya ijtihad Nabi SAW diperdebatkan di kalangan ulama. Perdebatan itu terkait dengan sebuah pertanyaan apakah Nabi SAW berijtihad atau hanya sebagai pembawa wahyu yang mana setiap perkataan dan perbuatannya didasarkan kepada wahyu. Akan tetapi terlepas dari perbedaan tersebut, realitanya memang ditemukan adanya ijtihad Nabi SAW atau ijtihad sahabatnya ketika ia masih hidup. Aktifitas fatwa dan ijtihad ini berlanjut ke periode sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in, dan seterusnya sampai sekarang.

1. Ijtihad Periode Rasulullah SAW

Sebagai pembawa risalah kenabian, tugas Rasulullah SAW mencakup semua aspek kehidupan manusia, baik dalam hal yang berhubungan dengan sang Khaliq (vertikal) maupun hubungan sesama manusia (horizontal). Di antara tugas Rasulullah SAW itu adalah memberikan ketentuan hukum terhadap manusia dengan cara dan alasan yang berlandaskan kepada ketentuan Allah SWT. Hal ini dapat dilihat pada beberapa ayat al-Qur'an yang membicarakan tugas Rasulullah SAW dari sisi menetapkan hukum. Ayat-ayat tentang hal ini dapat dilihat di antaranya pada surat al-Maidah ayat 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Dan Kami telah turunkan kepadamu al Qur`an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu...”

Juga dalam surat al-Nisa` ayat 105;

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ

خَصِيمًا

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat”.

Begitu juga dalam surat al-Nisa` ayat 65;

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya”.

Ayat-ayat di atas menggambarkan salah satu tugas Rasulullah SAW adalah memberikan keputusan hukum sesuai dengan tuntunan

Allah SWT, dan dengan demikian posisi Rasul SAW dalam hal ini adalah sebagai hakim, pemberi nasehat, dan pemberi fatwa terhadap permasalahan umat yang dikemukakan kepadanya. Realitanya tugas itu dilaksanakan oleh Rasul SAW, baik dengan kata-kata, mencontohkan dalam bentuk perbuatan, atau mengakui perbuatan sahabat yang dilakukan di hadapannya.

Ijtihad Rasul SAW tentunya didasari oleh pemahamannya yang matang terhadap nash atau berdasarkan perantaraan wahyu secara langsung. Oleh karena itu ketika dihadapkan kepadanya kepadanya sebuah persoalan yang membutuhkan jawaban hukum, maka untuk pertama kali ia akan menunggu datangnya wahyu. Namun ketika wahyu yang ditunggu tidak datang, maka ia akan berijtihad.

Ijtihad yang dilakukan oleh Rasul SAW dapat dicontohkan dengan beberapa hadis tentang itu. Misalnya hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dari ibn Abbâs tentang seseorang yang datang kepada beliau dan menanyakan tentang ibunya yang pernah bernazar untuk menunaikan ibadah haji tetapi tidak sempat menunaikannya karena wafat. Lalu Nabi SAW menjawab, “bagaimana kalau sekiranya ibumu mempunyai hutang? Apakah kamu akan membayarnya? Laki-laki itu menjawab, “ya, akan aku bayar”. Lalu Nabi SAW bersabda, “hutang kepada Allah SWT lebih utama untuk dibayarkan” (HR al-Bukhari). Begitu juga hadis tentang pertanyaan ‘Umar ibn al-Khatab dalam persoalan mencium istri ketika sedang berpuasa. Pertanyaan ini dijawab oleh Nabi SAW dengan membandingkannya dengan berkumur-kumur ketika berpuasa, di mana berkumur-kumur itu tidak membatalkan puasa. (HR Abu Dawud). Memperhatikan ijtihad Rasul SAW ini, dapat

dipahami bahwa Rasul SAW telah mempergunakan metode qiyas dalam menetapkan hukum, dan metode ini dipakai selanjutnya oleh sahabat dan generasi-generasi ulama sampai sekarang.

Contoh lain yang dapat dikemukakan lagi adalah tentang ijtihad Rasul SAW ketika melihat petani-petani kurma di Madinah melakukan pencangkakan pohon kurma, dan untuk hal ini beliau melarang aktifitas itu. Tetapi kemudian petani-petani itu datang kepadanya dan mengadu bahwa hasil panen mereka menurun karena mengikuti larangan Nabi SAW. Lalu Nabi SAW berkata bahwa beliau manusia biasa yang bisa saja salah dalam menetapkan sesuatu (HR Muslim). Begitu juga ketika beliau menghadapi tawanan perang Badar. Abu Bakar mengusulkan agar tawanan tersebut dibebaskan dengan cara menebus dirinya, sedangkan ‘Umar ibn Khatab mengusulkan agar seluruh tawanan itu dibunuh. Dari dua usulan itu Nabi SAW lebih memilih apa yang diusulkan oleh Abu Bakar dan mengabaikan usulan Umar. Dan terbukti kemudian keputusan Nabi SAW salah dan mendapat teguran dari Allah SWT sebagaimana terdapat dalam surat al-Anfal ayat 67-68;

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (67). Kalau Sekiranya tidak ada ketetapan yang telah terdahulu dari Allah, niscaya kamu ditimpa siksaan yang besar karena tebusan yang kamu ambil.(68)

Jika dikaji lebih jauh, sebenarnya ijtihad Rasul SAW mempunyai

nilai positif yang amat tinggi. Dalam hal ini Rasul mendidik sahabat-sahabatnya bagaimana menetapkan suatu hukum ketika nash tidak ditemukan tentang itu. Rasul SAW menetapkan hukum sendiri (ijtihad Rasul), walaupun ada sebagian ulama yang tidak mengakui adanya ijtihad Rasul karena tindak tanduk Nabi selalu diawasi oleh wahyu. Terlepas dari kontroversi ulama itu, dalam kenyataannya banyak hukum-hukum yang diatur dan ditetapkan sendiri oleh Nabi karena beliau adalah hakim dan pemegang otoritas tasyri' pada zamannya. Hal ini seperti contoh di atas di mana beliau menetapkan hukum sendiri berkenaan dengan orang yang bernazar haji tetapi tidak sempat melaksanakannya karena wafat. Begitu juga tentang hukum mencimum istri pada bulan Ramadhan, yang ³ dalam hal ini Rasul SAW mempergunakan metode analogi (qiyas).

Didikannya kepada sahabat-sahabatnya membuatnya percaya kepada keputusan hukum sahabat-sahabatnya, bahkan dia sering menyuruh sahabatnya untuk memutuskan hukum padahal beliau ada di sana, dan dalam kenyataannya belum ditemukan riwayat di mana Rasul membatalkan keputusan hukum sahabatnya.

Adapun ijtihad yang dilakukan oleh sahabatnya ketika tidak di hadapannya dapat dilihat ketika beliau memerintahkan Ali ibn Abi Thalib untuk menjadi guru sekaligus qadhi di Yaman [setelah Mu'adz ibn Jabal], beliau memberikan petunjuk dan nasehat kepada Ali, “semoga Allah SWT menunjuki hatimu dan menetapkan perkataanmu. Jika ada dua orang yang berselisih janganlah perkara itu diputuskan sebelum mendengar kesaksian kedua pihak itu secara berimbang” (HR Ahmad dan ibn Majah). Begitu juga dengan pengutusan Mu'adz ibn Jabal

sebelumnya, Nabi SAW juga bertanya bagaimana caranya memutuskan hukum jika tidak terdapat dalam al-Qur`an dan Sunnah? Lalu Mu`adz menjawab, “saya akan berijtihad dengan mempergunakan akalku”. Jawaban ini membuat Nabi SAW gembira dan mendoakan tindakan Mu`adz itu.

Secara otomatis, pemegang otoritas hukum Islam pada zaman Nabi adalah beliau sendiri. Pelimpahan wewenang kepada sebagian sahabat bukan berarti adanya pelimpahan otoritas tasyri’ karena dalam teorinya Nabi akan membetulkan setiap ijtihad sahabat yang keliru, walaupun itu jarang ditemui. Hal ini karena Nabi percaya dengan hasil didikannya.

Dengan demikian praktis sumber hukum yang berlaku pada zaman Nabi adalah al-Qur`an dan al-sunnah beliau, karena di antara pembagian al-sunnah ada di antaranya berupa *taqrir* atau ketetapan Nabi terhadap ijtihad yang dilakukan sahabatnya. Ketetapan itu bisa berupa persetujuan Nabi secara langsung dan juga berupa diamnya Nabi dengan ijtihad yang dilakukan sahabat-sahabatnya. Jadi sejak awal Nabi SAW sudah mengajari sahabatnya berijtihad karena sepeninggalnya akan muncul masalah yang lebih rumit dan komplis yang tidak ditemui jawabannya secara eksplisit dalam al-Qur`an dan al-sunnah. Dalam kenyataannya apa yang telah dilakukan Nabi terhadap sahabat-sahabatnya sangat berguna dan berpengaruh besar dalam pengembangan hukum Islam berikutnya.

2. Ijtihad Periode Sahabat

Ijtihad periode ini diawali dengan wafatnya Nabi SAW pada tahun 11 H. Sejak saat ini sampai kepada masa Mu`awiyah ibn Abi

Sufyân menjabat sebagai khalifah Bani Umaiyyah di Damaskus tahun 41 H, sebenarnya merupakan tahap awal dalam penafsiran-penafsiran nash dan tumbuhnya jiwa ijtihad yang sempurna karena permasalahan umat Islam semakin komplis seiring dengan luasnya wilayah Islam sehingga melahirkan fatwa-fatwa sebagai konsekwensi dari ijtihad. Tindakan sahabat pada periode ini bukan hanya melestarikan apa yang telah ditetapkan oleh Nabi SAW, akan tetapi lebih jauh sahabat mempunyai peranan yang sangat penting artinya dalam mengembangkan hukum Islam ke berbagai wilayah Islam karena banyaknya timbul masalah baru yang tidak ada hukumnya dalam nash.

Sepeninggal Rasulullah SAW, kepemimpinannya digantikan oleh Abu Bakar al-Shiddiq, setelah melalui perdebatan sengit dan melelahkan antara Muhajirin dan Anshar. Pada awal-awal kepemimpinan Abu Bakar situasi politik mengalami kekisruhan, sekurang-kurangnya ada tiga fenomena yang merangsang politik bergejolak waktu itu, yaitu munculnya fenomena umat Islam yang enggan membayar zakat, bahkan ada sebagian yang murtad sehingga fenomena ini dalam sejarah lebih dikenal dengan sebutan gerakan *riddah* (Syalabi 1986: 231). Kedua, adanya fenomena sejumlah suku yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan Islam dan menolak kepemimpinan Abu Bakar. Mereka beralasan bahwa kekuasaan Islam tidak sekuat dahulu (zaman Nabi) dan dengan adanya bantuan dari tentara Persia mereka lebih bersemangat untuk menentang Islam. Salah seorang pentolan pemberontak adalah al-

Asy'asy Ibn Qais al-Kindi di daerah Hadhramaut⁵³, dan ketiga adalah fenomena munculnya nabi-nabi palsu. Abu Bakar dalam kapasitasnya sebagai pemimpin melakukan ijtihad dan memutuskan untuk memerangi mereka.

Dalam kurun waktu yang relatif singkat kekisruhan politik dapat segera diatasi, yang selanjutnya mengirim pasukannya untuk memperluas syiar dan wilayah Islam ke Irak, Syiria, Persia, dan Bizantium. Namun sebelum usahanya tersebut menampakkan hasil, Abu Bakar meninggal dunia.

Kekhalifahan Abu Bakar digantikan oleh 'Umar ibn al-Khatab, dan 'Umar pun melanjutkan perluasan daerah kekuasaan Islam. Negeri-negeri taklukan semakin bertambah dan sejalan dengan misi penaklukan tersebut pengislaman penduduk neger taklukan pun terjadi dengan pesat. Di bawah kepemimpinan 'Umar kekuasaan Islam telah meluas ke sebagian besar negeri Persia, ke sebelah timur sampai ke sungai Amudari, ke utara sampai Syiria dan Armenia dan ke barat sampai ke Mesir.⁵⁴

Pada masa khalifah 'Ustmân ibn 'Affân usaha perluasan daerah kekuasaan terus dilanjutkan baik ke arah timur maupun ke arah barat. Dalam waktu yang hampir bersamaan timbul kelompok yang antipati terhadap Usman akibat tindakan-tindakannya kelihatan terlalu mementingkan keluarganya. Kelompok tersebut mulai menyusun rencana

⁵³ M.A Shaban, *Sejarah Islam Penafsiran Baru 600-750*, judul asli *Islamic History A.D 600-750 (A.H. 132) A New Interpretation*, Alih Bahasa oleh Machnun Husein, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), hal. 28-29

⁵⁴ A. Hasjmi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal. 128

penggulingan khalifah dan pada klimaksnya menyebabkan kematian 'Utsmân. Insiden ini menurut Muhammad Khudari Beik menjadi sebab hancurnya sendi-sendi persatuan dan persaudaraan di antara umat Islam.

Buntut dari pembunuhan 'Utsmân membawa eksekutif pada suasana politik yang semakin kacau. Umat terpecah menjadi dua golongan; pertama mereka yang dendam atas terbunuhnya 'Utsmân, kedua kelompok yang geram terhadap 'Utsmân dan mereka membai'at 'Ali ibn Abî Thâlib menjadi khalifah. Setelah Ali dibai'at untuk menjadi khalifah, muncul tuntutan untuk mengusut tragedi pembunuhan 'Utsmân yang berbuntut dengan adanya pemberontakan-pemberontakan. Akibat dari perpecahan politik ini berpengaruh besar kepada ijtihad dalam hukum Islam dalam perkembangan selanjutnya. Hal ini disebabkan terjadinya silang pendapat dan penafsiran di antara kelompok-kelompok tersebut dalam memahami nash al-Qur`an dan hadis.

Pada sisi lain, perluasan wilayah Islam pada masa Ali bin Abi Thalib masih tetap dilanjutkan walaupun pemikiran dan aktifitas 'Ali lebih terkonsentrasi kepada masalah politik dalam negeri. Yang perlu dicatat adalah, perluasan wilayah Islam tidak hanya berakibat kepada banyaknya pemeluk Islam, akan tetapi Islam tidak hanya monopoli orang Arab, tetapi orang-orang non Arab telah banyak yang masuk Islam. Selain itu budaya mereka dan tradisi yang berlaku di daerah-daerah Islam itu tidak selalu sama antara satu dengan lainnya. Selain itu penduduk daerah taklukan tidak selamanya memeluk agama Islam. Oleh karena itu perlu upaya untuk membuat peraturan/ketentuan yang mengatur hubungan antara muslim dan non-muslim. Semua ini tidak pernah terjadi pada masa kenabian, oleh karena itu ketentuan-ketentuan yang

didasarkan kepada ijtihad sahabat perlu mendapat penghargaan, karena merekalah generasi pertama yang mengajarkan ijtihad dan mempraktekannya dalam menjawab tantangan-tantangan dalam masalah hukum Islam.

Berbeda dengan periode Rasul, yang mana kekuasaan/otoritas dalam fiqh dipegang langsung oleh Rasulullah SAW, oleh karena itu sumber hukum yang berlaku hanya al-Qur`an dan Sunnah beliau. Akan tetapi pada masa sahabat ini kekuasaan/otoritas dalam fiqh dipegang oleh sahabat, dan sumber hukum yang dipakai tidak hanya terbatas pada nash, tapi lebih beragam sesuai dengan corak kondisi sosial yang melatarbelakanginya.

Pelaksanaan pembinaan ijtihad, sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya, dipegang oleh sahabat. Namun kemampuan mereka ada batasnya. Keterbatasan dalam memahami nash tersebut disebabkan oleh beberapa hal, di antaranya; pertama, materi hukum yang terdapat dalam al-Qur`an dan al-sunnah tidak dapat dipahami oleh semua orang pada masa itu; kedua, al-Qur`an dan al-sunnah sebagai materi hukum belum tersebar luas dalam masyarakat, khususnya hadis, bahkan al-Qur`an pada awal masa ini masih terkumpul dalam lembaran-lembaran tertentu yang disimpan di rumah Rasul dan rumah sebagian sahabat. Sedangkan al-sunnah sejak semula memang belum dicatat apalagi dibukukan; ketiga, materi hukum yang ada hanya terbatas pada kejadian-kejadian atau kasus-kasus yang terjadi pada masa Rasul, sedangkan kasus-kasus baru selalu bergulir dan membutuhkan jawaban hukum.

Ketiga indikasi inilah yang di antaranya menyebabkan sahabat merasa terpanggil untuk menerangkan nash-nash hukum, baik dari al-

Qur'an maupun al-sunnah kepada masyarakat menurut kebutuhan. Di samping itu sahabat juga memberikan kontribusi fatwa dalam pelbagai masalah yang tidak ada nashnya dengan berijtihad.

Ijtihad sahabat terkadang dilakukan sendiri-sendiri, seperti 'Umar dalam kasus orang-orang muallaf. Muallaf mempunyai bagian dari zakat yang diambil dari muzakki (QS. 9: 60), kemudian bagian muallaf ini dihapuskan oleh Umar karena ia merasa bahwa keadaan negara sudah mantap dan stabil sehingga tidak perlu lagi membujuk orang untuk masuk Islam atau tetap kokoh dengan Islamnya. Di sisi lain sahabat juga berijtihad secara bersama-sama (musyawarah). Ijtihad seperti ini biasa dilakukan oleh Abu Bakar dan 'Umar.⁵⁵ Artinya, *Ra'yu* merupakan alternatif terbaik dalam memecahkan masalah-masalah yang terjadi. Misalnya masalah orang yang enggan mengeluarkan zakat. Abu Bakar berpendapat bahwa mereka harus diperangi, sedangkan Umar mengatakan mereka tidak harus diperangi karena mereka masih tetap muslim dan juga melaksanakan shalat. HR Bukhari dan HR al-Nasa'i). Walaupun akhirnya diputuskan oleh Abu Bakar bahwa mereka harus diperangi. Demikian juga pada kasus seorang laki-laki yang dibunuh oleh ibu tirinya dengan dibantu oleh kawan-kawannya (pembunuh lebih dari satu). Umar merasa kebingungan dalam menghadapi masalah ini, lalu muncul Ali dengan *ra'yunya* dan berpendapat bahwa mereka harus dibunuh semuanya, sama halnya dengan orang yang berserikat mencuri

⁵⁵ Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, *al-Fiqh al-Islâmiy Nasy'atuh wa Tathawwuruh*, (Kairo: Dâr Fikr al-Arabi, 1986), hal. 34-35

harus pula dipotong tangan seluruhnya.⁵⁶

Dengan terputusnya wahyu dan banyaknya kasus-kasus baru yang muncul, maka ijtihad sahabat sudah merupakan suatu keharusan. Contoh lain dari ijtihad yang dilakukan oleh sahabat adalah masalah kewarisan. 'Ali ibn Abi Thâlib umpamanya, mengemukakan cara mengurangi nilai bagian secara proposional ketika jumlah bagian-bagian yang disebutkan dalam al-Qur'an melebihi satuannya ('*aul*). Ide 'Ali ini dapat dilihat dalam kasus *mimbariyah* yang mana ketika 'Ali berkhotbah di masjid, seorang jamaah menginterupsi khotbahnya dengan pertanyaan tentang bagaimana hak waris istri (yang ditentukan mendapat 1/8), bila suami meninggalkan dua anak perempuan (2/3), dan bapak (1/6). Tanpa berpikir panjang 'Ali langsung menjawab bahwa bagian istri (1/8) itu turun menjadi 1/9, dan ahli waris lainnya ikut berkurang secara proposional.⁵⁷

Kasus lain di masa Abu Bakar ialah seorang mayit yang meninggalkan dua orang nenek, yang satu dari garis keturunan ibu dan yang satu lagi dari garis ayah. Dalam hal ini Abu Bakar mengatakan bahwa semua harta peninggalan diwarisi oleh nenek dari pihak ibu. Alasannya karena tidak ada dalam nash yang menerangkan dengan tegas nenek sebagai ahli waris, nenek dari pihak ibu mungkin bisa dianggap sebagai ibu dari si mayit. Mendengar hal ini 'Abd al-Rahmân ibn Sahal menginterupsi. Ia mengatakan bahwa dalam putusan Abu Bakar itu orang yang dulunya mendapat warisan dari mayit sebagai keluarga dari garis

⁵⁶ Muhammad 'Ali al-Sâyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdi wa Athwaruhu*. [t.tp], Majma' al-Fu'hûts al-Islâmiyyah, 1970), hal. 44

⁵⁷ Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, judul asli; *The History of Islamic Law*, terj. Abdul Mun'im Saleh, (Jakarta: Logos, 1997), hal. 28

laki-laki telah dikeluarkan begitu saja, sedangkan semua harta diberikan kepada orang yang sebelumnya tidak dapat bagian warisan dari si mayit. Mendengar hal itu Abu Bakar meninjau putusannya kembali lalu membagi semua harta peninggalan si mayit kepada kedua nenek tersebut.⁵⁸

Kasus lainnya yang terkenal dalam pembagian warisan adalah kasus *himariyah*. Si mayit meninggalkan seorang suami, seorang ibu, dua orang saudara laki-laki sekandung dan dua orang saudara laki-laki seibu. ‘Umar, sebagaimana bagian-bagian dalam al-Qur`an memberi suami $\frac{1}{2}$ (QS. 4: 12), ibu $\frac{1}{6}$, dan dua saudara laki-laki seibu $\frac{2}{3}$. Dengan pembagian ini maka harta sudah habis tanpa tersisa untuk saudara laki-laki kandung. Dua orang saudara laki-laki kandung ini memprotes karena telah dikeluarkan oleh dua orang saudara laki-laki seibu, dan mereka mengatakan paling tidak mereka mempunyai ibu yang sama dengan si mayit dan dengan demikian mempunyai hubungan kekeluargaan yang sama pula dengan dengan dua orang saudara laki-laki seibu. Protes mereka diterima oleh ‘Umar dan ia menetapkan bagian mereka $\frac{1}{3}$.⁵⁹

Dalam bidang perekonomian, seperti kasus tanah rampasan perang di Syam dan Irak, ‘Umar ibn al-Khatib sebagai khalifah waktu itu tidak membagikan $\frac{4}{5}$ harta rampasan perang itu kepada tentaranya, sebagaimana aturan yang terdapat dalam QS al-Anfal ayat 41. Umar berpendapat bahwa masa depan umat Islam di negeri itu perlu mendapat perhatian. Lebih lanjut ‘Umar berpendapat, Islam sebagai agama *Rahmatan lil ‘alamin* tidak mungkin memerintahkan sikap sewenang-

⁵⁸ *Ibid.*, hal. 29

⁵⁹ *Ibid*

wenang tetapi selalu menekankan sikap adil dan kebersamaan serta kesejahteraan. Atas dasar pemikiran itu maka tanah rampasan perang harus dimanfaatkan untuk kepentingan dan kesejahteraan umat. Usman, 'Ali, Mu'adz dan Thalhah setuju dengan pendapat 'Umar, namun 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf, Ammar ibn Yâsir, Bilâl ibn Rabâh menolak gagasan itu.

Penolakan Bilâl dan rekan-rekannya sangat beralasan karena memang demikianlah yang dipraktikkan oleh Nabi SAW, karena itu selama tiga hari 'Umar tidak keluar dari rumahnya memikirkan tuntutan Bilâl dan kawan-kawannya. Dalam banyak riwayat disebutkan bahwa selama tiga hari itu 'Umar melakukan kontemplasi mengkaji ayat-ayat al-Qur`an dan beristikharah minta petunjuk kepada Allah SWT.

Pada hari ketiga 'Umar mengadakan pertemuan dan mengajukan argumentasinya dengan mengemukakan QS al-Hasyr ayat 6-7 yang pada intinya menyebutkan bahwa tujuan distribusi harta secara merata agar harta tidak hanya menumpuk pada sebagian orang saja. Ayat ini menjelaskan bahwa harta rampasan yang diperoleh tanpa peperangan tidak didistribusikan empat perlima untuk prajurit dan seperlima untuk kemaslahatan umum, tetapi dibagi-bagikan kepada orang yang disebutkan dalam ayat 8-9 dari surat al-Hasyr, yaitu orang-orang faqir dari kalangan Muhajirin dan kelompok-kelompok lainnya yang membutuhkan. Argumentasi 'Umar ini akhirnya disetujui oleh para sahabat, termasuk mereka yang pada awalnya menentang putusan ini.

Di bidang hukum kekeluargaan (perkawinan) juga timbul masalah menghadapi kasus seorang istri yang ditinggal mati suaminya sebelum melakukan hubungan suami istri, padahal maharnya belum ditentukan.

Dalam hal ini ibn Mas'ûd berpendapat bahwa wanita itu berhak mengambil mahar seperti biasa (mahar mitsil) dari harta peninggalan suaminya. Kasus ini terjadi pada Barwâ` binti Wasyik al-Aslâmiyah. Akan tetapi 'Ali ibn Abi Thâlib mengatakan bahwa ketentuan seperti ini merugikan salah satu pihak. Oleh karena itu menurut 'Ali wanita tersebut tidak berhak mengambil mahar dari harta peninggalan suaminya sebelum terjadi hubungan suami istri. Dari sini tampak bahwa 'Ali sebenarnya telah mempergunakan metode qiyas, sebab dalam al-Qur'an tidak ada ketentuan tentang masalah ini. Yang ada hanya ketentuan wanita yang ditalaq oleh suaminya sebelum melakukan hubungan suami istri. Dalam hal ini 'Ali mengqiyaskan ketentuan wanita yang ditinggal mati oleh suaminya sebelum bergaul dengan wanita yang ditalaq dalam keadaan yang sama.⁶⁰

Mengenai thalaq dan rujuk harus dengan saksi dihitung tiga dan thalaq tiga sekaligus, menurut Ibn Mas'ûd keinginan untuk rujuk setelah adanya thalaq tidak dapat dilakukan hanya dengan perbuatan yang mengarah ke sana, misalnya seperti dengan jima', berciuman, memandang dengan syahwat, dan sebagainya, akan tetapi mesti dengan suatu akad tertentu yang dihadiri oleh dua orang saksi.⁶¹ Pendapatnya ini pada era berikutnya dibantah oleh Abû Hanîfah, walaupun secara silsilah keguruan, ia adalah ulama yang banyak meniru gaya pemikiran hukum ibn Mas'ûd, akan tetapi dalam masalah ini ia berpendapat bahwa rujuk cukup dengan perbuatan tanpa saksi. Ia beralasan bahwa adanya hak

⁶⁰ Mun'im A. Sirri, *Sejarah Fiqh Islam*. (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal. 45

⁶¹ Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal al-Sarkhisi, *al-Mabsûth*. Juz 6. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), hal. 19

rujuk menunjukkan masih tetapnya kepemilikan, dan hal itu itu dapat direalisasikan dengan perbuatan seperti mencium dan jima'.⁶²

Apabila dilihat ketentuan al-Qur`an dan Sunnah tentang rujuk, tidak satu pun nash yang secara tegas mengatur tentang kesaksian rujuk. Pendapatnya yang mempersyaratkan saksi agaknya dilatarbelakangi oleh adanya thalaq dan rujuk yang biasa dilakukan oleh masyarakat secara bebas. Hal ini sejalan dengan pemikirannya yang lain yang mengatakan bahwa thalaq tiga sekaligus dianggap jatuh tiga.

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, metode ijtihad 'Umar ibn al-Khatâb cukup berpengaruh dalam fatwa-fatwa yang dilahirkannya, dan dalam banyak hal terlihat persamaan pendapat antara 'Umar dan ibn Mas'ûd, termasuk dalam masalah thalaq tiga sekaligus. Alasan yang dikemukakan agaknya juga tidak berbeda dengan alasan yang dikemukakan 'Umar. Alasan 'Umar adalah bahwa manusia telah gegabah atau bebas terhadap sesuatu yang semestinya mereka berhati-hati. Maka kalau dibiarkan saja mereka, tentu mereka akan terus melakukannya.⁶³ Sedangkan ibn 'Abbâs mengatakan bahwa thalaq tiga sekaligus itu jatuh satu. Hal ini didukung oleh hadis yang diriwayatkannya di mana thalaq tiga pada masa Rasulullah SAW dan masa Abu Bakar, dan dua tahun pertama masa kekhalifahan 'Umar dihitung satu.⁶⁴

Walaupun sejalan dengan 'Umar, ibn Mas'ûd membuat jalan

⁶² Mun'im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 45

⁶³ Muhammad ibn Ismâ'il al-Kahlâni, *Subul al-Salâm*. Juz 2. (Bandung: Dahlan, [t.th]), hal. 171-172

⁶⁴ Al-Imâm al-Qâdhi al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubi al-Andalûsiy, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Juz 2. (Semarang: Usaha Keluarga, [t.th]), hal. 46

yang agak panjang untuk jatuhnya thalaq tiga. Menurutnya, apabila mengikuti sunnah, maka thalaq itu hanya satu kali, tetapi jika tetap menginginkan thalaq tiga sekaligus baru dihitung tiga apabila proses yang dilalui sudah maksimal. Ucapan seorang suami kepada istrinya dalam menjatuhkan thalaq tiga itu dilakukan pada saat suci kedua yang belum digauli.⁶⁵

Pemikiran ibn Mas'ûd ini agaknya sejalan dengan prinsip 'Umar ibn al-Khatab yang mengatur secara ketat lembaga thalaq dan rujuk ini. Alasan yang dikemukakan sepertinya sama dengan alasan yang dikemukakan oleh 'Umar, yaitu menghadapi problem sosial kemasyarakatan yang terjadi di seputar perkawinan. Perilaku masyarakat yang sudah mulai bermain-main dan menganggap sepele sesuatu yang harus dilakukan dengan hati-hati tidak lagi diperhatikan oleh umat Islam. Pendekatan hukum seperti ini diambil untuk menghambat laju dan mudahnya thalaq dan rujuk dilakukan dengan semena-mena, mengingat begitu bebasnya orang menjauhkan thalaq dan rujuk seenaknya. Metode ijtihad yang dipakainya pada akhirnya dikenal oleh ahli ushul belakangan dengan *sadd al-dzari'ah*.

Persoalan lain yang dihadapi di antaranya tentang laki-laki dewasa yang menyusui. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ada seseorang yang kematian anak, lalu sang suami menyusui kepada istrinya hingga ia meminum air susu tersebut. Masalah ini disampaikan kepada Abû Mûsâ al-Asy'ari dan ia berfatwa bahwa ia (suami) menjadi haram bagi perempuan tersebut. Karena tidak puas, akhirnya mereka datang dan

⁶⁵ Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal al-Sarkhisi, *al-Mabsûth*. Juz 6, hal. 8

bertanya kepada ibn Mas'ûd, dan ia berfatwa bahwa perempuan itu tetap halal bagi suaminya.⁶⁶

Ketika ibn Mas'ûd ditanya tentang penyebab haramnya istri ayah untuk dinikahi, ia berfatwa bahwa keharaman itu disebabkan oleh watha` , bukan akad. Sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah SWT bahwa salah satu muharramat nikah adalah istri ayah. Penyebab keharaman tersebut menurut ibn Mas'ud hanya dengan semata-mata watha` , bukan karena akad nikahnya. Oleh karena itu dalam hal watha` yang dapat dilakukan dengan adanya sebab kepemilikan budak, maka dengan demikian budak yang telah disetubuhi oleh ayah menjadi salah satu wanita yang haram dinikahi.⁶⁷

Perbedaan-perbedaan yang terjadi di antara sahabat disebabkan oleh berbagai hal, di antaranya perbedaan dalam memahami al-Qur`an dan al-sunnah, juga karena al-sunnah pada masa itu belum dibukukan, sehingga mungkin ada hadis yang ada pada seseorang sahabat tetapi tidak ada pada sahabat lainnya. Sebab lainnya adalah karena situasi dan kondisi sosial masyarakat tidak sama antara satu daerah dengan daerah lainnya, di samping perbedaan kebutuhan dan kepentingan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya.

Dari beberapa contoh kasus ijtihad para sahabat, ternyata mempunyai ciri penting yang membedakannya dengan kasus ijtihad sesudahnya, yaitu; *pertama*, ada kecenderungan para sahabat tidak memperbincangkan masalah teoritis, bahkan mereka lebih cenderung

⁶⁶ Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal al-Sarkhisi, *al-Mabsûth*. Juz 6, hal.136

⁶⁷ *Ibid.*, hal. 205

tidak membicarakan sesuatu yang belum terjadi yang sifatnya hipotesis; *kedua*, masih berkumpulnya para sahabat, sehingga memungkinkan untuk bermusyawarah. Hal ini terlihat pada masa kepemimpinan Abu Bakar dan ‘Umar.⁶⁸; *ketiga*, pengambilan hukum lebih banyak didasarkan kepada kepekaan naluri pemahaman mereka selama berada bersama Rasul; *keempat*, hasil ijtihad mereka tidak dipaksakan agar diterima oleh orang lain, kecuali pada kasus-kasus orang yang berperkara yang mana keputusan tersebut bersifat mengikat; *kelima*, tidak adanya rasa malu jika pendapatnya ada yang memprotes dengan dasar atau bukti yang lebih jelas, dan *keenam*, adanya kesinambungan ijtihad tersebut dengan permusyawaratan kemudian berbentuk ijmak.

Dengan demikian jelaslah bahwa kedudukan ijtihad pada masa sahabat sangat penting adanya, bahkan hasil ijtihad mereka menghasilkan tradisi yang dikenal dengan sebutan *qaul al-shahâbi*. Memang mereka tidak menghasilkan ijtihad yang sama kualitasnya sesuai dengan faktor yang melatarbelakanginya seperti perbedaan tingkat intelegensia mereka. Namun perlu diingat bahwa hasil ijtihad mereka mempunyai nilai ijtihad yang realistis, artinya sikap mereka yang toleransi dan terbuka untuk menerima kritikan.

Dapat disimpulkan bahwa bahwa kekuasaan dalam pembinaan ijtihad pada masa sahabat dipegang oleh sahabat itu sendiri, sedangkan argumentasi hukum yang mereka pergunakan sudah mulai beragam sesuai dengan kapasitas intelektual mereka. Tetapi yang pasti adalah bahwa mereka selalu mendasari pendapat mereka dengan terlebih dahulu berpatokan kepada al-Qur`an dan al-sunnah.

⁶⁸ Muhammad ‘Ali al-Sâyis, *Nasy`ah...*, hal. 37

‘Abd al-Wahhâb Khallâf mencatat bahwa sahabat-sahabat yang banyak terlibat dalam masalah ijtihad di Madinah adalah Abû Bakar Shiddîq (w. 13 H), ‘Umar ibn al-Khatab (w. 23 H), ‘Utsmân ibn ‘Affân (w. 35 H), ‘Ali ibn Abî Thâlib (w. 40 H), Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), Ubay ibn Ka’ab (w. 22 H), ‘Abdullah ibn ‘Umar (w. 74 H), dan ‘Âisyah (57 H); di Makkah di antaranya ‘Abdullah ibn ‘Abbâs (w. 68 H), di Kufah ‘Abdullah ibn Mas’ûd (w. 32 H), di Bashrah Abû Mûsâ al-Asy’ary (w. 52 H); di Syam Mu’âdz ibn Jabal (w. 19 H), dan di Mesir ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash (w. 77 H) dan Qais ibn Abî Waqâs. Lebih jauh ‘Abd al-Wahhâb Khallâf memprediksi bahwa sahabat yang terlibat dalam ijtihad dan fatwa tidak kurang dari 130 orang.

Menurut ibn Hazm (w. 456 H/1064 M) dan ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H/1350 M), dari sejumlah sahabat yang tersebut dikategorikan kepada tiga macam, yaitu sahabat yang paling banyak berfatwa, sahabat yang tergolong pertengahan memberikan fatwa, dan sahabat yang sedikit berfatwa.⁶⁹

Adapun sahabat-sahabat yang tergolong banyak memberikan fatwa ada tujuh orang, yaitu ‘Umar ibn al-Khatab (w. 23 H), ‘Ali ibn Abî Thâlib (w. 40 H), ‘Abdullah ibn Mas’ûd (w. 32 H), ‘Âisyah binti Abû Bakar (w. 57 H), Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), ‘Abdullah ibn ‘Abbâs (w. 68 H), dan ‘Abdullah ibn ‘Umar (w. 74 H).⁷⁰

Sedangkan yang tergolong pertengahan dalam memberikan fatwa

⁶⁹ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm al-Zhahiri, *Al-I³um fi Ushul al-Ahkam*. Jilid 2. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, [t.th]), hal. 92-94; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muqaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]), ju³, hal. 18

⁷⁰ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm al-Zhahiri, *Al-Ihkam*..., hal. 92; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam*..., hal. 18

terdiri dari dua puluh orang, yaitu Ummu Salamah, Anas ibn Mâlik, Abû Sa'îd al-Khudri, Abû Hurairah, 'Utsmân ibn 'Affân (w. 35 H), 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash (w. 77 H), 'Abdullah ibn Zubeir (w 75 H), Abû Mûsâ al-Asy'ari (w. 52 H), Sa'îd ibn Abî Waqâs, Salmân al-Fârisiy, Jâbir ibn 'Abdillah, Mu'âdz ibn Jabal (w. 19 H), Abû Bakar Shiddîq (w. 13 H), Thalhaf, Zubeir, 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf, 'Imrân ibn Hashîn, Abû Bakrah, 'Ubâdah ibn Shâmit, dan Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân.⁷¹

Adapun sahabat yang sedikit dalam memberikan fatwa terdiri dari dari seratus tujuh belas orang, yaitu Abû Darda`, Abû al-Yasar, Abû Salâmah al-Makhzûmi, Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâh, Sa'îd ibn Zaid, Hasan ibn 'Ali ibn Abî Thâlib, Husein ibn 'Ali ibn Abî Thâlib, Nu'mân ibn Basyir, Ubay ibn Ka'ab, Abû Ayyûb, Abû Thalhaf, Abû Dzâr al-Ghifâri, Ummu 'Âthiyah, Shafiyah Ummu al-Mukminîn, Hafshah Ummu al-Mukminîn, Ummu Habîbah Ummu al-Mukminîn, 'Usâmah ibn Zaid, Ja'far ibn Abî Thâlib, al-Barrâ` ibn 'Âzib, Qurzhah ibn Ka'ab, Abû 'Ubaidillah al-Bashri, Nâfi' Akhu Abî Bakrah, Miqdâd ibn Aswad, Abû al-Sanâbil, ibn Bi'kak, al-Jarûd al-'Abdi, Lailâ binti Qâ`if, Abû Mahdzûrah, Abû Syuraih al-Ka'biy, Abû Barzah al-Aslâmiy, Asmâ` binti Abû Bakar Shiddîq, Ummu Syuraik al-'Aulâ` binti Tuwait, Asyad ibn al-Hâdhir, al-Dhahâk ibn Qais, Habîb ibn Muslimah, 'Abdullah ibn Anîs, Hudzaifah ibn al-Yaman, Tsamâmah ibn Atsar, 'Amr ibn Yâsir, 'Amr ibn al-'Âsh, Abû Fadiyah al-Juhâniy al-Salmiy, Ummu al-Dardâ` al-Kubrâ, al-Dhahah ibn Khalîfah al-Madiniy, al-Hikam ibn 'Amr al-Ghifâri, Abshah ibn Sa'îd al-As'adiy, 'Abdullah ibn Ja'far, 'Auf ibn Mâlik, 'Adiy ibn Hâtim, 'Abdullah ibn Abî Aufiy, 'Abdullah ibn Salam, 'Amr ibn

⁷¹ *Ibid*

'Absah, 'Utab ibn Asyad, 'Utsman ibn Abi al-'Ash, 'Abdullah ibn Sarjis, 'Abdullah ibn Ruwahah, 'Aqil ibn Abi Thalib, 'Aidz ibn 'Amr Abu Qatadah, 'Abdullah ibn Ma'mar al-'Adawiy, Umair ibn Sa'id, 'Abdullah ibn Abu Bakar Shiddiq, 'Abd al-Rahman ibn Abu Bakar al-Shiddiq, 'Atikah binti Zaid ibn 'Amr, 'Abdullah ibn 'Auf al-Zuhriy, Sa'ad ibn Muadz, Abu Sunib, Sa'ad ibn 'Ubadah, Qais ibn Sa'ad, 'Abd al-Rahman ibn Sahl, Samrah ibn Jundub, Sahl binti Suhail, Abu Hudzaifah ibn 'Utbah, Salmah ibn al-Akwa', Zaid ibn Samrah, Hawriyah Ummul Mukminin, Hasan ibn Tsabit, Habib ibn 'Adiy, Qudamah ibn Mazh'un, 'Utsman ibn Mazh'un, Maimunah Ummul Mukminin, Malik ibn al-Huwairits, Abu Amamah al-Bahiliy, Muhammad ibn Muslimah, Habab ibn al-Irts, Khalid ibn al-Walid, Hamzah ibn al-'Aish, Thariq ibn Syihab, Thahir ibn Rafi', Rafi' ibn Khadij, Fathimah binti Rasulillah SAW, Fathimah binti Qais, Hisyam ibn Hakim ibn Hizam, Abu Hakim ibn Hizam, Syurahbil ibn al-Samath, Ummu Sulaim, Dahiyah ibn Khalifah al-Kalbiy, Tsabut ibn Qais ibn Syamas, Tsauban Maula Rasulullah SAW, Suraqah al-Mughirah ibn Syu'bah, Buraidah ibn al-Hashib al-Aslamiy, Ruwaifi' ibn Tsabit, Abu Hamidah Abu Asyad, Fashalah ibn 'Ubaid, Mas'ud ibn Aus Bukhariy Badariy, Zainab binti Ummil Mukminin Ummu Salamah, 'Utbah ibn Mas'ud, Bilal ibn Rabah, ibn al-Harits, Sayyar ibn Ruh, Abu Sa'id ibn al-Ma'aliy, 'Abbas ibn Abd al-Muthallib, Basyar ibn Abi Artilah, Shuhaib ibn Sinan, Ummu Aiman, Ummu Yusuf, Ma'iz, dan al-Ghamidiyah.⁷²

Dengan demikian tidak semua sahabat yang sekaligus murid-

⁷² Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm al-Zahiriyy, *Al-Ihkam*..., hal. 93-94; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam*..., hal. 19-22

murid Nabi SAW mempunyai integritas keilmuan yang tinggi dalam berijtihad. Tetap saja ada sahabat-sahabat pilihan yang paling patut dijadikan pedoman dalam menggunakan rasionalitas ketika nash tidak menjelaskannya secara jelas.

3. Ijtihad pada Era Shighar al-Shahabat dan Tabi'in

Pada pembahasan sebelumnya sudah dijelaskan bagaimana kondisi ijtihad pada masa sahabat. Pada masa itu beberapa ikhtilaf sudah mulai muncul seiring dengan perkembangan masyarakatnya, akan tetapi seringkali sahabat melakukan ijtihad secara jama'i sehingga ruang ijtihad yang begitu luas itu kurang menimbulkan ikhtilaf dibandingkan dengan masa sesudahnya.

Pada periode shighar al-sahabat dan tabi'in pada umumnya dalam istinbath masih melanjutkan manhaj sahabat, yaitu merujuk kepada al-Qur'an dan al-sunnah, lalu melihat pendapat sahabat dalam masalah itu. Jika tidak mereka temukan juga jawabannya dari alternatif di atas, barulah mereka berijtihad sesuai dengan manhaj yang ditempuh oleh sahabat. Ijtihad pada masa ini dilakukan karena alasan-alasan yang hampir sama dengan alasan para sahabat, yaitu masalah-masalah yang selalu tumbuh dan berkembang sementara ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi terbatas. Pada masa ini yang perlu dikemukakan adalah pertumbuhan dan perkembangan *ahli al-hadits* dan *ahli al-ra`yu*.

Lahirnya dua aliran yang berbeda ini dipengaruhi oleh faktor sosial budaya yang mempunyai karakteristik serta teori yang berbeda pula, meskipun sama-sama berpegang kepada al-Qur'an dan al-sunnah sebagai sumber utama. Kedua aliran ini muncul semenjak masa kekhalifahan 'Usman bin 'Affan (w. 35 H) yang membolehkan para

sahabat untuk menyebar ke berbagai daerah. Pada masing-masing daerah mereka menghadapi persoalan-persoalan yang berbeda, tradisi dan perilaku masyarakat masing-masing daerah. Sebagian mereka berhadapan dengan peradaban lain dengan segala macam problematikanya, sedang sebagian lagi hidup di tengah masyarakat yang masih sangat sederhana. Di samping itu pergolakan-pergolakan politik sejak terbunuhnya ‘Usman yang semakin melebar dan meruncing ketika konfrontasi politik antara ‘Ali dan Mu’awiyah yang melahirkan beberapa golongan dan sekte-sekte.

Perkembangan ijtihad pada masa ini selain dipengaruhi oleh situasi politik juga dipengaruhi oleh kondisi non politis, yaitu telah tersebarnya para sahabat di berbagai tempat seperti ke Bashrah, Kufah, Mesir dan Syam. Tersebarnya para sahabat ke berbagai daerah ini telah terjadi sejak masa ‘Usman bin ‘Affan yang mengizinkan para sahabat untuk meninggalkan Madinah. Di daerah-daerah mereka mengajarkan agama kepada masyarakat setempat yang mana masyarakatnya berbeda dengan masyarakat yang pernah mereka hadapi, baik kondisi sosial budaya maupun peradaban dan perekonomiannya. Di samping itu terdapat perbedaan kapasitas pemahaman para fuqaha` dalam mengantisipasi permasalahan-permasalahan yang timbul, kemudian berakibat meluasnya ikhtilaf di kalangan tabi’in. Pada periode ini ada beberapa perkembangan baru yang membedakan perkembangan ijtihad dan fatwa antara periode ini dengan periode sebelumnya. Perkembangan-perkembangan baru itu adalah meluasnya ruang ikhtilaf dan penggunaan rasio.

Ada kecenderungan baru dari beberapa sahabat, khususnya yang

berada di Irak untuk memandang hukum dengan timbangan rasional. Mereka tidak saja menyikapi peristiwa dan persoalan yang muncul, tetapi juga memprediksi suatu peristiwa yang belum muncul dan menetapkan hukumnya. Aliran pemikiran ini dipelopori oleh Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i (w. 96 H), guru Hammad ibn Abi Sulaiman (w. 119 H) yang banyak mewariskan pemikiran fiqh rasionalis kepada Abu Hanifah (w. 150 H). Dia banyak dipengaruhi oleh al-Qamah ibn Qais (w. 62 H) yang tertarik kepada metodologi pemikiran 'Umar ibn al-Khatab (w. 23 H) dan Ibn Mas'ud (w. 32 H).⁷³

Aliran ini banyak mendapat tanggapan dan tantangan, terutama dari ulama-ulama Hijaz (Madinah) yang beranggapan aliran ini telah menyalahi manhaj sahabat dan bahkan berpaling dari ajaran Rasulullah. Ibn Syihab al-Zuhri, seorang ahli hadis pada saat itu, pernah mengatakan bahwa sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nashrani kehilangan ilmu yang mereka miliki ketika mulai disibukkan dengan pendapat rasio dan pemikiran.⁷⁴ Pernyataan ini menyiratkan bahwa ulama-ulama Hijaz (*ahl al-hadits*) sangat mengkritisi pemakaian rasio yang berlebihan sebagaimana yang mereka pahami dilakukan oleh ulama-ulama *ahl al-ra`yu*.

a. Munculnya Ahl al-Ra`yu di Irak

Pada waktu pusat kekhalifahan pindah ke Kufah (masa 'Ali bin Abi Thalib), di sana terdapat Ibn Mas'ud (w. 32 H), Sa'ad bin Abi Waqas, Ammar bin Yasir dan Abu Musa al-Asy'ari (w. 52 H) serta Mughirah bin Syu'bah, sudah mulai muncul perbedaan pendapat sekitar

⁷³ Mun'im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 50

⁷⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam...*, hal. 74

kecenderungan pemahaman fiqh. Ikhtilaf ini semakin melebar ketika konfrontasi politik antara ‘Ali dan Mu’awiyah.⁷⁵ Di samping itu pada masa ini periwayatan hadis semakin gencar sehingga khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-Aziz (w.101 H) memerintahkan untuk mengumpulkannya. Seiring dengan banyaknya periwayatan hadis ini, pergolakan-pergolakan yang terjadi di antara umat Islam membuat kerja pengumpulan dan penulisan hadis sangat sulit, karena munculnya kebohongan yang berkedok agama dengan membuat hadis-hadis palsu.

Manna’ al-Qaththan mengungkapkan bahwa faktor pendorong timbulnya kelompok ahl al-ra`yu di Irak ini adalah:

1. Di Irak, para sahabat memperoleh metodologi rasional dari Ibn Mas’ud yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran ‘Umar ibn al-Khatab karena beliau mengagumi pemikiran Umar yang cemerlang. Hal ini dapat dilihat dari janji yang diungkapkan oleh Ibn Mas’ud: “Jika semua orang memilih jalan dan Umar memilih jalan yang lain, niscaya saya akan memilih jalan Umar”.
2. Sedikit ditemukan hadis Nabi SAW di Irak karena Irak jauh dari bumi kenabian dan hadis Nabi, bila dibandingkan dengan Madinah tempat tinggal Nabi dan para sahabat besar, banyak hadis dan fatwa sahabat sehingga mereka tidak merasa perlu untuk melakukan ijtihad dan menggunakan rasio sebagaimana di Irak.
3. Irak adalah daerah terbuka yang banyak mendapat pengaruh kebudayaan lain seperti kebudayaan Persia. Mereka sering dihadapkan

⁷⁵ Mun’im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 53

kepada berbagai persoalan hidup serta problematikanya yang beraneka ragam. Untuk mengatasi persoalan tersebut mereka terpaksa memakai ijtihad dan rasio. Dalam hal ini Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H) pernah mengungkapkan: "Sesungguhnya aku mendapatkan satu hadis menganalogikannya kepada seratus masalah".

4. Irak merupakan tempat terjadinya konflik antara Syi'ah dan Khawarij juga merupakan faktor penyebab lain munculnya ahl al-ra`yu. Munculnya kebohongan dan penyelewengan dalam periwayatan hadis di Irak menuntut mereka untuk melakukan ijtihad dan menggunakan rasio.

b. Munculnya *Ahl al-Hadis* di Hijaz

Berbeda dengan fuqaha` Irak yang suka mencari suatu hukum dengan menggali 'illat dan tujuan hukum yang tampak, fuqaha` Hijaz memahami nash-nash secara tekstual, dan mereka menganggap bahwa sahabat juga merupakan sumber hukum setelah al-Qur`an dan al-sunnah. Sya'ban Muhammad Isma'il mengungkapkan ada beberapa faktor penyebab munculnya ahl al-hadis di Hijaz ini menurut Sya'ban Muhammad Ismail dan Manna' al-Qaththan, yaitu:

1. Pengaruh dari pemikiran guru mereka 'Abdullah ibn 'Umar (w. 74 H) yang mempunyai sikap untuk mempertahankan ketentuan nash walaupun secara tekstual, dan tidak mau melakukan interpretasi terhadap nash-nash kecuali dalam keadaan yang sangat terpaksa dan mendesak.
2. Hijaz adalah tempat tinggal Nabi SAW dan para sahabat, tempat turunnya wahyu, tempat berkumpulnya ulama dan merupakan gudang ilmu. Dengan begitu mereka praktis bisa dengan hanya mempelajari

ilmu dari ulama dan guru-guru di Madinah.

3. Masyarakat Hijaz masih diliputi oleh suasana kehidupan sederhana, untuk mengatasi berbagai masalah dalam kondisi seperti itu, para fuqaha` cukup dengan hanya mengandalkan pemahaman literal al-Qur`an, al-sunnah dan ijmak sahabat. Karena itu mereka tidak perlu berijtihad seperti yang dilakukan oleh ulama Irak.

Di samping itu periwayatan hadis di Hijaz boleh dikatakan sangat ketat dan ekstra hati-hati. Hal ini karena banyaknya penghapal-penghapal hadis di sana. Oleh karena itu orisinalitas hadis dapat dipertanggungjawabkan. Ini juga berarti bahwa sulitnya masuk hadis-hadis palsu ke Hijaz karena selektifitas hadis sudah merupakan suatu keniscayaan bagi ulama Hijaz. Dengan demikian pemakaian hadis untuk memutuskan suatu hukum mutlak dipergunakan. Ahl al-hadis di Hijaz ini pada akhirnya melahirkan fuqaha` al-sab`ah (tujuh orang ahli fiqh) yang terkenal dan mewariskan berbagai macam ketentuan dan ketetapan hukum kepada ulama-ulama sesudahnya.

Ijtihad pada masa shighar al-shahabah dan tabi`in dikembangkan oleh pengikut-pengikut empat sahabat terkemuka yaitu pengikut Ibn Mas`ud (w. 32 H), Zaid ibn Tsabit (w. 19 H), `Abdullah ibn `Umar (w. 74 H) dan `Abdullah ibn `Abbas (w. 68 H). Seperti orang Madinah banyak mendapatkan metodologi ijtihad dari pengikut-pengikut Zaid ibn Tsabit dan `Abdullah ibn `Umar, sedangkan orang-orang Mekkah memperoleh metodologi ijtihad dari `Abdullah ibn `Abbas dan di Irak dipengaruhi oleh metodologi ibn Mas`ud.⁷⁶

Sedangkan dari kalangan tabi`in, di Mekkah terdapat nama-nama

⁷⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam...*, hal. 21

mujtahid seperti ‘Atha’ bin Rabah (w. 115 H), ‘Amr bin Dinar (w. 116 H), ‘Ubadah bin Umair, dan ‘Ikrimah (w. 107 H); di Basrah ada ‘Amr bin Salamah, Hasan al-Bashri, Sakhayani (w. 131 H), dan ‘Abdullah bin Auf (w. 151 H); di Kufah tercatat nama al-Qamah bin Qais al-Nakha’i (w. 62 H), Syuraih ibn al-Harits al-Qadhi (w. 82 H), ‘Ubaidah bin Salmani (w. 72 H); di Yaman ada Yazid bin Yusuf, Abdur Razaq bin Hammam, dan banyak lagi fuqaha` Irak.⁷⁷

Namun sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, *fuqaha` al-sab’ah* adalah ahli fiqh yang ada di Hijaz dan mewarisi metode dan ilmu sahabat yang ada di Hijaz, mereka adalah Sa’id al-Musayyab al-Makhzumi (w. 94 H), Urwah ibn Zubbair bin Awwam al-As’adi (w. 94 H), Qasim ibn Muhammad ibn Abu Bakar (w. 106 H), Kharijah ibn Zaid (w. 100 H), Abu Bakar ibn ‘Abd al-Rahman ibn Harits ibn Hisyam al-Makhzumi (w. 94 H), Sulaiman bin Yasar (w. 107 H), dan Ubaidillah Abdillah bin Utbah bin Mas’ud (w. 98 H).⁷⁸ Ketujuh mufti dan fuqaha` tersebut merupakan ulama yang menyiarkan fiqh aliran *ahl al-hadits*, khususnya di Madinah, yang kemudian menjadi rujukan para fuqaha` *ahl al-hadits* periode berikutnya.

4. Ijtihad Periode Imam-imam Mazhab

Periode tabi’in diakhiri dengan berakhirnya masa kekhilafahan Bani Umaiyah (661-750 M) yang telah mewariskan dua bentuk pemikiran hukum kepada ulama periode ini, yaitu pemikiran tradisonal *ahl al-hadits* dan pemikiran rasional *ahl al-ra`yu*, dan dimulainya kekhilafahan Bani Abbasiyah (750-1258 M). Pemikiran hukum periode

⁷⁷ Mun’im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 52-53

⁷⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam...*, hal. 42

ini masih ikut diwarnai oleh perbedaan pandangan politik dan sikap ulama terhadap penguasa waktu itu. Ulama golongan Syi'ah masih bersikukuh dengan pemikiran dan dasar hukum yang mereka gunakan, begitu juga khawarij dan Jumhur.

Zaman ini juga dikenal dengan zaman keemasan Islam, baik dalam pemerintahan maupun ilmu pengetahuan. Pada saat ini Islam sudah menunjukkan diri sebagai agama yang berpikiran maju, sehingga tercatat banyak terjadi kegiatan-kegiatan ilmiah dan penterjemahan kitab-kitab filsafat Yunani. Hal ini dapat dilakukan karena penguasa Abbassiyah tidak terlalu sibuk dengan perluasan wilayah, tetapi lebih banyak melakukan konsolidasi dalam negeri walaupun ancaman dari luar sudah merupakan suatu keniscayaan. Perhatian yang cukup besar dari khalifah-khalifah Abbassiyah kepada ilmu pengetahuan, ¹⁸ khususnya pada zaman Khalifah Harun al-Rasyid dan al-Makmun telah melahirkan berbagai kemajuan yang sangat pesat dalam segala lini, termasuk fiqh (hukum Islam). Sejarah juga mencatat periode ini sebagai suatu fase di mana fiqh tidak sekedar berputar di sekitar masalah-masalah pengambilan hukum atau fatwa-fatwa fuqaha`, seperti yang terjadi sebelumnya, tetapi merambah ke dalam persoalan-persoalan metodologi dan kemungkinan pencarian rumusan alternatif bagi pengembangan hukum Islam. Hal ini terbukti dengan munculnya imam-imam mazhab yang menawarkan metodologi tersebut dan kaidah-kaidah ijtihad yang menjadikan pijakan dan landasan pengambilan hukum. Walaupun mereka tidak memaksakan metodologi yang mereka tawarkan, akan tetapi yang jelas metodologi-metodologi tersebut tetap saja merupakan rujukan bagi pengkaji-pengkaji hukum Islam masa berikutnya.

a. Faktor-faktor Perkembangan Ijtihad

Selain adanya dukungan dan perhatian yang besar dari khalifah Abbassiyah terhadap fiqh dan fuqaha`, ada beberapa faktor yang punya andil besar dalam mengantarkan ijtihad menuju zaman keemasannya. Faktor-faktor itu di antaranya adalah:⁷⁹

1) Tumbuh suburnya kajian-kajian ilmiah

Pada masa Khalifah al-Makmun, mulai muncul perhatian ulama terhadap kajian-kajian filsafat, kedokteran, kimia, kebudayaan dan lain-lain. Seiring dengan itu gerakan penerjemahan buku-buku Yunani dan Romawi juga berkembang dengan pesat. Jaih Mubarak mencatat bahwa Khalifah Harun al-Rasyid menjadi khalifah tahun 786 M. Sebelumnya ia belajar di Persia di bawah asuhan Yahya bin Khalid ibn Barmak, dan karenanya ia dipengaruhi oleh kegemaran keluarga Barmak pada ilmu pengetahuan dan falsafat. Di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid, dimulailah penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab. Banyak ilmuwan yang dikirim ke kerajaan eropa untuk mendapatkan manuskrip. Pada awalnya upaya penerjemahan diutamakan pada buku-buku kedokteran tetapi kemudian dipelajari pula buku-buku ilmu dan filsafat.

Dalam rangka mentransformasikan ilmu-ilmu Yunani ke dunia Islam diperlukan banyak ilmuwan yang menterjemahkannya ke dalam bahasa Arab. Para penterjemah itu yang terkenal adalah Hunain ibn Ishaq (w.873 M), Ishaq ibn Hunain ibn Ishaq (w. 910 H), Tsabit ibn Qurra` (825-901 M), Qusta ibn Luqa`, dan Abu Bishr Matta ibn Yunus (w.939

⁷⁹ Mun'im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 63-68

M), semuanya adalah non Muslim.

Menurut Mun'im A. Sirri, penerjemahan ini bukan transformasi ilmu dan kebudayaan secara besar-besaran dari Yunani, tetapi bahwa gerakan penerjemahan itu telah mengubah tata-cara berpikir kaum muslimin yang selalu simplitis menuju tata-cara berpikir filosofis analitis. Pengaruh itu tidak hanya dirasakan dalam teologi dan ushul fiqh, tetapi juga dalam fiqh itu sendiri yang cenderung mengedepankan argumentasi logis dan filosofis. Semua itu tentu saja dilakukan oleh para fuqaha` melalui kajian-kajian yang mendalam dan sesuai untuk dipalikasikan dalam fiqh (hukum Islam).⁸⁰

2) Banyaknya *Mawali* yang masuk Islam

Yang perlu dicatat adalah bahwa pada masa dinasti Umaiyyah Islam telah menguasai pusat-pusat Yunani, yaitu Antioch dan Bactra. Selain itu daerah-daerah bekas imperium Persia dan Romawi itu banyak menyimpan potensi-potensi sumber daya manusia yang handal dalam ilmu pengetahuan. Masuknya mereka ke dalam Islam atau menjadi tawanan perang Islam, punya peranan yang tidak kecil dalam perkembangan itu. Lebih-lebih orang Romawi memiliki kebudayaan dan peradaban yang tinggi yang setelah bercampur dengan orang-orang Arab dan mempelajari Islam dan fiqh, terpadu dalam diri mereka kedalaman ilmu-ilmu agama dan ketajaman analisa untuk membedah hikmah yang tersembunyi di balik hukum-hukum yang lahiriyah.

Pindahannya Ibu kota negara Islam ke Baghdad merupakan pemicu perkembangan hukum Islam selanjutnya. Di sana terjadi pembauran ulama-ulama fiqh yang beraliran *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra`yu* yang pada

⁸⁰ *Ibid*

akhirnya memadukan antara kedua aliran tersebut. Rabi'ah ibn 'Abd al-Rahman, Yahya ibn Sa'ad, Hisyam ibn Arwah dan Muhammad ibn Ishaq, adalah contoh ulama *ahl al-hadis* yang pindah ke Irak dan banyak mempengaruhi pemikiran *ahl al-ra`yu*. Sebaliknya ulama-ulama seperti Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan al-Syaibani (*ahl al-ra`yu*) pergi berguru kepada Imam Malik di Madinah (*ahl al-hadits*), sehingga dapat dipahami kenapa dalam beberapa kasus tertentu mereka tidak sependapat dengan gurunya, Abu Hanifah. Hal ini lebih menarik lagi ketika Rabi'ah ibn 'Abd al-Rahman kembali ke Madinah dan mengaplikasikan sebagian pemikiran *ahl al-ra`yu* di pusat *ahl al-hadits* itu, sehingga ia dikenal sebagai Rabi'ah al-Ra`yu.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pada awalnya yang dikatakan *ahl al-hadits* itu adalah ulama-ulama yang tinggal di Hijaz, artinya dengan menisbahkan ke tempat tinggal mereka, dan *ahl al-ra`yu* adalah mereka yang tinggal di Irak. Namun dalam perkembangan selanjutnya, istilah *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra`yu* tidak berkenaan dengan tempat lagi, akan tetapi sudah masuk ke dalam substansi pemikiran mereka. Jika pemikiran hukum mereka bernuansa *ahl al-hadits*, walaupun mereka tinggal di Irak, mereka adalah *ahl al-hadits*, begitu juga sebaliknya.

3) Faktor kebebasan berpendapat

Pemerintah Abbassiyah adalah penguasa yang tidak mau ikut campur dalam masalah fiqh, sehingga tidak ada keterikatan seorang mujtahid dalam memutuskan hukum. Hal ini akan sangat berbeda dengan paham teologi, di mana khalifah Abbassiyah sepertinya memaksakan kehendak untuk menganut salah satu aliran teologi Islam, yaitu

Mu'tazilah. Peristiwa *mihnah* merupakan bukti keterlibatan penguasa Abbasiyah dalam teologi. Akan tetapi dalam fiqh terdapat kebebasan berpendapat. Hal ini dapat dibuktikan dengan keengganan Imam Malik menjadikan *al-Muwatha`* sebagai pegangan hakim dan mufti dalam memutuskan hukum ketika diminta oleh khalifah Ja'far al-Manshur. Pendapat Imam Malik ini sekaligus juga menolak ide *taqnin*, yaitu menjadikan kitab *al-Muwatha`* sebagai undang-undang dan yurisprudensi hukum Islam dalam kekhalifahan Abbasiyah yang dikemukakan oleh Ibn al-Muqaffa`.

4) Faktor Kodifikasi ilmu

Sunnah yang pada awalnya tidak dibukukan disebabkan kekhawatiran Rasul tercampurnya al-Qur`an dengan Sunnah. Hal ini tidak ditujukan kepada umum tetapi kepada penulis-penulis wahyu. Namun ada pendapat yang mengatakan bahwa larangan penulisan sunnah hanya terjadi pada awal turunnya wahyu, namun setelah para sahabat diyakini sudah bisa membedakan antara al-Qur`an dan sunnah, maka penulisan sunnah dibolehkan.

Kodifikasi awal dari hadis ini terjadi pada masa khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (w. 101 H/720 M) karena alasan adanya kebohongan dalam periwiyatan hadis. Abu Bakar ibn Muhammad ibn Hazm dan ibn Syihab al-Zuhri (w. 124 H/742) adalah tokoh terkenal dalam penulisan hadis waktu itu.

Menurut Mun'im A. Sirri, ada tiga tahapan dalam penulisan hadis; tahap pertama dimulai pada masa 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz. Selain dari Abu Bakar ibn Muhammad ibn Hazm dan ibn al-Zuhri, juga ada nama-nama ibn Juraih di Mekah, Muhammad ibn Ishaq dan Malik ibn

Anas (w. 197 H/795 M) di Madinah, Rabi'ah ibn Shu'ah dan Hammad ibn Abi Sulaiman di Basrah, Sufyan al-Tsauri di Kufah, Auza'i di Syam, Ma'mar di Yaman, ibn Mubarak di Khurasan dan Laits ibn Sa'ad di Mesir. Penulisan hadis yang dilakukan pada saat ini ditulis secara tematis (maudhu'i) dan tidak hanya memuat hadis tetapi juga atsar sahabat. Misalnya kitab *al-Muwatha`* karya Imam Malik.⁸¹

Tahap kedua dimulai akhir abad kedua Hijriyah dengan ciri-ciri penulisan yang sudah memakai sanad namun tidak menurut bab-bab tertentu. Misalnya kumpulan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Abu Bakar, dan lain-lain. Musnad Imam Ahmad mewakili hasil penulisan hadis tahap ini.

Pada tahap ketiga, yang dimulai dari pertengahan abad ke-3 Hijriyah hingga akhir abad ke-4 Hijriyah, mempunyai ciri-ciri tertentu, yaitu hadis-hadis sudah disusun menurut bab-bab tertentu (maudhu'i) dan sudah terpisahnya atsar sahabat dari hadis yang sebenarnya; disusun juga sesuai dengan sistematika fiqh; sudah terpisah antara hadis shahih dan dha'if serta ulama sudah membuat persyaratan-persyaratan tertentu untuk menerima sebuah hadis. *Kutubussittah* adalah kitab-kitab hadis yang merupakan hasil dari tahap ini.

Selanjutnya periode ini juga dikenal dengan pembukuan fiqh dan ushul fiqh. Dalam mazhab Hanafi tercatat kitab-kitab seperti *Zahir al-Riwayah*, yaitu terdiri dari *Al-Mabsuth*, *al-Jami' al-Shaghir*, *al-Jami' al-Kabir*, *al-Sair al-Kabir*, *al-Sair al-Shaghir*, dan *al-Riwayah* yang diriwayatkan oleh Muhammad ibn Hasan dari Abu Yusuf dari Abu Hanifah. Semuanya sudah dihimpun dalam kitab *al-Kafiy* karya al-Hakim

⁸¹ *Ibid.*, hal. 70-72

al-Syahid (w. 334 H). Dalam mazhab Maliki ada kitab *al-Mudawwanah* yang diriwayatkan oleh Sahnun dari ibn al-Qasim dari Imam Malik dan juga kitab *al-Muwatha`*. Sedangkan dalam mazhab Syafi'i telah dibukukan kitab *al-Umm* yang didiktekan sendiri oleh Imam al-Syafi'i kepada muridnya.

Dalam bidang ushul fiqh, para imam mujtahid berusaha mensosialisasikan metodologi mereka dalam menjawab setiap kasus yang butuh kepada ijihad. Imam Malik dalam kitab *al-Muwatha`*-nya menunjukkan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah fiqhnya, demikian juga Imam Abu Hanifah. Namun demikian orang yang pertama kali menghimpun kaidah-kaidah ushul fiqh secara sistematis yang dilengkapi dengan argumentasi pada setiap kaidah itu adalah Imam al-Syafi'i dalam kitab *al-Risalah*, namun menurut analisa Abd al-Wahab Khalaf, Imam al-Syafi'i bukan orang pertama yang menciptakan ilmu ini, tapi pertama sebagai perumus dan penyusun kaidah-kaidah ushul fiqh secara ilmiah.⁸²

b. Pemikiran dan Perkembangan Mazhab Fiqh

Pada masa ini muncul tokoh-tokoh mujtahid yang piawai dalam permasalahan hukum Islam. Mereka mempunyai metodologi-metodologi sendiri dalam perumusan fiqh Islam. Dari sekian banyak ulama mujtahid yang berkiprah dengan metode mereka masing-masing, hanya beberapa saja yang masih dapat dijumpai dan dikaji di kalangan ulama ahlu sunnah, di antaranya adalah imam-imam mazhab yang berempat, yaitu Imam Abu Hanifah (w. 90 H), Imam Malik (w. 179 H), Imam al-Syafi'i (w. 204 H), dan Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 214 H), ditambah satu mazhab lainnya yaitu mazhab Dawud al-Zhahiri. Bertahannya mazhab-

⁸² *Ibid*

mazhab ini salah satunya karena ditopang oleh kekuatan politik penguasa ketika itu. Adapun mazhab-mazhab lainnya yang cukup banyak tidak bertahan lama karena tidak didukung oleh kekuasaan.

5. Ijtihad Pada Periode Jumud dan Taklid

Menurut Ahmad Hanafi, dengan berakhirnya periode imam-imam mazhab atau kemajuan fiqh Islam, muncul periode kemunduran yang ditandai dengan kejumudan dan statisnya kreatifitas berijtihad di kalangan ulama. Periode ini juga ditandai dengan penutupan pintu ijtihad yang berlangsung lama yaitu dari pertengahan abad keempat sampai akhir abad ketiga belas Hijriyah.

Dalam fase kemunduran ini kebanyakan ahli fiqh (fuqaha`) sudah menurun atau lemah kemauan dan kemampuannya untuk menjadi seorang mujtahid mutlak dan untuk menggali langsung hukum Islam dari sumber pokoknya, yakni al-Qur`an dan al-sunnah. Kalaupun ada ijtihad, hal itu hanya dilakukan dalam bentuk ijtihad dalam mazhab.⁸³ bukan lagi ijtihad mustaqil seperti yang dicontohkan oleh para mujtahid mutlak sebelumnya.

Para ulama dari tiap-tiap mazhab pada masa itu pada umumnya melakukan ijtihad atas dasar- ajaran-ajaran masing-masing mazhab yang dianutnya yang kemudian sering dinamai dengan fanatisme mazhab. Mazhab yang empat pada waktu itu sudah mempunyai kedudukan yang stabil di dalam masyarakat dan perhatian bukan lagi ditujukan kepada al-Qur`an, al-Sunnah dan sumber lainnya, tetapi ke buku-buku fiqh.⁸⁴ Dari

⁸³ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam. Cet. Ke-2,* (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 25

⁸⁴ *Ibid.*, hal. 20

buku-buku fiqh tersebut mereka melakukan penta'lilan hukum, pentarjihan antara pendapat-pendapat yang berbeda-beda dan penyuburan warisan fiqh imam mazhab yang mereka ikuti. Usaha-usaha inilah yang akan menjadi aktifitas ulama dalam periode jumud dan taklid ini.

Meskipun periode ini lebih terkenal dengan periode jumud dan taklid, penutupan pintu ijtihad, kemandegan ijtihad dan sebagainya, akan tetapi bukan berarti dalam fase ini tidak ada sama sekali mujtahid dan kegiatan ijtihad. Menurut Muslim Ibrahim, kenyataan menunjukkan bahwa dalam fase ini fuqaha` cukup aktif mendalami, mengkaji, menelaah dan mengkritik pendapat-pendapat yang dicetuskan oleh para imam mazhab, walaupun oleh imam mazhabnya sendiri. Mereka juga sangat giat meneliti dan mengklasifikasikan permasalahan fiqh, memperdebatkannya di dalam forum-forum ilmiah dan mengadakan diskusi-diskusi sehingga jelas antara yang disepakati dengan yang ditolak atau diperselisihkan, lalu hal itu mereka bukukan.⁸⁵

Dalam bidang ushul fiqh, mereka mempelajari metode-metode yang telah dirumuskan oleh fuqaha` sebelumnya, menyempurnakannya dengan menganalisis hasil penerapan masing-masing metode kepada furu` fiqhiyyah, sehingga fase ini telah dapat menghasilkan *qawa'id al-fiqhiyyah*. Ringkasnya masa ini adalah masa menyusun fiqh dengan menetapkan masalah-masalah baru menurut dasar-dasar yang telah ditancapkan imam-imam mereka dan mentarjihkan suatu pendapat dari pendapat-pendapat yang berbeda.

⁸⁵ Muhammad Abu Zahrah, ³ Muhammad Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*. Juz II. (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, [t.th]), hal. 90

3

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa aktifitas ulama periode taklid dan jumud ini bermuara kepada pendapat imam-imam mereka. Mereka berpaling dari melihat nash syara' dan memfokuskan pengkajian terhadap metode dan ketetapan hukum yang telah dilahirkan oleh imam-iman mereka. Sehingga ada sisi-sisi positif yang dapat diambil dan juga diwariskan kepada umat Islam sekarang, yaitu aktifitas mereka dalam *mensyarah*, *menghasyiah*, dan lain sebagainya. Dengan demikian dunia Islam mempunyai perpustakaan yang besar akibat aktifitas tasyri' ulama periode ini. Hasbi Ash-Shiddieqy mencontohkan, kitab *Bidayah al-Mubtadi* karangan Burhanuddin al-Marghani (w.598 H) disyarah sendiri dalam kitab *Hidayah al-Mubtadi*, kemudian disyarah lagi oleh Akmaluddin Muhammad ibn Mahmud al-Bani dalam kitabnya *al-'Inayah* yang seterusnya disyarah lagi oleh Sa'id bin al-Jalaby.

Kitab *al-Mudawwanah* karangan Shahnun (w.240 H) telah berkali-kali di-*ikhtishar*-kan, dan *mukhtashar* yang paling tersebar di kalangan masyarakat adalah *ikhtishar* Abu Muhammad Abdullah ibn Zayid al-Qazwini (w.280 H), kemudian *mukhtashar* ini di-*ikhtishar*-kan lagi oleh Sa'id ibn Khalaf, lalu di-*ikhtishar* lagi oleh Abu 'Amr yang dikenal dengan Ibn al-Hajib (w. 666 H). Untuk selanjutnya *mukhtashar* ini di-*ikhtishar*-kan lagi oleh Khalil ibn Amsar. *Mukhtashar* inilah yang banyak dipakai di perguruan tinggi waktu itu. Karena *Mukhtashar* Khalil sudah sangat ringkas, ulama men-*syarh*nya dan men-*ta'liq*nya dalam kitab *Mawahib al-Jalil* oleh Ahmad ibn 'Abd al-Rahman yang terkenal dengan nama al-Khatib.

Usaha semacam ini adalah untuk membantu mazhab yang diikutinya, menguatkannya dengan berbagai jalan, baik secara global

maupun secara terperinci. Secara global adalah dengan menyusun dan menyiarkan *manaqib* yang menceritakan kehebatan dan keluasan ilmu yang dimiliki oleh imam mazhab mereka, tingkat zuhudnya yang tinggi, jujur dan wara`, bagus dalam mengistinbathkan hukum, pandangan hukum yang teliti, hujjahnya yang kuat dan sangat kuat berpegang kepada al-Qur`an dan al-Sunnah, seolah-olah pengikut imam ini ingin membawa orang untuk menempuh jalan yang telah dilalui oleh imam mereka mencontoh metodenya dan memakai ucapannya. Mereka dalam mengagumi imamnya memakai berbagai cara bahkan dengan menghina dan merendahkan imam-imam lain yang tidak sependapat dengan imam mereka. Sedangkan secara terperinci adalah dengan cara menelusuri masalah-masalah khilafiyah dan menyusun buku-buku tentang khilafiyah tersebut lalu disebutkan perselisihan antar imam mazhab, menggunakan semua dalil dan menguatkan pendapat imam mereka. Dalam hal ini fanatisme mereka bahkan terkadang berlebih-lebihan dan tanpa toleransi.

Di samping usaha tersebut mereka juga mengadakan diskusi dan perdebatan untuk mendukung pendapat imam mereka masing-masing terutama sekali terjadi di Irak dan Khurasan, khususnya antara pengikut Hanafi dan Syafi'i (al-Haq 1986: 133). Sebenarnya diskusi sangat baik dilakukan, akan tetapi pada periode ini diskusi dan debat dijadikan ajang untuk mengalahkan pendapat lain dan mengangkat derajat mazhab mereka setinggi-tingginya.

Ijtihad yang mengalami kemandegan, yang dikenal dengan fase jumud dan taklid, disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu:

a. Pertikaian politik di dunia Islam

Faktor ini menjadi penyebab utama sebab hal ini menjadi bibit

kemunduran dan pertikaian di dunia Islam yang melibatkan seluruh jajaran termasuk para pemikir hukum Islam guna mendukung kepentingan politis masing-masing yang bertikai.⁸⁶ Persaudaraan sesama muslim berubah menjadi permusuhan, sehingga potensi umat dikonsentrasikan untuk kepentingan politis yang sempit. Pertikaian ini menyebabkan keadaan politik tidak stabil yang selanjutnya merembet ke bidang yang lain. Kondisi politik yang seperti ini walaupun bukan menjadi penyebab langsung kemandegan ijtihad, hanya saja menjadi kerangka umum dari semuanya. Menurut Khudhari Beik, melemahnya dinasti Abbassiyah merupakan salah satu penyebab kemunduran ini. Di sekitar Abbassiyah berdiri kerajaan-kerajaan kecil dan besar dan mempunyai mazhab tertentu yang harus diikuti. Dengan demikian persoalan politik telah sekaligus telah menyebabkan pertentangan antar mazhab fiqh.

b. Kemandegan intelektual dan sosial di dunia Islam

Ijtihad adalah bagian integral dari keseluruhan kerja intelektual, maka jika kehidupan intelektual mengalami kemandegan tentu aktifitas ijtihad pun akan mengalami stagnasi pula. Fakta menunjukkan bahwa pada periode ini kehidupan intelektual telah mengalami resesi dan kemandegan yang parah jauh berbeda dengan masa klasik yang demikian maju dan bergairah. Kemudian kemandegan sosial yang ditunjukkan dengan semangat tertutup, kedap inovasi dan anti penemuan baru juga punya andil mewujudkan lemahnya keinginan berijtihad. Ijtihad tidak akan berkembang secara baik di lingkungan masyarakat yang jumud, statis, tradisional, reaksioner, dan tertutup sebagaimana masyarakat

⁸⁶ Mun'im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 128

Islam masa pertengahan ini.

c. Fanatisme mazhab dan taklid kultural di dunia Islam

Bahwa kematangan pemikiran hukum Islam pada periode kejayaannya berakibat pada pembelaan secara fanatik oleh pelanjut mazhab dan menyalahkan setiap yang tidak sepaham dengan mazhabnya. Pelanjut mazhab giat memperkokoh pendapat mazhab dengan jalan apapun bahkan terjadi pengkultusan pendapat mazhab secara berlebihan, akibatnya produk ijtihadnya tidak merujuk kepada al-Qur`an dan hadis tetapi merujuk kepada mazhabnya masing-masing. Akibat selanjutnya adalah munculnya berbagai hasil ijtihad yang kontradiktif dalam masalah yang sama di wilayah yang sama pula. Bahkan muncul mujtahid karbitan dalam suasana seperti ini. Melihat gelagat yang membahayakan ini maka pembatasan aktifitas ijtihad dirasakan oleh sebagian kelompok sudah sangat mendesak, meskipun selanjutnya berakibat pada kemandegan ijtihad di dunia Islam.

Adapun taklid kultural yang melanda dunia Islam ikut memperparah kondisi ijtihad. Taklid ini cenderung disebabkan oleh beberapa kemungkinan, antara lain; pertama, terciptanya sejenis kompilasi hukum Islam produk kejayaan Islam yang representatif dan dianggap masih memadai pada masa pertengahan. Kedua, terjadinya degradasi intelektual dan semangat akademik dalam pemikiran hukum Islam. Ketiga, ulama menganggap tidak mampu menggali hukum langsung ke al-Qur`an dan hadis tetapi mengharuskan diri merujuk ke “kitab fiqh” mazhabnya. Dua hal terakhir ini merupakan penyebab langsung dari kemandegan ijtihad.

d. Munculnya pembakuan persyaratan sebagai mujtahid yang idealistis

dan tidak operasional

Pembakuan kerja ijtihad dan kualifikasi yang berbelit-belit ini berakibat pada mandegnya ijtihad dengan dalih penertiban. Hal ini dilakukan oleh pihak yang merasa bertanggungjawab untuk mewujudkan suatu struktur hukum Islam yang baku agar menjadi panduan dalam mewujudkan persatuan umat Islam. Tujuan tersebut memang berhasil diwujudkan walaupun pada akhirnya menjadikan ijtihad mustaqil mandeg total .

Menurut Muhammad Yusuf Musa, fakta mengatakan bahwa sepeninggal al-Thabari (w.310H) tidak muncul lagi mujtahid yang berkaliber yang berijtihad langsung dari sumbernya sehingga aktifitas ijtihad terhenti. Kalaupun ada ijtihad, ruang lingkup serta cakupannya hanya terbatas pada kapling mazhab masing-masing, sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Lebih dari itu mujtahid yang muncul pun tidak berdaya menghadapi arus deras banjir taklid yang sudah umum melanda dunia Islam, bahkan upaya pembukaan pintu ijtihad yang dilakukan oleh sebagian mereka dianggap perilaku aneh dan dimusuhi secara serius. Dapat disebutkan sebagai sampelnya antara lain ibn Taimiyah (1263-1328M), ibn al-Qayyim al-Jauziyah (1292-1350M), al-Syathibi (w. 790 H/1388M), dan lain-lain. Mereka bertiga dianggap sebagai mujtahid yang berani pada masanya. Adapun mujtahid lainnya hanya sekedar menjadi pensyarah, pentarjih, pentakhrij dan penta'lil di lingkungan mazhabnya masing-masing.

Karakteristik yang menonjol pada masa ini menurut Fazlurrahman adalah adanya formalitas dalam aktifitas ijtihad. Yang dimaksud adalah, meskipun secara teoritis penetapan hukum Islam

didasarkan kepada al-Qur`an, hadis, ijma' dan qiyas, namun hal ini hanya dipegangi secara teoritis sedang pada prakteknya mereka selalu terpaku pada pendapat dan pemahaman mazhabnya. Sikap formal ini diduga keras sebagai akibat merasuknya dogma ortodoks ke dalam pemikiran hukum Islam. Dengan demikian kiprah ijthad mujtahid kala itu terlepas dari ruh spritualnya yang menimbulkan berbagai kontradiksi yang sulit dipahami dalam pemikiran hukum Islam. Kontradiksi tersebut terlihat pada sikap yang dualisme, di satu sisi mereka mengakui peran akal dalam kerja ijthad, dan di sisi lain mereka tidak cukup berani mengerahkan potensi akal dan tidak berani berspekulasi dalam ranah rasional ilmiah. Hal ini berakibat pada terhentinya aktifitas ijthad yang betul-betul murni dari pemahaman terhadap al-Qur`an dan al-Sunnah.

Karakteristik lain yang juga menonjol pada periode ini menurut Sya'ban Muhammad Isma'il adalah adanya taklid kultural yang sudah membudaya dalam pemikiran hukum Islam dan masyarakat Islam. Semangat ijthad dalam periode sebelumnya digusur oleh semangat taklid. Semangat taklid ini menyebar ke seluruh jaringan dan lapisan masyarakat kemudian mengkristal menjadi budaya dan kebiasaan di setiap jaringan dan lapisan masyarakat. Dengan demikian produk ijthad terlalu sedikit karena laju pertumbuhan ijthad sangat lamban bahkan nyaris tidak nampak perkembangannya.

Karakteristik berikutnya pada kemandegan ijthad ini menurut Yusuf al-Qaradhawi adalah rendahnya tingkat kebutuhan terhadap produk ijthad baru di dunia Islam. Dunia Islam saat itu sudah merasa cukup puas dan bangga dengan dengan produk ijthad masa sebelumnya. Demikian pula adanya sikap dan perasaan minder di kalangan mujtahid

era ini jika dihadapkan pada karya ijtihad mujtahid sebelumnya (imam mereka). Sikap seperti ini menyebabkan timbulnya rasa canggung dan takut untuk meluncurkan pendapat baru apalagi yang bertentangan dengan pendapat mujtahid sebelumnya. Hal lain yang ikut mendukung adalah bahwa perkembangan masyarakat Islam era ini belum banyak berubah dibanding masa sebelumnya, sedangkan perubahan besar di dunia Islam mutlak terjadi pada zaman modern. Dengan demikian kemandegan ijtihad periode pertengahan ini belum dihujat secara mendasar dan keras akan tetapi hujatan yang keras dan tajam adalah pada masa modern ini, karena kebutuhan terhadap produk ijtihad baru sudah terlalu mendesak. Lagi pula aktifitas ulama tasyri' periode ini cukup menggembirakan sehingga sangat memperkaya khazanah perpustakaan Islam. Kita tidak akan menemukan kitab-kitab keagamaan monumental dalam berbagai bidang ilmu seandainya tidak ada suasana era taklid dan jumud ini. Oleh karena itu periode ini seolah-olah sudah merupakan setingan yang Maha Menentukan, yaitu Allah SWT untuk kemajuan pemikiran hukum Islam.

5. Ijtihad Pada Periode Kebangkitan Hukum Islam

Fenomena-fenomena yang muncul pada akhir abad ke 13 H adalah merupakan suatu wujud kesadaran dari kebangkitan kembali fiqh Islam. Menurut para ahli sejarah kebangkitan dunia Islam pada umumnya dan kebangkitan fiqh pada khususnya pada hakekatnya adalah sejarah dampak Barat terhadap masyarakat Islam itu sendiri. Mereka memandang Islam itu sebagai suatu masa yang semi mati yang menerima pukulan-pukulan yang destruktif atau pengaruh-pengaruh yang formatif di Barat, demikian disebutkan oleh Fazlurrahman.

Kebangkitan dan kemunduran hukum Islam sebenarnya sangat erat kaitannya dengan kebangkitan dan kemunduran umat Islam itu sendiri dalam bidang politik. Menurut Ahmad Hanafi, usaha-usaha kebangkitan ke arah tersebut sudah mulai nampak sejak masa periode pertengahan. Namun usaha tersebut masih yang sifatnya terbatas dan terjadi dalam lingkungan yang terbatas pula. Baru setelah kesadaran nasional meliputi kaum muslimin dan mereka sudah menginsafi atau menyadari kedudukan dirinya sebagai golongan yang mundur atau lemah, maka barulah muncul kebangkitan yang sifatnya universal yang meliputi seluruh kaum muslimin dan negeri-negeri Islam.

Bantahan yang sering mereka kedepankan adalah bahwa sejak awal munculnya agama Islam selalu mengalami perkembangan dalam rangkaian kesejarahan. Islam itu selalu mencoba tampil ke depan untuk menghadapi dan menjawab tantangan kemajuan zaman. Bahkan yang sangat dibanggakan menurut Fazlurrahman adalah wahyu Allah SWT sendiri dianggap sebagai jawaban terhadap tantangan yang dihadapkan oleh agama-agama Yahudi dan Kristen yang dianggap lebih tua perkembangannya.

Pada abad ke-12 H umat Islam dihadapkan dengan berbagai dengan berbagai masalah yang seharusnya dijadikan sebagai tantangan yang mesti dicari jalan penyelesaiannya. Pada periode ini benturan Islam dengan Barat sedikit banyaknya berpengaruh terhadap masalah keagamaan maupun keintelektualan sarjana muslim.

Umat Islam semakin tergoyahkan akibat dari kekhilafan-kekhilafan dan kelemahan-kelemahan yang secara nota bene dianggap kurang siap untuk memikirkan kembali sumber-sumber hukum. Tentunya

hasil pemikiran mereka diharapkan mampu menjawab tantangan-tantangan yang bersifat intelektual dari pemikiran-pemikiran modern. Namun pada masa ini sebahagian sarjana-sarjana muslim merasa sedih melihat kondisi hukum Islam, dan adakalanya sebahagian sarjana muslim merasa bangga. Karena akan muncul hal-hal yang mengembirakan akan bangkitnya fiqh dan kembali hidup seperti semula dari faktor-faktor negatif yang dideritanya pada masa taklid dan jumud.

Hal-hal yang patut dibanggakan pada periode ini menurut Asyqar adalah dicetaknya berbagai buku-buku induk fiqh yang memaparkan pendapat-pendapat para mujtahid secara komprehensif, di mana pemikiran-pemikiran hukum mujtahid dikuatkan dengan berbagai dalil atau argumentasi. Selain itu dicetak pula buku-buku hadis dan buku-buku sejarahnya yang menebarkan cahaya dan menghidupkan peran fiqh yang terjadi pada periode awal, di samping usaha-usaha yang dilakukan oleh sejumlah ahli hadis, ahli fiqh dan para peneliti lainnya. Juga dihidupkan kajian-kajian fiqh dan syari'ah yang diwujudkan dengan penulisan-penulisan buku-buku fiqh, ensiklopedi fiqh dan konferensi-konferensi fiqh dan lain-lain.

Farouk Abu Zaid menjelaskan benturan atau kontak antara dunia Islam dengan Barat telah membangunkan atau menyadarkan kembali sarjana-sarjana muslim dari kebodohan dan kehancuran. Kasus yang terjadi di Mesir menurutnya sangat tepat untuk menjelaskan persoalan ini, tepatnya sesudah ekspansi Perancis dan usaha-usaha Napoleon membangun ideologi revolusinya yang terkenal dengan semboyan kebebasan, persamaan, dan persaudaraan. Ia berpendapat bahwa kontak Islam dengan Eropa yang menghasilkan pengenalan-pengenalan hasil

kebudayaan di zaman *renaissance* lewat peristiwa-peristiwa yang nyata yang terjadi di Mesir, sehingga menurutnya kondisi atau situasi ini turut juga menyumbang kebudayaan besar dalam masyarakat Islam itu sendiri.

Pendapat ini oleh sebagian kalangan dinilai terlalu lemah, karena apabila dilihat dari usaha-usaha pembaharuan yang dilakukan ulama-ulama pembaharu seperti 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, ibn Taymiyyah dan ibn al-Qayyim al-Jauziyah (abad ke-8 H), hingga munculnya gerakan-gerakan modernisme seperti Syekh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab dan al-Syaukani (abad ke-12 H). Usaha-usaha tersebut merupakan suatu kesadaran akan degradasi internal masyarakat Islam untuk kritik diri dan tuntutan dalam menggebrak kebekuan sejarah umat yang tenggelam dalam keterpakuan tekstual. Pemberantasan takhayul atau tasawuf yang berlebihan serta taklid yang melanda dunia Islam merupakan ciri-ciri umum yang menonjol dari semua gerakan tersebut.⁸⁷ Oleh sebab itu menurut data ini munculnya atau bangkitnya kembali pemikiran-pemikiran Islam bukanlah dilatarbelakangi oleh kondisi-kondisi yang sifatnya eksternal tetapi kondisi internal umat Islam itu sendiri.

Gerakan Wahabiyyah dengan pimpinan Muhammad Ibn Abdul Wahhab (tahun 1206 H) yang terjadi di Saudi Arabia, menurut Harun Nasution merupakan usaha permulaan ke arah bangkitnya kaum muslimin. Gerakan tersebut menyerukan pemberantasan bid'ah dan khurafat yang merugikan dan menyerukan untuk menghindari sifat taklid, membersihkan Islam dari kotoran-kotoran yang memasukinya dan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah serta apa yang diwariskan oleh

⁸⁷ Mun'im A. Sirri, *Sejarah...*, hal. 150

ulama salaf.

Memang umat Islam tidak menafikan dampak pengaruh Barat bagi kebangkitan kembali kesadaran Islam, sebab munculnya kritikan-kritikan Barat terhadap Islam dan tantangan-tantangan yang datang dari misionaris Kristen dengan sendirinya merupakan tantangan yang harus diantisipasi oleh kaum muslimin. Tetapi yang perlu disadari adalah kenyataan munculnya gerakan-gerakan pembaharuan, khususnya di bidang fiqh, telah membuka jalan bagi perkembangan-perkembangan modern tidak hanya melalui usaha purifikasi, melainkan dengan cara positif yakni menegaskan kembali otoritas al-Qur`an dan Sunnah Rasul sebagai sumber ajaran agama Islam yang harus dipedomani.

Perlu juga ditambahkan di sini bahwa fiqh-fiqh yang berkembang yang merupakan hasil ijtihad pada periode pertengahan tidak lagi dijadikan sebagai rujukan dalam mencari hukum. Hal ini sebenarnya telah memunculkan semangat baru yaitu semangat kembali kepada sumber dasar Hukum Islam yaitu al-Qur`an dan Sunnah. Gerakan atau usaha ini yang pada akhirnya lebih dikenal dengan gerakan fundamentalisme, yang pada akhirnya gerakan ini baik secara langsung atau tidak langsung telah dijadikan sebagai rujukan dalam proses modernisasi.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa kesadaran para sarjana muslim atas ketertinggalan dan kemandegan berpikir telah memberikan nuansa baru bagi perkembangan Islam dari berbagai aspek pada umumnya, dan berkembangnya fiqh secara khusus. Memang pengaruh Barat bagi kebangkitan kembali kesadaran Islam itu tidak dapat dipungkiri atau dinafikan. Namun metode yang dikembangkan oleh para

ulama mujtahid pada periode ini adalah metode yang bersifat positif yaitu menggali hukum itu berdasarkan al-Qur`an dan Sunnah tanpa terikat langsung kepada produk-produk hukum yang dihasilkan pada abad atau periode sebelumnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, tidak semua produk pemikiran modernisasi itu berlaku secara umum, selalu ada sisa-sisa perjuangan ulama mazhab sebelumnya untuk melanggengkan mazhab-mazhab tertentu untuk dijadikan pegangan. Misalnya kewajiban bermazhab kepada mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali) yang menjadi pedoman berijtihad di kalangan ulama Nahdhatul Ulama dan Tarbiyah Islamiyah di Indonesia, bahkan MUI pun terkesan tetap berpegang kepada mazhab-mazhab dalam menghasilkan sebuah ijtihad. Hal ini juga terjadi di berbagai dunia Islam lainnya. Sepertinya modernisasi yang dibawa oleh Wahabiyah tidak mempunyai pengaruh yang signifikan dalam mengubah tatacara berpikir mayoritas umat Islam di dunia, termasuk di Indonesia. Sekali lagi pengaruh politis dan fanatisme mazhab agaknya memegang peranan yang tidak kecil dalam melanggengkan mazhab-mazhab ulama fiqh yang sudah berjaya sebelumnya.

4. Syarat Melakukan Ijtihad

Ijtihad yang merupakan usaha yang tidak mudah, karena itu membutuhkan persyaratan-persyaratan keilmuan yang cukup dan juga mempunyai kepribadian yang baik. Menurut al-Syahrastani, sebagaimana dikutip oleh al-Suyuthi, seseorang yang akan menjadi mujtahid minimal

harus memiliki 6 (enam) syarat, yaitu:⁸⁸

1. Menguasai sumber-sumber pengetahuan bahasa Arab yang memungkinkannya untuk memahami bahasa Arab dan mampu membedakan antara makna asli suatu lafaz dengan makna serapan dalam bahasa Arab, antara makna zhahir dan nash, ‘amm dan khas, mutlaq dan muqayyad, mujmal dan mufashal, fahwal khithab, lahn al-khitab, dan mafhum yang sesuai dan sebagainya. Pengetahuan terhadap hal-hal di atas menurut al-Thufi tidak akan tercapai kecuali dengan menguasai ilmu nahwu dan ilmu tata bahasa lainnya.⁸⁹
2. Menguasai al-Qur`an dengan tafsirnya, khususnya yang berkenaan dengan ayat-ayat hukum, serta mengetahui pula hadis-hadis yang memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat hukum tersebut. Al-Syahrastani tidak mensyaratkan penguasaan secara menyeluruh terhadap ayat-ayat al-Qur`an dan tafsirnya, hanya ayat-ayat hukum saja. Al-Rafi’i dan al-Nawawi juga mengatakan hal yang sama, bahwa penguasaan terhadap al-Qur`an hanya berkenaan dengan ayat-ayat hukum saja.⁹⁰ Menurut Najm al-Din al-Thufi, ayat-ayat hukum itu hanya berkisar 500-an ayat saja, begitu juga menurut al-Ghazali.⁹¹
3. Mempunyai ilmu yang cukup tentang hadis dengan segala seluk beluk keilmuan di dalamnya, seperti teks hadis, sanad-sanadnya, pengetahuan terhadap para periwayat hadis tersebut, dan sebagainya.

⁸⁸ ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr Jalal al-Din al-Suyuthi, *Taqrir al-Istinad Fi Tafsir al-Ijtihad*. Juz 1. (Iskandariyah: Dar al-Da’wah, 1403), hal. 38-40

⁸⁹ Abu al-Mundzir Mahmud ibn Muhammad ibn Musthafa ibn ‘Abd al-Lathif al-Maniyawī, *al-Mu’tashar min Syarh Mukhtashar al-Ushul min ‘Ilm al-Ushul*. (Mesir: al-Maktabah al-Syamilah, 2010), hal. 245

⁹⁰ ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr Jalal al-Din al-Suyuthi, *Taqrir...*, hal. 41

⁹¹ Abu al-Mundzir Mahmud ibn Muhammad ibn Musthafa ibn ‘Abd al-Lathif al-Maniyawī, *al-Mu’tashar...*, hal. 243

Intinya selain mengetahui teks hadis, seorang mujtahid harus menguasai ilmu hadis. Al-Ghazali menambahkan bahwa hadis yang perlu dikuasai adalah hadis-hadis hukum, salah satunya seperti yang terdapat dalam *Sunan Abu Dawud*. Yang penting seorang mujtahid mengetahui letak hadisnya sehingga ia dapat merujuk kepada hadis-hadis tersebut ketika dibutuhkan.⁹²

4. Mampu membedakan antara hal-hal yang wajib, nadab, larangan haram, makruh, dan mubah. Dalam hal ini al-Ghazali menambahkan bahwa yang dimaksud dengan ketentuan ini adalah di mana seorang mujtahid harus mengetahui tentang hukum syar'i dengan segala pembahasan yang ada di dalamnya.⁹³
5. Mengetahui hal-hal yang telah disepakati oleh para sahabat dan tabi'in (ijma'), sehingga tidak akan terjadi ijtihad yang menyalahi ijma' tersebut. Menurut al-Ghazali, pengetahuan terhadap ijma' bukan berarti menghafal seluruh ijma' yang pernah terjadi, tetapi cukup dengan melakukan penelitian apakah sudah ada ijma' pada persoalan yang diijtihadkannya agar tidak terjadi pertentangan antara ijtihadnya dengan ijma' yang sudah ada.⁹⁴
6. Menguasai qiyas dan hal-hal yang berhubungan dengan penggunaannya. Apabila syarat-syarat ini dipenuhi maka seseorang sudah boleh melakukan ijtihad, dan adapun orang awam wajib mengikuti hasil ijtihadnya itu. Menurut al-Maniyani,⁹⁵ termasuk dalam

⁹² 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr Jalal al-Din al-Suyuthi, *Taqrir...*, hal. 41

⁹³ *Ibid.*, hal. 42

⁹⁴ *Ibid.*, hal. 41

⁹⁵ Abu al-Mundzir Mahmud ibn Muhammad ibn Musthafa ibn 'Abd al-Lathif al-Maniyawi, *al-Mu'tashar...*, hal. 246

hal ini adalah menguasai metode-metode istidlal lainnya.

Persyaratan-persyaratan keilmuan di atas pada dasarnya diperuntukkan bagi mujtahid mustaqil atau mujtahid mutlaq, sedangkan bagi mujtahid yang berada pada level di bawahnya tidak harus memiliki seluruh persyaratan itu.⁹⁶ Sebenarnya masih banyak persyaratan-persyaratan lain yang lebih detail. Namun berdasarkan persyaratan-persyaratan yang dikemukakan di atas maka dapat dipahami bahwa seorang mujtahid mestilah mempunyai ilmu yang kumulatif, baik ilmu bahasa Arab, ilmu tafsir, ilmu hadis, apalagi ilmu ushul fiqh. Mengingat kemajuan teknologi informasi dan ilmu pengetahuan yang ada sekarang, sepertinya syarat-syarat di atas tidak sulit untuk dipenuhi untuk tingkatan mujtahid selain mujtahid mustaqil. Hal ini sejalan dengan pendapat al-Ghazali bahwa seorang mujtahid tidak perlu harus menghafal semua ayat, hadis, maupun ijma'-ijma' ulama, namun cukup dengan mengetahui tempatnya. Teknologi hari ini sepertinya sudah mendukung secara penuh untuk melakukan itu semua. Namun perlu diingat, walaupun kita bisa mengetahui tempat di mana suatu ayat hukum atau hadis berada, tetapi ketika tidak didukung dengan penguasaan bahasa Arab yang baik, agaknya kita belum memenuhi syarat untuk melakukan ijtihad secara sempurna. Oleh karena itu bahasa Arab bukan syarat pendukung, tetapi merupakan syarat utama bagi seseorang untuk berijtihad.

Hal ini pernah diungkapkan oleh al-Syathibi dalam kitab *al-Muwafaqat*. Ia menyebutkan bahwa al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Arab kepada orang Arab yang masih bersifat ummi. Walaupun mereka tergolong umat yang ummi pada waktu itu, modal mereka memahami al-

⁹⁶ *Ibid.*, hal. 247

Qur`an hanyalah pemahaman terhadap bahasa Arab. Buktinya mereka mampu memahami bahasa al-Qur`an dengan kandungan-kandungan yang ada di dalamnya dan melakukan ijtihad sepeninggal Nabi SAW. Tentunya pengetahuan kita terhadap bahasa Arab mutlak diperlukan dan berusaha agar pemahaman kita terhadap bahasa Arab dapat menyamai pemahaman masyarakat Arab yang ummi itu. Sungguh suatu hal yang naif ketika ada seorang muslim yang mencoba memahami kandungan al-Qur`an tetapi tidak paham bahasa Arab. Pemikirannya tentang kandungan al-Qur`an dan ijtihad-ijtihadnya tentu tidak bisa dibenarkan.

5. Mujtahid dan Tingkatannya

Wahbah al-Zuhaili, setelah membaca karangan ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, al-Nawâwi, dan ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, menyimpulkan tingkatan-tingkatan mujtahid itu sebagai berikut:⁹⁷

1. *Mujtahid Mustaqil* (المجتهد المستقل)

Yaitu seorang ulama yang telah menciptakan metodologi istibath sendiri dalam menetapkan hukum, dan ia berijtihad dan menetapkan hukum berdasarkan metodologi yang ia ciptakan itu. Walaupun untuk zaman ini, sebagaimana diriwayatkan dari al-Suyuthi, bahwa keberadaan mujtahid sekaliber ini sudah tidak ditemukan, tetapi bukan berarti tidak mungkin. Amir Syarifudin, sebagaimana dinukilkannya dari Abû Zahrah, mengistilalkannya dengan *mujtahid fi al-hukm al-syar’i* (mujtahid dalam hukum syara’). Mujtahid pada tingkat ini adalah mujtahid yang sempurna (*al-kâmil*), karena ia langsung menggali, menemukan, dan mengeluarkan hukum langsung dari al-Qur`an dan Sunnah, misalnya Sa’îd ibn

⁹⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Cet.ke-1. Juz I. (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1986), hal. 1079-1081

Musayyab, Ibrâhîm al-Nakha'i, Abû Hanîfah, Mâlik, al-Syâfi'i, Ahmad ibn Hanbal, al-Auzâ'îy, al-Laits ibn Sa'ad, Sufyân al-Tsauri, dan lainnya.⁹⁸ Dalam hubungannya dengan mufti, tentu saja mufti dalam tingkatan ini merupakan mufti yang paling sempurna, karena ia sendiri yang meneliti, menggali dan menemukan hukum dari metode yang diciptakannya sendiri. Menurut al-Maniyani,⁹⁹ mujtahid *mustaqil* ini tidak boleh bertaklid kepada mujtahid lainnya, tetapi ia boleh menyarankan kepada orang lain untuk memilih pendapat-pendapat ulama lainnya ketika terjadi perbedaan pendapat dalam kasus yang dibicarakan.

2. *Mujtahid Muthlaq Ghair al-Mustaqil* (مجتهد المطلق غير المستقل)

Yaitu seorang ulama yang mempelajari metodologi ijtihad yang diciptakan oleh imam mazhabnya (*mujtahid mustaqil*), dan ia berijtihad sesuai dengan metodologi tersebut. Mujtahid pada tingkat ini tidak disebut sebagai seseorang yang bertaklid kepada imam mazhabnya, karena yang ia pergunakan hanya metodologi imamnya. Oleh karena itu bisa saja ijtihadnya berbeda dengan ijtihad imamnya. Adapun Amir Syarifuddin memberikan istilah untuk mujtahid pada tingkat ini dengan sebutan *mujtahid muntasib*.¹⁰⁰ Contoh mujtahid pada tingkat ini adalah Abû Yûsuf, Muhammad ibn Hasan, dan Zufar dalam mazhab Hanafi; ibn al-Qâsim dan Asyhab dari mazhab Mâliki; dan al-Bûthîy, al-Za'farânîy, dan al-Mâzîy dalam mazhab Syâfi'i. Dihubungkan dengan tingkatan mufti, maka mufti pada tingkat ini dapat disebut sebagai *mufti mujtahid muntasib/mufti mujtahid muthlaq ghair al-mustaqil*.

⁹⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*. Cet.ke-1. (Jakarta: Logos, 1997), hal. 274

⁹⁹ Abu al-Mundzir Mahmud ibn Muhammad ibn Musthafâ ibn 'Abd al-Lathif al-Maniyawi, *al-Mu'tashar...*, hal. 247

¹⁰⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul...*, hal. 275

3. *Mujtahid Muqayyad* atau *Mujtahid Takhrîj* (مجتهد المقيد او مجتهد التخريج)

Yaitu seorang mujtahid yang mengikatkan diri kepada imam mazhabnya. Menurut Amir Syarifuddin, mujtahid pada peringkat ini mempunyai ilmu yang luas tentang mazhabnya sehingga memungkinkan untuk mengeluarkan hukum (mentakhrij) hukum dengan cara menghubungkannya kepada apa yang telah digariskan oleh imam mazhabnya. Ijtihadnya terbatas pada usaha mengistinbathkan hukum untuk masalah yang belum ditetapkan oleh imamnya dengan mengikuti kaidah dan metode ijtihad yang telah dirumuskan oleh imamnya tersebut. Walaupun dalam hal ini mujtahid tersebut berhasil menetapkan hukum sebagai temuannya, namun ia tetap menisbahkan hukum yang ditetapkannya itu kepada imamnya, sehingga pemikiran imamnya semakin berkembang dan meluas.¹⁰¹ Dalam hubungannya dengan tingkatan mufti, maka mufti dalam tingkatan ini dapat disebut sebagai *mufti mujtahid muqayyad* atau *mufti mujtahid takhrîj*.

4. *Mujtahid Tarjih* (مجتهد الترجيح)

Yaitu mujtahid yang menguasai pendapat-pendapat imam mazhabnya dan dalil-dalil ditetapkannya hukum tersebut. Ia mampu untuk menggambarkan dan menguraikan pendapat-pendapat yang ada dalam mazhabnya, baik pendapat imam mazhabnya maupun pendapat murid-murid dari imamnya. Oleh karena itu mungkin baginya untuk melakukan tarjih (menguatkan) pendapat imamnya atas pendapat-pendapat mazhab lainnya, termasuk menguatkan pendapat imamnya dari pendapat-pendapat lain yang berkembang dalam mazhabnya. Amir

¹⁰¹ *Ibid.*, hal. 275-276

Syarifuddin, sebagaimana dinukilkan dari ²³ ibn al-Subki, mengistilahkannya dengan mujtahid fatwa. Hal ini karena yang akan difatwakan oleh mujtahid tarjih ini bukan hasil ijtihadnya sendiri, tetapi hasil tarjih yang dilakukannya dari beberapa pendapat yang telah berkembang dalam mazhabnya.¹⁰² Adapun untuk tingkatan mufti, dapat disebut dengan *mufti mujtahid tarjih*.

5. *Mujtahid Futyâ atau Fatwâ* (مجتهد الفتيا)

Yaitu seorang mujtahid yang menghafal secara detail pendapat-pendapat yang ada dalam mazhabnya, baik pendapat-pendapat yang jelas maupun yang diragukan. Tetapi ia memiliki kelemahan untuk menetapkan hukum sendiri dengan dalil-dalilnya, atau sulit untuk menguraikan perbandingan-perbandingan hukum yang dihasilkan oleh imamnya dengan kondisi baru yang dihadapi. Dengan demikian ia hanya mampu menfatwakan apa yang sudah ada dalam mazhabnya tetapi tidak mempunyai kemampuan untuk mengembangkan hukum tersebut kepada persoalan-persoalan lain yang tidak terdapat dalam teks-teks dari imamnya. Oleh karena itu sebutan untuk mufti dalam tingkatan ini adalah *mufti mujtahid futyâ* atau *fatwâ*.

Sementara itu, Amir Syarifuddin dalam bukunya *Ushul Fiqh*, menambahkan tiga tingkatan mujtahid lagi, selain dari yang telah disebutkan di atas, yaitu *mujtahid muwâzin*, golongan *huffâzh* dan golongan *muqallid*. *Mujtahid muwâzin* ²³ yaitu ulama yang tidak mempunyai kemampuan untuk mentarjih di antara beberapa pendapat mazhab, tetapi hanya sekedar membanding-bandingkan pendapat dalam mazhab kemudian berdalil dengan apa yang dianggapnya lebih tepat

¹⁰² *Ibid*

untuk diamalkan. Sedangkan golongan *huffâzh* tidak melakukan kegiatan ijihad dalam pengertian umum, tetapi mempunyai kemampuan untuk menghafal dan mengingat hukum-hukum yang telah ditemukan imam mujtahid terdahulu secara langsung dari nash (baca; teks imam mujtahid) atau apa yang ditemukan oleh mujtahid mazhab dengan mentakhrijnya dari pendapat imam mazhab. Di samping ia menghafal hukum yang telah ditetapkan, juga menghafal periwayatannya. Lebih lanjut Amir mengemukakan bahwa pendapat golongan *huffâzh* ini tidak punya kekuatan dari segi ijihad, namun mempunyai kekuatan dari segi penghafalannya. Golongan ini mempunyai kekuatan dalam menukilkan periwayatan yang kuat dalam mazhab dan pendapat yang kuat dari hasil tarjih. Adapun golongan *muqallid* adalah kalangan umat yang tidak mempunyai kemampuan dalam ijihad dan juga tidak punya kemampuan untuk mentakhrij pendapat imam serta tidak mengetahui dalil-dalil dari sebuah pendapat. Dalam beramal ia hanya mengikuti apa yang dikatakan imam mazhab, baik secara langsung atau menurut apa yang dikembangkan oleh pengikut mazhab.¹⁰³

Sehubungan dengan tingkatan-tingkatan mujtahid di atas, timbul pertanyaan, mujtahid yang manakah yang dibolehkan untuk berijihad dan sekaligus mengeluarkan fatwa? Hal ini sudah dibahas oleh ulama, sebagaimana disampaikan oleh Amir Syarifuddin. Menurut Salâm Madkûr, hanya mujtahid pada tiga tingkatan pertama yang dapat melakukan ijihad, sedangkan pada tingkatan di bawah itu hanya disebut sebagai *muqallid*. Sedangkan Abû Zahrah menempatkan lima tingkatan

¹⁰³ *Ibid.*, hal. 276-277

pertama sebagai jajaran mujtahid, tidak yang lain.¹⁰⁴

Dari pendapat Salâm Madkûr di atas, terlihat bahwa ia lebih ketat dalam menempatkan seseorang untuk didudukkan dalam jajaran mujtahid. Sedangkan Abû Zahrah lebih memberikan peluang yang lebih besar untuk mengatakan seseorang mujtahid. Namun menurut pendapat penulis, agaknya apa yang dikatakan oleh Abû Zahrah lebih cocok untuk diamalkan pada saat ini. Alasannya karena sulitnya menemukan ulama-ulama yang sekelas dengan *mujtahid mustaqil*, *mujtahid muqayyad ghair al-mustaqil/muntasib*, ataupun *mujtahid muqayyad/mujtahid mazhab*. Jika pendapat Salâm Madkûr dijadikan pegangan, maka bisa terjadi kekosongan aktifitas penetapan hukum, mengingat kemampuan seseorang di era modern ini lebih mengarah kepada tingkatan yang ada di bawahnya.

Dengan demikian, untuk mengeluarkan fatwa setidaknya seseorang mengetahui dan menguasai apa-apa yang ada di dalam berbagai kitab mazhab beserta dengan dalil-dalilnya. Pengetahuannya itulah nantinya yang akan ia sampaikan kepada si penanya (mustafti). Jika ia tidak mengetahuinya ia boleh menunjukkan kepada si penanya orang yang lebih tahu darinya. Karena hal itu juga merupakan bagian dari persyaratan kepribadian berupa sifat jujur dan amanah.

Istilah-istilah untuk macam-macam mujtahid dengan segala tingkatannya ini memang berbeda-beda menurut versi ulama. Misalnya al-Jizani membuat 7 (tujuh) kategori mujtahid yang dilihat dari sisi yang berbeda. Dilihat dari kepada keahliannya yang dapat dibagi kepada mujtahid mutlaq dan muqayyad; pembagian mujtahid yang dilihat dari

¹⁰⁴ *Ibid*

segi penguasaannya kepada bidang hukum Islam yang dibagi kepada mujtahid yang menguasai seluruh bidang hukum Islam (mujtahid mutlaq) dan mujtahid juz`i yang hanya menguasai bagian-bagian tertentu dari hukum Islam; mujtahid dilihat dari segi penguasaannya kepada illat hukum yang disebut mujtahid *tahqiq al-manath, tanqih al-manath*, dan *takhrij al-manath*; mujtahid yang dilihat dari kepandaiannya terhadap persoalan masa lampau dan masa kini (*mujtahid fiha jadidah aw mutaqqaddimah*); mujtahid dilihat dari pengetahuannya terhadap persoalan yang sudah terjadi saja atau yang belum terjadi sama sekali (*al-mujtahid fiha min jihat wuqu'iha aw 'adm wuqu'iha*); *mujtahid al-tam dan al-naqish*; dan mujtahid yang menghasilkan ijhtihad shahih dan ijhtihad fasid.¹⁰⁵

Walaupun terjadi perbedaan pandangan dalam mengklasifikasikan mujtahid, yang jelas rincian-rincian yang dijelaskan oleh ulama tetap dapat dikembalikan kepada tingkatan-tingkatan dan persyaratan-persyaratan umum yang sudah dikemukakan oleh ulama sebelumnya. Suatu hal yang pasti dan mesti dikuasai oleh seorang mujtahid, yaitu menguasai bahasa Arab dengan keilmuan yang terdapat di dalamnya pada setiap tingkatan manapun sebagaimana disebutkan di atas.

6. Bentuk-bentuk Ijtihad

Berdasarkan tingkatan-tingkatan mujtahid dan klasifikasi mujtahid di atas, pada dasarnya ijhtihad itu dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

¹⁰⁵ Muhammad ibn Husein ibn Hasan al-Jizani, *Ma'alim Ushul al-Fiqh 'Ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. (Dar ibn Jauzi, 1427), hal. 466-469

1. Ijtihad insya`i, yaitu ijtihad yang dilakukan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum Islam yang tidak pernah dibicarakan dalam al-Qur`an dan Sunnah dan tidak pernah dibahas oleh ulama sebelumnya. Artinya kasus yang dibicarakan merupakan kasus baru yang belum ada hukumnya dalam dalil-dalil hukum secara jelas. Misalnya ijtihad berkenaan dengan hukum menyalahgunakan narkoba, hukuman kebiri bagi pelaku kekerasan seksual terhadap anak, hukuman mati bagi pengedar narkoba, hukum merokok, dan sebagainya. Termasuk dalam pengertian ini adalah ijtihad yang pernah dilakukan oleh ulama sebelumnya, tetapi mujtahid kontemporer kembali membahasnya dan membuat kesimpulan fiqh yang berbeda dengan ijtihad-ijtihad sebelumnya.
2. Ijtihad tahbiqi, yaitu ijtihad yang dilakukan untuk menerapkan ketentuan hukum yang sudah ada dalam al-Qur`an dan Sunnah atau sudah pernah ditetapkan hukumnya oleh ahli-ahli fiqh sebelumnya. Maksudnya, ulama-ulama sebelumnya sudah melakukan ijtihad terhadap berbagai persoalan hukum Islam, maka mujtahid hari ini hanya mempertimbangkan sisi penerapannya. Apabila dipandang baik dan masalah, maka tentu saja akan dipakai sebagai pedoman hukum hari ini, sebaliknya apabila tidak sesuai dengan kondisi kekinian tentunya mujtahid kontemporer tidak akan mempertimbangkannya sebagai sebuah pedoman hukum yang akan dilaksanakan. Misalnya tentang kesaksian dalam perceraian yang mempersoalkan apakah saksi itu sesuatu yang menyebabkan sahnya perceraian atau tidak. Ulama fiqh sebelumnya sudah melakukan pembahasan yang intinya terbagi kepada dua; yang mensyaratkan adanya saksi untuk keabsahan

perceraian dan yang tidak mempersyaratkan saksi. Dari dua pemikiran ulama fiqh ini maka mujtahid kontemporer akan memilih dan menerapkan dalam kehidupan sekarang sesuatu yang dapat menghasilkan kemaslahatan dalam sebuah perceraian dan tata kehidupan secara lebih baik. Dalam perundang-undangan perkawinan di Indonesia pendapat yang ditathbiq-kan adalah yang mengharuskan adanya saksi sebagai syarat sah perceraian.

3. Ijtihad intiqā'i atau tarjihi, yaitu ijtihad dalam rangka menguatkan salah satu pendapat ulama fiqh yang sudah ada sebelumnya, tetapi untuk satu permasalahan itu terjadi perbedaan pendapat. Maka usaha ulama setelah itu adalah mengkaji hasil ijtihad itu dengan dalil-dalilnya dan pada akhirnya menguatkan pendapat salah satunya. Misalnya memilih dan menguatkan salah satu pendapat ulama dalam tatacara pelaksanaan ibadah. Hal ini karena banyaknya terjadi perbedaan di kalangan ulama berkenaan dengan pelaksanaan ibadah dalam Islam, walaupun perbedaan yang terjadi jarang menyentuh hal-hal yang prinsipil dalam ibadah. Misalnya membaca basmalah dalam al-Fatihah, cara menyapu telinga dalam berwudhu`, batas kepala yang diusap, melipat tangan dalam shalat, dan perbedaan-perbedaan lainnya dalam keseluruhan pelaksanaan shalat dan wudhu`.

Sistem yang dipakai dalam melakukan ijtihad intiqā'i atau tarjihi ini di antaranya adalah dengan menggunakan metode fiqh muqaran, yaitu melalui tahap-tahap yang dimulai dengan penetapan masalah yang dibicarakan, perbedaan pendapat dalam masalah tersebut, pendapat yang disepakati dalam perbedaan, uraian perbedaan pendapat, dalil-dalil yang dipakai pada masing-masing pendapat, mendiskusikan

dalil-dalil yang dipergunakan, dan akhirnya memilih dalil dan pendapat terkuat.

Pembahasan tentang ijtihad ini ingin menggambarkan bahwa hukum Islam tidak hanya dibangun berdasarkan dalil-dalil naqli yang eksplisit, tetapi juga dibangun berdasarkan kreatifitas ulama yang bersungguh-sungguh ingin menemukan hukum-hukum Allah dan Rasul-Nya dari kedua sumber utama hukum Islam, yaitu al-Qur`an dan Sunnah. Izin yang diberikan oleh Rasulullah SAW kepada Mu`adz dan sahabat lainnya menunjukkan bahwa ulama sepeninggal Nabi SAW akan menghadapi persoalan yang tidak mudah dan sangat beragam dan hal itu tidak pernah terjadi pada masa kenabian. Namun ada hal yang perlu diingat, bahwa ijtihad itu harus didasarkan atas kesungguhan dan keikhklasan dari mujtahid untuk menetapkan hukum sesuai dengan keyakinan yang kuat bahwa hukum yang ditetapkan itu sesuai dengan kehendak Allah SWT.

7. Ijtihād Sebagai Sarana Menghasilkan Islam Progresif

Nabi Muḥammad telah menjalankan tugas kerasulannya dengan baik dan sempurna dalam waktu dua puluh dua tahun lebih beberapa bulan. Dalam waktu yang demikian singkat, syariat Islam telah dinyatakan lengkap dan sempurna, dengan turunnya al-Qur`ān, ditambah dengan penjelasan dari Rasulullah.

Begitu Rasulullah hijrah ke Madinah, mulailah terbentuk suatu umat yang membutuhkan hukum dan perundang-undangan. Bersamaan dengan itu hukum Islam pun mulai terbentuk, menggantikan adat istiadat jahiliyah. Ayat-ayat al-Qur`ān yang menyangkut hukum, jumlahnya relatif sangat terbatas. Dari jumlah yang terbatas itu, khusus masalah

ibadah, meskipun pada umumnya disebut dalam al-Qur'ān pokok-pokoknya saja, namun telah lengkap secara terinci dijelaskan oleh sunnah Rasulullah. Adapun di bidang muamalah, hanya sebagian kecil yang secara tegas dan terinci, sedangkan kebanyakannya berupa prinsip-prinsip dasar secara singkat dan berupa teks-teks tidak tegas yang mungkin menerima berbagai penafsiran, serta pada umumnya dinyatakan atau diisyaratkan 'illat atau hikmah hukumnya.

Bentuk sumber hukum yang dibekalkan kepada umat sedemikian rupa, menurut Satria Effendi, bukanlah secara kebetulan tanpa tujuan. Karena andaikan al-Qur'ān dan sunnah terinci dalam seluruh persoalan, akan membuat hukum Islam kaku dan mudah ketinggalan zaman. Maka justru pada watak sumber hukum yang singkat dan terbuka tetapi cukup memuat pokok-pokok pikiran dan mengandung makna yang mendalam itulah letaknya dinamika hukum Islam.¹⁰⁶

8 Sebagai agama yang berlaku sepanjang zaman, Islam membawa ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip yang dapat dikembangkan secara rasional menyongsong kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan melestarikan kebenaran. Sarana penting yang diberikan Islam untuk mengembangkan ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip itu adalah ijtihad, dengan memfungsikan akal semaksimal mungkin.

8 Jelaslah bahwa akal mempunyai tugas yang penting dalam melaksanakan istinbath hukum. Tugas akal, menurut al-Umūri tampak jelas dalam dua hal:

¹⁰⁶ Satria Effendi M. Zein, *Mazhab-Mazhab Fiqh sebagai Alternatif*, dalam buku Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, (Jakarta: CV Putra Harapan, 1990), h. 313.

- 8
1. Mempelajari maksud dan tujuan dari sejumlah naş syara` dengan menggali hikmah pada setiap naş syara`, kemudian mempelajari tujuan syariat secara keseluruhan dari kumpulan bermacam-macam ketentuan hukum yang diistinbātkan.
 2. Melakukan istinbāt hukum terhadap masalah-masalah yang tidak ada penjelasan naşnya, karena nash tidak lagi bertambah, sedangkan masalah-masalah baru terus saja timbul. Dalam keadaan demikian tak ada jalan lain kecuali menetapkan hukum terhadap masalah yang tidak ada penjelasan nashnya itu dengan berpedoman kepada hukum yang ada penjelasan nashnya.¹⁰⁷

8

Masalah-masalah baru yang terus-menerus timbul harus ditetapkan hukumnya dengan cara ijtihād menggunakan kemampuan akal semaksimal mungkin. Dengan demikian semua masalah yang muncul dapat ditetapkan hukumnya sesuai dengan prinsip-prinsip dan dasar-dasar syara` dengan menggunakan kemampuan akal dan mengembalikannya kepada naş-naş al-Qur`ān dan ḥadīts untuk mengetahui dasar pembebanan dan `illat hukumnya.

Sebenarnya *ijtihād* itu, menurut al-Umūri, merupakan suatu kegiatan ilmiah untuk menjelaskan dasar-dasar syariat Islam. Ijtihād merupakan sarana untuk menggali peradaban Islam dan merupakan salah satu cara menjaga agar Islam selalu sesuai dengan semua tempat dan zaman. Ijtihād pulalah yang dapat menjelaskan hikmah datangnya naş-naş dengan kaidah-kaidah yang universal yang dapat menjadikannya

¹⁰⁷ Nadiyah Syarīf al-Umūri, *al-Ijtihād fī al-Islām Uşūluhu, Ahkāmuhu, Afāquhu*, (t.tp: Mu`assasah al-Risālah, 1981), h. 259.

hidup dan elastis serta dapat memenuhi kebutuhan manusia.¹⁰⁸

Dari uraian di atas jelaslah bahwa ijtihād itu sangat diperlukan dalam rangka pengembangan dan pembaharuan hukum Islam yang progresif atau maju. Ijtihād merupakan pelaksanaan perintah tuhan untuk memanfaatkan kemampuan akal pikiran guna memahami atau mengembangkan hukum Islam. Ijtihād dalam bidang hukum Islam berarti memberikan penjelasan dan penafsiran agar ajaran-ajaran dasar serta prinsip-prinsip yang dibawa oleh naş syara` dapat dijalankan oleh umat dalam masyarakat. Ijtihād berfungsi menetapkan hukum terhadap masalah yang tidak jelas secara nyata oleh naş. Ijtihād juga berfungsi memberikan penafsiran dan pemahaman baru terhadap naş syara` yang memuat dasar-dasar dan prinsip-prinsip itu agar hukum Islam selalu sesuai dengan perkembangan zaman.

Tegasnya ijtihād dalam bidang hukum Islam, sebagaimana terlihat dari sejarah hukum Islam atau *Tārīkh al-Tasyrī` al-Islāmī*, mempunyai dua fungsi. Yang pertama berfungsi untuk menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya secara tegas dalam naş. Yang kedua menetapkan hukum baru yang sesuai dengan keadaan masyarakat dengan mengubah atau meninggalkan ketentuan hukum lama yang merupakan hasil ijtihād para ulama terdahulu yang tidak sesuai lagi dengan keadaan sekarang. Kedua hal tersebut,

B. Pengertian Islam Progresif

Islam Progresif secara bahasa dimaknai dengan pemahaman Islam yang maju dan dalam bahasa arab diterjemahkan sebagai *al-Islam al-*

¹⁰⁸ Nadiyah Syarīf al-Umūri, *al-Ijtihād fī al-Islām Uşūluhu...*, h. 260.

mutaqaddimah.¹⁰⁹ Dari segi kebahasaan ini, dapat dijelaskan bahwa gerakan ini merupakan gerakan yang mencoba memberikan penafsiran baru kepada Islam agar lebih sesuai dan selaras dengan tuntutan kemajuan dan modernisasi sekarang ini. Sejumlah alasan tentu dimiliki oleh komunitas muslim progresif ketika memilih menamakan diri dengan muslim progresif tidak dengan label lain, seperti muslim liberal, muslim kritis, muslim modernis, muslim reformer, dan lain-lain yang memiliki konotasi berseberangan dengan muslim tradisional, muslim konservatif dan semacamnya. Istilah progresif sebenarnya mengandung problem, karena ia mengandung kata *progress* (maju menuju) sehingga menimbulkan pertanyaan “maju menuju ke mana?”; ia juga berkonotasi elitis dalam arti orang progresif lebih baik, lebih cerdas, atau lebih maju ketimbang orang non-progresif. Terlepas dari permasalahan yang menyertainya, terma progresif dimaksudkan sebagai sebuah konsep yang memayungi orang-orang yang menginginkan ruang terbuka dan aman untuk menjalankan suatu keterlibatan yang ketat dan jujur dengan tradisi, dan penuh harap akan mengantarkan kepada aksi lebih lanjut.¹¹⁰

Istilah muslim liberal tidak dipakai dalam memaknai Islam progresif ini, karena kata liberal itu berkonotasi longgar dan tidak ketat, sehingga menjadi muslim liberal cenderung dimaknai sebagai muslim yang tidak ketat mengikuti ajaran Islam. Selain itu, para muslim liberal

¹⁰⁹ <http://en.wikipedia.org>. Diakses pada tanggal 8 Agustus 2015.

¹¹⁰ Omid Safi, “Introduction, *What is Progressive Islam?*”, dalam *International Institute for the Study of Islam in the Modern World*, vol. 13, (Desember, 2003); Omid Safi, “*Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America*”, dalam *Muslim Public Affairs Journal*, (Januari, 2006); Omid Safi, “*Modernism: Islamic Modernism*” dalam *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (ed.), Lindsay Jones et.al, (Farmington Hills: McMillan, 2005).

banyak terpesona dengan modernitas, terpikat untuk mengidentifikasi diri dengan stuktur-struktur kekuasaan Amerika dan Eropa, dan tidak mampu serta tidak ingin mengkritik ketimpangan baik dalam masyarakat muslim maupun hegemoni Barat. Pengistilahan dengan kata muslim kritis juga ditolak, karena berkonotasi hanya mengeluhkan keadaan. Istilah itu juga dapat bermakna membicarakan Islam tanpa upaya mengubah realitas masyarakat muslim di level dasar. Muslim progresif menggunakan istilah Islam progresif, karena Islam itu sendiri senantiasa progresif, maju, tetapi tidak bebas tafsir dan juga tidak kaku. Selain itu hal pokok yang diinginkan kelompok ini bukan mengidealisasi pandangan tentang Islam yang dapat diperbincangkan terpisah dari kehidupan nyata umat manusia, tetapi justru ingin melibatkan diri dalam kehidupan nyata muslim di dunia. Menurut mereka, Islam tidak dapat dipahami, dialami, dan diartikulasikan tanpa keterlibatan dengan kehidupan nyata umat manusia.¹¹¹

Penggunaan kata Islam yang digandeng dengan kata progresif ini berawal pada tahun 1983 ketika Suroosh Irfani mencoba mempopulerkan dalam tulisannya yang berjudul *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship*. Ia mengatakan bahwa progresif telah digunakan oleh Sir Sayyid Aḥmad Khan dan Jamāluddīn al-Afghanī..¹¹² Islam Progresif adalah Islam yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah, segar, serta responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Hal ini tentu

¹¹¹ Omid Safi, *Modernism: Islamic Modernism...*, h. 37.

¹¹² Farid Esack, *In Search of Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2005), h. 79-82.

berbeda dengan Islam militan dan ekstrimis yang tetap berusaha menghadirkan wacana penafsiran masa lalu serta menutup diri terhadap ide-ide baru yang berasal dari luar kelompoknya. Bahkan, seringkali untuk meneguhkan keyakinannya, mereka bertindak dengan mengklaim diri sebagai pemilik otoritas kebenaran untuk bertindak secara otoriter terhadap paham dan agama lain.

Dalam mendefinisikan Islam Progresif ini, para pakar memiliki perbedaan pendapat yang nantinya juga berimplikasi pada definisi ijtihād progresif. Sayed Hussein Alatas menjelaskan bahwa terma Islam Progresif tidak menyiratkan abstraksi ataupun reduksi dari totalitas Islam, melainkan sebuah istilah yang mengindikasikan bahwa Islam itu memang sejatinya bersifat Progresif. Watak asli Islam seperti inilah sesungguhnya yang akan diangkat ke permukaan. Sementara itu Alparsalan Acikgenc, menyatakan bahwa Islam Progresif adalah Islam yang menawarkan keseimbangan antara *mysterious and the rational aspects of human nature*.¹¹³

Menurut Omid Safi, Islam Progresif menawarkan sebuah metode ber-Islam yang menekankan pada terciptanya keadilan sosial, kesetaraan gender dan pluralisme.¹¹⁴ Maka seorang muslim yang progresif haruslah bersedia untuk berjuang demi menegakkan keadilan sosial di muka bumi. Perjuangan ini bisa berwujud pada advokasi hak-hak orang yang termarginalisasi, orang yang tertindas, orang yang terkena polusi

¹¹³ IDSS, “*Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*”, Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006.

¹¹⁴ Omid Safi, *What Is Progressive Islam?*, ([http://muslimwakeup.com/main/archieves/2005/what is progress 1.php](http://muslimwakeup.com/main/archieves/2005/what%20is%20progress%201.php).)

lingkungan, serta orang yang minoritas secara sosial dan politik.

Selanjutnya ia mengatakan bahwa kemunculan Islam progresif merupakan kelanjutan dan kepanjangan dari gerakan Islam Liberal, namun demikian Islam Progresif merupakan kontra gerakan terhadap Islam Liberal yang dianggapnya lebih menekankan pada kritik-kritik internal terhadap pandangan dan perilaku umat Islam yang tidak atau kurang sesuai dengan nilai-nilai humanis. Sementara itu, kritik terhadap modernitas, kolonialisme dan imperialisme justru tidak mendapatkan perhatian yang cukup dari gerakan Islam Liberal.¹¹⁵

Label progresif diberikan kepada orang atau kelompok yang menghidupkan dinamika evolusi sosial masyarakat dan tidak berpegang kepada ide lama secara taklid buta. Namun demikian, Islam Progresif mempersyaratkan kecenderungan kepada kemajuan. Progresif bukanlah bermakna suatu kategori atau label yang esensial dan ontologis, juga bukan suatu label untuk sekumpulan atau satu suku muslim tertentu.¹¹⁶

Abdullah Saeed mengemukakan pendapatnya bahwa menurutnya, Islam Progresif merupakan salah satu dari sekian banyak aliran pemikiran Islam kontemporer yang berupaya untuk *incorporate the contexts and the needs of modern Muslims* yang pada akhirnya pada hakikatnya menuju *“want to act to preserve the vibrancy and variety of the islamic tradition”*.¹¹⁷

Dimensi progresif Islam menjadi krusial untuk diangkat dan

¹¹⁵ Omid Safi, *What Is Progressive Islam...*, h. 6.

¹¹⁶ Farish A. Noor, *Islam Progresif; Peluang, Tantangan dan Masa Depan di Asia Tenggara*, (Yogya: SAMHA, 2006), h. 22-23.

¹¹⁷ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), h. 2.

disosialisasikan, meski sosialisasi ide Islam Progresif ini mengalami kendala. Antara lain, menurut Abdullah Saeed, anggapan bahwa hanya ada satu set hukum Islam yang bisa diterima sebagai kebenaran tunggal dan lainnya dianggap salah. Penyakit *truth claim* ini masih major di kalangan umat Islam. Dalam bahasa lain Ashgar Ali Engineer menyatakan bahwa *key obstacle* terletak pada internal umat, yaitu hilangnya kebebasan dan tiadanya demokrasi. Sementara itu, Chandra Muzaffar menyebutkan empat kendala penyebaran ide-ide Islam Progresif. *Pertama*, adalah yang direpresentasikan oleh kelompok muslim konservatif yang membenarkan ide-idenya dengan menggunakan kekerasan; *kedua* adalah yang ditunjukkan oleh karya intelektual muslim yang mengklaim peduli pada masa depan tetapi yang dilakukan adalah membungkus ide lama dengan pakaian baru (*refashioning Islam*); *ketiga* adalah perilaku atau tindakan negara-negara yang represif; *keempat* adalah apa yang ditunjukkan oleh *global system of power* yang tidak memberi peluang perbedaan pendapat dalam mendiskusikan isu-isu sosial.¹¹⁸

Walaupun terdapat banyak kendala di sana-sini, ide-ide Islam Progresif terus berjalan menciptakan *equilibrium* pemikiran Islam. Bahkan ide Islam Progresif ini bukan hanya bersentuhan dengan nilai-nilai universal seperti keadilan dan kebebasan yang menjadi unggulan modernitas, melainkan masuk pada wilayah-wilayah hukum Islam. Maka muncullah istilah *progressive ijtihādi* (ijtihad progresif) yang meniscayakan penafsiran ulang naṣ-naṣ hukum Islam dan pemingkakan ulang metode penetapan hukum, sehingga sifat fleksibilitas dan elastisitas

¹¹⁸ Farish A. Noor, *Islam Progresif; Peluang,....*, h. 22-23.

9 hukum Islam yang dicanangkan oleh para mujtahid masa lalu tidak hanya tertulis di kitab-kitab kuning melainkan menjadi kenyataan sehari-hari.¹¹⁹

9 Abdullah Saeed sangat concern dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu *compatible* (*ṣālih li kulli zamān wa makān*). Spirit semacam inilah yang ia sebut dengan Islam Progresif, subyeknya dikenal dengan *muslim Progresif*, upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresif Islam yang dalam kurun waktu cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks. Metode berfikir yang digunakan oleh muslim progresif inilah yang disebutnya dengan istilah *Progressive Ijtihādits* (Ijtihād Progresif).

17 Menurut Saeed, Muslim Progresif pada hakikatnya merupakan perkembangan lanjutan dari tren modernis, yang berkembang menjadi neo- modernis dan kemudian menjadi progresif. Sebagai tren, bukan gerakan, Muslim Progresif ini menampung semua kelompok dan kalangan yang memiliki keberpihakan pada nilai-nilai universal Islam sehingga mampu menjawab kebutuhan masyarakat modern. Omid Safi menyebutkan beberapa isu penting yang harus dijawab oleh Muslim Progresif, antara lain adalah ketidakadilan gender, *deskriminasi* terhadap kelompok minoritas baik minoritas agama ataupun etnis, pelanggaran hak asasi manusia, tiadanya kebebasan berbicara, berkeyakinan dan mempraktikkan agama sendiri, pembagian kekayaan yang tidak merata, dan pemerintahan yang otoriter.¹²⁰

¹¹⁹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York:Routledge, 2006), h. 140.

¹²⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London, IIIT, 2008), h. 177-179. Lihat juga Syaikh Abdullāh ibn Syaikh al-

Ketika Abdullah Saeed ditanya siapakah yang paling berhak untuk menafsirkan Islam, yang paling berperan menyalurkan warna interpretasi Islam, dia menjawab bahwa meskipun Islam tidak lagi memiliki seorang khalifah atau struktur pusat kekhalifahan, masyarakat muslim akan berusaha kuat memberikan pengaruh terhadap situasi keIslaman dan mengamalkan agamanya. Jika mereka menolak bahwa Islam itu Progresif, konstitusi mereka juga akan menolak selama itu berdampak baik.¹²¹

Dalam perspektif Saeed, posisi muslim progresif dalam trend pemikiran muslim yang ada saat ini terklasifikasikan menjadi enam kelompok pemikir: (1) *The Legalist-Tradionalist*. Titik tekannya adalah pada hukum-hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan oleh para ulama periode pramodern; (2) *The Theological Puritans* (Teologi Islam Puritan). Fokus pemikirannya ada pada dimensi etika dan doktrin Islam; (3) *The Political Islamist* (Politik Islam). Kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; (4) *The Islamist Extremists* (Islam Garis Keras). Memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; (5) *The Secular Muslims* (Muslim Sekuler). Beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan (6) *The Progressive Ijtihādists* (Muslim Progresif-Ijtihādists). Yaitu para pemikir muslim kontemporer yang mempunyai penguasaan khazanah Islam

Mahfūzh bin Bayyah, *Shinā'at al-Fatāwā wa Fiqh al-'Aqaliyyah*, (Beirut: Dar al-Minhaj, 2007), h. 6-8.

¹²¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York:Routledge, 2006), h. 149.

19

klasik (*classical period*) yang cukup, dan berupaya menafsir ulang pemahaman agama (lewat *ijtihād*) dengan menggunakan perangkat metodologi ilmu-ilmu modern (*sains, social sciences* dan *humanities*) agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat muslim kontemporer. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progresif berada.¹²²

21

Abdullah Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* menyebutkan enam karakteristik yang paling penting dimiliki oleh mereka yang mengklaim dirinya sebagai Muslim Progresif, yaitu: (1) Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) Mereka cenderung mendukung perlunya fresh ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) Beberapa di antara mereka juga mengkombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) Mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) Mereka tidak mengikutkan dirinya pada dogmatism atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) Mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.

Kategorisasi tersebut di atas hampir sama dengan kategorisasi yang dibuat oleh Tariq Ramadan. Tariq Ramadan membaginya menjadi

¹²² 6 Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York:Routledge, 2006), h. 150-151

21

enam kelompok yang merepresentasikan perspektif Muslim yang terkenal pada abad 20 dan 21, yaitu *Scholastic Traditionalism, Salafi Literalism, Salafi Reformism, Political Literalist Salafism, Liberal or Rational Reformism, Sufism*. Menurutnya, muslim progresif ada pada pada kelompok *Liberal or Rational Reformism*.¹²³

19

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam *tradisional*. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, dimana naş-naş al-Qur'ān menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities kontemporer* dan filsafat kritis (*critical philosophy*). Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah pendidikan Barat modern adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah dimaksud. Juga isu-isu dan persoalan persoalan *humanities kontemporer* terlihat nyata ketika Saeed menyebut keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities kontemporer* tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik jika epistemologi keilmuan Islam

¹²³ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), h. 24-28.

masih menggunakan metode dan pendekatan *'ulūm al-dīn* yang lama.¹²⁴

Muslim Progresif dituntut penguasaannya pada dasar-dasar Islam dan permasalahan-permasalahan kontemporer untuk kemudian melalui proses berpikir metodologis menemukan jawabannya. Saeed menyebutnya dengan *Progressive Ijtihādists*, yaitu mereka yang dituntut untuk melompat jauh melampaui apologis yang sering dikumandangkan oleh kaum *tradisional* ataupun *modernis*, dan juga melampaui batasan-batasan yang dicanangkan *neo-modernis*. Keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum tradisional yang tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan *progressive ijtihādi*. Dengan cara seperti inilah Islam akan mampu eksis di percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer, seperti masalah hak-hak asasi manusia, gender, pluralisme dan lain sebagainya.¹²⁵

C. Konstruksi Islam Progresif

Dewasa ini umat Islam diliputi suatu masalah tentang bagaimana mengimplementasikan perintah-perintah Tuhan di tengah situasi perubahan di berbagai aspek kehidupan sebagai dampak modernitas. Di satu sisi, umat Islam merasa wajib terikat pada tradisi keislamannya

¹²⁴ M. Amin Abdullah, *Reaktualisasi Islam Yang Berkemajuan; Agenda Strategis Muhammadiyah Di Tengah Gerakan Keagamaan Kontemporer*, Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H.

¹²⁵ M. Arfan Mu'ammam, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam *Studi Islam Perpekstif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, et al. (Yogyakarta: IRCisoD, 2012), h. 360.

melalui otoritas naş dan seperangkat pemahaman fiqh yang dimapankan selama berabad-abad. Pada saat yang sama, di sisi lain, mereka berhadapan dengan fenomena kekinian yang dalam sebagian (besar) aspeknya tidak bersenyawa dengan tradisi yang tengah dipegang teguh dan dimapankan itu. Tiga di antar fenomena kekinian yang menggugah kesadaran manusia modern adalah problematika *keadilan sosial*, *kesetaraan gender*, dan *pluralisme*. Menghadapi situasi demikian dan diperparah oleh kurangnya pemahaman keagamaan yang holistik dan komprehensif, sikap umat Islam terpola menjadi dua yang antara satu dengan lainnya, pada titik ekstrim masing-masing, saling bertolak belakang.

Sikap pertama ditunjukkan oleh kelompok Islam fanatik yang menuntut keterikatan absolut pada tradisi, dan secara utopis berupaya memanipulasi fenomena kekinian agar sesuai dengan tradisi itu, atau bahkan ingin menafikannya sama sekali. Semangat berpegang teguh pada tradisi yang dibarengi dengan spirit menundukkan kebakuan kepada kemapanan tradisi, sehingga seringkali bermuara pada penolakan terhadap modernitas dan untuk itu kelompok ini kerap terseret ke dalam perilaku kekerasan (*violence*) atas nama penegakan syariat Islam. Sikap demikian menjadi karakteristik tipikal kelompok-kelompok fanatik agama baik di dalam maupun di luar komunitas muslim.¹²⁶

Sikap kedua, kebalikan dari yang pertama, ditunjukkan oleh kelompok yang sangat mendukung modernitas, sehingga mereka tidak

¹²⁶ Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, (New York: Harper Collins Publishers, 2003); Mark Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, 3rd Edition*, (Barkley and Los Angeles: University of California Press, 2003).

20
segera membongkar bahkan meninggalkan tradisi, tetapi di sisi lain, mereka tidak kritis terhadap dimensi negatif yang terkandung modernitas, seperti kolonialisme dan imperialisme. Sikap demikian, dalam identifikasi Omid Safi, sesuai yang dianut oleh kelompok Islam Liberal.¹²⁷

Kedua sikap di atas dipandang oleh kelompok muslim progresif sebagai pemahaman yang tidak kuat lagi untuk menghadirkan Islam secara elegan, yaitu Islam yang *well-adjusted* dan *well-dialogueable* dengan modernitas, tetapi pada saat yang sama tetap terawat tradisinya, tidak tereduksi otentisitasnya, dan terjaga identitasnya. Pada posisi itulah muslim progresif dengan gagasan Islam Progresifnya menetapkan eksistensinya, semacam sintesis antara Islam fanatik dan Islam liberal. Muslim progresif juga menyatakan diri sebagai alternatif pemikiran Islam abad 21 yang sedikit atau banyak berbeda dari abad sebelumnya; sebetuk pengejawantahan ajaran Islam di tengah arus perubahan zaman (*changing time*).

Ungkapan yang kerap digunakan oleh Omid Safi khususnya dalam kaitannya dengan tiga tema besar konsen mereka, yaitu keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme.¹²⁸

Pemikiran muslim progresif digagas di atas pondasi premis-premis tertentu yang dilahirkan atau disarikan dari ayat-ayat al-Qur'ān. Keseluruhan pemikiran mereka dalam berbagai masalah yang terkait dengan tiga agenda besar mereka keadilan sosial, kesetaraan gender, dan

¹²⁷ Omid Safi, *What is Progressive Islam? ...*, h. 48.

¹²⁸ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), h. 3.

pluralisme merupakan ramifikasi seluas-luasnya dari tiga premis atau asumsi.

Premis pertama, “setiap manusia, perempuan dan lelaki, muslim dan non-muslim, kaya dan miskin, Selatan dan Utara, memiliki kemuliaan intrinsik yang sama yang diberikan oleh Tuhan”. Kemuliaan intrinsik yang sama itu, menurut al-Qur’ān, adalah ruh ketuhanan yang dihembuskan oleh Tuhan ke dalam diri manusia dalam proses penciptaannya. Dua ayat al-Qur’ān dengan redaksi yang persis sama menyatakan itu, yaitu QS: al-Hijr: 29 dan Sād: 71.

Premis kedua, yang selalu digandengkan dengan *premis ketiga*, karena keduanya diderivasikan dari ayat yang sama dalam al-Qur’ān, masing-masing adalah “misi utama kehadiran manusia di dunia adalah untuk menjadi pejuang dan penegak keadilan (*‘adl, justice*) untuk segenap umat manusia”, dan “manusia wajib berbuat kebajikan dan berperilaku santun kepada sesama makhluk Tuhan (insan, *goodness and beauty*)”. Kedua premis itu disarikan dari ayat al-Qur’ān yang sama, yaitu QS: al-Nahl: 90.

Elaborasi ketiga premis di atas memiliki implikasi jauh terhadap produk pemikiran muslim progresif dan bagaimana mereka berpegang secara kritis terhadap tradisi Islam (*critical engagement*) dan juga menyikapi modernitas (*multiple critique*). Setiap produk pemikiran agama (ijtihad) sebagaimana halnya juga konstruksi sosial dan budaya serta struktur-struktur yang berdampak kepada *dehumanisasi*, penodaan terhadap kemuliaan *intrinsik* manusia, ketidakadilan, dan kekerasan. Hal ini yang harus dilawan.

Pemikiran muslim progresif dalam buku Omid Safi, *Progressive*

Muslims on Justice, Gender and Pluralism, para penulis muslim progresif mengembangkan pemikiran-pemikiran mereka dalam tiga wilayah itu merupakan elaborasi kreatif atas tiga premis di atas, ditambah dengan argumetasi-argumentasi lainnya.

a. *Keadilan Sosial (Social Justice)*

Dewasa ini banyak kelompok pemeluk agama yang terlibat dalam banyak isu keadilan sosial. Bagi sebagian umat Islam, terma *keadilan sosial* mungkin dirasa baru, tetapi tema keadilan dalam Islam sama sekali tidak baru, karena keadilan merupakan inti etika sosial Islam. Berulang kali al-Qur'ān berbicara tentang keadilan melalui pembelaan bagi anggota masyarakat yang terpinggirkan, seperti orang miskin, anak yatim, kaum tertindas, musafir, orang kelaparan, dan lain-lain. Farid Esack menunjuk ada dua kategori al-Qur'ān tentang pihak yang harus dibela dalam menegakkan keadilan sosial, yaitu *aradhil* (yang terpinggirkan, *marginalized*) dalam QS. Hud: 27; al-Syu'arā': 70; al-Ḥajj: 5, dan *al-mustad 'afun fi al-ard* (yang tertindas, *downtrodden*, *oppressed*) dalam QS. al-Nisā': 97; al-A'rāf: 26.¹²⁹

²⁰ Ide-ide sosial dalam al-Qur'ān dan ajaran Islam harus diterjemahkan dengan cara yang dapat dirujuk dan dimengerti oleh para pejuang keadilan sosial saat ini. Dengan bersandar pada QS. al-Mā'idah: 32 yang memerintahkan untuk melindungi setiap jiwa insan, maka memperjuangkan keadilan dewasa ini dapat dimaknai sebagai memandang setara segenap umat manusia, bertanggung jawab untuk

¹²⁹ Farid Esack, *In Search of Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2005), h. 80; Zakiyuddin Baidhawiy, "Islam Progresif: Manifesto Keadilan, Pembebasan, dan Kesetaraan", artikel diunduh dari <http://www.freelists.org/archives/ppi/05-2004/msg00088.html>.

kebaikan dan kemuliaan semua manusia, melawan orang-orang yang menebar kebencian atas nama Islam, yang Tuhannya ibarat monster pendendam yang menyuruh membunuh siapa saja, yang Tuhannya terlalu kecil, lemah, *sukuistik*, dan lelaki. Demikian pula dengan kata “tetangga” dalam sabda Nabi “sesungguhnya mukmin sejati adalah mereka yang tidak membiarkan tetangganya kelaparan” harus dipahami sebagai manusia di dunia, karena dunia kini sudah menjadi *global village*.¹³⁰

Pemaknaan keadilan senantiasa disatu padukan dengan pemaknaan atas *eksistensi* dan *esensi* kemanusiaan. Dalam hal ini inti pemahaman muslim progresif adalah sebuah ide sederhana namun radikal, yaitu bahwa “setiap individu, perempuan atau laki-laki, muslim atau non-muslim, kaya atau miskin, belahan dunia utara atau selatan, memiliki kemuliaan intrinsik yang pasti sama, yaitu nilai esensial kehidupan manusia yang diberikan oleh Tuhan, dan tidak terkait dengan *budaya*, *geografi*, atau *privelese*. Ukuran sejati kemanusiaan adalah karakternya. Agenda muslim progresif terkait dengan ramifikasi premis bahwa “semua manusia memiliki kemuliaan intrinsik itu, karena setiap dari kita memiliki ruh Tuhan yang ditiupkan ke dalam diri kita: *wa nafakhtu fihi min rūhi* (QS. al-Hijr: 29 dan Sād: 72). Para muslim progresif meyakini bahwa untuk menjadi muslim sejati adalah dengan mendukung dan mengakui kemanusiaan segenap umat manusia, bertanggung jawab aktif dalam upaya distribusi yang jujur dan adil atas karunia sumber daya alam, dan berupaya hidup harmoni dengan alam. Tidak boleh ada kesejahteraan suatu komunitas tetapi dengan

¹³⁰ Omid Safi, “*What is Progressive Islam?* ...”, h. 48.

menyengsarakan komunitas lain.¹³¹

Muslim progresif berpendapat bahwa keadilan adalah dasar yang asasi bagi terciptanya kedamaian. Artinya, kedamaian tidak mungkin tercipta sebelum keadilan itu terbangun. Damai hendaknya tidak diartikan hanya sekedar "aman" atau "tidak adanya perang atau perkelahian", karena hal itu dapat menjadi kedok untuk memapankan tirani dan struktur sosial yang tidak adil. Jadi memperjuangkan tegaknya keadilan lebih diutamakan ketimbang sekedar mempertahankan situasi keamanan.

b. Keadilan Gender (*Gender Justice*)

20 Muslim progresif berpandangan bahwa umat Islam tidak akan dapat mewujudkan keadilan tanpa adanya jaminan keadilan untuk perempuan muslimah. Kesetaraan gender merupakan tolok ukur untuk konsen yang lebih luas tentang keadilan sosial dan pluralisme.¹³² Interpretasi progresif atas Islam harus menyertakan masalah keadilan gender. Persoalan gender tidak hanya menyangkut perempuan tetapi juga laki-laki. Ketidakadilan gender bukan hanya menyangkut sistem yang menindas perempuan, tetapi juga merendahkan martabat laki-laki yang terlibat di dalamnya. Lingkup pembicaraan tentang gender itu tidak hanya terbatas pada soal hijab, tetapi banyak isu mendasar dalam konstruksi sosial yang mempengaruhi kehidupan laki-laki dan perempuan.¹³³

Gerakan-gerakan feminis di dunia Islam mengambil inspirasinya

20
¹³¹ Omid Safi, "What is Progressive Islam? ...", h. 48.

¹³² Omid Safi, "What is Progressive Islam? ...", h. 49.

¹³³ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), h. 9-10.

kebanyakan berasal dari sumber-sumber sekuler. Muslim progresif mengupayakan hal-hal lain yang belum tersentuh dan mengusahakan apa yang secara sah diakui sebagai feminisme Islami. Feminisme itu meyakini partikularitas konteks dan keragaman identitas perempuan; memadukan diskursus feminis dengan artikulasi perempuan muslim tentang keterlibatan mereka dalam isu-isu gender; menciptakan ruang dialog yang bermakna dan persaudaraan horizontal (*horizontal compaleadership*) antara perempuan muslim dengan perempuan dari konteks religio-kultural yang lain. Feminisme demikian merupakan salah satu respon kontemporer yang paling terlibat dengan perintah dasar al-Qur'an untuk menegakkan keadilan.

²⁰
c. *Pluralisme*

Muslim progresif menempatkan pluralisme sebagai tantangan besar bukan saja bagi muslim tetapi juga bagi umat manusia. Pertanyaan-pertanyaan yang menggugah mereka adalah “mampukah kita menemukan cara untuk menikmati kesamaan kemanusiaan kita bukan dengan mengingkari perbedaan tetapi justru karena perbedaan itu sendiri?. Mampukah kita belajar tumbuh hingga titik dimana kita tidak merujuk kepada pengelompokan yang eksklusif, tetapi kepada bani Adam, totalitas kemanusiaan?”.¹³⁴ Al-Qur'an setidaknya tujuh kali menyebut kata bani Adam, secara harfiah berarti anak-anak Adam”, yang merujuk kepada pengertian keseluruhan umat manusia, yaitu: QS. al-A'rāf: 26, 27, 31, 172, al-Isrā': 70, Yasin: 60. Dalam ayat-ayat itu al-Qur'an menantang, menggerogoti, dan menghapus kebiasaan kesukuan yang sempit masa pra-Islam, dan menggambarkan segenap manusia

¹³⁴ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: ...*, h. 11.

sebagai satu suku besar. Oleh karena itu, bagi setiap muslim tiada ada pilihan lain selain memenuhi pesan al-Qur'an. Nabi Muhammad pun menyatakan hubungan manusia satu dengan manusia lainnya ibarat anggota dalam satu tubuh; ketika satu anggota tubuh menderita sakit maka anggota lainnya ikut merasakan perih dan ketidak nyamanan.¹³⁵

Kurangnya penghayatan pluralisme telah menjadikan abad 20 sebagai abad yang paling penting dalam sejarah umat manusia. Kurangnya kesadaran tentang pluralisme telah melahirkan begitu banyak kekerasan baik yang dilakukan oleh teroris, orang sipil, maupun negara dengan militernya. Ada dua tolak ukur terpenting untuk menilai apakah pluralisme bersemayam indah atau tidak, yaitu:

- 1) Bagaimana cara kita saling memperlakukan antara satu dengan yang lain, yaitu akhlak (*manners*) dan etika antar pribadi (*adab*). Adab yang mewujudkan dalam bentuk rasa mengasihani, menyayangi, tidak mementingkan diri sendiri, kejujuran, dan kemurahan hati telah banyak sirna dalam Islam kontemporer.

Dalam konteks demikian dibutuhkan tasawuf, bukan dalam bentuk formal aturan-ataurannya atau spekulasi-spekulasi kosmologisnya tentang realitas-realitas surgawi yang teragung dalam jiwa kemanusiaan yang terdalam, tetapi lebih pada aspek yang paling simpel dari ketasawufan itu sendiri, yaitu etika antar pribadi atau adab mereka pada tingkat komunal.

- 2) Keterbukaan untuk mengambil sumber-sumber ajaran kasih sayang dan kebijaksanaan (*compassion and wisdom*), dari manapun asalnya. Dalam Islam, selain al-Qur'an dan ḥadīths, ada banyak kata-kata bijak

¹³⁵ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: ...*, h. 11.

dari beberapa tokoh Islam, seperti Alī bin Abī Ṭālib dan al-Kindi yang menganjurkan menilai pernyataan berdasarkan atas apa yang dikatakan bukan siapa yang mengatakan.¹³⁶

Muslim progresif menganut pluralisme internal dan eksternal agama sekaligus, dan secara epistemologi mengikuti pendekatan yang pluralistik untuk memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Mereka melampaui pandangan tentang “toleransi” (*beyond tolerance*) dan mengupayakan keterikatan yang mendalam melalui kesamaan dan perbedaan yang ada (*strive for a profound engagement through both existing commonalities and differences*).¹³⁷ Konsep toleransi dipandang sudah tidak memadai lagi untuk menopang kehidupan keagamaan dan etnis yang pluralistik. Secara etimologis kata toleransi berasal dari istilah dalam toksikologi dan farmakologi Abad Pertengahan, yang menandai seberapa banyak racun yang sanggup tubuh tolerir (*tolerate*) sebelum ia tiba pada kematian. Jika istilah ini diderivasikan ke dalam konteks pluralitas agama dan etnis, maka makna toleransi akan menunjuk kepada menentukan berapa banyak others (mungkin mereka muslim, Yahudi, Kristen, Hindu, kulit hitam, bangsa Asia, kelompok homoseksual, dan lain-lain) yang dapat kita tolerir sebelum ia/mereka membunuh kita. Yang diperlukan saat ini bukan menolerir ajaran yang lain, tetapi terikat menyatu dengan “others” pada level terdalam yang membuat kita disebut sebagai manusia, melalui kesamaan dan perbedaan yang nyata di antara

¹³⁶ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: ...*, h. 14.

¹³⁷ Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Book, 1995); Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies and Religious Diversity* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996); Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, penerj. Bosco Carvallo (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

kita. Singkat kata, muslim progresif tidak menginginkan Islam yang “toleran”, tetapi lebih dari itu Islam yang memperjuangkan masyarakat pluralistik yang saling memuliakan dan mengikat-menyatu antara satu dengan lainnya melalui kesamaan dan perbedaan.¹³⁸

D. Metodologi Islam Progresif

¹⁷ Berkaitan dengan operasionalisasi ijtihad yang dilakukan oleh Islam Progresif yang telah diutarakan di atas merupakan salah satu dari tiga model ijtihad yang sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam, yaitu:

Pertama adalah *text-based ijtihad* (al-ijtihād istinbātī), yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan tengah serta masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisional. Model ijtihad seperti ini teks berkuasa penuh, baik itu al-Qur`ān, ḥadīts ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa *ijmā`* ataupun *qiyās*.

Kedua adalah *eclectic ijtihad* (al-ijtihād tarjīhī), yaitu upaya memilih teks atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Dalam hubungan ini yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran.

Ketiga adalah *context-based ijtihad*, (al-ijtihād maqāṣid al-syarī`ah), sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya. Pada umum dan biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai maqāṣid al-syarī`ah.¹³⁹

¹³⁸ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: ...*, h. 24.

¹³⁹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction...*, h. 55

Ijtihad model ketiga inilah yang dilakukan Islam Progresif. ⁹ Kalau metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan bersandar pada teks al-Qur`ān, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauh kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya, maka muslim progresif mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian, sehingga tetap up to date dan bisa diterapkan. Inilah sesungguhnya yang dilakukan oleh beberapa pemikir, antara lain Muqtadir Khan, Tariq Ramadhan, Bassam Tibi, Aminah Wadud, Farid Esack, Irshad Manji, Ibrahim Musa dan lain sebagainya.

Adapun metodologi Islam Progresif menurut Abdullah Saeed ²¹ dalam menafsir ulang teks-teks al-Qur`ān, dapat dipaparkan ada tujuh pendekatan utama, yaitu:

- a. Atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis.
- b. Menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur`ān karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur`ān.
- c. Menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, keadilan sosial dan keadilan.
- d. Mengetahui bahwa al-Qur`ān mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip.
- e. Mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang konkrit pada generalisasi atau sebaliknya.
- f. Kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya.

g. Fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.¹⁴⁰

Pendekatan terhadap teks seperti inilah yang menurut Abdullah Saeed akan mampu memberikan jawaban atas permasalahan kontemporer. Selanjutnya Omid Safi mengembangkan pemikiran Abdullah Saeed itu dalam suatu model penghampiran metodologi Islam Progresif sebagai berikut:

1. *Critical Engagement* terhadap Tradisi

Muslim progresif mendorong keterikatan yang serius terhadap segenap spektrum pemikiran dan praktek keIslaman, bukan untuk tunduk kepadanya tetapi untuk mengkritisinya dalam perspektif kekinian. Dalam ungkapan Omid Safi, *"To move beyond problematic past and present interpretations of Islam, progressive Muslims have to pass critically through them and experience them first-hand"*.¹⁴¹ Dalam kasus-kasus tertentu warisan tradisi dalam wujud pemahaman-pemahaman keIslaman masa lampau bisa jadi tidak memberi petunjuk yang memadai untuk masa sekarang. Tetapi, kesimpulan itu bisa diambil dengan meyakinkan, hanya setelah keterlibatan yang serius dengan warisan tradisi itu.

Critical engagement terhadap tradisi merupakan jawaban atas ketergelinciran sebagian umat Islam pada salah satu dari dua kutub yang secara diametral berlawanan, yaitu memegang tradisi secara membabi-buta dan melepaskan tradisi lalu mengabdikan pada kekinian atau modernitas.

Sikap pertama dianut oleh kelompok muslim fanatik. Barisan

¹⁴⁰ IDSS, *"Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies"*, Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006, h. 5.

¹⁴¹ Omid Safi, *"What is Progressive Islam? ..."*, h. 48.

terdepan dalam kelompok ini adalah, dalam kajian Khaled Abou el-Fadl, Wahabisme, Salafisme, dan perpaduan antara keduanya menjadi salafabisme. Karakteristik pemahaman keislaman mereka sangat mengidealisasi masa Nabi dan sahabat sebagai masa terbaik yang harus diwujudkan kembali, dan mereka kurang toleran dengan kelompok lain dalam Islam.¹⁴²

Sikap kedua diwakili oleh muslim liberal yang cenderung meninggalkan tradisi demi mengadaptasi modernitas. Dalam ungkapan Omid Safi, “*Liberal advocates of Islam generally display an uncritical, almost devotional identification with modernity, and often (but do not always) by-pass discussions of colonialism and imperialism.*”¹⁴³

2. *Multiple Critique* terhadap Modernitas

Muslim progresif dapat dilihat sebagai “kelanjutan dari” (*continuation of*) dan sekaligus “keberangkatan yang radikal dari” (*radical departures from*) Islam liberal. Pemahaman Islam liberal pada umumnya menunjukkan identifikasi yang tidak kritis dan hampir mengabdikan pada modernitas, serta seringkali melewati diskusi-diskusi tentang kolonialisme dan imperialisme. Pemahaman Islam Progresif sangat kritis terhadap kolonialisme, baik dalam bentuk lampau maupun manifestasinya sekarang, melalui *multiple critique* terhadap Islam dan modernitas. Dari segi kritisnya terhadap modernitas Islam Progresif menyerupai *post-modernisme*. Tetapi, Islam Progresif berbeda dari *post-modernisme* karena keterikatan gandanya dengan Islam dan modernitas,

¹⁴² Lihat, Khaled Abou El-Fadl, “*The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful Islam*”, dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, ed. Omid Safi, (England: One World Publications, 2003), h. 54.

¹⁴³ Omid Safi, “*What is Progressive Islam? ...*”, h. 48.

serta penekanannya aksi sosial yang konkrit dan transformasi.¹⁴⁴

Multiple critique berguna untuk menangkap kompleksitas pemosisian diri perempuan muslim. Mereka menolak diskursus feminis neo-kolonial atau lainnya yang berimplikasi menyerang Islam dan kultur masyarakat muslim. Tetapi, berbarengan dengan itu, mereka juga mengkritisi normativitas kelelakian dalam masyarakat muslim sambil juga menyodorkan alternatif cara memahami dan menghampiri relasi-relasi gender dalam Islam. Mengacu pada metode feminis tersebut, muslim progresif menggariskan sikap kritis terhadap tradisi sendiri dan pada saat yang sama juga kritis terhadap modernitas. Yang dikehendaki oleh muslim progresif dalam hal ini adalah adanya “*a real paradigm shift in the relationship of Muslims to both Islam and modernity*”, suatu peralihan paradigma yang nyata dalam hubungan muslim dengan Islam dan modernitas.¹⁴⁵

Salah satu contoh penerapan *multiple critique* ditunjukkan oleh Omid Safi ketika ia mengkritik dan meruntuhkan pondasi paradigam “Islam versus Barat” yang terwujud dalam bentuk *Muslim Westernophobes* (fobia-Barat di kalangan muslim) dan *Western Islamophobes* (fobia-Islam di kalangan Barat). *Muslim Westernophobes* sejatinya berakar pada respons keras umat Islam terhadap kolonialisme dan imperialisme Barat sedemikian rupa sehingga menumbuhkan kebencian yang mendalam yang kemudian dilegitimasi dengan fatwa-fatwa keagamaan untuk memusuhi dan memerangi Barat kapanpun, dimanapun, dan dengan cara apapun, termasuk dengan melakukan

¹⁴⁴ Omid Safi, “*What is Progressive Islam?* ...”, h. 48.

¹⁴⁵ Omid Safi, “*What is Progressive Islam?* ...”, h. 49.

pemboman yang membunuh banyak rakyat sipil. Di sinilah *entry point* untuk melakukan kritik bahwa fatwa-fatwa demikian tidak memiliki dasar yang kuat dalam spektrum tradisi Islam. Di pihak lain *Western Islamophobes* juga dikritik karena bersumber dari ideologisasi teori “*clash of civilization*” dari Samuel Huntington yang ide-ide dasarnya telah dikemukakan jauh sebelumnya oleh Bernard Lewis. Omid Safi mematahkan berbagai asumsi dan proposisi yang mendasari teori itu untuk meruntuhkan *Western Islamophobes*.¹⁴⁶

3. Pluralitas Sumber

Para eksponen muslim progresif menyandarkan pendapat dan analisis mereka pada sumber yang sangat luas dan beragam, baik berasal dari sumber dalam Islam seperti al-Qur`ān, hadits, dan literature otoritatif klasik dan kontemporer maupun sumber di luar Islam, seperti kitab atau teks suci agama lain, nilai-nilai kearifan lokal, dan wisdom dari berbagai gerakan, tokoh, tradisi, atau budaya. Sumber-sumber itu dirujuk tentu saja sejauh relevansinya dengan tiga tema besar konsen mereka, yaitu keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme. Tentang kelenturan metodologi dan keragaman sumber itu.¹⁴⁷

4. *Self Positioning, beyond Apologetics*

Self positioning menjadi ungkapan untuk menggambarkan metode mengekspresikan pendapat atau pemahaman keIslaman dari seseorang atau sekelompok orang tentang suatu masalah dimana pemahaman itu

¹⁴⁶ Lihat Omid Safi, *I and Thou in a Fluid World: Beyond 'Islam versus the West*, dalam *Voices of Changes*, h. 199-210. Artikel diunduh dari http://omidsafi.com/images/stories/i_and_thou_beyond_islam_vs_west.pdf, tanggal 21 September 2015.

¹⁴⁷ Omid Safi, “*What is Progressive Islam?* ...”, h. 48.

harus ditempatkan dalam konteks spektrum pemahaman-pemahaman lain yang ada dalam tradisi Islam.

Omid Safi memberikan contoh bagaimana *self positioning* dilakukan dengan mengemukakan ilustrasi sebagai berikut: kelompok/orang 1 berpendapat A tentang suatu hal; kelompok/orang 2 menyatakan pendapat yang sebaliknya; kelompok/orang 3 mengemukakan pendapat yang lain, yang berbeda dari dua kelompok/orang itu; kelompok/orang 4 mengajukan pendapat yang berbeda lagi; saya/kami sejalan dengan pendapat kelompok/orang 3 (atau memberikan pendapat yang berbeda dari semua yang ada). *Self positioning* semacam ini sangat lazim di kalangan pemikir muslim klasik, seperti al-Ghazālī, ketika menunjukkan posisi dan eksistensi pemikirannya. Cara demikian memberi peluang diskusi, perdebatan, dan alternatif perspektif. Fenomena ironis tampak di kalangan muslim kontemporer karena mereka tidak mengikuti cara yang elegan itu. Sebaliknya mereka mem-*bypass* semua spektrum pemahaman keIslaman yang ada, dan tampil dengan jargon-jargon "Islam menyatakan...", "Islam mengajarkan...", atau "Islam menegaskan...", dan lain-lain. tak ada lagi diskusi, perdebatan, dan alternatif perspektif.¹⁴⁸ Hal demikian dinilai sebagai bentuk apologi, dan umat Islam semestinya melampaui semua itu, *beyond apologetics*, dengan melakukan *self positioning*.¹⁴⁹

E. Perkembangan Islam Progresif di Indonesia.

Istilah Islam Progresif di Indonesia pertama kali dikemukakan

¹⁴⁸ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: ...*, h. 19.

¹⁴⁹ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: ...*, h. 21-22.

pada tahun 1970-an oleh Greg Barton. Dengan istilah itu, Barton ingin menggambarkan suatu gerakan mutakhir dalam Islam Indonesia yang melampaui gerakan Islam tradisional dan gerakan Islam modernis.¹⁵⁰ Gerakan progresif yang dimaksud adalah gerakan Islam neo-modernis. Jadi, kata Progresif digunakan untuk menjelaskan paradigma baru gerakan Islam Indonesia yang disebut neo-modernisme Islam itu. Dengan kata lain, Islam Progresif adalah sebutan atau kata sifat dari gerakan neo-modernisme Islam. Tegasnya, Islam Progresif bukanlah sejenis gerakan Islam baru yang berbeda dengan gerakan-gerakan Islam sebelumnya, semacam Nahdhatul Ulama (NU) yang disandingkan dengan *Islam Tradisionalis* atau Muhammadiyah yang disandingkan dengan Islam Modernis. Islam Progresif hanya sebuah metode atau pendekatan dalam mengangkat isu-isu tertentu melalui wacana keIslaman.¹⁵¹

Singkatnya, sejauh ini dalam sejarah gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia tetap saja hanya dikenal tiga arus besar, yaitu, Islam tradisional, Islam modernis, dan Islam neo-modernis. Sementara itu identitas-identitas keislaman yang disandingkan kepada kelompok tertentu seperti: liberal, moderat, radikal, konservatif, militan, dan

¹⁵⁰ Greg Barton, *Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia*, (Jakarta: Studi Islamika, 1995) , vol 2. No.3, h. 1.

¹⁵¹ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara,1999), h. 11.

fundamentalis, tidak lebih dari identitas *ad hoc* (tidak permanen). Hal tersebut lebih menegaskan sebuah kecenderungan reaksr sementara, lebih sering bahkan bersifat politis, dan tidak menjelaskan posisi epistemologisnya di tengah agenda-agenda dakwah Islam jangka panjang. Sikap moderat atau liberal bisa muncul di kalangan tradisionalis, modernis, maupun neo-modernis. Begitu pula dengan sikap radikal, militan, konservatif, atau fundamentalis.¹⁵²

Pemikiran neo-modernisme Islam Indonesia yang bersifat progresif itu dapat ditipologikan menjadi tiga: pertama, Islam Rasional. Penelitian keIslaman kalangan ini dilakukan dalam memenuhi fungsi menetapkan pendapat, menghilangkan kesangsian, dan akhirnya memperoleh kepercayaan tentang Islam yang kokoh. Yang dicari dalam Islam Rasional adalah ditemukannya pengetahuan yang mendasar mengenai ilmu keIslaman rasional, untuk mendapatkan keyakinan yang rasional dan tingkah laku yang dapat dipertanggung jawabkan secara epistemologis. Tokoh yang masuk dalam tipologi ini adalah Harun Nasution dan Djohan Effendi. Kedua, *Islam Peradaban*. yang kepentingannya adalah praktis untuk mendapatkan makna dari perwujudan konkret al-Qur'ān. Karena itu, di samping analisis hermeneutis dari konsep-konsep kunci al-Qur'ān, mereka pun memberi

¹⁵² Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia...*, h. 12-13.

perhatian besar pada Islam kaum salaf. Kalangan ini sangat memperhatikan sejarah sosial untuk mendapatkan makna tadi dan mencoba mentransformasikan pengertian yang didapat dari sejarah Islam itu dalam situasi sejarah sosial dewasa ini. Yang dapat dikategorikan tokoh Islam Peradaban adalah Nurcholis Madjid dan Kuntowijoyo. Ketiga, Islam Transformatif, yang berpijak pada kata kunci emansipatoris. *Mainstream* yang selalu menjadi dasar dalam menafsirkan al-Qur'ān adalah visi transformasi. Karena tokoh-tokohnya dilatarbelakangi oleh ilmu sosial radikal, maka sejak awal mereka sudah yakin bahwa ada proses yang bersifat empiris dan struktural, yang telah menyebabkan suatu penindasan. Misi pokok yang diemban adalah berupaya membebaskan masyarakat muslim yang miskin, terbelakang dan tertindas. Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo adalah contoh pelopor Islam Transformatif.¹⁵³

Untuk upaya melakukan pembaharuan melalui metode *ijtihād* yang progresif itu, menurut Nurcholis Madjid penting sekali memahami dan mempersepsikan masa klasik Islam yang dikenal dengan masa salaf, meskipun telaah terhadap masa salaf ini masih kontroversial. Dengan argumentasi bahwa proses pembaharuan *ijtihād* tidak bisa dimulai dari nol. Jadi, memulai pengembangan pemikiran dari permulaan sama sekali

¹⁵³ 6 Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), h. 19.

hanya akan berakir dengan kemiskinan intelektual.¹⁵⁴

Keberadaan posisi Islam Progresif dalam pemikiran Nurcholis Madjid berada pada posisi seimbang dalam menilai tradisi dan modernitas. Tradisi disatu sisi jelek karena mengungkung, tetapi disisi lain baik karena memberi dasar pijakan untuk pengembangan. Sebaliknya, modernitas disatu sisi jelek karena ekses negatif yang ditimbulkannya, tetapi disisi lain kehadirannya tidak dapat ditolak dan malah menjadi keharusan sejarah. Jadi, inti makna pembaharuan itu sendiri adalah updating pemahaman orang atas ajaran agamanya dan cara mewujudkan ajaran itu dalam masyarakat. Sedangkan tujuannya adalah untuk membuat agama yang diyakini itu lebih fungsional dalam memberi jawaban terhadap tantangan modern. Sehingga dalam kerangka pemikiran semacam ini muslim progresif tidak mau terjebak sama sekali dalam dikotomi tradisionalisme dan modernisme tersebut. Dan memposisikan diri sebagai poros tengah yang disebut Islam Progresif.¹⁵⁵

Sebagai corak baru aliran pemikiran Islam di Indonesia, Islam Progresif mulai memerankan dirinya secara sungguh-sungguh dengan berusaha melihat dan menilai Islam secara adil dari sudut pandang normatif dan historis, serta dalam perspektif tekstual dan kontekstual.

¹⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan kemanusiaan dan kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 167.

¹⁵⁵ Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia* ..., h. 26-27.

Wacana yang dikembangkan para tokohnya menjadi agenda penting bangsa Indonesia. Ada tiga tema pokok yang menjadi fokus perhatian yaitu kebangsaan, pluralisme dan demokrasi.¹⁵⁶

Gerakan Islam Progresif dengan sadar mengakomodasi unsur-unsur modernisme sebagai bagian dari pencapaian peradaban umat manusia, dan pada saat bersamaan juga menunjukkan apresiasi yang mendalam terhadap warisan klasik (tradisionalisme). Alasan bagi sikap ini adalah bahwa di satu sisi Islam harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernisme, dan pada saat bersamaan tidak mungkin memungkiri kenyataan bahwa tradisi juga telah membuat Islam menjadi mapan di tengah-tengah masyarakat. Maka, diktum terkenal yang diusung oleh Islam Progresif diambil dari kaidah *uṣūl fiqh* yang sekaligus menjadi metodologi gerakannya adalah:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصح.

Artinya: Memelihara produk pemikiran klasik itu baik (relevan), dan mengambil produk pemikiran baru itu lebih baik (lebih relevan).

¹⁵⁶ Lihat lebih lanjut, Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia ...*, h. 38-74.

BAB IV

SEPUTAR GENDER

A. Pengertian dan Dasar Pemikiran Gender

Secara umum feminisme dan gender pada dasarnya adalah konsep yang sederhana dimana perempuan hanya ingin memperoleh keadilan dalam segala hal terutama pendidikan, bukan untuk melebihi pria dan kodratnya. Karena itu kelompok feminis memberikan konsep gender berangkat dari perbedaan laki-laki dan perempuan yang terjadi karena dibentuk oleh perbedaan sosial bukan dinilai dari aspek kodrati. Karenanya kajian-kajian perbedaan kodrati tidak pernah disinggung karena memang itu sudah di setting oleh Tuhan, sementara perbedaan sosial menjadi *term* utama kajian-kajian penting feminis atau penggiat gender hingga saat ini.

Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, maka sex secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah sex (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti “jenis kelamin”) lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sedangkan gender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non biologis lainnya. Studi gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas (*masculinity*) atau feminitas (*femininity*) seseorang. Berbeda dengan studi sex yang lebih menekankan kepada aspek anatomi biologi

dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness*) dan perempuan (*femaleness*). Proses pertumbuhan anak (*child*) menjadi seorang laki-laki (*being a man*) atau menjadi seorang perempuan (*being a woman*), lebih banyak digunakan istilah gender dari pada istilah sex. Istilah sex umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual (*love-making activities*), selebihnya digunakan istilah gender.¹⁵⁷

24 Secara historis telah terjadi dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam semua masyarakat di sepanjang zaman, terkecuali masyarakat matriarchal yang jumlahnya relatif sedikit. Perempuan dimarginalkan dan dianggap telah rendah (*subordinated*) dari pada laki-laki, yang kemudian memunculkan doktrin ketidaksetaraan (*bias*) gender. Bentuk marginalisasi tersebut seperti perempuan dianggap tidak cakap memegang kekuasaan sebagaimana yang dimiliki laki-laki. Karenanya laki-laki memiliki dan mendominasi perempuan, seperti menjadi pemimpin dan menentukan masa depan mereka. Begitu juga dalam ranah keluarga, laki-laki akan bertindak sebagai kepala keluarga. Alasannya, untuk kepentingannya dia harus tunduk kepada jenis kelamin yang lebih unggul, yaitu laki-laki. Peran perempuan akhirnya terbatas hanya di wilayah dapur, sumur dan kasur dan tidak 24 dilibatkan dalam mengambil keputusan di luar wilayahnya. Bahkan menurut Ashgar Ali Engineer, dicitoskan bahwa akan ada

¹⁵⁷ Ananda Faisar Ara, Ananda, Faisar Ara, Ananda, *Wanita Dalam Konsep Islam Modernis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, h. 2-4; Kamla Bhasin, dan Nighat Said Khan, *Persoalan-Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, (Jakarta: Gramedia dan Yayasan Kalyanamitra, 1994), h. 12

malapetaka yang sangat besar apabila perempuan menjadi pemimpin sebuah negeri.¹⁵⁸

Kata “gender” dalam bahasa Indonesia dipinjam dari bahasa Inggris. Kalau dilihat dalam kamus, tidak secara jelas dibedakan pengertian kata *gender* dengan *seks*. Ungkapan gender sering diartikan dan/atau dipertentangkan dengan seks, yang secara biologis didefinisikan dalam kategori pria dan wanita. Secara umum, keduanya bisa diterjemahkan sebagai “jenis kelamin”, tetapi konotasi keduanya berbeda. Seks lebih menunjuk kepada pengertian biologis, sedangkan gender pada makna sosial.¹⁵⁹

Gender dalam ejaan bahasa Indonesia adalah jender. Sedangkan istilah gender menurut *The Contemporary English-Indonesian Dictionary* diartikan sebagai “penggolongan menurut jenis kelamin”.¹⁶⁰ Sedangkan dalam *Webster College Dictionary*, gender: “One of the categories in such a set, as masculine, feminisme, neuter, or common”.¹⁶¹ Di dalam *Enclopedia Feminisme* dijelaskan bahwa jender adalah kelompok atribut dan perilaku yang dibentuk secara kultural ada pada laki-laki atau perempuan.¹⁶² Di dalam *Women’s Studies Enclopedia* yang dijelaskan bahwa jender adalah suatu konsep kultural yang berupaya memuat

¹⁵⁸ Ashgar Ali Engeneer, *The Rights of Women in Islam*, Terj. Farid Wadiji dan Farkha Asegaf, “Hak-Hak Perempuan Dalam Islam”, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 63

¹⁵⁹ Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedia Ilmu-ilmu Sosial*, Terj. Haris Mumender, (Jakarta; PT Raja Grafindo Persada, 2000), hal. 391.

¹⁶⁰ Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*, (Jakarta: Modern English Press, 1996), hal 771

¹⁶¹ Random House, *Webster College Dictionary*, (New York Toronto London Sydney Auckland, 2001), hal 511

¹⁶² Muhdirahayu (terj), *Dictionary of Feminist Theories*, (Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hal. 177

10

pembedaan dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara pria dan wanita yang berkembang dalam masyarakat.¹⁶³

Perlu dipahami terlebih dahulu bahwa seks lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologis seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi dan karakteristik biologis lainnya. Seks atau jenis kelamin adalah perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan. Sedangkan gender lebih berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologi, dan aspek-aspek non-biologis lainnya. Gender ini digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya. Gender menjelaskan semua atribut, peran dan kegiatan yang terkait dengan “menjadi laki-laki” atau “menjadi perempuan”.¹⁶⁴ Jadi gender dan seks atau jenis kelamin sangat berbeda sekali, karena seks atau jenis kelamin bersifat alamiah, sedangkan gender peran dan fungsinya dibentuk oleh keadaan masyarakat, sosial dan budaya.

Munculnya peran laki-laki dan perempuan dapat saling berganti. Dalam arti, perempuan tidak hanya berperan domestik, melainkan juga berperan publik. Laki-laki bukan hanya berperan publik, tetapi juga berperan domestik. Menurut Mansur Fakih, konsep gender adalah suatu sifat yang melekat kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural, misalnya perempuan dikenal lemah lembut, cantik, emosional atau keibuan sementara laki-laki

10

¹⁶³ Hellen Tierney (ed), *Women's Studies Inclopedia*, vol I, (New York: Green Word Press), hal. 153

¹⁶⁴ Istibsyaroh, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 62

1 dianggap kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri-ciri sifat itu sendiri merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Artinya ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, sementara ada juga perempuan yang kuat, rasional, dan perkasa. Perubahan ciri dari sifat sifat itu dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain.

Dalam Al Qur'an tidak ditemukan kata yang sepadan dengan istilah gender akan tetapi kata kunci yang dapat dipegang untuk mengetahui ayat-ayat gender ialah semua istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan seperti kata *al-rijal* (الرجال) dan *an-nisa'* (النساء), *al-zakar* (الذكر) dan *al-untsa* (الأنثى). Dalam mengungkapkan masalah tertentu al-Qur'an konsisten memakai istilah-istilah khusus. Seperti aspek biologis, al-Qur'an sering menggunakan istilah *al-dzakar/male* untuk laki-laki dan *al-untsa/female* untuk perempuan. Sementara dalam aspek gender al-Qur'an sering menggunakan istilah *al-rajul/al-rijal* untuk menyebut jenis kelamin laki-laki dan *al-mar'ah/al-nisa'* untuk menyebut jenis kelamin perempuan.

7 Lebih jauh, Mansour Fakhri menjelaskan bahwa untuk memahami konsep gender harus dibedakan kata "gender" dengan kata "seks" (jenis kelamin). Pengertian jenis kelamin merupakan penafsiran atau pembagian dua jenis manusia yang ditentukan secara biologis, pada jenis kelamin tertentu dan tidak bisa dipertukarkan. Sebagai contoh, yang namanya manusia jenis laki-laki adalah manusia yang memiliki penis, *jakala* (*kala menjing*), dan memproduksi sperma, sedangkan perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim dan saluran untuk melahirkan, memproduksi telur, memiliki vagina, dan mempunyai alat menyusui. Alat-alat tersebut secara biologis melekat pada manusia jenis laki-laki

dan perempuan, tidak bisa dipertukarkan secara permanen, tidak bisa berubah, dan secara kodrati merupakan ketentuan Tuhan.¹⁶⁵

Dengan kata lain, seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Artinya, istilah tersebut lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya.¹⁶⁶ Sementara itu, pengertian *gender* sebagaimana diungkapkan oleh Mansour Fakhri¹⁶⁷ adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional, dan keibuan, sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, dan perkasa. Sifat-sifat tersebut sebenarnya dapat dipertukarkan, artinya ada laki-laki yang memiliki sifat emosional, lemah lembut, dan keibuan dan ada juga perempuan yang kuat, rasional, dan perkasa.

Senada dengan pendapat di atas, Lindsey, sebagaimana dikutip oleh Nasarudin Umar, berpendapat bahwa istilah gender lebih berkonsentrasi kepada aspek sosial budaya, psikologis, dan aspek-aspek biologis lainnya.¹⁶⁸ Dengan demikian, istilah gender lebih terfokus kepada sifat-sifat yang dapat dipertukarkan dan mengalami perubahan

¹⁶⁵ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 7-8.

¹⁶⁶ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 35.

¹⁶⁷ Mansour Fakhri, *Analisis Gender*, hal. 8-9.

¹⁶⁸ Nasarudin Umar, *Argumen*, hal. 35.

7

dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain, juga dari suatu kelas ke kelas lain, maupun satu suku ke suku yang lain.

Oleh karena itu, studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity* atau *rujuliyah*) dan feminitas (*femininity* atau *nisa'iyah*), sedangkan studi seks lebih menitikberatkan pada perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness* atau *dzukuriyah*) dan perempuan (*femaleness* atau *umutsah*).¹⁶⁹

Dari uraian di atas, dapatlah dipahami bahwa semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat perempuan dan laki-laki, dan dapat berubah dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain dan dari kelas ke kelas lainnya itulah yang dikenal dengan konsep *gender*. Sementara itu, yang tidak bisa dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana diterangkan di atas, dikenal dengan *seks*.

24

Perempuan merupakan makhluk seutuhnya sebagaimana laki-laki, memiliki bentuk yang sempurna dilengkapi dengan akal pikiran dan hati nurani. Namun dalam perjalanan kehidupannya terdapat banyak keunikan dan kontroversi. Sejarah sendiri telah menunjukkan, kedudukan perempuan seringkali dipersoalkan dan diperdebatkan kapan pun dan di mana pun. Hal ini sangat berbeda dengan laki-laki, hampir di seluruh belahan dunia, sejarah memandangnya sebagai manusia sempurna yang tidak memiliki kecacatan sedikit pun, baik yang disebabkan oleh ajaran agama maupun konstruksi sosial-budaya.

Pada dasarnya Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, karena di dalam al-Quran telah dijelaskan bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di mata Allah, baik itu laki-

¹⁶⁹ *Ibid.*, hal. 35-36

laki ataupun perempuan. Karena adanya pandangan bahwa laki-laki adalah manusia sempurna, maka munculah istilah gender untuk menghilangkan anggapan bahwa laki-laki adalah manusia paling sempurna, karena pada dasarnya kedudukan laki-laki dan perempuan itu sama. Namun dalam pembaharuan kedudukan perempuan ini, menimbulkan banyak hal-hal yang menyimpang dari apa yang telah ditetapkan dalam al-Quran dan al-Sunnah dengan mengatasnamakan kesetaraan gender.

Gender juga dapat dikaitkan dengan masalah hukum Islam, yang mana dengan mengatasnamakan gender hal-hal yang hanya boleh dilakukan oleh laki-laki berarti juga boleh dilakukan oleh perempuan, dan apa yang berhak diterima laki-laki juga berhak diterima oleh perempuan. Sebenarnya gender adalah kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan, yang mana tidak menyalahi aturan yang berlaku dalam hukum islam, karena islam sudah mengatur dalam hal apa saja laki-laki dan perempuan memiliki kesamaan, dan dalam hal apa saja antara laki-laki dan perempuan memiliki porsi yang berbeda.

¹ Secara kodrat, memang diakui adanya perbedaan (*distinction*), bukan pembedaan (*discrimination*) antara laki-laki dengan perempuan, misalnya dalam aspek biologis, masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan yang selanjutnya bersifat komplementer, saling mengisi dan melengkapi, seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an berikut:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

1

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (QS al-Taubah: 71)

Ayat ini mengisyaratkan bahwa laki-laki dan perempuan seyogyanya melakukan kerja sama dalam *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Maka sesuai dengan ayat itu, Islam tidak memisahkan antara kerja publik dan domestik.⁸ Al Qur'an sebagai dasar utama dalam agama Islam, dipakai dasar rujukan seluruh kaum muslim dalam memperoleh petunjuk bimbingan, dan berkewajiban untuk mengamalkannya. Namun Al Qur'an tidak berdiri sendiri, melainkan melibatkan ilmu-ilmu bantu di dalam memahaminya. Di antara ilmu bantu tersebut adalah tafsir.

Kitab al-Qur'an sering kali menggunakan bahasa simbolik (*majazi*) yang memungkinkan menerima makna lebih dari satu macam, yang mungkin tidak berlaku sepanjang zaman. Bahasa simbolik ini perlu diinterpretasikan secara kreatif agar sesuai dengan konteks perkembangan zaman, termasuk didalamnya penafsiran ayat-ayat gender.

Pada dasarnya Islam sangat menekankan penghormatan dan persamaan manusia, dan kesetaraan gender. Dalam sejumlah teks suci, baik yang bersumber dari al- Qur'an maupun al-Hadis, terdapat

penegasan yang gamblang mengenai sistem kesetaraan jenis kelamin, baik dalam asal kejadian, prinsip kemanusiaan, intelektualitas, maupun harkat dan martabat manusia. Nabi Muhammad SAW telah hadir dengan membawa misi yang memberikan kepada kaum Hawa hak-hak otonomi, sebagaimana yang dimiliki kaum Adam. Beliau pada saat yang sama juga berusaha menghapuskan tradisi-tradisi jahiliyah yang sangat diskriminatif, bahkan *misoginis*.

Akan tetapi, tradisi pra-Islam tersebut dalam perjalanannya yang panjang akhirnya muncul kembali. Pandangan kaum muslimin terhadap kaum perempuan menjadi makhluk kelas dua, pandangan-pandangan yang menjustifikasi posisi subordinat perempuan, muncul dalam banyak wacana keagamaan, baik dalam tafsir, pemaknaan Hadis, maupun fiqih.

Dalam kitab-kitab tafsir misalnya, kita dapat menemukan dengan mudah bagaimana perempuan diposisikan sebagai makhluk kelas dua. Tentang penciptaan manusia, seperti Adam, menurut banyak tafsir adalah manusia yang diciptakan, sedangkan Hawa diciptakan dari Adam.¹⁷⁰ Meskipun pernyataan tegas dari al-Qur'an sendiri tidak ditemukan, tetapi para penafsir seperti at-Tabari, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, dan as-Suyuthi menyepakati tafsiran tersebut. Penafsiran itu juga lahir dari pembacaan tekstual (*harfiyah*) mereka atas hadis sahih riwayat Bukhari dan Muslim dari Abi Hurairah yang bernuansa *miso-ginis*.¹⁷¹

¹⁷⁰ Ibn Jarir at-Tabari, *al-Jami al-Bayan fi Ta'wili Ayati al-Qur'an*, (Libanon: Beirut, TT), hal. 337; lihat juga Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, al-Qurtubi, *al-Jami' liAhkamal-Qur'an*.

¹⁷¹ Tentang matan dan sanad Hadis secara lengkap lihat Agus Moh. Najib, "Penciptaan Perempuan dari Tulang Rusuk Laki-Laki?" dalam Hamim Ilyas dkk.;

Posisi subordinat perempuan juga dikemukakan oleh at-Tabari yang mengutip pandangan Wahab bin Munabih ketika membicarakan masalah kejatuhan Adam dan Hawa dari surga ke bumi. Mereka terusir atau dikeluarkan dari surga karena Hawa. Akibat dari ini, maka Tuhan menghukum Hawa dengan tiga macam hukuman; membuatnya berdarah “haid” setiap bulan, menjadi makhluk Tuhan yang bodoh (*safihah*), dan melahirkan bayi dengan susah payah. Salah satu perawi mengomentari kisah ini dengan mengatakan, “Andaikata tidak karena Hawa, maka kaum perempuan tidak akan haid, menjadi manusia yang cerdas dan melahirkan dengan mudah”.¹⁷²

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa interpretasi terhadap teks-teks ayat maupun Hadis semacam itu berimbas pada penafsiran terhadap yang lain, yang menjadi basis utama subordinasi, diskriminasi, bahkan menyudutkan kaum perempuan. Interpretasi ini menjadi landasan sejumlah pandangan keagamaan bahwa perempuan adalah makhluk lemah, menjadi sumber fitnah, dan kurang agama dan akalunya sehingga menjadi dasar argumen bagi peminggiran (*marginalisasi*) dan pemingitan (*domestifikasi*) terhadap perempuan. Lebih jauh, interpretasi itu berdampak pada suatu pandangan bahwa perempuan/istri hanya diberi peran dalam wilayah domestik; mengurus rumah tangga, mengasuh anak, melayani suami, ia juga harus (wajib) taat sepenuhnya kepada laki-laki

Perempuan Tertindas? Kajian atas Hadis-hadis Misoginis, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan The Ford Foundation, 2003), hal. 3-21

¹⁷² Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan I*, hal. 337, Lihat juga, Husein Muhammad, “Kritik Tafsir Gender”, dalam *YinYang: Jurnal Studi Gender, Ibu, dan Anak* (Purwokerto: PSG STAIN Purwokerto Vol. 1 No. I 2006).

(suami), dan tidak pantas menjadi pemimpin serta menduduki jabatan dalam wilayah publik.

Pandangan yang memberikan dasar legitimasi bagi diskriminasi, *stereotyping*, marginalisasi, dan subordinasi terhadap kaum perempuan ini bukan hanya pada kitab-kitab tafsir, melainkan juga dalam kitab-kitab Hadis dan fiqh yang terus dibaca oleh masyarakat muslim dari waktu ke waktu, dan disosialisasikan secara berkesinambungan dari generasi ke generasi yang lain. Oleh karenanya, pandangan-pandangan itu diyakini sebagai hukum agama yang dinyatakan oleh teks-teks otoritatif secara eksplisit. Akibatnya, pandangan itu memiliki tingkat sakralitas seperti agama sehingga gugatan dan kritik yang ditujukannya dimaknai sebagai gugatan dan kritik terhadap agama itu sendiri.

Sejalan dengan uraian di atas, Khalid M. Abou El Fadl menyatakan adanya asumsi berbasis iman dan penetapan yang merendahkan perempuan sebagai akibat penetapan hukum yang dilakukan dengan ceroboh dan tidak bertanggungjawab. Pernyataan itu tertuang dalam karyanya yang berjudul *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* yang diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul "*Atas nama Tuhan*" dari *Fiqh otoriter ke Fiqh otoritatif*. Pernyataan Khalid tersebut dipicu oleh persoalan penafsiran dalam fatwa keagamaan Islam yang dikeluarkan oleh ahli hukum agama Islam pada CRLO (*Council For Scientific Research and Legal Opinion = Al-Lajnah al-Daimah li al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta'*), Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa, yakni sebuah lembaga resmi di Arab Saudi

yang diberikan kepercayaan untuk mengeluarkan fatwa.¹⁷³

Fatwa-fatwa keagamaan Islam tentang wacana yang dianggap sangat problematis dan bias gender oleh Khalid, antara lain tentang pelarangan wanita mengunjungi makam suami, wanita tidak boleh mengeraskan suara dalam berdoa, wanita dilarang mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, dan wanita harus didampingi seorang pria mahramnya.¹⁷⁴

Lebih lanjut, Khalid menguraikan tentang berbagai hal yang intinya merendahkan dan memarginalkan kaum perempuan antara lain; tentang kewajiban istri patuh pada suami sehingga digambarkan sujud kepadanya serta menjilati bisulnya, istri membuat suaminya dan Tuhan tetap gembira dan membawanya masuk surga, tentang perempuan pertama yang diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok, kecerdasan perempuan di bawah standar, tentang perempuan dan anjing sebagai pembawa sial, serta wanita sebagai perangkap setan dan sumber godaan seksual. Ini semua, menurut Khalid, adalah penetapan misoginis dan bersumber dari latar belakang budaya yang sangat patriarkis.¹⁷⁵

Demikian juga fatwa keagamaan yang mengatakan bahwa wanita harus berdoa atau melakukan shalat di suatu tempat yang paling tersembunyi, tidak tampak oleh pandangan. Wanita harus menyerahkan seluruh jiwa raganya kepada suami kapan pun suami menghendaknya, atau keselamatan wanita sangat bergantung pada kepuasan atau

¹⁷³ M. Amin Abdullah, "Pengantar" dalam Khalid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, Terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. ix

¹⁷⁴ ¹⁷⁵ Khalid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan* (Jakarta, PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. 301-384

keinginan suami, atau wanita akan mengisi sebagian besar tempat yang tersedia bagi penduduk neraka. Kesemuanya itu dianggap oleh Khalid sebagai tindakan ofensif-apresif dan merendahkan wanita yang tidak berdasar secara moral.¹⁷⁶ Itu semua merupakan wujud nyata bagi interpretasi diskriminatif terhadap teks-teks agama.

Dalam karya lainnya, berupa buku yang berjudul *The Great Theft Wrestling Islam from the Extremists*, yang diterjemahkan oleh Helmi Mustafa dengan judul *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Khalid juga menguraikan pandangan dan perilaku agresif patriarkhi dengan memanfaatkan sejumlah konsep teologis. Ia juga menjelaskan sebuah insiden yang terjadi di Mekah sekitar pertengahan Maret 2002, yang minimal empat belas gadis muda terbakar dalam kebakaran yang melanda sekolah mereka, hanya lantaran polisi agama Saudi (*Mutathowwa'un*) mencegah gadis-gadis itu keluar gedung dan menghalangi petugas pemadam kebakaran memasuki gedung tersebut karena gadis-gadis itu tidak tertutup dengan baik.¹⁷⁷

Menurut Khalid, sikap kaum puritan terhadap kaum perempuan yang semata-mata berdasarkan analisis tekstual terhadap sumber-sumber agama mendorong mereka memandang perempuan sebagai sumber kerusakan dan kejahatan sosial serta sumber fitnah. Mereka mengklaim bahwa perempuan akan menjadi penghuni mayoritas neraka dan kebanyakan laki-laki ada di sana karena perempuan. Yang lebih ironis adalah keluarnya fatwa yang menyatakan bahwa perbudakan bukan

¹⁷⁶

¹⁷⁷

¹² Khalid Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Mustofa (Jakarta: PT Serambi Alam Semesta, 2006), hal. 300-302

12

hanya sah di dalam Islam, tetapi seyogyanya perbudakan itu dilegalkan di Arab Saudi yang berakibat melegitimasi perdagangan ilegal (*trafficking*) dan eksploitasi seksual dengan pekerja domestik di wilayah teluk, yang lazimnya adalah perempuan dari berbagai negara.¹⁷⁸

Lebih lanjut Khalid mengatakan bahwa, ada satu kata yang merangkum sikap kaum puritan terhadap perempuan, bahwa mereka adalah fitnah yang berarti rayuan seksual, sumber bahaya kerusakan sosial, kekacauan, dan kejahatan. Perempuan dipotret sebagai manusia yang tidak sempurna dan tidak patuh. Mereka tetap berada dalam pengawasan laki-laki, baik dalam kapasitas sebagai anak, istri, maupun anggota masyarakat sehingga mereka tidak pernah menjadi manusia yang independen dan otonom. Kaum perempuan diproyeksikan mengambil peran dengan memenuhi kewajibannya hanya melalui laki-laki. Kaum puritan juga mengumpulkan serangkaian hadis yang merendahkan kaum perempuan, padahal otentitas Hadis-hadis tersebut sangat lemah.¹⁷⁹

Pemahaman terhadap teks-teks agama, baik dari al-Qur'an dan al-Hadis, yang berakibat merendahkan kaum perempuan, adalah kekeliruan dalam menafsirkan teks-teks tersebut, serta kesalahan dalam memberikan interpretasi. Oleh karena itu, pandangan semacam itu perlu diuji kebenarannya dan dicarikan akar masalahnya.

Nasr Hamid Abu Zayd, dalam bukunya yang berjudul *Dawair al-Khouf: Qiro'ah Fi Khitab al-mar'ah*, yang diterjemahkan oleh Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi dengan judul *Dekonstruksi Gender:*

178 ¹² *Ibid.*, hal. 306-307

179 Khalid M. Abou El Fadl, *Selamatkan*, hal. 308-311

Kritik Wacana Perempuan dalam Islam, menjelaskan secara tegas adanya penindasan kaum laki-laki terhadap perempuan dalam berbagai bentuk, dan dengan berbagai media. Penindasan itu merefleksikan ketakutan laki-laki yang kemudian membuatnya berupaya, bukan hanya menakut-nakuti perempuan, tetapi juga menjauhkan dan meminggirkannya. Dalam hal ini, agama dipergunakan sebagai perangkat ideologis untuk menegakkan dominasi laki-laki.¹⁸⁰

Pada bagian uraiannya, ia menjelaskan bahwa dalam akad nikah tampak adanya konsep perbudakan terhadap kaum ibu. Mereka tidak punya pilihan kecuali harus tunduk kepada suami sebagai hasil keputusan hakim yang mengadopsi pendapat sebagian ulama, yang telah menghasilkan pemikiran. Mereka dalam konteks sosial historis yang dipengaruhi oleh tradisi-tradisi yang secara paksa masuk ke dalam Islam.¹⁸¹

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan yang tidak boleh jadi hakim dan menjadi pemimpin bukan karena adanya larangan dari teks agama, tetapi lantaran banyaknya halangan yang dimiliki oleh kaum perempuan, yakni karena diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, lemah akal dan agamanya, sebagai perantara syetan dan alasan lain yang kesemuanya menyudutkan pihak perempuan.¹⁸² Persoalan itu muncul lantaran adanya problem pemaksaan teks-teks keagamaan dan penafsiran, serta pentakwilannya bermuara

¹⁸⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: PSW IAIN SUKA dan McGill, 2008), hal. 155-293

¹⁸¹ *Ibid.*, hal.159-160

¹⁸² Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi*, hal. 161-279

18

pada interpretasi yang diskriminasi serta sempitnya wawasan. Akibatnya, penafsiran itu sendiri dianggap sebagai kebenaran agama yang tidak bisa disanggah atau dikritik.

Amina Wadud Muhsin, penulis buku *Qur'an and Women*, yang diterjemahkan oleh Yasir Rodiah dengan judul *Wanita di Dalam al-Qur'an*, menjelaskan bahwa kekeliruan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang wanita lantaran ditafsirkan oleh kaum pria, bukan ditafsirkan oleh kaum wanita itu sendiri. Akibatnya, penafsiran yang dibuat hanya berdasarkan persepsi, pengalaman, dan pikiran kaum pria saja. Akibat lebih lanjutnya adalah terjadinya kekeliruan penafsiran yang menyebabkan wanita dalam posisi lemah, rendah, serta kurang dalam berbagai bidang dibanding kaum laki-laki. Hal itu jelas bertentangan dengan tujuan yang ada di dalam al-Qur'an, yang mengajak seluruh umat manusia untuk berlomba-lomba meraih sejumlah prinsip-prinsip kemanusiaan; keadilan, persamaan, keharmonisan, tanggungjawab moral, kesadaran spiritual, dan perkembangan, tanpa membedakan laki-laki atau perempuan.¹⁸³

18

Jika diperhatikan uraian di atas, baik berdasarkan pandangan dari Amina Wadud dan para kritikus sebelumnya, maka pandangan yang menginterpretasikan bahwa Islam menganggap wanita itu lemah, tidak cerdas, tidak layak menjadi pemimpin, derajat wanita di bawah tingkatan laki-laki, dan pandangan-pandangan lain yang meminggirkan wanita pada dasarnya karena kesalahan dalam menginterpretasikan teks-teks agama yang bersifat diskriminatif. Oleh karena itu, penafsiran ini perlu

¹⁸³ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an* (Yaziar Radianti; Bandung Pustaka, 1994), hal. 125-127

diluruskan dan perlu dicarikan solusinya, atau dengan kata lain, perlu adanya reinterpretasi.

B. Kesetaraan Gender Perspektif Islam

Secara umum perempuan selalu dimunculkan sebagai sosok yang bermasalah ketika dikaitkan dengan organ-organ tubuhnya. Sudah berabad-abad lamanya pandangan ini mewarnai hampir seluruh budaya manusia dan kemudian mendapatkan legitimasi dari agama-agama besar dunia, seperti Yahudi, Kristen, dan Islam, atau mungkin juga agama-agama lainnya. Ada baiknya di sini dipaparkan kembali pandangan historis dari masa sebelum datangnya Islam dan setelah datangnya Islam, baik di dunia Islam maupun di dunia Barat mengenai posisi perempuan.

Sebelum Islam datang, posisi perempuan berada pada strata sosial yang tidakimbang dibandingkan dengan strata sosial laki-laki. Selama berabad-abad kaum perempuan terus menerus berada di bawah dominasi kaum laki-laki. Nasib perempuan begitu sengsara dan memprihatinkan. Perempuan dijadikan boneka-boneka istana untuk memuaskan nafsu para raja atau penguasa, bahkan perempuan juga dijadikan seperti barang yang dapat diperjualbelikan. Dalam kehidupan rumah tangga, kedudukan perempuan sepenuhnya berada pada kekuasaan suaminya. Perempuan tidak memiliki hak-hak yang semestinya. Kondisi perempuan seperti ini hampir terjadi di semua bangsa terkenal di dunia pada waktu itu, seperti bangsa Yunani, Romawi, Cina, India, Persia, dan lain sebagainya.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Haya Binti Mubarak al-Bari, *Mausu'at al-Mar'ah al-Muslimah*. Alih bahasa: Amir Hamzah Fachruddin, (Jakarta: Darul Falah, 1997), cet. I, hal. 5-8; juga haikh N.M., *Woman in Muslim Society*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1991). Cet. I, hal. 2-5

Di kalangan bangsa Arab sendiri, sebelum Islam datang, kondisi perempuan sangat memprihatinkan. Al-Kurdi menggambarkan kondisi perempuan pada masa Jahiliah dengan panjang lebar seperti berikut: (1) perempuan terhalang dari hak mewarisi; (2) suami berhak menceraikan isterinya seenaknya dan dapat merujuknya kembali kapan pun dia mau, tetapi sebaliknya si isteri sama sekali pasif dalam masalah ini; (3) tidak ada batasan dalam masalah jumlah isteri; (4) isteri merupakan bagian dari harta peninggalan suami; (5) menanam hidup-hidup anak perempuan sudah menjadi tradisi yang berkembang di masyarakat Arab Jahiliah; (6) dalam rangka memperoleh anak yang baik bangsa Arab Jahiliah menghalalkan perkawinan *istibda'* (maksudnya seorang suami mengizinkan isterinya yang telah bersih kandungannya kepada salah seorang pemimpin kabilah yang terkenal keberaniannya, kekuatannya, kemuliaannya, dan akhlaknya supaya isterinya bisa mengandung dari orang tersebut dan setelah itu ia kembali kepada suaminya lagi); dan (7) adanya kebiasaan perkawinan *syighar* (yang berarti pertukaran anak perempuan, yaitu apabila dua orang mempunyai dua anak gadis dewasa yang belum kawin, mereka biasa mempertukarkan anak-anak perempuan itu sehingga mahar bagi seorang anak perempuan dianggap telah terbayar dengan mahar bagi si anak perempuan yang lain. Jadi, anak perempuan dari seorang ayah berpindah tangan kepada ayah dari anak perempuan yang lain, dan sebaliknya) di antara mereka.¹⁸⁵

5

¹⁸⁵ Al-Kurdi, Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Ahkam al-Mar'ah fi al-Fiqh al-Islamiy*. Alih bahasa: Moh. Zuhri dan Ahmad Qorib, (Semarang: Dina Utama, 1995). Cet. I, hal. 23-24

5

Demikianlah, selama berabad-abad perempuan terus-menerus berada di bawah kekuasaan laki-laki. Kedudukan perempuan lebih rendah dari laki-laki dan harus tunduk kepada kekuatan laki-laki demi kelancaran dan kelestarian keluarga. Datangnya agama Yahudi dan Nasrani yang ajarannya kemudian banyak disimpangkan oleh para penganutnya belum bisa menjamin kedudukan perempuan sebagaimana mestinya. Kemudian datanglah Islam yang berusaha mengangkat kedudukan perempuan hingga menjadi sejajar dengan kedudukan laki-laki.

Islam datang untuk melepaskan perempuan dari belenggu-belenggu kenistaan dan perbudakan terhadap sesama manusia. Islam memandang perempuan sebagai makhluk yang mulia dan terhormat, makhluk yang memiliki berbagai hak di samping kewajiban. Islam mengharamkan perbudakan dan berbuat aniaya terhadap perempuan. Islam memandang sama antara laki-laki dan perempuan dalam aspek kemanusiaannya (Q.S. al-Hujurât (49): 13). Islam juga menempatkan perempuan pada posisi yang sama dengan laki-laki dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama (Q.S. al-Taubat (9): 71), memikul beban-beban keimanan (Q.S. al-Burûj (85): 10), menerima balasan di akhirat (Q.S. al-Nisâ' (4): 124), dan pada masalah-masalah lainnya yang banyak disebutkan dalam al-Quran. Namun demikian, dalam hal ini masih diakui adanya sedikit perbedaan antara perempuan dan laki-laki, misalnya dalam hal status perempuan menjadi saksi, besarnya bagian perempuan dalam warisan, dan kesempatan perempuan menjadi kepala negara. Yang pasti, secara kodrati perempuan berbeda dengan laki-laki. Hanya perempuan yang bisa menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui.

Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam memberikan kedudukan yang tinggi kepada perempuan setara dengan kedudukan yang diberikan kepada laki-laki. Kesetaraan ini bukan berarti menjadikan perempuan sama persis dengan laki-laki dalam segala hal. Tentunya ada batasan-batasan tertentu yang membedakan wanita dengan pria.

Pada perkembangan selanjutnya, lahirnya politik demokrasi serta munculnya sistem ekonomi sosialis dan kapitalis di Barat memberikan kesadaran baru terhadap hak-hak perempuan. Kaum perempuan tidak mau lagi ditindas sebagaimana yang mereka alami di tengah-tengah masyarakat feodal. Mereka menolak dianggap rendah status sosialnya dibanding laki-laki. Mereka menuntut hak-haknya untuk belajar dan mendapat penghormatan yang sama. Gerakan mereka ini dikenal dengan gerakan feminisme, yaitu suatu gerakan dan kesadaran yang berangkat dari asumsi bahwa kaum wanita mengalami diskriminasi dan ada usaha untuk menghentikan diskriminasi tersebut.¹⁸⁶ Munculnya kesadaran baru seperti itu banyak menggugah para pakar untuk lebih menyuarakan hak-hak perempuan melalui tulisan-tulisan mereka. Mulai dekade 1980-an para pakar Muslim pun mulai banyak berbicara mengenai hak-hak perempuan dengan mempermasalahkan kembali pemahaman Islam (fikih) yang terkandung dalam kitab-kitab fikih, tafsir, dan syarah hadis yang menurut mereka masih mencerminkan bias dan dominasi patriarkal yang cukup kental. Mereka ini kemudian dijuluki tokoh-tokoh feminis Muslim atau sering juga dikenal sebagai kaum feminis Muslim. Di antara tokoh-tokoh feminis Muslim yang tulisan-tulisannya dapat dibaca, baik

¹⁸⁶ Nurul Agustina, "Tradisionalisme Islam dan Feminisme", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, (Edisi Khusus) No. 5 dan 6, Vol. V, 1994, hal. 63

4

dalam bentuk buku maupun artikel, adalah Fatima Mernissi dari Maroko, Riffat Hassan dari Pakistan, Nawal el-Sadawi dari Mesir, Amina Wadud Muhsin dari Malaysia, dan Asghar Ali Engineer dari Pakistan.

Dari tulisan-tulisan para feminis Muslim itu dapat dilihat bahwa Islam sebenarnya sama sekali tidak menempatkan kedudukan perempuan berada di bawah kedudukan laki-laki. Jadi Islam benar-benar menunjukkan adanya kesetaraan dan keadilan gender. Kalaulah selama ini kita memahami adanya ketidakadilan dalam Islam ketika memposisikan perempuan dan laki-laki dalam hukum, adalah karena warisan pemahaman Islam (fikih) dari para tokoh Muslim tradisional yang diperkuat oleh justifikasi agama. Oleh karena itu, kaum feminis itu bersepakat untuk mengadakan rekonstruksi terhadap ajaran-ajaran tradisional agama untuk sejauh mungkin mengeliminasi perbedaan status yang demikian tajam antara laki-laki dan perempuan yang telah dikukuhkan selama berabad-abad. Rekonstruksi dilakukan dengan jalan menafsirkan kembali teks-teks al-Quran yang berkaitan dengan wanita yang selama ini sering ditafsirkan dengan nada misoginis (yang menunjukkan kebencian kepada perempuan).

Studi yang dilakukan Nasaruddin Umar terhadap al-Qur`an menunjukkan adanya kesetaraan gender. Dia menemukan lima variabel yang mendukung pendapatnya, yakni (1) Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba. Hal ini bisa dilihat misalnya dalam surat al-Hujurat (49): 13 dan al-Nahl (16): 97; (2) Laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi. Hal ini terlihat dalam surat al-Baqarah (2): 30 dan al-An'am (6): 165; (3) Laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial seperti terlihat dalam surat al-A'raf (7): 172; (4) Adam dan

Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis. Kejelasan ini terlihat dalam surat al-Baqarah (2): 35 dan 187, al-A'raf (7): 20, 22, dan 23.; dan (5) Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi seperti yang terlihat dalam surat Ali 'Imran (3): 195, al-Nisa' (4): 124, al-Nahl (16): 97, dan Ghafir (40): 40.¹⁸⁷

Untuk lebih jelasnya, ayat-ayat al-Qur'an tentang kesetaraan gender ini dapat dituliskan sebagai berikut:

1. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama Hamba Allah

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“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 taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”. (QS al-Hujurat: 13)

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

¹⁸⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 248-265

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”. (QS al-Nahl: 97)

18

2. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama Khalifah di Bumi

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku Mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (QS al-Baqarah: 30)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَيْفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

“Dan Dia-lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (QS al-An’am: 165)

3. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama Menerima Perjanjian Primordial

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (kami

lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". (QS al-A'raf: 172)

4. Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

“Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim”. (QS al-Baqarah: 35)

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِّرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah Mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar, kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa”. (QS al-Baqarah: 187)

فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا
رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

“Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: "Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga)". (QS al-A'raf: 20)

فَدَلَّهُمَا بِعُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ
الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ
عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan aku katakan kepadamu: "Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?"(22). Keduanya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi (23). (QS al-A'raf: 22-23).

5. Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ
بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ
عَنْهُمْ سَعْيَاتِهِمْ وَلَا أُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ
عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

“Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik." (QS Ali Imran: 195).

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

“Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun”. (QS al-Nisa` : 124).

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”. (QS al-Nahl: 97).

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, maka dia tidak akan dibalasi melainkan sebanding dengan kejahatan itu. dan Barangsiapa mengerjakan amal yang saleh baik laki-laki maupun perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, maka mereka akan masuk surga, mereka diberi rezki di dalamnya tanpa hisab”. (QS al-Mukmin: 40).

Kalaupun kemudian muncul pendapat yang bernada misoginis terhadap perempuan, atau yang menunjukkan subordinasi perempuan dan superioritas laki-laki, dikarenakan adanya bias gender dalam pemahaman atau penafsiran teks-teks al-Quran. Adapun penyebab terjadinya bias gender ini menurut Nasaruddin bisa ditelusuri dalam sepuluh faktor, yakni (1) Pembakuan tanda huruf, tanda baca, dan qiraat; (2) Pengertian kosa kata (*mufradat*); (3) Penetapan rujukan kata ganti (*dlamir*); (4) Penetapan batas pengecualian (*istisna'*); (5) Penetapan arti huruf '*athaf*'; (6) Bias dalam struktur bahasa; (7) Bias dalam kamus bahasa Arab; (8) Bias dalam metode tafsir; (9) Pengaruh riwayat Isra'iliyat; dan (10) Bias dalam pembakuan dan pembakuan kitab-kitab fikih.¹⁸⁸

Persoalan yang sama seperti itu juga terjadi dalam pemahaman terhadap teks-teks hadis. Namun, dalam bidang hadis ini juga dipengaruhi oleh status atau kualitas hadis yang oleh para ulama hadis dinilai berbeda-beda. Memang keberadaan hadis tidak seperti al-Quran yang sejak turunnya hingga sekarang tidak diragukan keautentikannya. Hadis tidak seperti al-Quran, karena sampainya hadis kepada kita sangat sarat dengan peristiwa-peristiwa historis yang bermuatan sosio-kultural, terutama bagi para perawi atau sanad yang membawanya kepada kita. Inilah yang kemudian mempengaruhi kualitas hadis, sehingga hadis ada yang shahih, hasan, dan dha'if. Kualitas inilah yang juga ikut mempengaruhi wacana pemikiran (fikih) tentang perempuan dalam Islam. Dari sinilah perlu dilakukan kontekstualisasi pemahaman hadis, yaitu usaha penyesuaian dengan dan dari hadis untuk mendapatkan

¹⁸⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 268-299

5 pandangan yang sejati, orisinal, dan memadai bagi perkembangan atau kenyataan yang dihadapi. Ini berarti bahwa kontekstualisasi tidak dilakukan untuk menyesuaikan perkembangan dengan teks hadis atau sebaliknya, tetapi dilakukan dengan dialog atau saling mengisi di antara keduanya.¹⁸⁹ Tujuan kontekstualisasi ini tidak lain untuk melihat posisi perempuan yang sebenarnya dalam hadis atau sunnah Nabi.

C. Gender dan Keadilan

Ada beberapa definisi tentang keadilan dan kesetaraan gender yang diberikan oleh para penulis. Secara bahasa “keadilan” berasal dari kata dasar “adil” (*just, fair, equitable, legal*)¹⁹⁰ yang berarti berpihak pada yang benar dan berpegang pada kebenaran, atau sifat, perbuatan dan perlakuan yang adil. Dalam kamus bahasa Indonesia kata “adil” yang berarti sama berat, tidak berat sebelah, tidak memihak. Sedangkan keadilan berarti sifat yang adil.¹⁹¹ “Kesetaraan” berasal dari kata “setara” (*matcahing, equal*) berarti sejajar (sama tingginya), sepadan, dan seimbang.¹⁹²

Jadi keadilan gender berarti suatu proses dan perlakuan adil terhadap perempuan dan laki-laki. Dengan keadilan gender berarti tidak ada pembakuan peran, beban ganda, subordinasi, marginalisasi, dan kekerasan terhadap perempuan maupun laki-laki. Sedangkan kesetaraan

5
¹⁸⁹ Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), cet. I, hal. 180

¹⁹⁰ John M. Echols & Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia, 2003), hal. 4.

¹⁹¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (Jakarta: Balai Pustaka, 2005. Edisi ketiga), hal. 8

¹⁹² *Ibid.*, h. 1143

gender adalah kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia.

Sedangkan keadilan dan kesetaraan gender yaitu terciptanya kesamaan kondisi dan status laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan dan menikmati hak-haknya sebagai manusia agar sama-sama berperan aktif dalam pembangunan. Dengan kata lain, penilaian dari penghargaan yang sama oleh masyarakat terhadap persamaan dan perbedaan laki-laki dan perempuan serta pelbagai peran mereka.¹⁹³

Keadilan gender mengantar perempuan dan laki-laki menuju kepada kesetaraan di mana kesamaan kondisi dan status untuk memperoleh kesempatan dan menikmati hak-haknya sebagai manusia agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam pembangunan, politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, pertahanan dan keamanan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut.

Ketidakadilan gender yang tersosialisasi kepada kaum laki-laki dan perempuan secara mantap akan mengakibatkan ketidakadilan tersebut merupakan kebiasaan dan akhirnya dipercaya bahwa peran gender itu seolah-olah merupakan kodrat dan akhirnya diterima masyarakat secara umum. Hal ini disebabkan karena terdapat kesalahan atau kerancuan makna gender. Karena pada dasarnya gender yang merupakan konstruksi sosial, justru dianggap sebagai kodrat yang berarti ketentuan Tuhan. Misalnya pekerjaan domestik, seperti merawat anak, merawat rumah sangat melekat dengan tugas perempuan, yang akhirnya

¹⁹³ Hamdanah, *Musim Kawin di Musim Kemarau; Studi Atas Pandangan Ulama Perempuan Jember Tentang Hak-Hak*. (Jogjakarta: BIGRAF Publishing. 2005), hal. 249

¹ dianggap kodrat. Padahal sebenarnya pekerjaan tersebut adalah konstruksi sosial yang dibentuk, sehingga dapat dipertukarkan atau dapat dilakukan baik laki-laki maupun perempuan.

Faktor-faktor yang melanggengkan ketidakadilan gender adalah:

1. Budaya patriarki
2. Sistem ekonomi
3. Sistem kepercayaan/ penafsiran agama/agama
4. Adat sosial
5. Sistem politik
6. Sistem pendidikan¹⁹⁴

Sesungguhnya perbedaan gender (*gender different*) tidaklah menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) Namun persoalannya tidaklah sesederhana yang dipikirkan, ternyata perbedaan gender tersebut telah melahirkan berbagai ketidakadilan baik laki-laki maupun perempuan. Jadi ketidakadilan gender adalah suatu sistem dan struktur di mana kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem itu.¹⁹⁵ Melihat faktor-faktor yang melanggengkan ketidakadilan gender di atas, sepertinya faktor budaya patriarki tidak didapati di Sumatera Barat, khususnya di Nagari Balingka, karena secara umum di Sumatera Barat atau Minangkabau budaya yang dianut adalah matriarki. Hal ini dapat dibuktikan dengan kepemilikan harta pusaka yang berada di tangan perempuan, sedangkan

¹⁹⁴ ¹ Mansur Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 21

¹⁹⁵ Trisakti Handayani dan Sugiarti, ¹ *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, (Malang: Umm Press. 2006), hal. 15

laki-laki hanya sebagai pengurus harta tersebut. Ini juga berhubungan dengan budaya adat atau sosial kemasyarakatan yang yang berbeda dengan umumnya budaya masyarakat dunia. Dua hal ini agaknya tidak memicu ketidakadilan gender di Minangkabau, tetapi faktor-faktor lainnya sepertinya sama-sama memicu ketidakadilan gender ini.

10

Guna memahami bagaimana perbedaan gender telah berakibat pada ketidakadilan gender tersebut dapat dipahami melalui berbagai manifestasi ketidakadilan tersebut di antaranya yaitu:

- a. Proses marginalisasi dan pemiskinan terhadap kaum perempuan
- b. Subordinasi pekerjaan kaum perempuan
- c. Stereotip atas pekerjaan perempuan
- d. Kekerasan terhadap perempuan
- e. Beban kerja lebih berat.¹⁹⁶
- f. Membedakan perempuan dalam aktifitas agama.

1

Perempuan, bukan menerima saja kenyataan hidup. Kesalahan utama yang dilakukan para politisi, peneliti dan kaum feminis, adalah mereproduksi struktur patriarki dengan menekankan wacana ketimpangan gender, perempuan sebagai makhluk lemah, tergantung dan halus.¹⁹⁷ Dengan kata lain, melacak akar persoalan pendidikan berbias gender dimulai di keluarga, dilanjutkan di dunia pendidikan. Proses pembangunan terbukti telah memarginalkan perempuan. Proses marginalisasi ini berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan atau

1

¹⁹⁶ Kementrian Negara Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, *Modul Pelatihan KKG Bagi Organisasi Masyarakat Keagamaan*, (Jakarta: Deputi Bidang Pemberdayaan Lembaga Masyarakat, 2009), hal. 41-42

¹⁹⁷ Paulus Mujiran, *Pernik-Pernik Pendidikan, Manifestasi dalam Keluarga, Sekolah dan Penyadaran Gender*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 142

penafsiran ajaran agama, tradisi kebiasaan dan bahkan dari asumsi ilmu pengetahuan.¹⁹⁸

Usaha yang harus dilakukan untuk mencapai kesetaraan gender nampaknya bukan hanya sekedar bersifat individual, namun harus secara bersama dan bersifat institusional, utamanya dari pihak-pihak yang memiliki kewenangan kekuasaan dan memegang peran dalam proses pembentukan gender. Untuk itu peranan pembuat kebijakan dan perencanaan pembangunan menjadi sangat penting dan menentukan arah perubahan menuju kesetaraan gender atau dapat dikatakan bahwa negara atau pemerintah mempunyai peran/andil dalam mewujudkan keseimbangan gender.¹⁹⁹ Dalam setiap perencanaan pembangunan dan aspek-aspek lain dalam keagamaan, gender hendaknya dijadikan sebagai kata kunci dalam memahami kegiatan apa yang dilakukan laki-laki dan perempuan, berapa banyak waktu yang diperlukan untuk kegiatan tersebut, siapa yang memutuskan, siapa yang terlibat, dan sebagainya.

Terwujudnya kesetaraan gender dan keadilan gender ditandai dengan tidak adanya diskriminasi antara perempuan dan laki-laki, dengan demikian mereka memiliki akses, kesempatan berpartisipasi, dan kontrol atas segala kegiatan bersama serta memperoleh manfaat yang setara dan adil. Memiliki akses dan partisipasi berarti memiliki peluang atau kesempatan untuk menggunakan sumber daya dan memiliki wewenang untuk mengambil keputusan terhadap cara penggunaan dan hasil sumber daya tersebut. Memiliki kontrol berarti memiliki kewenangan penuh untuk mengambil keputusan atas penggunaan dan hasil sumber daya.

¹⁹⁸ Ibid., h. 247

¹⁹⁹ Trisakti Handayani dan Sugiarti, *Konsep...*, hal. 11

10

Sehingga memperoleh manfaat yang sama dari segala sisi. Dengan demikian kebijakan apapun yang diambil tentang gender harus disosialisasikan pada berbagai aspek, misalnya aspek pendidikan, budaya, ekonomi, politik, agama, dan lain-lain.

BAB V

IMAM DAN KHATIB PEREMPUAN DI BALINGKA

A. Nagari Balingka

Balingka adalah salah satu nagari yang terletak di lereng Gunung Singgalang dan dikelilingi oleh Bukit Barisan yang membujur dari Barat, membelintang di Selatan sampai di Timur. Hawanya dingin seolah-olah Zwinerland Van Minangkabau dan iklimnya yang ketinggian menimbulkan semangat perantauan bagi penduduknya yang senantiasa dihibur, dijanjikan oleh nyanyian dendang air Sungai dari Gunung Singgalang yang hendak merantau turun ke laut. Di hati masyarakatnya tertanam semangat cinta pada nagari yang subur, sebagai bawaan romantis alamnya yang dingin dan tenang, kecintaan mereka tertambat antara Bukit Barisan dan Gunung Singgalang, walaupun sejauh-jauh merantau, namun jiwa mereka terikat pada nagarinya.²⁰⁰

Tabiat perantauan lah agaknya yang memaksa penduduknya tidak senang berdiam diri untuk menciptakan kemajuan yang selaras dengan zaman, mereka dapat pengalaman dari tepian dan lubuk yang telah dilihatnya untuk menjadi teladan bagi kejayaan nagari itu.

Balingka asalnya terdiri dari Tiga jorong (Kampung) yaitu Koto Hilalang, Pahambatan, dan Subarang Sianok. Pada tahun 1908 nama Balingka ini belum lagi dikenal sebagai nama nagari, karena Penghulu Kepala nya masih dua orang, yakni: 1 untuk Koto Hilalang dan 1 lagi untuk Pahambatan dan Subarang Sianok. Koto Hilalang dikepalai oleh Engku Dt. Panghulu Kayo Suku Koto, Pahambatan dan Subarang Sianok

²⁰⁰ Data di Kantor Wali Nagari Balingka tahun 2017

² dikepalai oleh Engku Dt. Rajo Gampo Alam Suku Sikumbang.²⁰¹

Tetapi dalam Tahun 1908 ini sesudah bertahun-tahun lamanya memerintah, Kepala Nagari Koto Hilalang Engku Dt. Panghulu Kayo berpulang ke Rahmatullah. Untuk sementara jabatan ini diwakili oleh Penghulu Suku Engku Dt. Saripado Suku Caniago. Pada Tahun 1909, barulah dapat penerusnya dan pilihan jatuh kepada Engku Dt. Pamuncak Marajo Suku Koto. Jabatan ini tidak lama dipikunya, karena pada tahun 1910 beliau mangkat pula dan Penghulu Suku mewakilinya kembali. Yang menjadi catatan sejak tahun 1908 itu antara lain bahwa anak nagari telah mulai membayar belasting pada Pemerintahan, dan di SIMPANG telah lama berdiri Volkschool untuk mencerdaskan anak Nagari Koto Hilalang dan Pahambatan Subarang.²⁰²

² Pada Bulan November tahun 1912, barulah Penghulu Kepala Koto Hilalang dipilih kembali dan pilihan jatuh kepada Engku Dt. Maruhun Kayo Suku Caniago. Walaupun dia bukan seorang Intelek, hanya pemuda keluaran sekolah biasa, tapi Tuhan telah mengurniakan kepadanya semangat keperwiraan untuk menimbulkan masyarakat baru di lereng pergunungan itu.

Pada Bulan Maret 1914, Engku Dt. Rajo Gampo Alam, Penghulu Kepala Pahambatan dan Subarang berhenti dengan mendapat Pensiun dan gantinya tidak dipilih lagi, namun ditanam saja Engku Dt. Maruhun Kayo menjadi Wakil Penghulu kapala Pahambatan dan Subarang itu sampai Juni 1915. Karena perubahan baru, maka dalam Juni 1915 Engku Dt. Maruhun Kayo berhenti dengan hormat dari menjabat Penghulu

²⁰¹ Ibid

²⁰² Ibid

2

Kepala di koto Hilalang dan dari mewakili Penghulu Kepala di Koto Hilalang dan dari mewakili Penghulu Kepala di Pahambatan dan Subarang. Tetapi dalam Bulan Juni itu juga Engku Dt. Maruhun Kayo disertai menjadi wakil Penghulu Kepala Kedua Nagari itu, dengan besluit Tuan Luhak Agam sampai tahun 1916.²⁰³

Pada tahun 1916, diadakan satu kerapatan di kantor KAN yang dihadiri oleh penghulu-penghulu Koto Hilalang, Pahambatan dan Subarang Sianok. Dalam Kerapatan itu diputuskan bahwa karena ketiga nagari itu, mempunyai asal yang satu dan adat yang satu pula, maka Kerapatan setuju melebur nagari ini menjadi satu. Sebagai kepala Nagarinya ditetapkan Engku Dt. Maruhun Kayo dengan gaji 150 Gulden sebulan yang diambilkan dari Kas Nagari Balingka. Di waktu persatuan telah tercipta, penghulu-penghulu berbeda pendapat dalam mencari nama yang akan dipakai menjadi nama Persatuan.²⁰⁴

Orang Koto Hilalang mengatakan bahwa nagarinyalah yang asal, karena Koto Hilalanglah yang mula-mula dipancang oleh nenek moyang ketika mereka datang dari Pagaruyuang. Dekat Pakan Selasa di Koto Tuo sekarang, di situlah dibuat mereka perhentian baru mereka terus ke Koto Hilalang. Dari situ baru pindah ke Pahambatan. Demikianlah Koto Hilalang lebih tua dari Pahambatan, karena itu patutlah dia diambil nama Persatuan. Tetapi niniak mamak Pahambatan membantah keterangan ini, mereka berpendapat bahwa Pahambatan lebih tua dari Koto Hilalang, karena nenek moyang dahulu datang dari sebelah Barat yaitu Maninjau, Malalak, Pariaman dan lain-lain. Tentu saja mereka ke Pahambatan lebih

²⁰³ Ibid

²⁰⁴ Ibid

² dahulu, maka sampai ke Koto Hilalang. Jadi patutlah dia dijadikan nama Persatuan, karena dia yang paling tua.²⁰⁵

Dalam perbedaan pendapat ini, muncul pikiran oleh beberapa orang niniak mamak untuk mencari perdamaian dengan menolak kedua usul itu dan mengajukan nama baru yaitu Balingka, nama satu tempat yang terletak sebelah timur negeri itu. Perbedaan pendapat itu bisa diselesaikan, karena semua anak nagari menerima keputusan dengan menamai nagarinya Balingka. Sebagai simbol persatuan, maka di tengah-tengah nagari itu, di antara Sungai Ngalau dan Sungai Mata Air Pensi didirikanlah sebuah kantor tempat niniak mamak, cerdik pandai untuk bermusyawarah bertukar pikiran untuk memajukan nagarinya.

Begitulah fajar persatuan telah menyingsing di Nagari Balingka, masyarakatnya yang dahulu merasa jarak antara satu sama lain, berbeda dan berlainan faham, sekarang mereka telah mulai bergerak untuk menciptakan persatuan, mulanya perasaan ini masih samar-samar, hilang-hilang timbul antara ada dengan tiada. Rasa perpecahan lebih mendalam dari rasa persatuan, ibarat buah kelapa di tengah lautan, terapung dan terbenam, terapung dinaikkan oleh ombak, tenggelam bila ombak telah meninggalkannya. Demikianlah *tamsil* perasaan pada masa itu.

Perasaan yang timbul tenggelam pada masa itu makin lama makin menepi mendarat di hati mereka, hingga dia dapat berurat berakar. Pemilihan Kepala Nagari (Dt. Maruhun Kayo) sudah pada tempatnya. Dalam tahun 1916 itu juga dia telah mulai bekerja mendirikan Mesjid di Koto Hilalang, sebagai penyambung kerja Engku Dt. Pamuncak Marajo yang telah membuka Mesjid itu, tetapi beliau telah meninggal dunia

²⁰⁵ ibid

sebelum Mesjid itu ditegakkan kembali. Demikianlah cita-cita itu terbengkalai sampai pada tahun 1916, dan dengan inisiatif Engku Dt. Maruhun Kayo cs dapatlah diganti dengan tembok yang indah.

Cara pemerintahannya selain mendekati Kaum Agama, untuk mempertinggi faham keislaman, beliau juga berusaha dengan sekuat tenaga membasmi keganasan para preman yang sangat merusak pergaulan hidup dewasa ketika itu. Sebagai taktik, lebih dahulu beliau mendekati kepala-kepala preman itu, agar mudah bagi beliau melakukan tangan besi kepada siapa-siapa yang menganas di nagari itu.

Pada tahun 1927 sebagai wadah Alim Ulama didirikanlah ONDERWIJS RAAD/Raad Agama yang sekarang disebut MUNA atas saran Engku H. Hasan Jamil. Raad agama ini dari tahun 1927 s/d 1931 di pimpin oleh Engku H. Jalaludin Thaib Dt. Panghulu Basa, kemudian digantikan oleh Engku Yasin Kari Mangkuto.

Pada tanggal 13 September 1931 atas usulan Engku H. Hasan Jamil juga berdirilah Persatuan Niniak Mamak Se-Balingka, yang disebut dengan Sidang Pertemuan Balingka (SPB) pada saat ini disebut Kerapan Adat Nagari (KAN).

Adapun Urutan Wali Nagari yang dulu dikenal dengan sebutan Angku Palo adalah sebagai berikut :

1. Engku H.M. Idris Dt. Maruhun Kayo (1916–1927)
2. Engku M. Djamil Dt. Maruhun Basa (1927–1939)
3. Engku H. Abdul Malik Muhamad Dt. Bareno (1939–1944)
4. Engku Agus Salim St. Makmur (1944–1947)
5. Engku M. Nasir Dt. Mangkuto Marajo (1947–1950)
6. Engku H. Abbas Dt. Tunaro (1950–1952)

7. Engku H. Hasan Dt. Malakewi (1952 – 1954)
8. Engku Yasin Kari Mangkuto (1954 – 1957)
9. Engku Nasir St. Pamuncak (1957 – 1958)
10. Engku Burhan Adami Khatib Pamenan (1958 – 1959)
11. Engku Edman St. Sikumbang (1959 – 1960)
12. Engku Nasir Lembak (1960 – 1962)
13. Engku Umar St. Pamenan (1962 – 1972)
14. Engku H.M Thambrin Dt. Panghulu Basa (1972 – 1977)
15. Engku Karim Taher Kari Sutan (1977 – 1980)
16. Engku Tanius Nakhi Dt. Nan Mangindo (1980 – 1983)
17. Carateker Camat IV Koto Marundiang (1983 – 1984)

Pada Tahun 1984 Nagari Balingka terpecah menjadi tiga (3) desa:

1. Engku Ansyarullah Sidi Sutan (Kep. Des Kotohilalang) (1984-1993)
2. Engku Azwar St. Sati (Kep. Des Pahambatan) (1984-1987)
3. Engku Amir St. Mangkuto (Kep. Des Pahambatan) (1987-1993)
4. Engku Syarul Tarun Yusuf St. Sikumbang (Subarang) (1984-1993)

Selanjutnya dengan kesepakatan bersama dilebur kembali menjadi satu desa, menjelang pemilihan Kepala Desa Balingka diangkat Carateker Engku N. Dt. Pamuncak Marajo. Engku Amiruddin St. Mangkuto Kep. Desa Balingka (1994 – 2002)

Tahun 2002 Babaliak ka Nagari dengan pimpinan Wali Nagari yang dipilih langsung oleh masyarakat:

1. Engku YN. Ma. Dt. Sinaro (2002 – 2006)
2. Carateker engku Yurnaldi S.Pd (SekNag Balingka) (2006)
3. Engku Fauzan Ismael, S.Hi (2006 – 2009)
4. Carateker Engku Drs. Ediwirman (SekCam IV Koto) (2009 – 2010)

5. Engku Naswar Dt. Panghulu Dirajo (2010 - 2016)
6. Careteker e. Jonson Bahar (Kasi Pemr Cam IV Koto) (2016)
7. Armen, S.Pd.I (2017 – 2023)

Pada saat ini, Balingka adalah sebuah nagari [baca; desa] yang terletak di Kecamatan Ampek Koto Kabupaten Agam Provinsi Sumatera Barat. Nagari Balingka terdiri dari tiga jorong [baca; dusun] yaitu Jorong Koto Hilalang, Jorong Pahambatan, dan Jorong Subarang Sianok. Pada masing-masing jorong ini terdapat satu masjid dan dinamai dengan nama jorongnya, yaitu Masjid Raya Koto Hilalang, Masjid Raya Pahambatan, dan Masjid Raya Subarang.

Nagari Balingka dengan luas wilayah \pm 2.820 Ha merupakan ibu Kecamatan IV Koto yang terletak pada ketinggian 1000–1300 M dari permukaan laut yang terdiri dari daerah pegunungan, berbukit dan berlembah dengan batas–batas sebagai nagari berikut; sebelah utara berbatas dengan Nagari Koto Gadang dan Nagari Koto Panjang, sebelah selatan berbatas dengan kecamatan Malalak, sebelah timur berbatas dengan Nagari Koto Tuo, dan sebelah Barat berbatas dengan Nagari Sungai Landia. Jumlah penduduk Nagari Balingka 6.911 Jiwa yang terdiri dari 3.485 jiwa Laki-laki dan 3.426 jiwa perempuan serta 1.759 KK. Mata pencaharian yang dominan masyarakatnya sebagai pedagang, petani dan penjahit.

11
a. Luas Areal Pertanian Sawah

✓ Sawah irigasi Seni teknis	317 ha
✓ Sawah irigasi sederhana	19 ha
✓ Sawah tadah hujan	8 ha

b. Luas Areal Perkebunan

- ✓ Kebun 198 ha
- ✓ Tegalan 231 ha
- ✓ Pekarangan 35 ha
- ✓ Padang rumput 7 ha

c. Luas Areal Hutan

- ✓ Hutan Rakyat 800 ha
- ✓ Hutan Negara 200 ha

d. Jumlah Penduduk perjiwa

No	Jorong	Lk2	Pr	Jml	Jumlah KK
1	Pahambatan	1707	1695	3402	893
2	Kotohilalang	1233	1177	2410	575
3	Subarang	545	554	1099	291
Jumlah		3.485	3.426	6.911	1.759

e. Pendidikan

- ✓ Pendidikan Anak Usia Dini
 1. Paud Birul Walidain II di jorong Koto Hilalang
 2. TK At-Taqwa di Jorong Koto Hilalang
 3. TK Alhidayah di Jorong Subarang
 4. TK Aisyiah Simpang Malalak
 5. TK Al-Irsyad di Jorong Pahambatan
- ✓ Sekolah Dasar
 1. SD 14 Pahambatan
 2. SD 20 Pahambatan

3. SD 07 Balingka
4. SD 17 Koto Hilalang
5. SD 18 Koto Hilalang
6. SD 25 Subarang
- ✓ Tingkat SMP/Sederajat
 - MTsN Balingka
- ✓ SLTA/Sederajat
 - MAS Taman Raya Balingka
- ✓ Lembaga Keagamaan TPA/MDA
 1. DTA Medan Suri
 2. TPA/MDA Al-Ishlah
 3. TPA Baiturrahmah
 4. TPA Aisyiah Simpang Malalak
 5. TPA H. Rasyid Subarang
 6. TPA/MDA At-Taqwa
- ✓ Masjid dan Surau/Mushalla
 - Terdiri dari 3 Masjid yang terdapat pada masing-masing jorong
 1. Masjid Raya Pahambatan
 2. Masjid Raya Kotohilalang
 3. Masjid Raya Subarang
- ✓ 14 buah Mushalla/Surau

1. Surau Patapayan	8. Surau Taman Raya
2. Surau Medan Suri	9. Surau Kelok Balingka
3. Surau Batu Laweh	10. Surau Kampuang 5 Jao
4. Surau Simpang Malalak	11. Surau Baru

5. Surau Al-Hidayah

6. Surau Syekh Daud Rasyidi

7. Surau Bancah

12. Surau Bulaan

13. Surau Kandang Kubang

14. Surau Saiyo

f. Kesehatan

Sarana medis berupa :

✓ Pustu Balingka 1 buah

✓ Polindes 1 buah

✓ Posyandu se-Balingka

1. Mawar

2. Aster

3. Melati

4. Merpati Putih

5. Kasih Ibu I

6. Kasih Ibu II

7. Kasih Ibu III

8. Flamboyan

g. Seni Budaya

✓ Pasambahan adat

✓ Tari Gelombang

✓ Talempong

h. Infrastruktur Sosial

✓ Sarana Perkantoran

• Kantor Camat IV Koto

• Kantor KAN Balingka

• KUD Balingka

• BMT Balingka

• Kantor wali jorong Subarang (eks. Kantor Kepala Desa Subarang)

✓ Sarana Irigasi

✓ Sarana Perhubungan dan Transportasi

1. Jalan Kabupaten \pm 2 km

2. Jalan desa

3. Jalan Lingkung

4. Jalan Usaha Tani

i. Ekonomi Masyarakat

✓ Home Industri

1. Usaha kue putu (Kue Sangko) 8 buah
2. Usaha kipang kacang 1 buah
3. Usaha Kerupuk Bayam 1 buah
4. Usaha Ayam Goreng (KFC) 9 buah
5. Usaha rumah makan 6 buah
6. Usaha perbengkelan 6 buah
7. Usaha Kain Kasur 10 buah
8. Usaha Bordiran/sulaman 6 buah
9. Usaha Tailor 10 buah
10. Jasa Transportasi 13 buah
11. Jasa Warnet 1 buah
12. Pangkalan minyak & Gas 4 buah
13. Warung P & D dan KOPI 125 buah

✓ Kelompok Tani

✓ Kelompok Usaha Bersama

Mata Pencaharian Penduduk :

No	Jenis Usaha	Lk	Pr
1	Petani	453	40
2	Peternak	80	10

3	Pedagang	25	10
4	Buruh / Tukang	19	
5	Barang dan Jasa	30	5
6	PNS / Pegawai Swasta	19	45
7	Pensiunan	8	6

j. Sumber Daya Air

Terdapat 2 buah sungai ukuran kecil yaitu : sungai ngalau dan sungai limau.

Nagari Balingka terletak di kaki gunung Singgalang dengan topografi berbukit dan berlembah. Masyarakatnya terkenal sebagai perantau yang sukses, baik sebagai pedagang, dalam bidang jasa ataupun pengusaha. Ulama-ulama terkenal yang berasal dari Nagari ini antara lain Syekh ⁶ Daud al-Rasyidi, Syech H. Abdul Muin, Syech Ibrahim Musa Parabek, dan H. Mansur Dt. Palimo Kayo ⁶ (Ketua MUI pertama Sumatera Barat). Tokoh-tokoh lainnya di antaranya Bung Karni Ilyas, presenter TV **One** dalam acara Indonesia Lawyer Club (ILC).

Dengan topografi yang sulit dan saling berjauhan antara satu jorong [baca; dusun] dengan jorong yang lainnya, mengakibatkan masyarakatnya membuat kebijakan yang jenius, khususnya dalam pelaksanaan shalat hari raya. Jarang bertemu satu sama lain, baik antara mereka yang masih tinggal di kampung halaman maupun antara mereka dengan perantau melahirkan suatu kebijakan dalam memisahkan antara laki-laki dan perempuan dalam shalat hari raya, baik hari raya idul fitri maupun idul adha. Sepertinya masyarakat Nagari Balingka memetik hal yang positif dari tradisinya itu, walaupun dalam khazanah Islam klasik

tidak ditemukan adanya ketentuan yang mengatur tentang persoalan itu. Inilah menariknya tradisi yang sudah dijalankan oleh masyarakat Nagari Balingka sejak puluhan tahun silam. Persoalan inilah yang akan coba dilihat dari perspektif Islam progresif dalam hubungannya dengan kesetaraan gender.

B. Latarbelakang Pemikiran Pelaksanaan Shalat 'Id di Balingka

Balingka merupakan bagian dari wilayah hukum adat Minangkabau yang menganut asas matrilineal, yang salah satu cirinya adalah menghubungkan garis keturunan menurut garis ibu. Oleh karena itu kedudukan perempuan di Minangkabau sangat dijunjung tinggi dan memiliki seluruh harta pusaka (tanah ulayat) yang ditinggalkan oleh pendahulunya. Gerakan perubahan yang dilakukan oleh beberapa ulama sebelumnya, seperti Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi tidak membawa hasil apa-apa ketika ia mencoba mengubah tradisi tentang kewarisan dan garis keturunan tersebut. Agaknya hal ini menjadi salah satu pertimbangan diterimanya kaum perempuan sebagai imam dan khatib dalam shalat hari raya di daerah tersebut. Untuk mengokohkan kedudukan perempuan di Balingka, maka pada tahun 1927, didirikanlah perhimpunan wanita Balingka yang bernama Djami'atoenniswan yang dipimpin oleh Rangkayo Roekajah Rasyad.²⁰⁶

Menurut Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Mantan Wali Nagari Balingka, pemisahan pelaksanaan shalat hari raya antara laki-laki dan perempuan sudah terjadi sejak tahun 1916 seiring dengan berdirinya dan bergabungnya tiga wilayah yang ada di daerah itu untuk menjadi satu

²⁰⁶ Fauzan Ismail, "H. Idris Dt. Maruhun Kayo Tokoh Pendiri Balingka", dalam *Majalah Balingka*, (Jakarta: fourth edition, Juli-Agustus 2016), p. 44

Nagari [baca;desa], yaitu Nagari Balingka.²⁰⁷ Sampai pada tahun 2016, menurut Adi Sutan Pamuncak, usia Nagari Balingka sudah mencapai usia satu abad.²⁰⁸ Dengan demikian pelaksanaan shalat hari raya dengan menunjuk perempuan sebagai imam dan khatib juga sudah berlaku selama satu abad.

Bergabungnya tiga dusun menjadi satu nagari, yaitu wilayah Koto Hilalang, Pahambatan, dan Subarang Sianok mengakibatkan terjadinya perluasan nagari. Jarak antara satu dusun dengan dusun lainnya cukup berjauhan akhirnya berimplikasi kepada pelaksanaan ibadah hari raya.²⁰⁹ Masyarakat Nagari Balingka yang terkenal dengan persatuannya, akhirnya memutuskan untuk menyatukan masyarakat tiga wilayah itu, dan salah satu caranya adalah dengan menyatukan kaum laki-laki untuk shalat pada masjid tertentu, dan sebaliknya menyatukan pula kaum perempuannya di masjid yang lain.²¹⁰ Khusus untuk kaum perempuan ditunjuk pula imam dan khatibnya dari kaum mereka sendiri.²¹¹

Pemisahan tempat shalat laki-laki dan perempuan itu bertujuan untuk membuat masyarakat Nagari Balingka saling mengenal antara satu sama lain, menguatkan silaturahmi, baik antara sesama masyarakat yang

6

²⁰⁷ Fauzan Ismail, "H. Idris Dt. Maruhun Kayo Tokoh Pe⁶iri Balingka", dalam *Majalah Balingka*, (Jakarta: fourth edition, Juli-Agustus 2016), p. 41-42; juga Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka, 10 Agustus 2017

²⁰⁸ Adi Sutan Pamuncak (r⁶), "Satu Abad Balingka", *Majalah Balingka*, (Jakarta: fourth edition, Juli-Agustus 2016), p. 3

²⁰⁹ Tafkir, Personal Interview, Kubang Putih, 11 Agustus 2017

²¹⁰ Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017

²¹¹ Warnita, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017

tinggal di kampung halaman maupun antara mereka dengan perantau.²¹² Di samping alasan tersebut, topografi Nagari Balingka yang berbukit-bukit dan berlembah tidak menyisakan ruang kosong untuk tanah lapang yang dapat menyatukan tempat shalat hari raya bagi seluruh masyarakat.²¹³ Oleh karena itu masyarakat mengambil keputusan untuk memisahkan laki-laki dan perempuan dengan tujuan yang sama, yaitu menyatukan masyarakat Nagari Balingka.

Praktek yang dilakukan oleh masyarakat Nagari Balingka dalam menunjuk perempuan sebagai imam dan khatib memang tidak ditemukan dasarnya secara jelas dalam Sunnah Nabi SAW. Akan tetapi sejak awal dipraktekkan sampai sekarang tidak pernah mendapat bantahan dari ulama-ulama setempat, bahkan mereka menyetujuinya. Menurut Naswar, di antara tokoh-tokoh ulama besar yang berasal dari daerah ini antara lain Syech Ibrahim Musa Parabek, Syech Daud Rasyidi, dan Buya HMD Dt. Palimo Kayo (Ketua MUI pertama di Sumatera Barat). Ulama-ulama tersebut tidak pernah mempersoalkan kedudukan perempuan sebagai imam dan khatib dalam shalat hari raya.²¹⁴

Dari paparan di atas sepertinya latarbelakang pemberian hak kepada perempuan untuk menjadi imam dan khatib bukan didasari oleh pergumulan pemikiran tentang gender, dan tidak pula karena posisi perempuan yang sangat diagungkan di Minangkabau, tetapi lebih kepada faktor mempersatukan masyarakat dan faktor alam dan tanah di Balingka

²¹² **6** Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017

²¹³ Warnita, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017

²¹⁴ Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017

yang tidak menyisakan ruang yang datar dan luas untuk pelaksanaan shalat hari raya. Kuatnya ikatan persatuan masyarakat Balingka ini diungkapkan oleh Aziz Thaib sebagai berikut:

“pada doesoen yang djaoeh terpentjil dari kota itoe (lebih koerang 10 Km) orang akan tertjengang melihat dan memikirkan pendoedoeknja jang mempoenjai persatoean begitoe kokoh mempoenjai djiwa bergerak dan bergelora oentoek menimboelkan keberoentoengan hidoep boeat agama mereka”.²¹⁵

Pernyataan ini dapat dibuktikan sampai hari ini di daerah mana pun di Indonesia akan ditemukan persatuan keluarga Balingka di bawah organisasi IKB (Ikatan Keluarga Balingka).

C. Pelaksanaan Shalat ‘Id di Balingka dengan Imam dan Khatib Perempuan

Pada dasarnya pelaksanaan shalat hari raya yang dilakukan oleh masyarakat Nagari [baca; desa] Balingka tidaklah berbeda dengan pelaksanaan shalat hari raya di tempat lainnya. Hal ini dilihat dari waktu, tatacara, tempat pelaksanaan, dan rukun khutbah yang dibaca. Yang membedakan dengan tempat lainnya hanyalah membagi tempat pelaksanaan shalat hari raya kepada dua tempat (masjid), di mana satu masjid ditentukan untuk jamaah laki-laki saja, dan satu masjid lainnya diperuntukkan bagi kaum perempuan dan anak-anak.

Sebagaimana disampaikan sebelumnya, di Nagari Balingka

²¹⁵ 6 Aziz Thaib, *Taman Raja*, (Padang: Pedoman Oemoem Taman Raya Balingka Fort De Kock, 1939), p. 10

terdapat tiga masjid besar. Setiap tahunnya masyarakat di sana memergilirkan masjid-masjid tersebut sebagai tempat shalat hari raya. Jika pada tahun ini masjid A ditempati oleh laki-laki, maka perempuan akan menempati masjid B. Pada tahun berikutnya laki-laki akan menempati masjid B, maka kaum perempuan akan melaksanakan shalat hari raya di masjid C. Begitulah yang dilakukan sepanjang waktu, sehingga tempat pelaksanaan shalat bagi laki-laki dan perempuan akan berpindah setiap datangnya hari raya. Menurut Naswar, dalam beberapa tahun terakhir, yang bertindak sebagai khatib adalah ustadzah Dra. Ermawati dan Ustadzah Taslim Rasyid, S.Ag, Ernita Thamrin, S.Ag, dan Ibu Epidawati.²¹⁶

Menurut Ibu Epidawati, ketentuan itu sudah berlangsung dalam waktu yang lama dengan salah satu tujuan agar setiap masyarakat dapat saling mengunjungi dan mengenal satu sama lain serta merasakan shalat pada seluruh masjid yang ada di Nagari Balingka. Pergiliran masjid yang dipakai untuk shalat hari raya juga ditujukan untuk merajut silaturahmi dan persatuan antara sesama warga Nagari dan agar mereka sama-sama memiliki rasa memiliki dan mencintai setiap jengkal dari kampung halaman mereka.²¹⁷

Dilihat dari topografi Nagari Balingka, jarak antara satu jorong [baca; dusun] dengan jorong lainnya cukup jauh. Ada jorong yang terletak di kaki Gunung Singgalang yang perjalanan ke sana sangat menanjak, dan ada pula jorong yang terletak di lembah yang pada

²¹⁶ Naswar Datuk Penghulu Dirajo, [Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017](#)

²¹⁷ [Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017](#)

awalnya cukup curam. Dengan kemajuan yang ada sekarang, seluruh jorong itu sudah dapat ditempuh oleh kendaraan bermotor dengan kondisi jalan yang cukup baik. Walaupun demikian, jarak antara satu jorong dengan jorong lainnya tetap berjauhan (kurang lebih 2 Km). Apabila pelaksanaan shalat hari raya dilaksanakan di mana mereka bertempat tinggal, sebagaimana lazimnya berlaku di tempat lain, maka dimungkinkan masyarakat satu Nagari itu tidak akan saling mengenal dan bersilaturahmi satu sama lainnya.

Dengan tradisi yang dipraktekkan oleh masyarakat Nagari Balingka, sebenarnya tidak hanya terkait dengan hak istimewa yang diberikan kepada kaum perempuan, tetapi juga berhubungan dengan keterpaduan kaum laki-lakinya. Apabila kaum perempuannya sudah menyatu satu sama lainnya, tentu saja kaum laki-lakinya juga seperti itu. Kebiasaan bersatu padu di kampung halaman dalam pelaksanaan shalat hari raya ini pada akhirnya juga berpengaruh besar kepada persatuan masyarakat Nagari Balingka di perantauan. Hal ini dapat dibuktikan dengan perkumpulan-perkumpulan yang dibuat oleh masyarakat Nagari Balingka di mana pun mereka berada.

D. Polemik Seputar Imam dan Khatib Perempuan di Balingka

Pada dasarnya, sejak awal dilaksanakannya praktek shalat hari raya dengan memberikan kekhususan kepada kaum perempuan untuk melaksanakannya sendiri tidak menimbulkan perdebatan apa-apa. Bahkan menurut Naswar, Ketua MUI Sumatera Barat yang pertama, Buya Dt. Palimo Kayo membenarkan saja tradisi itu.²¹⁸ Namun

²¹⁸ 6 Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017

belakangan tradisi ini mulai dipertanyakan oleh tokoh-tokoh agama yang berasal dari Nagari tersebut, antara lain oleh Buya Hasan Nasruddin, seorang alumni Al-Azhar University Mesir. Dalam pengajian-pengajiannya ia sering mengkritik pelaksanaan shalat hari raya yang diimami oleh seorang perempuan. Intinya ia mengatakan bahwa hal ini tidak pernah sekalipun terjadi dalam sejarah Islam, termasuk pada zaman Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu dasar hukum pelaksanaannya tidak ada dan tidak mengikuti Sunnah.²¹⁹ Di samping itu terdapat pula beberapa anak Nagari Balingka yang pulang dari Timur Tengah yang sudah mempertanyakan keabsahan pelaksanaan shalat semacam itu.

Menurut Ustadz Sulfa Malin, Ketua Majelis Ulama Nagari Balingka, sejak puluhan tahun silam memang telah terjadi hal demikian dan tidak pernah dipersoalkan, namun karena ada yang mempertanyakan, maka Majelis Ulama Nagari Balingka bersama-sama dengan Kerapatan Adat Nagari (KAN) Nagari Balingka mengadakan muzakarah untuk mencari jalan keluar dari polemik tersebut. Muzakarah diadakan untuk mencari titik temu dan jalan terbaik agar tradisi tersebut tidak menimbulkan keraguan bagi masyarakat. Dalam muzakarah itu ditemukan solusi terbaik, di mana perempuan tetap melaksanakan shalat hari raya sebagaimana kondisi sebelumnya, tetapi imam dan khatibnya harus laki-laki. Maka sejak dua tahun belakangan, pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka tetap membagi dan memisahkan laki-laki dan perempuan, tetapi khusus untuk jamaah perempuan sudah ditunjuk

²¹⁹ Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 30 Oktober 2017

imam dan khatibnya seorang laki-laki.²²⁰

Hal ini dibenarkan oleh salah seorang pelaksana Imam dan Khatib perempuan, Ibu Epidawati. Menurutnya dua tahun belakangan di masjid tempat kaum perempuan shalat sudah diimami oleh laki-laki yang sekaligus bertindak sebagai khatib. Walaupun demikian, seluruh bentuk pelaksanaan yang lain, mulai dari pengumuman-pengumuman, pengumpulan infak, dan seluruh keperluan untuk shalat hari raya tersebut tetap diurus oleh kaum perempuan. Artinya keikutsertaan mereka sebagai panitia dalam pelaksanaan shalat hari raya tidak dihilangkan sama sekali, hanya tidak boleh menjadi imam dan khatib. Ia menambahkan bahwa sejak dua tahun belakangan sudah ada beberapa jamaah laki-laki di masjid-masjid yang dikhususkan untuk perempuan, yaitu orang-orang yang sudah tua dan tidak kuat untuk berjalan ke masjid tempat ibadah kaum laki-laki.²²¹

Menurut Ibu Epidawati lebih lanjut, tempat pelaksanaan shalat hari raya itu ada tiga masjid raya, yaitu Masjid Raya Subarang, Masjid Raya Pahambatan, dan Masjid Raya Koto Hilalang. Apabila kaum laki-laki shalat di Masjid Raya Subarang, maka kaum perempuan shalat di dua masjid lainnya. Semua masjid itu penuh dengan jamaah, karena pada umumnya orang Balingka yang ada di rantau, apalagi rantau yang tidak terlalu jauh sengaja datang ke kampung halaman hanya untuk shalat hari raya dan bersilaturahmi. Oleh karenanya pembagian tempat untuk laki-laki dan perempuan pada dasarnya untuk membuka ruang yang lebih luas agar semua masyarakat, baik yang ada di kampung maupun yang ada di

²²⁰ Sulfa Malin, Personal Interview, Balingka 30 Oktober 2017

²²¹ Epidawati, Personal Interview, Balingka 30 Oktober 2017

rantau dapat berkumpul bersama-sama pada hari raya itu.²²²

Menurut Wali Nagari Balingka, Armen, S.Pd.I, dan juga beberapa staf yang ada di kantor wali nagari, Nagari bersama-sama dengan Majelis Ulama dan Kerapatan Adat Nagari sudah memikirkan agar ke depannya pelaksanaan shalat hari raya bisa dilakukan di suatu tempat dan tidak memisahkan antara laki-laki dan perempuan lagi. Nagari sedang berusaha membebaskan tanah yang cukup luas dan akan dibuat lapangan yang luas agar pada masa yang akan datang masyarakat Balingka dapat shalat pada tempat yang sama, sehingga dapat menghilangkan polemik yang selama ini terjadi. Namun menurutnya, apa yang sudah diputuskan oleh Majelis Ulama Nagari Balingka dan sudah terlaksana selama dua tahun terakhir sebenarnya sudah menghilangkan polemik yang selama ini diperdebatkan.²²³

E. Praktek Islam Progresif yang Berwawasan Gender Pada Pelaksanaan Shalat Hari Raya di Balingka

Islam progresif, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, menginginkan adanya perubahan dari tradisi-tradisi yang telah baku di tengah-tengah masyarakat Islam. Ide ini tidak muncul begitu saja, tetapi diawali dari pemahaman-pemahaman teks keagamaan yang berbeda-beda, mulai dari pemahaman tekstual dan tradisionalis sampai kepada pemahaman rasional yang terkadang menjurus kepada liberal. Kelompok tradisionalis menginginkan bahwa apa yang sudah ada dan diterima sejak pertama sebagai ajaran Islam merupakan sesuatu yang

²²² Epidawati, Personal Interview, Balingka 30 Oktober 2017

²²³ Armen, Ekho Priyadi, dan Yandrizal, Personal Interview, Balingka 31 Oktober 2017

harus dipahami dan diamalkan secara mutlak dan tidak boleh ada perubahan di sana. Adapun kelompok rasional liberal menginginkan terjadinya perubahan pemahaman mengikuti perubahan zaman dan tempat di mana ajaran Islam itu diamalkan. Kerasionalan Islam liberal seringkali membawa kepada kesimpulan untuk merombak total ketentuan-ketentuan ajaran Islam yang sudah diamalkan selama ini, walaupun perubahan itu telah “mengobrak-abrik” teks-teks keagamaan dari al-Qur`an dan Sunnah.

Pemikiran Islam progresif salah satunya datang untuk menjembatani persoalan tersebut. Di satu sisi Islam progresif menginginkan terjaganya ketradisionalannya sebagaimana adanya, dan di sisi lain juga menginginkan adanya perubahan (modernitas) yang menyesuaikan dengan zaman. Islam progresif merupakan poros tengah dari “carut-marutnya” pemikiran keislaman yang dimunculkan.

Kesetaraan dan keadilan gender merupakan salah satu yang menjadi bagian dari pemikiran Islam progresif. Dalam kajian gender, laki-laki dan perempuan adalah makhluk yang sama dan mempunyai hak dan kewajiban yang sama di sisi Tuhan. Tidak ada perbedaan mereka dari sisi kemanusiaannya (humanisme), walaupun dengan bentuk dan biologis yang tidak sama.²²⁴

Kesetaraan dan keadilan gender yang diusung dalam lingkup sosial merupakan salah satu pembaruan yang ingin diwujudkan dalam Islam progresif, termasuk dalam memberikan hak yang sama kepada

²²⁴ **6** Zumrodi, “Pendidikan Sensitif Gender Dalam Islam: Telaah Paradigmatik Dalam Sejarah Intelektual Islam Indonesia”, *Jurnal Palastren*, vol. 8, no. 2, Desember (2015), p. 285

perempuan untuk menjadi pemimpin. Namun perjuangan untuk mengubah tradisi pemahaman tentang kepemimpinan perempuan ini tidak mudah walaupun secara berangsur-angsur dapat diterima oleh sebagian umat Islam. Namun perdebatan mengenai gender semakin berkembang seiring banyaknya ditemui praktik yang mengundang kontroversi yang dilakukan oleh aktivis-aktivis gender yang dikenal dengan kaum feminis. Kesetaraan gender yang diangkat ke permukaan tidak hanya berada dalam lingkup kemasyarakatan saja, tetapi juga dalam bidang ibadah mahdhah. Misalnya apa yang dipraktekkan oleh Profesor Amina Wadud, yang menjadi imam sekaligus khatib dalam shalat jumat di Virginia, Amerika Serikat.²²⁵

Pemikiran yang diusung dan dipraktekkan oleh Aminah Wadud merupakan sesuatu yang belum pernah dilaksanakan oleh siapapun semenjak kedatangan Islam. Tentu saja hal ini menimbulkan kontroversi yang sangat hebat, karena terkait dengan pelaksanaan ibadah mahdhah. Dalam pemahaman Islam yang sudah mapan, ketentuan-ketentuan yang berhubungan dengan ibadah bukanlah sesuatu yang harus diawali dengan pemikiran, tetapi dengan nash yang jelas. Ketika nash [baca; sunnah] tidak mengatur atau memerintahkan tentang suatu perbuatan dalam

²²⁵Menurut Rusydi, semangat kesetaraan gender yang diusung oleh Amina Wadud berangkat dari paradigma yang disebutnya dengan *tauhidic paradigm* yaitu martabat laki-laki dan perempuan adalah sama di mata Tuhan. *Tauhidic paradigm* membuka kesempatan yang sama untuk menjadi hamba yang bertakwa tanpa memandang kedudukan, kebangsaan, atau budaya klasik yang patriarkis. Dengan *tauhidic paradigm* ini ia menemukan perbedaan biologis bukan faktor yang menentukan derajat atau status manusia dalam Islam. Pa⁶ intinya ia ingin mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan setara di hadapan Allah. Lihat M. Rusydi, "Relasi Laki-laki dan Perempuan Dalam al-Qur'an Menurut Amina Wadud", *MIQOT*, vol. XXXVIII, no. 2, Juli-Desember (2014), p. 278 and 291

ibadah, maka pada dasarnya seseorang tidak boleh melaksanakannya. Oleh karena itu pemikiran dan praktek yang dilakukan oleh Amina Wadud, walaupun mengusung kesetaraan gender, dapat diklasifikasikan kepada pemikiran Islam liberal.

Terkait dengan pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka, di mana imam dan khatibnya juga seorang perempuan, sepertinya juga terkait dengan kesetaraan gender dengan memakai tema progresif. Apa yang dilakukan oleh masyarakat di sana, dengan memberikan hak kepada perempuan untuk menjadi imam dan khatib shalat hari raya, tidak dapat disamakan dengan praktek yang dilakukan oleh Amina Wadud yang dipandang cukup liberal. Hal ini dapat dilihat dari beberapa hal, yaitu:

Pertama, dari sisi dalil pada dasarnya apa yang dilakukan kaum perempuan di Nagari Balingka memiliki landasan dalam sunnah Nabi SAW, walaupun dasar hukum yang dipakai tidak secara eksplisit mengatur shalat hari raya. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Dawud bahwa Nabi SAW memerintahkan Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi keluarganya di rumahnya sendiri. Hal ini berarti adanya kemungkinan perempuan menjadi imam bagi keluarganya, dan yang dimaksud di sini adalah keluarganya yang perempuan dan anak-anak. Hal ini juga didukung oleh pendapat Imam al-Syâfi'î dan Abu Hanifah. Sedangkan apa yang dilakukan oleh Amina Wadud justru bertentangan dengan hadis Nabi SAW yang secara eksplisit melarang perempuan mengimami laki-laki sebagaimana riwayat ibn Majah.

Kedua, yang menjadi jamaah (makmum) dalam shalat hari raya yang dipimpin oleh imam dan khatib perempuan di Nagari Balingka adalah kaum perempuan dan anak-anak, sedangkan laki-laki shalat di

masjid yang berbeda. Sedangkan yang dilakukan oleh Amina Wadud adalah menjadi khatib dan imam bagi jamaah laki-laki.

Praktek yang dilakukan oleh masyarakat Nagari Balingka dalam memberikan hak kepada perempuan untuk menjadi imam dan khatib dalam shalat hari raya ini tentu saja sudah meninggalkan cara-cara tradisional [baca; konservatif] yang biasa dilakukan di dunia Islam. Terlepas dari alasan dan tujuan yang hendak dicapainya, pada dasarnya mereka telah melakukan perubahan (modernitas) yang secara tidak langsung telah mengaplikasikan kesetaraan dan keadilan gender yang diusung oleh Islam progresif. Walaupun mereka tidak berangkat dari konsep-konsep yang dikembangkan oleh para pengusung gender dan feminisme dan tidak mengawalinya dengan pemahaman tentang Islam progresif, tetapi mereka telah mengambil jalan tengah dari kubu-kubu pemikiran yang berseberangan antara Islam tradisional yang konservatif dan Islam Liberal.

Pada tahap akhir dari polemik yang terjadi dalam hal memberikan kekhususan kepada kaum perempuan, hak-hak kaum perempuan tidak serta merta hilang, karena secara Islam progresif mereka masih tetap sebagai pengelola ibadah untuk kaumnya sendiri, walaupun mereka tidak boleh lagi menjadi imam dan khatibnya. Dikategorikan progresif karena keputusan Majelis Ulama Nagari Balingka mengambil jalan tengah antara Islam Tradisionalis dan Islam Liberal. Kebijakan yang diambil tetap dalam koridor mengakui eksistensi perempuan dan memberikan keadilan gender untuk mereka.

BAB VI

KESIMPULAN

Dari pembahasan yang telah dimukakan di atas dapat disimpulkan disimpulkan sebagai berikut:

1. Menjadikan perempuan sebagai imam dan khatib dalam shalat hari raya pada awalnya memang didasarkan kepada pemikiran untuk memperkuat persatuan masyarakat Nagari Balingka yang ada di kampung halaman dengan yang ada di rantau dan akibat tidak adanya tempat yang luas dan datar untuk melaksanakan shalat hari raya bagi seluruh masyarakat, mengingat topographi wilayah yang berbukit dan berlembah. Dalam Pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka tidak berbeda dengan tatacara pelaksanaan shalat hari raya pada umumnya, hanya saja mereka memisahkan antara laki-laki dan perempuan dan mempergilirkan masjid-masjid yang ada di Nagari itu sebagai tempat shalat setiap tahunnya antara kelompok jamaah laki-laki dan perempuan.
2. Pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka dibagi kepada tiga tempat/ masjid. Satu di antara masjid itu merupakan tempat khusus bagi laki-laki, sedangkan pada dua masjid lainnya merupakan tempat khusus bagi kaum perempuan untuk melaksanakan shalat hari raya. Sejak puluhan tahun yang lalu tradisi ini sudah melembaga, di mana pada masjid perempuan, maka perempuan lah yang bertindak sebagai imam dan khatibnya, karena semua jamaahnya adalah kaum perempuan. Walaupun pada akhirnya menimbulkan polemik di kalangan ulama setempat, namun berdasarkan prinsip keadilan gender

pelaksanaan shalat hari raya sedikit mengalami perubahan sejak dua tahun terakhir. Perubahan yang terjadi hanya untuk pelaksana imam dan khatibya yang mesti laki-laki, tetapi untuk seluruh tahap pengurusan dan pelaksanaannya secara umum masih diserahkan kepada kaum perempuan.

Pelaksanaan shalat hari raya di Nagari Balingka secara tidak langsung telah mengamalkan pemikiran Islam progresif yang berhubungan dengan kesetaraan dan keadilan gender dan telah mengambil jalan tengah antara pemikiran Islam tradisional dengan pemikiran Islam liberal. Hak-hak mereka sebagai perempuan tidak secara langsung dihilangkan sama sekali, tetapi masih diberikan hak untuk melaksanakannya di luar menjadi imam dan khatib.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Sirri, Mun'im, *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Abbas, Afifi Fauzi, *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Adelina, 2010
- Abdullah, M. Amin, "Pengantar" dalam Khalid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, Terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004
- Abdullah, M. Amin, *Reaktualisasi Islam Yang Berkemajuan; Agenda Strategis Muhammadiyah Di Tengah Gerakan Keagamaan Kontemporer*, Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H.
- Abidin S, Zainal, dan Ibnu Mas'ud, *Fiqh Mazhab Syafi'i*. Bandung: Pustaka Setia, 2000
- Agustina, Nurul, "Tradisionalisme Islam dan Feminisme", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, (Edisi Khusus) No. 5 dan 6, Vol. V, 1994
- al-Andalûsiy, Al-Imâm al-Qâdhi al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubi, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Juz 2. Semarang: Usaha Keluarga, [t.th]
- al-Asqalani, Ibnu Hajar, *Fathul Baari*. cet. ke-5, Jilid 5. Jakarta: Pustaka Azzam, 2013
- al-Bari, Haya Binti Mubarak, *Mausu'at al-Mar'ah al-Muslimah*. Alih bahasa: Amir Hamzah Fachruddin. Jakarta: Darul Falah, 1997
- al-Haq, Jad al-Haq Ali Jad, *al-Fiqh al-Islâmiy Nasy'atuh wa Tathawwuruh*. Kairo: Dâr Fikr al-Arabi, 1986
- al-Husainy, Imam Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad, *Kifayah al-Akhyar*. Surabaya: Al-Haramain, 2005
- al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muqaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]
- al-Jazili, Abdurrahman, *al-Fiqhul Islam 'Ala Mazahibil 'Arba'ah*, Juz II. Istanbul: Maktabah Hakikat, 2004
- al-Jizani, Muhammad ibn Husein ibn Hasan, *Ma'alim Ushul al-Fiqh 'Ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dar ibn Jauzi, 1427
- al-Kahlâni, Muhammad ibn Ismâ'il, *Subul al-Salâm*. Juz 2. Bandung: Dahlan, [t.th]
- al-Khuzaimi, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibnu Majah*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1417 H

- Al-Kurdi, Ahmad al-Hajji, *Ahkam al-Mar'ah fi al-Fiqh al-Islamiy*. Alih bahasa: Moh. Zuhri dan Ahmad Qorib. Cet. 1. Semarang: Dina Utama, 1995
- al-Madini, Malik ibn Anas ibn Malik ibn 'Amir al-Ashbahi, *al-Mudawwanah*. Juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994
- al-Maniyawi, Abu al-Mundzir Mahmud ibn Muhammad ibn Musthafa ibn 'Abd al-Lathif, *al-Mu'tashar min Syarh Mukhtashar al-Ushul min 'Ilm al-Ushul*. Mesir: al-Maktabah al-Syamilah, 2010
- al-Maududi, Abul A'la, *Dasar-dasar Islam*, tarj. Achsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984
- al-Mâwardî, Abû al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habîb al-Bashrî al-Baghdâdî, *al-Hâwî al-Kabîr fi Fiqh Madzhab al-Imâm al-Syâfi'î*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999
- Al-Mawardi, *al-Khawi al-Kabiir*, Juz. II. Beirut Libanon: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, [tth]
- al-Qurtubî, Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Surabaya: al-Haramain, [tth]
- Al-Qurtubi, Imam, *Jami' al-Ahkami al-Fiqhiyah*, Juz. I. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, [tth]
- al-Rahbâwî, Abd al-Qadîr, *Shalat Empat Mazhab*. Cet.2. Jakarta: PT Intermedia, 1995
- al-Sarkhisi, Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal, *al-Mabsûth*. Juz 6. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993
- al-Sâyis, Muhammad 'Ali, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdi wa Athwaruhu*. [t.tp], Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1970
- al-Suyuthi, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr Jalal al-Din, *Taqrir al-Istinad Fi Tafsir al-Ijtihad*. Juz 1. Iskandariyah: Dar al-Da'wah, 1403
- Al-Syirazi, *Al-Muhadzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i Radhiya Allahu 'anh*, dalam Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam : Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002
- al-Umûri, Nadiyah Syarîf, *al-Ijtihād fî al-Islām Uşūluhu, Ahkāmuhu, Afāquhu*, [t.tp]: Mu`assasah al-Risālah, 1981
- al-Zhahiri, Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, [t.th]
- al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Cet.ke-1. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1986
- An-Nawawi, *Minahaju at-Thalibin*. Beirut Libanon : Daar al-Kutub al-Ilmiyah, [t. th]

- Ara, Ananda Faisar, *Wanita Dalam Konsep Islam Modernis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004
- Armen, Ekho Priyadi, dan Yandrizar, Personal Interview, Balingka 31 Oktober 2017
- Asy-Syafi'i, Imam Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Juz II. Beirut, Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001
- at-Tabari, Ibn Jarir, *al-Jami al-Bayan fi Ta'wili Ayati al-Qur'an*. Libanon: Beirut, [tth]
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London, IIIT, 2008)
- al-Mahfūzh bin Bayyah, Syaikh Abdullāh ibn Syaikh, *Shinā'at al-Fatāwā wa Fiqh al-'Aqaliyyah*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2007
- Ayub, Hasan, *Fikih Ibadah Panduan Lengkap Beribadah Sesuai Sunnah Rasulullah*. Jakarta: Cakra Lintas Media, 2010
- Aziz, Ahmad Amir, *Neo-modernisme Islam di Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, Jilid 2, cet. ke-1. Jakarta: Gema Insani, 2010
- Baidhawiy, Zakiyuddin, "Islam Progresif: Manifesto Keadilan, Pembebasan, dan Kesetaraan", artikel diunduh dari <http://www.freelists.org/archives/ppi/05-2004/msg00088.html>.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999
- Barton, Greg, *Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia*, (Jakarta: Studi Islamika, 1995) , vol 2. No.3
- Bhasin, Kamla, dan Nighat Said Khan, *Persoalan-Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*. Jakarta: Gramedia dan Yayasan Kalyanamitra, 1994
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, judul asli; *The History of Islamic Law*, terj. Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: Logos, 1997
- Dahlan, Abdul Aziz, (Ed.), *Ensilopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997
- Depag RI, *Panduan Penelitian di PTAI*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2008
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. . Edisi ketiga. Jakarta: Balai Pustaka, 2005
- Dirajo, Naswar Datuk Penghulu, Personal Interview, Balingka, 10

Agustus 2017

- El Fadl, Khalid Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Mustofa. Jakarta: PT Serambi Alam Semesta, 2006
- El Fadl, Khalid M. Abou, *Atas Nama Tuhan*. Jakarta, PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004
- El-Fadl, Khaled Abou, “*The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful Islam*”, dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, ed. Omid Safi. England: One World Publications, 2003
- Ema, Marhumah dan Lathiful Khuluq (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Engeneer, Ashgar Ali, *The Rights of Women in Islam*, Terj. Farid Wadiji dan Farkha Asegaf, “Hak-Hak Perempuan Dalam Islam”. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Ensiklopedia Islam 2. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve
- Epidawati, Personal Interview, Balingka 30 Oktober 2017
- Esack, Farid, *In Search of Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2005
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Hamdanah, *Musim Kawin di Musim Kemarau; Studi Atas Pandangan Ulama Perempuan Jember Tentang Hak-Hak*. Jogjakarta: BIGRAF Publishing. 2005
- Hamidah, *Gerakan Tahrirul Mar’ah dan Feminisme (Studi Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Islam) Wardah: No. 22/ Th. XXII/Juni 2011*
- Hasjmi, A., *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Hawwas, Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed, *Fiqh Ibadah Taharah, Shalat, Puasa, dan Haji*. Penerjemah Kamran As’at Irsyadi, Ahsan Taqwim dan al-Hakam Faishol, Judul asli: *al-Wasith Fi al-Fiqh al-Ibadat*. cet. ke-3. Jakarta: Amzah, 2013
- House, Random, *Webster College Dictionary*. New York Toronto London Sydney Auckland, 2001
- <http://en.wikipedia.org>. Diakses pada tanggal 8 Agustus 2015.
- <http://muslimwakeup.com/main/archives>
- ibn Mâjah, Abû ‘Abdullâh Muhammad ibn Yazîd al-Khuzaimî, *Sunan Ibn Mâjah*, Riyâdh: Maktabah al-Ma’ârif, 1417 H
- IDSS, “*Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*”, Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006.

- Ilyas, Hamim dkk.; *Perempuan Tertindas? Kajian atas Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan The Ford Foundation, 2003
- Ismail, Fauzan, "H. Idris Dt. Maruhun Kayo Tokoh Pendiri Balingka", dalam *Majalah Balingka*. Jakarta: fourth edition, Juli-Agustus 2016
- Istibsyaroh, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*. Jakarta: Teraju, 2004
- Kasim, Nur M., "Perspektif Islam Tentang Gender", *Jurnal Inovasi*, vol 9 No. 2 Juni 2012
- Kementrian Negara Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, *Modul Pelatihan KKG Bagi Organisasi Masyarakat Keagamaan*, (Jakarta: Deputi Bidang Pemberdayaan Lembaga Masyarakat, 2009
- Khariiri, "Studi Gender dan Anak", *Yin Yang*, Purwokerto, vol 4 No. 1, Jan-Jun 2009
- Knitter, Paul F., *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Book, 1995
- Kuper, Jessica, dan Adam Kuper, *Ensiklopedia Ilmu-ilmu Sosial*, Terj. Haris Mumender. Jakarta; PT Raja Grafindo Persada, 2000
- Kurzman, Charles (ed.), *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, judul asli "Liberal Islam A Sourcebook". Jakarta: Paramadina, 2001
- M. Zein, Satria Effendi, *Mazhab-Mazhab Fiqh sebagai Alternatif*, dalam buku Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: CV Putra Harapan, 1990
- Machfudz, Anas S., *Makalah Metodologi Penelitian*. Bukittinggi, P3M STAIN Bukittinggi, 2005.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan kemanusiaan dan kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1992
- Malin, Sulfa, Personal Interview, Balingka 30 Oktober 2017
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1998
- Mu'ammam, M. Arfan, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed'*, dalam *Studi Islam Perpektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, et al. Yogyakarta: IRCisoD, 2012
- Muhammad bin Idris, M Imam Syafi'i Abu Abdullah, *Ringkasan Kitab al-*

- Umm*, penerjemah Mohammad Yasir Abdul Mutholib, judul asli: *Mukhtashar Kitab al-Umm fiil Fiqhi*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2004
- Muhammad bin Ismail Al-Amir Ash-Shan'ani, *Subulus Salam Syarah Bulughul Maram*. Jilid I, cet.ke-8. Jakarta: Darus Sunnah, 2012
- Muhammad, Husein, "Kritik Tafsir Gender", dalam *YinYang: Jurnal Studi Gender, Ibu, dan Anak* (Purwokerto: PSG STAIN Purwokerto Vol. 1 No. I, 2016
- Muhdirahayu (terj), *Dictionary of Feminist Theories*. Jogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam al-Qur'an*. Yaziar Radianti; Bandung Pustaka, 1994
- Mujiran, Paulus, *Pernik-Pernik Pendidikan, Manifestasi dalam Keluarga, Sekolah dan Penyadaran Gender*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam. Cet. Ke-2.*, Jakarta: UI Press, 1986
- Naswar Datuk Penghulu Dirajo, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017
- Noor, Farish A., *Islam Progresif; Peluang, Tantangan dan Masa Depan di Asia Tenggara*. Yogya: SAMHA, 2006
- Pamuncak, Adi Sutan (red.), "Satu Abad Balingka", *Majalah Balingka*. Jakarta: fourth edition, Juli-Agustus 2016
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004
- Rusyd, Ibnu, *Bidayat al-Mujtahid*. Indonesia: Daar al-Maktabah al-Arabiyah, [t.th]
- Rusydi, M., "Relasi Laki-laki dan Perempuan Dalam al-Qur'an Menurut Amina Wadud", *MIQOT*, vol. XXXVIII, no. 2, Juli-Desember, 2014
- Sabiq, Sayyid, *Fikih Sunnah 2*, cet. ke-1. Bandung: PT al-Ma'arif, 1976
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought An Introduction*. London and New York:Routledge, 2006
- Safi, Omid, "Introduction,What is Progressive Islam?", dalam International Institute for the Study of Islam in the Modern World, vol. 13, (Desember, 2003
- _____, "Chalenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America", dalam Muslim Public Affairs Journal, Januari: 2006
- _____, "Modernism: Islamic Modernism" dalam *Encyclopedia of*

- Religion*, Second Edition (ed.), Lindsay Jones et.al., Farmington Hills: McMillan, 2005
- _____, *I and Thou in a Fluid World: Beyond 'Islam versus the West*, dalam *Voices of Changes*, h. 199-210. Artikel diunduh dari http://omidsafi.com/images/stories/i_and
- _____, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003
- _____, *What Is Progressive Islam?*, ([http://muslimwakeup.com/main/archieves /2005/what is progress 1.php.](http://muslimwakeup.com/main/archieves/2005/what%20is%20progressive%20islam/))
- Salim, Abu Malik Kamal bin As Sayid, *Shahih Fikih Sunnah*, cet. ke-4, jilid I. Jakarta: Pustaka Azzam, 2010
- Salim, Peter, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1996
- Shaban, M.A, *Sejarah Islam Penafsiran Baru 600-750*, judul asli *Islamic History A.D 600-750 (A.H. 132) A New Interpretation*, Alih Bahasa oleh Machnun Husein. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993
- Shadily, Hasan dan John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia, 2003)
- Shaikh N.M., *Woman in Muslim Society*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1991
- Stern, Jessica, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, (New York: Harper Collins Publishers, 2003
- Jurgensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, 3rd Edition*. Barkley and Los Angeles: University of California Press, 2003
- Sugiarti, dan Trisakti Handayani, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: Umm Press. 2006
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh I*. Cet.ke-1. Jakarta: Logos, 1997
- Tafkir, Personal Interview, Kubang Putih, 11 Agustus 2017
- Thaib, Aziz, *Taman Raja*. Padang: Pedoman Oemoem Taman Raya Balingka Fort De Kock, 1939
- Tierney, Hellen (ed), *Women's Studies Inclopedia*, vol I. New York: Green Word Press
- Tilley, Terrence W., *Postmodern Theologies and Religious Diversity*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996
- Coward, Harold, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, penerj. Bosco Carvallo. Yogyakarta: Kanisius, 1996
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*.

- Jakarta: Paramadina, 1999
- Uwaidah, M Syaikh Kamil Muhammad, *Fiqih Wanita*, penerjemah: M. Abdul Ghoffar, Judul Asli: *Al-Jami Fii Fiqhi An-Nisa'*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998
- Warnita, Personal Interview, Balingka 10 Agustus 2017
- Website Nagari Balingka
- Website resmi Kecamatan IV Koto
- Zahrah, Muhammad Abu, Muhammad Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*. Juz II. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, [t.th]
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: PSW IAIN SUKA dan McGill, 2008
- Zumrodi, "Pendidikan Sensitif Gender Dalam Islam: Telaah Paradigmatik Dalam Sejarah Intelektual Islam Indonesia", *Jurnal Palastren*, vol. 8, no. 2, Desember, 2015

Imam dan Khatib Perempuan Tradisi Progresif Berwawasan Gender

ORIGINALITY REPORT

20%

SIMILARITY INDEX

20%

INTERNET SOURCES

8%

PUBLICATIONS

6%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

eprints.walisongo.ac.id

Internet Source

2%

2

ikbpadang.blogspot.com

Internet Source

1%

3

adoc.pub

Internet Source

1%

4

docplayer.info

Internet Source

1%

5

islamrohmtanlilalamiin.blogspot.com

Internet Source

1%

6

jiis.uinsby.ac.id

Internet Source

1%

7

hilmyelhasan95.wordpress.com

Internet Source

1%

8

datarental.blogspot.com

Internet Source

1%

9

es.scribd.com

Internet Source

1%

10

e-journal.metrouniv.ac.id

Internet Source

		1 %
11	e-campus.iainbukittinggi.ac.id Internet Source	1 %
12	download.garuda.ristekdikti.go.id Internet Source	1 %
13	ia803401.us.archive.org Internet Source	1 %
14	abdulhakimabubakar.blogspot.com Internet Source	1 %
15	library.walisongo.ac.id Internet Source	1 %
16	id.scribd.com Internet Source	1 %
17	fis.uii.ac.id Internet Source	1 %
18	repository.uin-malang.ac.id Internet Source	1 %
19	www.muhammadiyah.or.id Internet Source	1 %
20	Submitted to UIN Sunan Ampel Surabaya Student Paper	1 %
21	ejournal.iaingawi.ac.id Internet Source	1 %
22	shalat-sunah-istikhara.blogspot.com Internet Source	1 %

23

muamala.net

Internet Source

1 %

24

journal.stainkudus.ac.id

Internet Source

1 %

Exclude quotes On

Exclude matches < 1%

Exclude bibliography On