

Dinamika mazhab Shafi'i dengan cara Aceh: Studi tentang praktik mazhab di kalangan tokoh agama

Zulkarnain

LAIN Zawiyah Cot Kala Langsa

E-mail: emiyahya@gmail.com

DOI: 10.18326/ijtihad.v15i2.159-176

This study of the dynamics of shafi'ite school tried to uncover the diversity of the views regarding certain problems among the scholars of Shafi'ite school and between particular scholar and the imam Shafi'i himself. This focus deal with the dynamics existed in the Shafi'ite books. It should be done in the wise manner, for the dynamics it self was triggered by the certain situation and condition, different contexts, space, time, geography, circumstance and the condition of the nature that give birth to the different legal regulation. To understand the dynamics that occurred in those Shafi'ite books easily, we may borrow the rules of Arabic syntax namely '*ilm nahw*', associated with the rule of '*istisna*' which consisted of six letters; *illa*, '*adaa*', *siwa*, *ghairu*, *kebala* and *basya*. Those six letters have the same function that is the exemption, but the usage of each letter in the sentence has different rule in Arabic grammar. The dynamics rise dualism of Islamic jurisprudence in Aceh, in which the sharia court refer to the Compilation of Islamic Jurisprudence, while *tengku* (local muslim scholars) in Dayah refer to the *turas* book of Shafi'ite school. Slowly, the friction started between the legal decision issued by the sharia court and the fatwas issued by the *tengku* of Dayah (local Islamic boarding school), for instance, the issue of talaq, inheritance and other legal issues.

Penelitian tentang dinamika mazhab Syafi'i ini mencoba untuk mengungkap keragaman pandangan mengenai masalah-masalah tertentu di antara para ulama mazhab Syafi'i dan antara sarjana tertentu dan imam Syafi'i sendiri. Fokus kajian pada dinamika yang ada dalam buku-buku Syafi'i. Ini harus dilakukan dengan cara yang bijak, karena dinamika itu sendiri dipicu oleh situasi tertentu dan kondisi, konteks yang berbeda, ruang, waktu, geografi, keadaan dan kondisi alam yang melahirkan peraturan hukum yang berbeda. Untuk memahami dinamika yang terjadi dalam buku-buku Syafi'i dengan mudah, kita dapat meminjam aturan sintaks Arab yaitu '*ilm nahw*', terkait dengan aturan '*istisna*' yang terdiri dari enam huruf; *illā*, '*adā*', *siwā*, *ghayr*, *kebala* dan *basya*. Enam huruf memiliki fungsi yang sama yaitu pembebasan,

namun penggunaan setiap huruf dalam kalimat memiliki aturan yang berbeda dalam tata bahasa Arab. Dinamika dualisme hukum Islam di Aceh, di mana pengadilan syariah mengacu pada Kompilasi hukum Islam, sementara tengku (ulama Muslim lokal) di Dayah mengacu pada buku tradisi dalam mazhab Syafi'i. Perlahan-lahan, gesekan mulai terjadi antara keputusan hukum yang dikeluarkan oleh pengadilan syariah dan fatwa yang dikeluarkan oleh tengku dari Dayah (pesantren setempat), misalnya, masalah talak, warisan dan masalah hukum lainnya.

Keywords: *Compilation of Islamic law; Syafi'i; Ikhtilāf; Aceh*

Pendahuluan

Realitas sosial, budaya dan hukum selalu terikat dengan ruang, waktu dan kondisi masyarakat. Hukum mengatur perilaku masyarakat dan sekaligus kebiasaan yang berlaku pada masyarakat berlaku juga sebagai hukum (*urf*). Perlu disadari bahwa fikih merupakan hasil pemahaman melalui proses ijtihad. Ulama berinteraksi dengan lingkungannya, sehingga besar kemungkinan fikih terpengaruh oleh lingkungan di mana mujtahid bertempat tinggal.

Catatan sejarah mengabadikan bahwa Imam Shafi'i tidak menetap pada satu daerah saja. Ia dilahirkan di Desa Ghazza, Kota Asqalan pada tahun 150 H. Umur dua tahun ia dibawa kembali ke Mekah oleh ibu dan pamannya (Al-Asqalani, 1982: 17). Imam Shafi'i dibesarkan di Mekah, cukup lama belajar di Madinah, bekerja di Yaman sebagai Notulen (juru tulis) dan beberapa kali datang dan menetap di Baghdad, sehingga akhirnya menetap di Mesir sampai tahun wafatnya pada hari Kamis Ba'da Maghrib tanggal 30 Ra'jab tahun 204 H dan dimakamkan pada hari jum'at Ba'da Ashar di komplek Masjid Jami' di Karofah-Mesir di tanah perkuburan keluarga Abdullah bin Abdul Hakam. Ayahnya Idris bin Abbas dari Tabalah di Madinah dan wafat di Syam dalam sebuah perjalanan untuk suatu keperluan disana (Al-Asqalani, 1982: 38-41). Nasab Imam Shafi'i dari pihak ayah adalah sebagai berikut: Muhammad ibn Idris ibn Al-Abbas ibn 'utsman ibn Shafi'i ibn Saa'ib ibn 'U'baid ibn 'Abdi Yazid ibn Haasyim ibn Al-Muthalib ibn Abdi Manaf (Al-Shafi'i, 1980: 6).

Nasab Imam Shafi'i dari pihak ibu ada yang mengatakan Fatimah binti Ubaidillah bin Hasan bin Ali bin Abi Thalib bin Abdul Muthalib. Ada juga yang mengatakan ibu Imam Shafi'i adalah Habibah Al-Azdiyah dari Bani Azad bagian dari kabilah Al-Azad. Anas bin Malik meriwayatkan dari Nabi saw., Al-Azad Azadullah (berbekal dengan bekal dari Allah swt.). Hal ini menunjukkan kemuliaan kabilah azad di mana ibu Imam Shafi'i berasal (Al-

Dinamika mazhab Shafi'i dengan cara Aceh: Studi tentang praktik mazhab...(Zulkarnain)

Shafi'i, 1980: 6). Argumen yang kedua inilah yang benar karena didasarkan kepada pengakuan Imam Shafi'i sendiri (Al-Subkhi, 1964: 193). Istri Imam Shafi'i adalah Humaidah binti Naafi' cucu dari khalifah Utsman bin Affan (Al-Subkhi, 1964: 193).

Imam Shafi'i memiliki empat orang anak, dua orang anak perempuan, yaitu Fatimah dan Zainab binti Muhammad bin Idris Al-Shafi'i dan dua orang anak laki-laki yang bernama Al-Hasan bin Muhammad bin Idris Al-Shafi'i meninggal pada saat masih bayi (Ibn Khalikan, 1971: 164). Anak Imam Shafi'i yang paling tua (sulung) bernama Abu 'Utsman Muhammad bin Idris Al-Shafi'i menjadi Qaadhi di Madinah dan Djazirah (W.240 H).

Di antara keistimewaan Imam Shafi'i adalah sebagai berikut:

1. Hafal Al-Qur'an umur 7 tahun dan hafal kitab Muwatha' Imam Malik umur 10 tahun.
2. Usia 15 tahun telah mendapat kepercayaan dari guru fikihnya Muslim ibn Khalid Al-Zanji untuk berfatwa sendiri (Al-Nawawi, 1984: 44).
3. Sangat menguasai kemurnian Zugh Arab (naluri bahasa Arab) sehingga disebut *Hujjatul Luqhab*. Hal ini dikarenakan Imam Shafi'i belajar bahasa Arab langsung dari Bani Huzail selama dua puluh tahun (Al-Nawawi, 1984: 51).
4. Digelar dengan *Nashir Al-Hadits* atau Nashir Al-Sunnah. Beliau juga pencetus Ilmu *Mukhtatif Al-Hadits* (Manshur, 1995: 2).
5. Banyak memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat Ahkam meskipun tidak sempat menulis kitab tafsir secara khusus. Penafsiran beliau tentang ayat-ayat Ahkam ini telah dihimpun oleh Imam Al-Baihaqiy (W.458) dengan judul Ahkam Al-Qur'an Li Al-Imam Al-Shafi'i . Dikemudian hari kitab ini disusun ulang oleh Majdi Manshur dan diberi judul Tafsir Imam Al-Shafi'i (Al-Asqalani, 1982: 84).
6. Ahli ilmu Nasab atau silsilah keturunan para tokoh (Zahabi,1990: 218).
7. Pencetus ilmu Ushul Fikih (ketentuan dalam menggali hukum).

Dinamika fikih mazhab Shafi'i di Aceh

Fikih mazhab Syafii di Aceh telah ada dalam kurun waktu yang sangat lama, paling tidak dalam catatan Ibnu Bathutah pada saat melakukan perjalanan ke Tiongkok pada tahun 1345 M., Mazhab Syafii telah ada di Pasai pada masa raja Ahmad yang bergelar Sultan Malik al-Zahir II (1326M. – 1346 M.). Menurut Ibnu Bathutah, Sultan Malik az-Zahir sangat menguasai

Mazhab Syafii dan ia juga bertemu dengan dua ulama bermazhab syafii di Pasai yang berasal dari siraz dan Isfahan (Hamka, 1994: 704).

Sebagaimana daerah Indonesia yang lain, fikih Mazhab Syafii telah mengakar di Aceh tetapi secara resmi fikih Mazhab Syafii baru menjadi rujukan Pengadilan Agama pada tahun 1953. Dengan demikian, sebenarnya sejak saat itu Mazhab Syafii telah menjadi “mazhab resmi negara”. Hal ini dibuktikan dengan adanya surat instruksi Kementerian Agama tahun 1953 untuk menjadikan ke 13 kitab fikih syafiiyah sebagai bahan rujukan di Pengadilan Agama (Latyif, 1983: 79).

Ketiga belas kitab tersebut adalah: 1) Buhyat al-Mustarsyidin oleh Husein al-Baklawi; 2) Al-Faraidh oleh as-Syamsuri; 3) Fathul Muin oleh al-Mali Bary; 4) Al-Fiqh ala al-Mazahaib al-Arbaah oleh al-Jaziri; 5) Fathul Wahhab oleh al-Anshari; 6) Hasiyah Kifayatul Akhyar oleh al-Bajuri; 7) Mughni al-Muhtaj oleh al-Syarbini; 8) Qawanin as-Syariyah li al-Jazair al-Indonesiyah al-Musamma irsyad Jawy al-Arham wajibat al-Qudaat wal ahkam oleh Sayid Shadaqan San'an (sejenis himpunan hukum acara); 9) Qawanin as-Syariyah oleh sayid Usman bin Yahya; 10) Qalyubi/Mahalli wa Syarhihi oleh Jalaludin al-Mahalli; 11) Zarqawi ala Tahrir oleh al-Syarqawi; 12) Targhib al-Musytaq; 13) Tuhfat al-Muhtaj oleh Ahmad Ibn Hajar al-Haytami

Ke 13 kitab itu dikenal dengan sebutan al-Kurub al-Mu'tabarah yang penggunaannya didalam Pengadilan Islam Indonesia ditegaskan kembali dalam keputusan konferensi kementerian Agama ke 6 di Tretes Malang Jawa timur pada tanggal 25 sd 30 Juni 1955 (Mutahhar, 2003: 54).

Dasar pertimbangan hasil konferensi tersebut adalah untuk tegaknya kesatuan hukum, baik hukum materil maupun hukum formil dengan catatan sepanjang tidak bertentangan dengan Undang-undang. Kepada semua ketua Pengadilan Agama dianjurkan agar dalam memutuskan perkara yang menajdi kompetensinya menggunakan pedoman 13 kitab kitab fiqh syafiiyah seperti tersebut diatas. Penerapan tersebut berjalan sangan sinergis dengan kehidupan masyarakat aceh yang sangat kental warna syafiiyahnya. Karena sistem yang ditegakkan dalam penggalian hukum erat dengan metode bahsul masail yang biasa diterapkan pada dayah-dayah atau pesantren di Aceh, dan para santri tidak merasa asing dengan itu. Namun susana tersebut berubah, karena sejak 1987 aceh sebagaimana wilayah indonesia

lainnya mengalami perubahan yang signifikan di mana para hakim agama akhirnya didominasi oleh lulusan IAIN (Feilland, 1991: 351).

Perubahan itu akhirnya melahirkan dualisme hukum Islam di Aceh. Di mana mahkamah syariah merujuk kepada kompilasi hukum Islam sedangkan tengku-tengku di dayah tetap merujuk kepada kitab-kitab fikih turas Mazhab Syafii. Secara perlahan-lahan mulai timbul friksi antara keputusan-keputusan Mahkamah Syariah dengan fatwa-fatwa tengku di Dayah. Contoh kongkrit berkaitan dengan persoalan ini, misalnya talak tiga sekali ucap, di mana dalam kompilasi hukum Islam hanya dihitung satu talak sedangkan dalam kitab-kitab fikih syafiiyah dihitung tiga talak sekaligus.

Begitu juga dalam persoalan pembagian warisan di mana kompilasi hukum Islam membolehkan anak angkat menerima warisan sedangkan fikih syafiiyah tidak membolehkannya. Contoh friksi lainnya adalah persoalan talak baru dianggap sah oleh kompilasi hukum Islam (pasal 129) jika dilakukan di pengadilan dan dimuka hakim sedangkan fikih syafiiyah tidak demikian. Di Aceh kompilasi hukum Islam yang disusun berdasarkan keputusan Mahkamah Agung dan Menteri Agama Nomor 017/KMA/1985 tentang penunjukan pelaksanaan proyek pembangunan hukum Islam melalui jurisprudensi tanggal 21 Maret 1985 menyangkut tiga kategori materi hukum dengan 229 pasal meliputi: 1) Hukum perkawinan 170 pasal, 2) Hukum waris (wasiat dan hibah) 44 pasal, 3) Hukum wakaf 14 pasal.

Peraturan yang telah disahkan presiden Republik Indonesia tahun 1991 tersebut adalah sesuatu yang “menggelisahkan” bagi umat Islam di Aceh menyangkut penerapan syariat Islam secara kaffah. Hal ini dikarenakan adanya dualisme antara kompilasi hukum Islam yang diterapkan Mahkamah Syariah dan fikih syafiiyah yang diterapkan oleh dayah dan Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh. Oleh karenanya untuk mengurangi realitas friksi tersebut, melalui tulisan ini disarankan adanya peninjauan ulang terhadap kompilasi hukum Islam minimal dalam konteks ke-Aceh-an.

Peran Dayah Tanoh Abey sebagai Dayah Shafi'iyah tertua di Aceh

Jika kita membaca catatan sejarah tentang dayah Shafi'iyah tertua yang masih terus eksis sampai hari ini di Aceh, maka Dayah Tanoh Abey adalah satu-satunya dayah yang masih

aktif dengan jumlah peninggalan *Kutubkhanah* (perpustakaan) sekitar seribu kitab *turats* (klasik). Dayah Tanoh Abey merupakan dayah Shafi'i yayah yang didirikan sejak abad ke-17 pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam.

Dalam catatan yang ditemukan di Dayah Tanoh Abey, pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1016-1045 H/1607-1636 M) datang dari Baghdad (Iraq) tujuh ulama bersaudara yang tertua bernama Firus al-Baghdadi, empat di antaranya bermukim di wilayah *Sagoe XXII Mukim* yang diperintah oleh *uleebalang* yang bergelar Teuku Panglima Polem Sri Muda Perkasa. Sementara yang tiga orang lagi bermukim di Tiro, Pidie, dan Pasai (Aceh Utara) (Hasjmy, 1997: 3).

Firus al-Baghdadi sebagai ulama tertua dari tujuh ulama yang datang dari Baghdad tersebut membangun pusat pendidikan madzhab Shafi'i di Gampong Tanoh Abey di bawah kekuasaan kerajaan Aceh Darussalam. Dayah ini terus berkembang mencapai puncaknya hingga pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Mughaiyat Syah Iskandar Tsani (1045-1050 H/1636-1641 M) dan masa pemerintahan Sultanah Ratu Tajul Alam Safiatuddin (1050-1086 H/1641-1675 M). Dayah Tanoh Abey dalam perkembangannya diteruskan oleh anak-anak Firus al-Baghdadi, khususnya anak sulungnya yaitu Syekh Nayan Firusi al-Baghdadi.

Syekh Nayan Firusi al-Baghdadi di samping belajar agama dari ayahnya juga belajar ke Dayah Leupue di Peunayong Banda Aceh salah satu dayah tertua di kerajaan Aceh Darussalam pada masa itu yang dipimpin oleh Syekh Daud (Baba Daud) al-Rumiy karena ia berasal dari kerajaan Turki Usmaniyyah. Syekh Nayan mempunyai seorang putra, yaitu Syekh Abdul Hafidh yang menjadi penerus Dayah Tanoh Abey sepeninggal Syekh Nayan. Pada masa Syekh Nayan Dayah Tanoh Abey baru dibuka di sebuah lokasi yang bernama Tuwi Ketapang dekat dengan Krueng Aceh (Banda Aceh) dan Dayah Tanoh Abey yang baru ini digunakan untuk santri putra sedangkan Dayah Tanoh Abey lama di era Syekh Abdul Hafidh digunakan untuk santri putri. Syekh Abdul Hafidh al-Baghdadi di samping sebagai *Teungku Chik* Dayah Tanoh Abey, oleh Teuku Panglima Polem Sri Muda Perkasa diangkat menjadi *Kadhi Rabbul Jalil Sagoe XXII Mukim*.

Selanjutnya Dayah Tanoh Abey dilanjutkan oleh Syekh Abdurrahim Hafidh al-Baghdadiy, pada era beliau *Kutubkhanah* (perpustakaan) ditingkatkan. Selanjutnya berturut-turut Dayah Tanoh Abey dipimpin oleh Syekh Muhammad Saleh al-Baghdadiy, Syekh Abdul Wahab

Saleh al-Baghdadiy, Syekh Muhammad Said al-Baghdadiy dan Tgk. Muhammad Ali al-Baghdadiy.

Pada saat Indrapuri direbut Belanda, maka ibukota kerajaan dipindah ke Keumala di wilayah Pidie. Teungku Chik Dayah Tanoh Abey pada masa itu yaitu Tgk. Muhammad Ali al-Baghdadiy sudah memprediksi bahwa Dayah Tanoh Abey akan dihancurkan Belanda seperti dayah-dayah Shafi'i yyah lainnya seperti Dayah Lamtirah, Dayah Indrapuri, Dayah Rumpet dan Dayah Lam Diran. Oleh karenanya Tgk. Muhammad Ali al-Baghdadiy menyelamatkan 10.000 kitab *turats* yang ada di Dayah Tanoh Abey tersebut dengan cara dititipkan kepada orang-orang kampung yang dipercaya dan ada juga yang disembunyikan di daerah pedalaman Tangse di Pidie.

Pada tanggal 19 Sya'ban 1318 H (12 Desember 1980 M) Tgk. Muhammad Ali ditawan Belanda dan ditahan di penjara kampung Keudah, selanjutnya dibuang ke Betawi, selanjutnya dipindah ke Surabaya di Jawa Timur, kemudian dibuang ke Manado di Sulawesi Utara. Setelah lima tahun masa pembuangan, maka Tgk. Muhammad Ali al-Baghdadiy dipulangkan kembali ke Aceh pada tanggal 18 Sya'ban 1323 H (17 Oktober 1905 M). Setelah berjihad dan bergerilya di hutan dan lembah, setelah ditawan, dipenjara dan dibuang dari tanah kelahirannya selama lima tahun dan setelah membangun kembali Dayah Tanoh Abey warisan leluhurnya, maka pada tahun 1389 H (1969 M) Tgk. Muhammad Ali bin Muhammad Said al-Baghdadiy wafat (Hasjmy, 1997: 12).

Kitab-kitab dalam *Kutubkhanah* (perpustakaan) Dayah Tanoh Abey yang dapat diselamatkan dari keganasan “perang kolonial di Aceh”, tidak sampai dua ribu buah.

Salah seorang putra Teungku Chik Tanoh Abey Muhammad Ali, yang bernama Tgk. Muhammad Dahlan al-Firusi (Tgk. Muhammad Dahlan bin Muhammad Ali al-Baghdadiy) sekarang bertindak sebagai “pewaris” Dayah Tanoh Abey dan tugas utamanya memelihara dan membina kembali Kutubkhanah yang sudah hampir musnah itu.

Tgk. Muhammad Dahlan yang masih muda telah menyediakan dirinya untuk menjadi “khadam” bagi sebuah “khazanah Islam” yang sudah begitu berjasa. Dengan amat ramah, beliau menerima tamu-tamu yang datang, kebanyakan para sarjana, baik dari dalam negeri maupun dari luar negeri. Mereka kesana untuk menyaksikan sebuah warisan yang dapat menceritakan bahwa pada suatu waktu yang sudah lama lampau, Tanah Aceh sudah pernah

menjadi pusat kegiatan ilmu dan kebudayaan Islam di Asia Tenggara.

Dalam Kutubkhanah Dayah Tanoh Abey sekarang masih dapat kita saksikan lebih seribu buah naskah kitab tulisan tangan, baik dalam bahasa Melayu maupun dalam bahasa Arab; baik karangan para ulama Aceh/Melayu maupun karangan para ulama Arab, Turki, Parsi dan sebagainya. Di samping itu, masih dapat kita jumpai beberapa naskah Alquranul Karim yang ditulis tangan dengan nilai kaligrafi yang amat tinggi; salah satu di antaranya tulisan tangan Teungku Chik Tanoh Abey Abdul Wahab sendiri.

Juga dalam Kutubkhanah Dayah Tanoh Abey, masih dapat kita temui sarakata-sarakata (dokumen) penting, baik yang berupa surat keputusan, surat perjanjian maupun surat-surat kepada Teungku Chik Tanoh Abey; di antaranya ada surat dari Turki, dari Mekkah dan sebagainya. Hal ini pun memberi isyarat kepada kita untuk mengakui bahwa para Teungku Chik Tanoh Abey adalah ulama-ulama yang juga ahli-ahli administrasi yang cermat.

Khazanah Islam yang seperti di Kutubkhanah Dayah Tanoh Abey mungkin tidak terdapat lagi di seluruh Asia Tenggara, seperti yang dikesankan oleh beberapa orang sarjana yang berkunjung kesana, baik sarjana Indonesia maupun sarjana luar negeri.

Menurut mereka, naskah-naskah tua bertulisan tangan yang telah berusia ratusan tahun, baik dalam bahasa Melayu maupun dalam bahasa Aceh, sulit untuk didapati sekarang dan besar manfaatnya untuk diteliti dan dipelajarinya (Hasjmy, 1997: 12-13).

Lebih menarik, para sarjana yang sempat menelaah sejumlah kitab dalam Kutubkhanah Dayah Tanoh Abey, menyimpulkan bahwa para Teungku Chik yang membina dan memimpin Dayah Tanoh Abey sejak permulaan adalah ulama ahli sunnah wal jama'ah penganut madzhab Shafi'i, tetapi Dayah Tanoh Abey telah membuktikan terbukanya keleluasaan pintu ilmu dengan didupkannya juga beberapa kitab yang ditulis oleh ulama Mu'tazilah dan Syi'ah, bahkan kitab-kitab para ulama yang menganut aliran wahdatul wujud, seperti ibnul Arabi, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani ditemukan kitabnya di Dayah Tanoh Abey sebagai upaya memperluas khazanah dan wawasan semata.

Ulama Shafi'iyah Aceh dan perang Cumbok

Aceh pernah mengalami perang saudara yang sangat memilukan dan membekas secara mendalam pada setiap lubuk hati orang Aceh. Perang saudara di Aceh tersebut terkenal

dengan nama Perang Cumbok. Disebut perang Cumbok karena peristiwa perang saudara tersebut berpusat di Cumbok - Pidie. Meskipun perang saudara itu berlangsung tidak lama, hanya kurang-lebih beberapa bulan saja (akhir 1945 sampai dengan awal 1946) tetapi rekam jejak peperangan itu di dalam hati orang Aceh sangat membekas.

Pada dasarnya perang Cumbok terjadi karena kesalahpahaman didalam komunikasi dan penafsiran yang berbeda antara kaum ulama dan *nleebalang* (hulubalang/bangsawan) terhadap Proklamasi Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945 (Hasjmy, 1997: 96). Perang Cumbok dikalangan masyarakat Aceh lebih dikenal sebagai peperangan antara para ulama di satu pihak dengan kaum bangsawan (hulubalang) di pihak yang lain. Karena sejak zaman penjajahan Belanda kedua komponen ini sudah sering berseberangan. Para hulubalang dituduh sering mengkhianati perjuangan para ulama dan pejuang Aceh dalam menentang segala bentuk intimidasi kolonial Belanda. Begitu juga pasca Proklamasi 17 Agustus 1945, hulubalang dianggap menginginkan kembalinya kekuasaan Belanda di Aceh (Hasjmy, 1997: 96).

Secara prinsip, sebenarnya tidak semua ulama setuju dengan perang Cumbok ini. Salah seorang tokoh kunci ulama madzhab Shafi'i Aceh, yaitu Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee adalah salah seorang ulama yang tidak menyetujui peperangan tersebut. Beliau yang diutus pihak pejuang Aceh di Kutaraja untuk bertemu Teuku Daud Cumbok agar mau berdamai. Tetapi pertemuan itu dipandang gagal karena Teuku Daud Cumbok menolak ajakan damai tersebut, dengan alasan bahwa ia tidak mungkin mundur setelah nama baik hulubalang tercemar akibat tuduhan-tuduhan yang belum terbukti (Hasjmy, 1997: 97).

Menurut penuturan Tgk. H. Syekh Marhaban (Hasjmy, 1997: 97), menjelang terjadinya perang Cumbok, dalam suatu rapat di mana para ulama telah setuju dengan peperangan itu, Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee menyatakan tidak setuju dengan alasan dalil ayat Alquran surat al-Hujarat [49] ayat 9 sebagai berikut:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۚ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقْتُلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

“Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah kembali kepada perintah Allah, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”.

Penolakan Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee yang mengedepankan ayat Alquran dan hadits-hadits Nabi saw., membuat tidak ada yang berani mengambil resiko untuk memulai perang. Akhirnya rapat memutuskan untuk mengutus Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee untuk menemui panglima pasukan Hulubalang Teuku Daud Lamlo, juga dikenal dengan sebutan Teuku Daud Cumbok yang bertempat tinggal di Kuta Bakti dengan satu misi yaitu berdamai. Pada saat itu Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee ditemani seorang ulama madzhab Shafi'i lain yaitu Tgk. Abdullah Lhok Kajhu (Abu Sigli) setelah dijelaskan maksud dan tujuan kedatangan Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee, akhirnya Teuku Daud Cumbok menjawab: *“Teungku nyang Guree lon tuan. Lon ka ditrom le’ si Daud lam leuboh, hanjeut lon teubit lei. Jadi hanjeut lon surut le’. Aleubnyan, lon pih ureung Aceh. Nyawong pih saboh, hana dua”* (Hasjmy, 1997: 98). (Teungku, guru saya. Saya sudah ditendang ke dalam lumpur oleh si Daud (maksudnya Tgk. Daud Beureueh), pimpinan Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA), jadi tidak mungkin keluar lagi. Lagi pula saya orang Aceh. Nyawa hanya satu, tidak ada dua). Kemudian Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee kembali bertanya: *“Nyan nyang Teuku peugah kabeeh neupikee?”*. (Yang Teuku katakan itu apa sudah dipikirkan dengan matang?). Teuku Daud Cumbok menjawab: *“Ka”* (sudah). Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee kembali bertanya: *“Meunyo lon preh, lon bi watee neupikee, peu neupikee lom atau han?”* (Jika saya tunggu untuk beri waktu Teuku berpikir, apa Teuku mau?) Jawab Teuku Daud Cumbok: *“Hana lon pikee le”* (Tidak perlu saya pikir lagi). Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee kembali bertanya: *“Lon tanyong sigoe teuk, kabeeh neupikee?”* (Saya ulang sekali lagi, apa sudah dipikir dengan matang-matang?). Teuku Daud Cumbok menjawab: *“Ka abeeh”* (sudah) (Hasjmy, 1997: 98-99).

Dampak dari kegagalan misi perdamaian yang diemban oleh ulama besar mazhab Shafi'i ini, akhirnya perangpun tidak terelakkan. Antara saudara dari dua kubu yang berbeda saling berhadap-hadapan di medan perang. Perang Cumbok ini berakhir pada bulan Januari 1946 setelah pasukan dari pihak ulama dengan kekuatan rakyat berhasil menggempur dan mengalahkan pasukan Cumbok yang dipimpin oleh Teuku Daud Cumbok di tempat pertahanannya yang terakhir yaitu di Lamlo Kuta Bakti - Pidie.

Peran ulama Shafi'iyah Aceh pada era penjajahan dan kemerdekaan

Jika berbicara tentang perlawanan terhadap penjajahan Jepang di Aceh, tidak lengkap jika belum memasukkan kiprah ulama-ulama Shafi'iyah di dalam perjuangan mengusir Jepang dari Aceh. Dan nama ulama Shafi'iyah paling populer dalam persoalan ini adalah; Tgk. Abdul Jalil Cot Plieng. Karena kegigihannya melawan penjajahan Jepang di Aceh Utara, tepatnya di Cot Plieng - Bayu, beliau bersama dengan 105 orang pasukannya gugur sebagai syuhada' setelah digempur pasukan Jepang dalam kawasan masjid Cot Plieng - Bayu di Aceh Utara.

Pasca kemerdekaan Republik Indonesia, yang diproklamkan pada tanggal 17 Agustus 1945, tidak berarti Indonesia telah benar-benar terbebas dari penjajahan asing. Suasana keamanan nasional Indonesia pada masa itu masih dalam keadaan sangat labil karena Inggris sebagai salah satu negara sekutu Belanda masih terus diboncengi untuk dapat kembalinya tentara Belanda menguasai Indonesia. Tentara sekutu dengan terang-terangan diboncengi oleh NICA (militer Belanda) untuk menguasai wilayah Jawa, bahkan Sumatera Utara dan Pangkalan Berandan yang berada di perbatasan Aceh juga sudah mulai dimasuki tentara NICA yang dibonceng oleh Inggris.

Melihat situasi yang sangat genting itu, ulama-ulama Aceh yang mayoritas bermadzhab Shafi'i, pada tanggal 15 Oktober 1945 mengeluarkan "Makloemat Oelama Seloeroeh Atjeh". Inti maklumat ini adalah berisi dukungan penuh masyarakat Aceh terhadap kemerdekaan Republik Indonesia yang telah diproklamkan oleh Presiden Soekarno. Seluruh ulama Aceh yang mayoritas bermadzhab Shafi'i memandang bahwa perjuangan mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia adalah sama dengan perjuangan suci yang disebut perang sabil.

Maklumat ulama seluruh Aceh tersebut dinyatakan oleh empat ulama besar Aceh madzhab Shafi'i, yaitu Tgk. H. M. Hasan Krueng Kalee, Tgk. H. Dja'far Siddik Lamjabat, Tgk. Ahmad Hasballah Indrapuri dan Tgk. Muhammad Daud Beureueh. Di samping dinyatakan oleh empat ulama besar Aceh yang bermadzhab Shafi'i, maklumat tersebut juga diketahui oleh Komite Nasional Indonesia Daerah Aceh (KNIDA) yang disetujui oleh Tuwanku Mahmud serta diketahui oleh Teuku Nyak Arief selaku Residen Aceh.

Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee selaku lokomotif madzhab Shafi'i yang dominan di wilayah pantai utara Timur Aceh juga membuat maklumat bersama atas nama pribadinya

pada tanggal 25 Oktober 1945 yang ditujukan kepada seluruh ulama Aceh pada masa itu. Seruan tersebut ditulis dalam tulisan Arab-Jawi (Arab-Melayu) yang dicetak oleh Markas Daerah Pemuda Republik Indonesia (PRI) dengan surat pengantar yang ditandatangani oleh Ali Hasjmy selaku Ketua Umum Organisasi Pemuda Republik Indonesia.

Manfaat besar dari kedua maklumat tersebut sangat dirasakan bagi seluruh rakyat Aceh dan pemerintah Republik Indonesia sehingga pada saat Presiden Republik Indonesia yang pertama, Bung Karno, mengunjungi Aceh pada bulan Juni 1948, beliau menegaskan: *“Bahwa Aceh dan segenap rakyat Aceh adalah modal pertama bagi kemerdekaan Republik Indonesia”*.

Efek kejut maklumat ulama Aceh yang dinyatakan oleh para pemuka madzhab Shafi'i Aceh tersebut sangat luar biasa. Masyarakat Aceh memandang maklumat tersebut sebagai suatu aba-aba komando yang jelas untuk menunaikan janji bakti kepada Allah SWT. membela negara dari penjajahan asing yang kafir. Maklumat ulama seluruh Aceh itu bagi masyarakat bernilai jihad akbar, perang suci yang membawa pada predikat ukhrawi tertinggi yaitu syahid yang balasannya adalah surga.

Langkah konkrit dari maklumat ulama seluruh Aceh tersebut adalah lahirnya berbagai front perjuangan rakyat Aceh. Di antaranya lahirlah Barisan Mujahidin pada tanggal 17 Nopember 1945 sebagai kesimpulan dari rapat besar di Masjid Tiro di Pidie. Konon rapat tersebut dihadiri kurang-lebih 600 orang ulama dan tokoh masyarakat Pidie yang dipimpin oleh Tgk. Umar Tiro, cucu dari Teungku Chik Muhammad Saman Ditiro yang juga merupakan murid dari lokomotif madzhab Shafi'i yaitu Tgk. H. Muhammad Hasan Krueng Kalee. Barisan Mujahidin yang baru dibentuk itu dibantu oleh dua orang Bendahara, yaitu Tgk. H. Syekh Marhaban Hasan Krueng Kalee, anak Tgk. H. Muhammad Hasan Krueng Kalee dan Teuku Muhammad Amin.

Di Banda Aceh, pada tanggal 23 Nopember 1948 dibentuk Barisan Hizbullah yang dipimpin oleh Tgk. Muhammad Daud Beureueh dengan wakilnya Tgk. H. Ahmad Hasballah Indrapuri dengan sekretaris umumnya Teuku Muhammad Amin, sekretaris I, Tgk. Marhaban Krueng Kalee dan Tgk. Sulaiman Mahmud Ulee Kareng sebagai sekretaris II. Dan terhitung 1 Desember 1945 untuk menjaga keutuhan di antara para pejuang dan tokoh-tokoh ulama maka Barisan Hizbullah mengubah namanya menjadi Laskar Mujahidin yang dilengkapi dengan Barisan Wanita Muslimat (Laskar Mujahidat) yang dibentuk pada tanggal 21 Februari

1946 (Fahmi, 2010: 92).

Dayah Meunasah Blang yang dipimpin oleh Tgk. Syekh Abu Krueng Kalee menjadi Markas Besar Laskar Mujahidin dan mengirimkan lima puluh santri mujahidin untuk berperang ke Medan Area dalam hal ini Besitang dan Pangkalan Berandan di Sumatera Utara. Sebelumnya ulama-ulama madzhab Shafi'i di Aceh telah lebih dahulu mengirimkan tiga batalion untuk menghadapi Belanda di peperangan Medan Area, yaitu Batalion Husein Yusuf, Batalion Kolonel Muhammad Nurdin yang merupakan murid dan sekaligus anak angkat Tgk. Syekh Abu Muhammad Hasan Krueng Kalee dan Batalion Teuku Hamzah (Fahmi, 2010: 93).

Perjuangan ulama Shafi'iyah menghadapi agresi militer Belanda yang membonceng melalui tentara Inggris membutuhkan biaya yang cukup besar. Oleh karenanya pada tanggal 2 Agustus 1947 di Kutaraja (Banda Aceh) dibentuk Badan Perbendaharaan Perang Sabil yang diputuskan melalui Keputusan Dewan Pertahanan Daerah Aceh No. 7/DPD dibawah kepemimpinan Tgk. Syekh Hasballah Indrapuri dan Tgk. Abdurrahman Meunasah Meucap Geulumpang Dua. Melalui Badan ini segala keperluan perjuangan Laskar Mujahidin yang dipimpin oleh tokoh-tokoh ulama Shafi'iyah di Aceh dipasok.

Lokomotif mazhab Shafi'i di Aceh

Ada dua lokomotif besar dalam pengembangan mazhab Shafi'i di Aceh, yang satu dipimpin oleh Tgk. Syekh Muda Waly al-Khalidi al-Naqsyabandi dan Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee. Tgk. Syekh Muda Wali al-Khalidi adalah seorang ulama yang dilahirkan di desa Blang Poroh, Kecamatan Labuhan Haji Kabupaten Aceh Selatan pada tahun 1917. Beliau adalah putra bungsu dari Syekh H. Muhammad Salim bin Malin Palito. Ayahnya berasal dari Batu Sangkar, Sumatera Barat. Ayah Syekh Muda Wali datang ke Aceh sebagai da'i. Sebelumnya paman beliau yang masyhur dipanggil masyarakat Labuhan Haji dengan sebutan Tuanku Pelumat bernama asli Syekh Abdul Karim telah lebih dahulu menetap di Labuhan Haji.

Syekh Muda Wali belajar Alquran dan kitab-kitab kecil tentang tauhid, fikih dan dasar ilmu bahasa Arab dari ayahnya. Ia juga masuk sekolah Volks-School yang didirikan oleh Belanda. Setamatnya dari Volks-School beliau dimasukkan ke pesantren di ibukota Labuhan Haji yaitu Pesantren Jamia'ah al-Khairiyah yang dipimpin oleh Tgk. Muhammad Ali yang dikenal oleh masyarakat dengan panggilan Tgk. Lampisang dari Aceh Besar, sambil beliau

sekolah di Vervolg School. Empat tahun kemudian beliau dimasukkan ke Pesantren Bustanul Huda di ibukota Kecamatan Blang Pidie yang dipimpin seorang ulama besar, yaitu Tgk. Syekh Mahmud.

Di pesantren ini beliau mulai mempelajari kita-kitab ulama Shafi'iyah seperti *I'anat al-Talibin*, *Tabrir dan al-Mahally* dalam bidang fikih Shafi'iyah, dan mempelajari kitab *Alfiyah* dan *Ibnu 'Aqil* dalam bidang *Nahwu* dan *Sbaraf*. Beliau juga pernah belajar kepada Tgk. Hasan Krueng Kalee, Tgk. Syekh Hasballah Indrapuri dan sekaligus mengajar di dayah milik Tgk. Syekh Hasballah Indrapuri. Kemudian Tgk. Syekh Muda Waly dikirim oleh Teuku Hasan Gelumpang Payung untuk belajar ke Sumatera Barat, yaitu ke sekolah Normal Islam School yang dipimpin oleh ustadz Mahmud Yunus, alumnus al-Azhar, Mesir.

Setelah tiga bulan di Normal Islam School beliau keluar dan kemudian atas saran Tgk. Ismail Ya'kub beliau menetap di Padang dan tidak pulang ke Aceh. Di Kota Padang ini beliau kenal dengan Syekh Haji Khatib Ali ualama besar ahlussunnah wa al-Jama'ah dan bermazhab Shafi'i, murid dari Syekh Ahmad Khatib di Mekkah. Dari pertemuan tersebut, Syekh Muda Waly dinikahkan dengan salah seorang keluarga Syekh Haji Khatib Ali, bernama Hajjah Rasimah yang kelak melahirkan Syekh Prof. Muhibbuddin Waly. Beliau juga berkenalan dengan Syekh Muhammad Jamil Jaho yang kemudian menikahkan putrinya bernama Hajjah Rabi'ah dengan Syekh Muda Waly yang kemudian lahirlah Syekh H. Mawardi Ali. Akhirnya Syekh Muda Wali belajar ke Mekkah, berguru kepada Syekh Ali al-Maliki, pengarang kitab *Hashiyah al-Asbbah wa al-Nazā'ir*.

Sepulangnya dari belajar di Mekkah, beliau mengambil Tariqat Naqsyabandi dari ulama besar tarekat yaitu Syekh Abdul Ghani al-Kanfari, bertempat di Batu Bersurat – Kampar Bangkinang. Pada saat Jepang akan masuk ke Sumatera Barat, Syekh Muda Wali memutuskan untuk kembali ke Aceh. Lebih kurang akhir tahun 1939 beliau kembali ke Aceh Selatan menggunakan perahu layar. Di beberapa pesantren yang beliau dirikan di Aceh, beliau memberinya nama yang berbeda-beda.

Pesantren pertama diberi nama Darul Muttaqin, kedua Darul Arifin, Ketiga Darul Muta'allimin, Keempat Darul Salikin, kelima Darul Zahidin dan keenam Darul Ma'la. Dari keenam dayah inilah Tgk. Syekh Muda Waly akhirnya memiliki murid yang menyebar ke wilayah barat selatan dan sebahagian pantai utara dan timur Aceh. Murid-muridnya yang

Dinamika mazhab Shafi'i dengan cara Aceh: Studi tentang praktik mazhab...(Zulkarnain)

terkenal di antaranya adalah Tgk. Haji Abdullah Hanafiah Tanoh Mirah – Biruen, Tgk. Abdul Aziz bin Salih pimpinan Pesantren Ma'had al-Ulum Diniyah Islamiyah Samalanga, Tgk. Muhammad Amin Blang Bladeh, Tgk. Muhammad Amin Arbi Tanjungan – Samalanga, Tgk. Daud Zamzamiy Aceh Besar, Tgk. Syekh Sihabuddin Syah (Abu Keumala), Tgk. Adnan Mahmud Bakungan, Tgk. Muhammad Isa Peudada, Tgk. Abu Bakar Sabil Meulaboh, dan masih banyak yang lainnya.

Syekh Muda Waly wafat pada tanggal 11 Syawal 1381 Hijriyah (20 Maret 1961 M), tepat pada pukul 15.30 wib hari Selasa dan dimakamkan di komplek Dayah Labuhan Haji. Beberapa pesantren besar di Aceh yang meneruskan pandangan Syekh Muda Waly yang bermazhab Shafi'i terdiri atas:

1. Pesantren LPI MUDI MESRA Samalangan. Dipimpin oleh Tgk. H. Hasanoel Basri (Abu Mudi).
2. Pesantren al-Madinatud Diniyah Babussalam Blang Bladeh. Dipimpin oleh Syekh Muhammad Amin (Abu Tumin).
3. Pesantren Malikul Saleh Pantan Labu. Dipimpin oleh Syekh Ibrahim Bardan (almarhum Abu Pantan).
4. Pesantren Darul Huda Lhueng Angen – Lhok Nibong. Dipimpin oleh Syekh Abu Daud
5. Pesantren Darul Munawwarah Kuta Krueng. Dipimpin oleh Tgk. Haji Usman Kuta Krueng.
6. Pesantren Darul Ulum Tanoh Mirah – Biruen. Dipimpin oleh Tgk. Muhammad Waly.
7. Pesantren Raudatul Ma'arif Cot Trueng – Aceh Utara. Dipimpin oleh Tgk. H. Muhammad Amin.
8. Pesantren Darul Huda Paloh Gadeng – Aceh Utara. Dipimpin oleh Tgk. Mustafa Ahmad.
9. Pesantren Ashabul Yamin Bakongan Aceh Selatan. Dipimpin oleh Syekh Marhaban Adnan.
10. Pesantren Ruhul Fata Seulimum – Aceh Besar. Dipimpin oleh Tgk. H. Mukhtar Lutfi.
11. Pesantren Serambi Mekkah Meulaboh – Aceh Barat. Dipimpin oleh Syekh Muhammad Nasir Lc.
12. Pesantren Bahrul Ulum Diniyah Islamiyah (BUDI) – Lamno Aceh Jaya. Dipimpin oleh Tgk. H. Asnawi Ramli.
13. Pesantren Yayasan Dayah Ulee Titi – Aceh Besar dipimpin Tgk. Syekh Atha'llah.

Kesemua pesantren di atas bermazhab Shafi'i dan berada di bawah lokomotif besar Tgk. Syekh Muda Waly, karena semua pendiri pesantren-pesantren tersebut adalah murid-murid Syekh Muda Waly. Adapun lokomotif mazhab Shafi'i yang kedua di Aceh adalah Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee. Seorang ulama besar Aceh yang hidup pada kurun waktu 1886-1973 M. Jika Tgk. Syekh Muda Waly memiliki murid dominan di sepanjang wilayah barat selatan Aceh, maka Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee memiliki murid dominan di sepanjang pantai utara timur Aceh. Kedua lokomotif mazhab Shafi'i di Aceh ini memiliki persamaan dan perbedaan, di antara perbedaannya adalah jika Tgk. Syekh Muda Waly dalam tarekat mengambil Tarekat Naqsyabandi, maka Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee mengambil Tarekat Hadadiyyah (Razali, dkk, 2010: 72-73).

Teungku Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee lahir pada tanggal 13 Rajab 1303 Hijriyah (18 April 1886 M). Dilahirkan di Gampong Langgoe Meunasah Keutumbu di Pidie. Ayah beliau adalah Tgk. Haji Muhammad Hanafiah bin Tgk. Syekh Abbas, dikenal dengan teungku Haji Muda Krueng Kalee yang juga sahabat dekat Teungku Syekh Muhammad Saman Tiro (Teungku Chik Di Tiro) serta sahabat Teungku Chik Pante Geulima di Meureudu – Sigli. Tgk. Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee mengajarkan kitab-kitab fikih Shafi'iyah di dayahnya, kitab-kitab yang diajarkan meliputi Matan Taqrib, Syarah Fathul Qarib oleh al-Bajuri, Matan Minhaj, Iqna' oleh Khatib al-Syarbaini, al-Mahalli, Qalyubi, Fathul Wahhab, dan kitab Tuhfah yang diajarkan untuk santri khusus.

Murid-murid beliau yang cukup terkenal dan telah mendirikan berbagai pesantren Shafi'iyah di Aceh adalah sebagai berikut: 1) Tgk. Syekh Marhaban di Banda Aceh; 2) Tgk. Syekh H. Muhammad Ghazali di Aceh Besar; 3) Tgk. H. Abdul Wahab Seulimum; 4) Tgk. H. Idris Lamnyong (abu Lamnyong) ayah dari almarhum Prof. Dr. Tgk. H. Sofwan idris; Tgk. Ibrahim Payed, 6) Tgk. Ali al-Su'udi; 7) Tgk. Abu Bakar Lampineung; 8) Tgk. Hasan Keubok mantan qadhi XXVI Mukim di Aceh Besar; 9) Tgk. Abdul Hamid; 10) Tgk. Abdul Aziz; 11) Tgk. H. Abdullah Lhok Kaju (Abu Sigli); 12) Tgk. Abdul Jalil Cot Plieng Bayu (Pimpinan Dayah al-Huda); 13) Tgk. H. Yusuf Kruet Lintang (mantan ketua MUI Aceh Timur); 14) Tgk. H. Kolononel Muhammad Nurdin; 15) Tgk. Abdurrahman Takengon (Teungku Gayo); 16.) Tgk. Syekhmud Blang Pidie, 17) Tgk. Abdurrahman Teunom; 18) Tgk. Abdullah Tapak Tuan, dll.

Penutup

Demikian gambaran dua lokomotif besar mazhab Shafi'i di Aceh yang masing-masing memiliki batas pengaruh yang besar berdasarkan geografis yang ada di Aceh, yaitu Barat Selatan dan Utara Timur. Apabila dilihat dari sisi lain yaitu dinamika politik ada ulama-ulama Shafi'iyah di Aceh yang merujuk kepada MUNA (Majelis Ulama Nanggroe Aceh) ada yang merujuk pada MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) Aceh, ada yang merujuk pada HUDA (Himpunan Ulama Dayah Aceh), dan ada juga yang merujuk pada RUDA (Rabithah Ulama Dayah Aceh).

Daftar Pustaka

- Abbas, Sirajuddin. *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2003.
- Al-Asqalami, Ibn Hajar. *Ma'ali Al-Ta'sis fi Manâqib Ibnu Idris* (Mesir: Al-Amiriyah, 1982.
- Al-Nawawi, Muhyidin Abi Zakaria Yahya bin Syaraf. *Al-Azkar al-Munkhamibah min Kalâm Sayyid al-Abrâr*. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Al-Nawawi, Muhyidin Abi Zakaria Yahya bin Syaraf. Ttp. *Min%ôaj al-lalibîn wa Umdah al-Muftin*. Singapura, Al-Haramayn, 1984.
- Al-Nawawi. Muhyidin Abi Zakaria Yahya bin Syaraf. *Tahdhîb Al-Asma' Wa Lughat*, Jilid I. Mesir: Muniriyah, 1984.
- Al-Subkhi, Tajuddin. *labaqat Al-Shafi'iyah Al-Kubra*, Jilid I. Mesir: Isa Baabil Halabi, 1964.
- Al-Shafi'i, Abu Abdillah Muhammad Idris. *Al-Umm Ma'a Mukhtacar Al-Muẓami*, Jilid I. Beirut: Darul Fikri, 1980.
- Al-Syiraazi, Abu Ishaq. *Al-Tanbi% fi al-Fiqh Al-Shafi'i*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1983.
- Al-Zahabi. 1990. *Siyâr Alam Nubala*, Jilid X. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah.
- Fahmi, Mutiara dkk. *Teungku Haji Muhammad Hasan Krueg Kalee*. Banda Aceh: Yayasan Darul Ihsan, 2010.
- Feiilland, Ande. *Islam et Arme Dans L'Indonesi Contempolaine*. (terj.) Lesmana NU vis Negara. Yogyakarta: LkiS, 1991.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Singapura: Pustaka Nasional, 1994.
- Hasjmy, A. *Ulama Aceh Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Khalikan, Ibn. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' Al-Zaman*. Beirut: Darul Tsaqafah, 1971.
- Latyif, Jamil. *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta, Bulan Bintang, 1983.

Manshur, Majdi ibn. *Tafsîr Imâm Al-Shafî'i*. Beirut: Darul Kutub Al-Ilariyah, 1995.

Mutahhar, Abdul Hadi. *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara*. Semarang, aneka Ilmu, 2003.

Nasution, Lahmuddin. *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Syafii*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.

Syatta, Sayid Abu Bakar. *Şathiyah l'anat al-lalibin*. Bandung: Syirkah Ma'arif, Ttp.

Syirbasi, Ahmad. *Al-Aimmat al-Arba'ab*. Kairo: Darul Hilal, 1981.

Distribusi zakat di Indonesia: antara sentralisasi dan desentralisasi

Aden Rosadi dan Mohamad Anton Athoillah

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Jati Bandung

E-mail: adenrosadi@yahoo.com dan kafabil@yahoo.com

DOI: 10.18326/ijtihad.v15i2.237-256

The problem of poverty that be falls in the muslim communities is influenced by the systems used in the distribution of zakah funds. Each system used has some advantages and disadvantages in accordance with the priority issues to be resolved. If the priority is to reduce poverty, then decentralization is the best choice of either of these options. This paper would like to reiterate the importance of decentralized distribution of charity funds so that funds raised by an area will be returned to the area and the problems of poverty faced from which the funds collected will soon be resolved.

Masalah kemiskinan yang mendera masyarakat muslim dipengaruhi di antaranya oleh sistem yang digunakan dalam distribusi dana zakat. Masing-masing sistem yang digunakan memiliki kelebihan dan kekurangan sesuai dengan prioritas masalah yang hendak diselesaikan. Jika prioritasnya adalah untuk mengentaskan kemiskinan, maka desentralisasi adalah pilihan terbaik dari setiap pilihan yang ada. Tulisan ini ingin menegaskan kembali pentingnya desentralisasi distribusi dana zakat sehingga dana yang dihimpun oleh suatu daerah akan dikembalikan kepada daerah itu, dan masalah kemiskinan yang dihadapi dari mana dana itu dihimpun akan segera dapat diselesaikan.

Keywords: *Zakah; Decentralization; Poverty; Distributive justice*

Pendahuluan

Kemiskinan merupakan masalah utama kemanusiaan. Setiap agama di dunia memeranginya dengan segala instrument yang dimilikinya. Islam memeranginya, di antaranya dengan kewajiban untuk menunaikan zakat yang didistribusikan kepada orang-orang miskin. Bahkan dikatakan sebagai pendusta agama, jika seseorang mengaku mukmin tetapi tidak membantu untuk menyantuni orang-orang miskin (Qs. al-Ma'un/107:3).

Keterlibatan banyak pihak, baik negara ataupun swasta, tidak dapat diabaikan dalam upaya untuk mengentaskan kemiskinan. Banyak dana telah dikeluarkan untuk mendukung kerja lembaga swadaya masyarakat dalam meningkatkan produktivitas masyarakat lemah di berbagai sektor kehidupan, tetapi sering sekali kemampuan produktif masyarakat tersebut tidak berarti banyak bagi peningkatan kesejahteraan mereka akibat berbagai kebijakan yang tidak memihak kepada kepentingan masyarakat (Mas'udi, 2010:58-59).

Masalah yang menjadi penyebab lahirnya kemiskinan sangatlah rumit. Kemiskinan tidak hanya disebabkan karena kurangnya pendapatan, tetapi juga berkaitan dengan kekurangan lahan yang sempit, kondisi geografis, tingkat pendidikan, serta sikap mental yang saling berkaitan satu dengan yang lain (Kasim, 2006:31). Berarti ada tiga faktor yang berperan langsung sebagai penyebab terjadinya kemiskinan, yaitu faktor alamiah, faktor struktural, dan faktor yang berada di dalam diri orang miskin itu sendiri (Rejekiningsih, 2011:35). Banyaknya faktor yang menjadi penyebab lahirnya kemiskinan, semuanya harus disentuh dan diselesaikan.

Upaya yang dapat dilakukan untuk menyentuh dan menyelesaikan faktor-faktor penyebab kemiskinan di atas adalah melalui distribusi dana zakat secara adil dan menyeluruh. Distribusi ini tidak dapat dilakukan secara personal dan tanpa rencana, kecuali melalui kelembagaan dan perencanaan yang sesuai sehingga tujuan adanya distribusi dana zakat ini tercapai. Berbagai upaya telah dilakukan, baik oleh negara ataupun organisasi masyarakat dan lembaga swadaya masyarakat, untuk dapat mendistribusikan dana zakat secara sesuai dan tepat sasaran.

Hilman Latief (2010) telah menggagas praktik filantropi antara sentralisasi, desentralisasi, dan atomisasi. Kasus yang diangkat dalam buku ini adalah dana zakat yang dihimpun oleh Muhammadiyah dan didistribusikan berdasarkan praktik pendistribusian tertentu kepada para mustahik, baik pada tingkat pimpinan wilayah, daerah, cabang, dan ranting Muhammadiyah. Beberapa tingkat pimpinan wilayah dan daerah Muhammadiyah menerapkan desentralisasi dan beberapa tingkat daerah, cabang dan ranting lainnya menerapkan "otonomisasi penuh" atau atomisasi. Dalam buku ini juga didiskusikan praktik sentralisasi pada administrasi tetapi desentralisasi pada pengelolaan.

Gagasan lain disampaikan oleh Masdar Farid Mas'udi (2010). Gagasan ini menyinggung pentingnya desentralisasi dalam pengelolaan dana zakat. Dengan prinsip desentralisasi ini (h. 116), akan dihindari suatu ironi, yakni suatu daerah dikuras besar-besaran pajak (zakat)-nya

oleh pemerintah pusat sementara rakyat miskin di daerah itu sendiri justeru dibiarkan sengsara dalam kemiskinannya.

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini bermaksud untuk menegaskan kembali pentingnya sistem desentralisasi pada pengelolaan dan pendistribusian dana zakat. Upaya ini dilakukan sebagai upaya untuk mendapatkan cara yang terbaik dalam pengelolaan dan pendistribusian zakat sehingga tujuan disyari'atkannya zakat sebagai upaya untuk mengentaskan kemiskinan dapat segera dicapai.

Perintah zakat dalam Islam

Dalam Islam, ketentuan zakat ditegaskan tidak hanya berdasarkan al-Qur'an tetapi juga hadis. Kata zakat dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 32 kali ('Abd al-Baqy, 1364 H). Sedangkan dalam hadis ditemukan jauh lebih banyak jumlahnya (Wensinck, 1936) daripada dalam al-Qur'an. Berbagai istilah pun diperkenalkan oleh al-Qur'an, yang istilah itu sering ditafsirkan dengan zakat. Zakat disebut infak (Qs. al-Taubah/9:34) karena hakikatnya zakat itu adalah penyerahan harta untuk kebajikan-kebajikan yang diperintahkan Allah Swt. Zakat disebut sedekah (Qs. al-Taubah/9:60 dan 103) karena memang salah satu tujuan utama zakat adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Zakat disebut hak, oleh karena memang zakat itu merupakan ketetapan yang bersifat pasti dari Allah Swt yang harus diberikan kepada mereka yang berhak (Hafidhuddin, 2002:9).

Zakat adalah pillar agama Islam ketiga setelah salat. Jika salat dipahami sebagai ibadah badaniyah, maka zakat dipahami sebagai ibadah maliyah (Ibn Manshur, 2008:46), bahkan dikatakan sebagai ibadah maliyah al-ijtima'iyah, yaitu ibadah di bidang harta yang memiliki fungsi strategis, penting, dan menentukan dalam membangun kesejahteraan masyarakat (Hafidhuddin, 2002:15). Karena zakat adalah ibadah maliyah, maka zakat dalam Islam dapat dilihat dari dua aspek, yaitu dari aspek agama dan aspek ekonomi. Dari aspek agama, zakat adalah ibadah yang diperintahkan oleh Allah Swt dan sebagai bukti ketaatan seseorang kepada perintah Allah Swt. Dari aspek ekonomi, zakat memiliki dampak positif, baik pada tingkat ekonomi mikro ataupun ekonomi makro. Pada tingkat ekonomi mikro, zakat memiliki implikasi ekonomi terhadap perilaku konsumsi dan tabungan individu serta perilaku produksi dan investasi perusahaan tanpa berpengaruh negatif pada insentif bekerja. Pada tingkat

ekonomi makro, zakat memiliki implikasi ekonomi terhadap efisiensi alokatif, penciptaan lapangan kerja, pertumbuhan ekonomi, stabilitas makro ekonomi, distribusi pendapatan, pengentasan kemiskinan dan jejaring pengaman sosial (Iqbal, 2011:74-75). Pada aspek sosial ekonomi, zakat memberikan dampak terciptanya keamanan masyarakat dan menghilangkan pertentangan kelas karena ketajamannya perbedaan pendapatan (Sasono, 1998:46).

Dari lima pillar agama Islam (syahadat, salat, zakat, puasa, dan haji), zakat adalah satu-satunya ibadah yang bersentuhan langsung dengan kesejahteraan kehidupan masyarakat. Dari ibadah ini, terdapat beberapa tujuan syara', yaitu: (1) sebagai bentuk ketaatan kepada Allah Swt untuk menunaikan apa yang diperintahkan; (2) sebagai bentuk syukur atas nikmat yang diberikan oleh Allah Swt; (3) sebagai upaya untuk mensucikan diri dari dosa; (4) sebagai upaya menghindarkan diri dari sifat kikir; (5) sebagai upaya untuk membersihkan harta; (6) sebagai upaya menghindarkan orang-orang kafir dari sifat iri dan dengki kepada orang-orang kaya; (7) melipatgandakan kebaikan orang yang menunaikannya dan menaikkan derajatnya; (8) membantu dan meningkatkan kesejahteraan orang-orang fakir; (9) menumbuh kembangkan harta zakat; (10) sebagai bentuk tanggung jawab terhadap masalah sosial; (11) menumbuh kembangkan ekonomi Islam; (12) Dakwah menuju Allah Swt (Ibn Manshur, 2008:48-56). Berangkat dari tujuan-tujuan syara' di atas, berarti zakat tidak hanya memiliki dampak kepada pribadi, tetapi berdampak kepada masyarakat. Bahkan dalam artikel yang ditulis oleh Muhammad Abdullah dan Abdul Quddus Suhaib (2011), zakat akan berdampak secara kolektif di antaranya kepada terciptanya harmoni dan keadilan sosial, keamanan sosial, persaudaraan, serta kedamaian dan kemakmuran.

Distribusi pendapatan melalui mekanisme zakat

Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa manusia diciptakan untuk mewujudkan kesejahteraan di muka bumi (Qs. Hud/11:61). Konsep distribusi atau redistribusi kesejahteraan, baik dalam al-Qur'an ('Abd Al-Baqy, 1364 H) ataupun dalam hadis (Wensinck, 1936), sangat banyak disebutkan segera gamblang. Disejajarkannya perintah zakat dengan kewajiban utama lainnya seperti salat (seperti dalam surat al-Baqarah/2:43, 83, dan 110), menjadi bukti bahwa Islam sangat menekankan kepada para penganutnya untuk memperhatikan kondisi kesejahteraan orang lain.

Proses mewujudkan keadilan distributif pada wilayah kekayaan dan kesejahteraan, tetap menempati posisi yang sangat penting dalam ajaran Islam (Amalia, 2009). Adanya ketentuan bahwa harta itu jangan hanya beredar di kalangan orang kaya (Qs. al-Hasyr/59:7); dalam harta orang kaya itu terdapat hak fakir miskin (Qs. al-Ma'arij/70:24); kewajiban untuk tolong menolong dalam kebaikan (Qs. al-Maidah/5:2); meringankan beban orang lain yang mengalami kesulitan (Qs. al-Baqarah/2:280); dan lain-lain, telah secara tegas disebutkan dalam Qur'an. Bahkan pada masa awal kenabian pun (periode Makkah), justru aspek humanitas Islam terlihat begitu kental menyatu dengan aspek monoteisme (Qs. al-Balad/90:11-16), mendahului perintah penyusunan sistem hukum dan perundang-undangan (Quthub, 1968).

Islam merumuskan tiga keadilan distributif, yaitu: (1) pemerataan sumber daya alam dan lingkungan dalam kerangka partisipasi; (2) redistribusi kekayaan dan pendapatan dalam rangka memastikan keamanan sosial, dan meningkatkan kapasitas dan otoritas bagi mereka yang kurang mampu; (3) peran negara merupakan pelengkap bagi pasar yang etis dengan maksud untuk menjamin rasa keadilan dan tercapainya keadilan publik (Baidhaw, 2012:242). Dalam rumusan ketiga di atas, negara dianggap masih memiliki peran. Pada fase Madinah, peran ini dilakukan oleh Rasulullah Saw sebagai pemimpin negara. Peran ini kemudian dilanjutkan oleh empat khalifah Islam berikutnya, yaitu Abu Bakar (w. 13 H/ 634 H), Umar ibn Khattab (w. 23 H/ 644 M), Utsman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib.

Perbedaan kekayaan atau kesejahteraan di antara sesama manusia memang diakui oleh Islam. Hal ini bukan hanya ditegaskan dalam al-Qur'an (Qs. al-An'am/6:165) tetapi dalam hadis riwayat Muslim (1998). Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim ini, diceritakan bagaimana orang-orang miskin mengadu kepada Rasulullah Saw tentang keadaan orang-orang kaya yang mampu untuk bersedekah dan memerdekakan budak sedangkan mereka (orang-orang miskin) tidak mampu untuk bersedekah dan memerdekakan budak.

Ada banyak cara yang dilakukan untuk memaksimalkan peran orang kaya dalam keterlibatannya untuk mensejahterakan orang-orang miskin. Upaya yang dilakukan tidak hanya dibatasi dengan bersedekah dan memerdekakan sebagaimana dikatakan dalam hadis di atas. Beberapa upaya lainnya yang dapat dilakukan adalah dengan bermitra usaha, menjalin hubungan perburuhan, melalui mekanisme pasar, dan melalui mekanisme zakat (Perwataatmadja dan Byarwati, 2008) atau dikembangkan sesuai dengan tingkat kerumitan masalah yang hendak diselesaikan.

Dalam al-Qur'an, ayat yang dijadikan landasan utama fungsi redistribusi kesejahteraan melalui zakat adalah surat al-Taubah/9:60, yang justru tidak menggunakan kata zakat tetapi sedekah. Secara literal kata ini, paling tidak, berarti "jujur" dan "benar". Hal inilah yang kemudian dapat dijadikan pandangan bahwa di antara dasar kejujuran dan kebenaran iman seseorang itu dapat diketahui dari penerimaannya terhadap ayat-ayat zakat, baik ayat 60 surat al-Taubah maupun ayat-ayat yang turun sebelumnya. Berdasarkan informasi historis al-Suyuthi (1426 H), ayat 60 surat al-Taubah turun pada tahun ke-9 hijriyah. Sementara itu kewajiban zakat sudah ditetapkan pada awal hijrah dan kebiasaan bersedekah sudah ada sebelum zakat diwajibkan. Hal ini juga dapat menjadi representasi simbolik amal saleh seseorang, sebagai konsekuensi atau perwujudan kejujuran dan kebenaran iman dalam dirinya. Sedangkan dalam riwayat, terdapat sejumlah riwayat yang secara eksplisit menyatakan bahwa zakat itu hak mustahik, dengan fakir miskin sebagai prioritasnya (Ridha, 1354 H; Zuhaily, 2009).

Sebagai salah satu sistem distribusi, sistem zakat adalah sistem distribusi yang telah ditentukan, baik nishab, kadar, dan terutama peruntukannya. Merujuk kepada surat al-Taubah/9:60 ada delapan golongan orang yang berhak untuk menerima zakat. Distribusi yang meluas dari sistem zakat, umumnya berangkat dari diperluasnya makna dari kedelapan golongan di atas (Khoiruddin, 2014). Bahkan karena pertimbangan tertentu, justru sebagian golongan mustahik tidak diberikan haknya sebagai mustahik zakat, sebagaimana yang dilakukan oleh khalifah Umar kepada muallaf pada saat itu, dengan alasan karena negara Islam telah kuat (Perwataatmadja dan Byarwati, 2008:75)

Merujuk kepada hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari (1998) bahwa zakat itu dipungut dari orang-orang kaya dan diserahkan kepada orang-orang miskin, telah memberikan gambaran dengan jelas bahwa harus ada distribusi atau bahkan redistribusi kesejahteraan di antara sesama manusia tanpa melihat latar belakang keyakinan yang dianutnya, kecuali karena kondisi ekonominya. Tidak heran, meski ada beberapa ulama yang berpendapat bahwa mereka yang berhak untuk menerima zakat adalah dari kalangan kaum muslimin saja, tetapi setelah dilakukan penelusuran bibliografis, ditemukan sejumlah pendapat yang menyatakan diperbolehkannya kalangan non-muslim untuk menerima zakat, dengan beberapa catatan tertentu (al-Qaradhawy, 1991). Sebut saja seperti Umar ibn Khatthab (w. 23 H/ 644 M), 'Ikrimah (w. 105 H/ 723 M), Ibn Sirin (w. 110 H/ 728 M), al-Zuhri (w. 124 H/ 742 M),

Zufar (w. 182 H/ 802 H), Ibn Abi Syaibah (w. 235 H/ 849 M), al-Jashshash (w. 370 H/ 981 M), dan sebagian ulama dari kalangan Syi'ah Zaidiyah. Mereka berpendapat bolehnya bagi kalangan non-muslim untuk menerima zakat (Kasani, 2003).

Dalam disertasi yang ditulis Yusuf al-Qaradhawy (1991), ayat-ayat zakat selalu dikaitkan dengan kemiskinan dan bagaimana kemiskinan itu diminimalkan. Di antara yang menarik dalam disertasinya adalah dibedakannya zakat pada periode Mekah dan periode Madinah. Meski ayat-ayat zakat banyak tersebar dalam ayat-ayat Mekah tetapi zakat itu sendiri diwajibkan di Madinah. Jika pada fase Mekah, zakat tidak ditentukan batas besarnya tetapi diserahkan kepada rasa iman, kemurahan hati, dan perasaan tanggung jawab seseorang kepada orang lain, maka di Madinah mereka merupakan kelompok yang memiliki daerah, eksistensi, dan pemerintahan sendiri sehingga lahir adanya beban tanggung jawab dalam bentuk baru tertentu.

Disertasi yang ditulis Ichsan Iqbal (2011) membuktikan bahwa fakir-miskin menempati urutan teratas sebagai mustahik penerima dana zakat. Dari data yang didapatnya dari laporan keuangan Dompot Dhuafa tahun 1428 H – 1430 Hijriyah, urutan pertama sebagai pengguna dana zakat adalah fakir-miskin, dilanjutkan dengan dana untuk bantuan kemanusiaan, dana operasional, dan pemasyarakatan ZISWAF untuk tahun 1428 H. Selengkapnya tentang penggunaan dana zakat Dompot Dhuafa ini dapat dilihat dalam tabel sebagai berikut:

Tabel 1
Data penggunaan dana ompet dhuafa
Dari tahun 1428 h – 1430 H Dalam Jutaan Rupiah

No	Dana	Tahun		
		1428 H	1429 H	1430 H
01	Fakir-Miskin	17.266	17.484	20.142
02	Gharimin	98	2	14
03	Ibnu Sabil	7	16	0
04	Fi Sabilillah	2.106	6.933	8.491
05	Muallaf	6	3	6
06	Kegiatan Sosial dan Pendidikan	1.770	3.956	1.973
07	Pemasyarakatan ZISWAF	4.635	6.880	5.880
08	Uang Muka Kegiatan	1.172	1.261	176
09	Bantuan Kemanusiaan	9.202	1.924	4.128
10	Dana Operasional	5.112	5.852	8.726
	Jumlah	41.374	44.311	49.536

Sumber: Laporan Keuangan Dompot Dhuafa dalam Ichsan Iqbal (2011:140).

Tabel di atas membuktikan upaya yang dilakukan oleh lembaga zakat untuk terlibat aktif menuntaskan kemiskinan. Dari data di atas dapat disimpulkan 42% untuk tahun 1428 H; 39% untuk tahun 1429 H; 41% untuk tahun 1430 H, dari dana yang didapat didistribusikan kepada fakir-miskin.

Pro-kontra sentralisasi distribusi zakat

Baik sentralisasi ataupun desentralisasi pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw pada masa kepemimpinannya. Rasulullah Saw pernah mengirim Ala al-Hadrami ke Bahrain dan Amr ke Oman pada tahun 8 Hijriyah dan Muadz ke Yaman pada tahun 9 Hijriyah. Beberapa riwayat menegaskan bahwa zakat dari satu daerah disalurkan ke daerah itu juga, tidak dibawa ke Madinah, tetapi beberapa riwayat mengisahkan sebagian zakat ada juga yang dikirim ke Madinah (Karim, 2001:192).

Dalam perjalanan sejarah, sentralisasi zakat pernah dilakukan juga oleh khalifah Abu Bakar (w. 13 H/ 634 H). Perilaku ini dilakukan di antaranya karena adanya kondisi tertentu (seperti untuk memobilisasi dana perang melawan Persia dan Bizantium) yang mengharuskan dana zakat untuk disentralisasikan. Kebijakan ini yang pada awalnya dipandang lebih bersifat politis (Vaglieri, 2008) daripada normatif ini, telah berkembang ke arah teologis (Na'im, 2008).

Pada masa khalifah Abu Bakar, zakat sebagai salah satu sumber pendapatan negara ditangani penghimpunan dan pendistribusiannya oleh negara. Orang yang dianggap wajib zakat, dipaksa untuk mengeluarkan zakat. Bahkan orang yang enggan mengeluarkan zakat diperangi dengan keras oleh khalifah (Mas'udi, 2010). Sejumlah orang yang dipandang masuk dalam kategori orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat, tetapi tidak mau menyerahkan zakatnya kepada para petugas pengumpul zakat untuk diserahkan ke Madinah, sebagai pusat pemerintahan, telah dimasukkan ke dalam kelompok orang-orang yang murtad. Keputusan khalifah Abu Bakar (w. 13 H/ 634 M) memerangi mereka, menjadi satu paket bersama-sama dengan keputusan untuk memerangi orang yang secara terang-terangan keluar dari Islam dan (kelompok) orang yang mengaku menjadi nabi setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW (Hitti, 1946).

Ada tiga alasan yang dapat dikemukakan kenapa Abu Bakar tetap memerangi orang-orang yang enggan untuk mengeluarkan zakat: (1) zakat merupakan hak harta yang harus

diambil dari orang kaya dan diberikan kepada orang miskin; (2) ada kemungkinan sikap mereka untuk tetap melakukan shalat dengan tujuan membimbangkan kaum muslimin dalam mengambil tindakan tegas terhadap mereka karena secara lahiriah mereka tampak sebagai muslim; (3) zakat sudah menjadi syi'ar Islam (Ahmad, 2011:197). Sikap Abu Bakar yang asalnya ditentang oleh Umar ibn Khattab (w. 23 H/ 664 M) tetapi kemudian beliau menyetujuinya ini (Bukhari, 1998), jika dianalisis lebih lanjut, tentu saja “delik hukum”-nya menjadi berbeda. Setelah khalifah kedua ini menggantikan kedudukan Abu Bakar sebagai khalifah pertama, khalifah Umar ibn Khattab segera membebaskan seluruh tawanan harb al-Riddah yang “delik hukum”-nya berupa penolakan pembayaran zakat. Mereka yang menolak pembayaran zakat itu tidak dapat dipandang telah keluar dari Islam, karena mereka tetap melaksanakan salat (Suyuthi, 2003). Dalam analisis Haekal, mereka menuntut otonomi pemerintahan sebagaimana kebijakan pemerintahan Nabi ketika beliau masih hidup dan sekaligus menuntut desentralisasi pendistribusian dana zakat (Na'im, 2008).

Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan kenapa mereka enggan untuk mengeluarkan zakat. Mereka yang enggan untuk mengeluarkan zakat beralasan dengan merujuk kepada surat al-Taubah/9:103. Menurut pandangan mereka bahwa mukhatab dalam ayat di atas adalah Rasulullah Saw dan do'a yang menenteramkan mereka adalah Rasulullah. Mereka enggan membayar zakat kecuali kepada orang yang do'anya menjadi ketenteraman jiwa mereka (Ahmad, 2011:96). Alasan lain dikemukakan dalam buku *Tarikh al-Rasul wa al-Muluk*, sebagian mereka menolak untuk membayar kepada pemerintah pusat karena telah membayar kepada petugas lokal, bahkan ada pula yang terpaksa membayar zakat dua kali (Karim, 2001:192).

Dalam suasana yang penuh dengan pemberontakan dan Abu Bakar menginginkan legitimasi sebagai khalifah baru pengganti Rasulullah Saw, bahkan “delik hukum” yang awalnya berupa penolakan pembayaran zakat dapat digeser berdasarkan kepentingan stabilitas politik ke arah pembangkangan kepada ketentuan pemerintah pusat. Ketegasan khalifah Abu Bakar adalah respon atas kepekaan diri seorang pemimpin untuk memantapkan stabilitas negara dari segala gangguan yang tidak boleh ditoleransi karena akan merambat kepada gangguan lainnya (Ahmad, 2011:197). Sehingga wajar jika mereka diperangi dan menjadi satu paket bersama-sama dengan keputusan untuk memerangi orang yang secara terang-terangan keluar

dari Islam. Karena sesaat setelah khalifah Abu Bakar mampu menyelesaikan peperangan dengan mereka dan keadaan politik kembali stabil, Umar ibn Khattab mengakui bahwa keputusan Abu Bakar untuk memerangi mereka adalah keputusan yang benar (Haekal, 2002) dan para imam madzhab pun menerima dan mengakui apa yang telah dilakukan oleh khalifah Abu Bakar pada saat itu dengan memberikan catatan bahwa kebijakan memerangi penentang zakat jika mereka berada di luar kendali pemerintahan, bukan karena mereka tidak tahu hukum zakat atau di bawah kendali pemerintahan (Ahmad, 2011:198).

Apa yang berbeda dari sikap yang diperlihatkan oleh khalifah Abu Bakar dan khalifah Umar ibn Khattab ketika bersikap kepada orang-orang yang enggan untuk mengeluarkan zakat? Dalam analisis Haekal (2002), Abu Bakar dan Umar memiliki cara pandang yang berbeda dalam melihat perilaku Rasulullah. Menurutnya, Abu Bakar hanya seorang pengikut sedangkan Umar adalah seorang pembaru. Abu Bakar akan melanjutkan apa yang sudah dilakukan oleh Rasulullah. Beliau tidak akan peduli dengan apa yang terjadi di sekitarnya, apakah orang-orang setuju ataupun tidak, bahkan jika orang-orang itu melakukan pemberontakan. Sikap ini juga yang diperlihatkan oleh Abu Bakar kepada orang yang enggan untuk mengeluarkan zakat.

Perilaku untuk memerangi orang yang enggan untuk mengeluarkan zakat pernah akan dilakukan oleh Rasulullah. Turunnya surat al-Hujurat/49:6 menggambarkan tentang kesalahpahaman yang terjadi karena orang-orang yang mengeluarkan zakat dan hendak mengirimkan zakat ke Madinah diduga tidak akan mengeluarkan zakat, sehingga Rasulullah Saw pada saat itu bersiap untuk memerangi mereka (al-Qadli, 2007).

Mereka yang enggan untuk mengeluarkan zakat pada masa khalifah Abu Bakar adalah mereka yang memang berniat untuk tidak taat kepada khalifah. Mereka yang enggan adalah: (1) para pengikut para nabi palsu pada saat itu, Musailamah, Sajah Tulayyah, dan pengikut Aswad al-Ansi; (2) kaum Banu Kalb, Tayy, Duyban, dan lainnya meskipun mereka bukan pengikut para nabi palsu; (3) mereka yang bersikap menunggu perkembangan setelah wafatnya Rasulullah Saw, yaitu antara lain kaum Sulaim, Hawazin, dan Amir (Karim, 2001:192).

Jika analisis Haekal di atas tentang Abu Bakar dapat dibenarkan, maka analisis di atas sekaligus dapat digunakan untuk menemukan sistem apa saja yang digunakan oleh Abu Bakar dalam mengelola dan mendistribusikan dana zakat. Berarti sistem sentralisasi ataupun

desentralisasi bukanlah sistem yang ditetapkan oleh Islam, tetapi sistem yang dipilih karena keadaan tertentu sesuai tujuan yang hendak dicapai. Perang sudah terjadi pada masa Rasulullah dan terus terjadi pada masa khalifah Abu Bakar. Dana yang dihimpun telah digunakan dalam perang pada masa Rasulullah, tetapi di saat yang sama upaya untuk mendistribusikan dana kepada para mustahik lainnya juga dilakukan. Itulah yang dilakukan khalifah Abu Bakar sebagai pengikut dan penerus kepemimpinan Rasulullah Saw.

Sentralisasi adalah sistem yang dianut pada zaman jahiliyah yang hendak diperbarui (bukan dihilangkan) dengan datangnya Islam. Yusuf al-Qaradhawy (1991) dalam disertasinya mengkritik sistem yang dianut oleh masyarakat pada zaman jahiliyah (dan zaman kegelapan di benua eropa dan benua lainnya) itu dengan menghimpun banyak hadis bagaimana semangat Rasulullah untuk memaksimalkan desentralisasi bahwa zakat itu harus dibagikan ke daerah dimana zakat itu diambil. Ulama sepakat zakat fithrah dibagikan di tempat orang yang wajib mengeluarkan zakat fitrah tetapi mereka berbeda pendapat untuk zakat harta. Berarti semangat desentralisasi sudah sangat ditegaskan oleh Rasulullah. Dengan mengutip pendapat penulis *al-Mughni*, bahkan Yusuf al-Qardhawy (1991) menegaskan bahwa pemindahan zakat dari satu daerah ke daerah lain, dalam keadaan penduduknya membutuhkan adalah menodai hikmah zakat yang diwajibkan karenanya.

Ulama berbeda pendapat apakah boleh memindahkan dana zakat bila penduduk setempat masih membutuhkan dana itu. Empat ulama Islam sepakat untuk memberikan ketentuan yang ketat untuk dapat memindahkan dana zakat ke tempat yang lain. Kalangan Syafi'i berpendapat untuk tidak membolehkan memindahkan zakat dari satu daerah ke daerah lain, kecuali jika di daerah itu sudah tidak ada lagi mustahiknya. Kalangan Maliki mewajibkan zakat itu dibagikan di tempat di mana zakat itu didapat atau di daerah yang berdekatan dengan daerah itu. Senada dengan kalangan Syafi'i, hanya boleh memindahkan jika di daerah itu sudah tidak ada lagi mustahiknya. Kalangan Hanafi menghukumi makruh untuk memindahkan zakat. Sementara kalangan Hanbali menilai orang yang memindahkan zakat itu telah berdosa (al-Qardhawy, 1991; al-Zuhaily, 1985).

Prioritas masalah yang akan diselesaikan dapat dijadikan pertimbangan untuk memilih apakah sentralisasi atau desentralisasi yang akan dipilih. Apa yang telah dilakukan oleh khalifah Abu Bakar pada saat itu dapat dijadikan pertimbangan tentang pentingnya sentralisasi dana

zakat, karena dana itu akan digunakan untuk membiayai dan memobilisasi perang melawan orang-orang kafir. Tetapi jika yang menjadi prioritas adalah untuk mengentaskan kemiskinan, maka bentuk yang sama tidak dapat digunakan karena masalah kemiskinan lebih rumit dan ditentukan sesuai dengan faktor-faktor yang menjadi penyebabnya.

Sentralisasi distribusi dana zakat kepada golongan fakir-miskin tidak dapat dilakukan karena beberapa kelemahan, yaitu dihimpunnya dana zakat oleh pimpinan pusat tetapi seringkali rakyat miskin di daerah darimana dana zakat itu dihimpun tidak tersentuh sehingga masalah kemiskinan yang diderita mereka tidak terselesaikan. Masalah lain dari sentralisasi dana zakat untuk fakir-miskin adalah lemahnya pengawasan dan lambatnya distribusi zakat. Bahkan pada masa khalifah Utsman ibn Affan, upayanya untuk menjadikan dana zakat sebagai sumber pembiayaan perang justru menuai banyak penolakan dari para sahabat karena dianggap menyalahi surat al-Taubah/9:60 dan mengakibatkan terganggunya sistem sirkulasi ekonomi, yang pada akhirnya menimbulkan kesulitan bagi pemerintahan itu sendiri (Perwataatmadja dan Byarwati, 2008:81).

Apa yang tidak bisa diabaikan dalam pendistribusian dana zakat adalah bertambahnya kuantitas, semakin rumitnya keadaan mustahik dan bertambahnya luas wilayah binaan/kekuasaan. Sehingga meski khalifah Abu Bakar dan khalifah Utsman ibn Affan melakukan hal yang sama, yaitu menggunakan dana zakat untuk memobilisasi perang, tetapi mereka tidak mendapatkan tanggapan dan perlakuan yang sama dari para sahabat. Boleh jadi umat Islam pada masa khalifah Abu Bakar tidak sebanyak pada masa Utsman ibn Affan dan wilayah kekuasaan pada masa khalifah Abu Bakar belum seluas pada masa Utsman ibn Affan.

Desentralisasi sebagai solusi distribusi di Indonesia

Ada perbedaan yang cukup jelas antara sistem sentralisasi, desentralisasi dan atomisasi dalam pengelolaan dan pendistribusian dana zakat. Kebijakan zakat desentralistik adalah pengorganisasian zakat yang langsung berada dalam satu komando. Sebuah tingkatan kepemimpinan, baik di tingkat wilayah maupun daerah, mengoordinasi langsung seluruh keberadaan lembaga amil zakat yang ada di bawah naungan organisasi. Hal itu dilakukan untuk lebih memudahkan proses pengontrolan dan optimalisasi penghimpunan dan distribusi

dana zakat. Sedangkan kebijakan zakat “otonomisasi penuh” atau atomisasi adalah pemberian wewenang yang luas kepada semua tingkatan pimpinan untuk mengelola zakat (Latief, 2010:173).

Desentralisasi adalah solusi distribusi zakat yang dapat digunakan dalam upaya mencapai tujuan disyariatkannya zakat. Fakta tentang luasnya wilayah dan tersebarnya kemiskinan di berbagai wilayah mengharuskan adanya upaya tertentu untuk sesegera menyelesaikan masalah kemiskinan secara merata di wilayah-wilayah yang tidak dapat dijangkau melalui sentralisasi zakat.

Semangat desentralisasi telah diperlihatkan, bahkan pada masa Rasulullah saw, Abu Bakar (w. 13 H/ 634 H), dan Umar ibn Khattab (w. 23 H/ 644 M). Pada masa itu, zakat diserahkan oleh pengumpul zakat untuk disimpan di bait al-mal apabila zakat yang telah dikumpulkan masih tersisa setelah dibagikan kepada para mustahik zakat yang berada di daerah pemungutan zakat (Ahmad, 2011:200). Pada masa khalifah Abu Bakar, bahkan bait al-mal tidak pernah menumpuk harta dalam jangka waktu yang lama karena langsung didistribusikan. Semua warga negara muslim mendapatkan bagian yang sama, dan ketika pendapatan bait al-mal meningkat, maka semua mendapat manfaat yang sama dan tidak ada yang hidup dalam kemiskinan (Perwataatmadja dan Byarwati, 2008:67-68).

Panduan tentang pendistribusiannya yang lebih menitikberatkan pada semangat desentralisasi ditemukan banyak dalam beberapa riwayat. Dana zakat yang terkumpul itu harus didistribusikan secara prioritatif, baik para mustahiknya atau pun wilayahnya, di tempat di mana dana zakat tersebut berhasil dikumpulkan (Abu ‘Ubaid, 1976). Praktik desentralisasi ini harus diteladani oleh setiap pemimpin. Apabila petugas (distribusi) dana tidak mengetahui sehingga ia mendistribusikan dana itu ke tempat lain, padahal penduduknya asalnya membutuhkan, maka penguasa harus mengembalikan dana itu kepada mereka. Inilah yang dilakukan oleh Umar ibn Abdul Aziz (al-Qaradhawy, 1991). Mungkin inilah salah satu strategi yang pernah dilakukan, kenapa pada masa khalifah Umar ibn Abdul Aziz meski menjadi khalifah hanya sebentar tetapi mengalami zero-poverty.

Tercatat dalam informasi historis bahwa Badhan, salah seorang gubernur Kerajaan Persia untuk wilayah Yaman, pada saat itu, tetap memegang kekuasaan setelah ia menyatakan dirinya masuk Islam dan meninggalkan agama Majusi. Para gubernur yang lain, seperti di

Bahrain, Hadramaut dan yang lain, dibiarkan dalam kekuasaan masing-masing setelah mereka beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Zakat yang dipungut dari sebagian penduduk daerah itu tetap dibagikan kepada orang-orang miskin di daerah itu juga (Haekal, 1354 H).

Analisis interpretatif bagi peristiwa ini dapat menggunakan konsep al-Ta'alluq al-Ma'nawi -Keterhubungan Maknawi - (Athoillah, 2006) atau konsep Munasabah dalam Hadis (Bazamul, 2014). Dengan konsep ini, sejumlah riwayat yang terkait dengan peristiwa tersebut, secara metodologis-konseptual, dihubungkan dengan sejumlah riwayat lain yang menginformasikan bagaimana kebijakan Nabi Muhammad Saw (w. 11 H/ 632 M), khalifah Umar ibn Khattab (w. 23 H/ 644 M), khalifah Ali ibn Abi Thalib (w. 40 H/ 661 M), para sahabat lain, para tabi'in sampai dengan masa khalifah Umar ibn Abd al-Aziz (w. 101 H/ 720 M), berkenaan dengan semangat desentralisasi zakat (Abu 'Ubaid, 1976).

Diperlukannya ketegasan distribusi (atau redistribusi) prioritatif dana zakat yang terkumpul, baik dari aspek personal para mustahiknya atau pun wilayah pendistribusiannya, tanpa melihat latar belakang keyakinan agama yang dianutnya, merupakan salah satu prinsip keadilan dalam ajaran Islam (Qaradhawy, 1991). Hal ini tentu saja menjadi sangat relevan dengan konteks negara bangsa (nation-state), termasuk Indonesia sebagai negara yang mayoritas penduduknya penganut Islam.

Semangat desentralisasi dalam pendistribusian dana zakat juga memiliki bibliografi-historis tersendiri. Ketika Nabi Muhammad Saw masih hidup, beliau mengangkat petugas khusus untuk mengumpulkan dan mendistribusikannya kembali di tempat di mana zakat tersebut dikumpulkan. Demikian juga dengan para sahabat Nabi. Umar ibn Khattab (w. 23 H/ 644 M) tercatat juga melakukan hal yang sama dengan yang dilakukan Nabi. Dalam sejumlah literatur, Mu'adz ibn Jabal (w. 18 H/ 639 M) adalah seorang sahabat yang terkenal sebagai petugas pengumpul zakat untuk wilayah Yaman, sejak masa Nabi sampai masa khalifah Umar ibn Khattab. Nabi memerintahkan Mu'adz untuk mndistribusikan dana zakat dari muzaki Yaman kepada mustahik Yaman. Pada masa pemerintahan khalifah Umar ibn Khattab, Mu'adz pernah membawa dana zakat dari Yaman ke pusat pemerintahan di Madinah. Akan tetapi khalifah Umar ibn Khattab menyuruhnya kembali ke Yaman untuk mendistribusikan dana zakat tersebut di wilayah Yaman. Informasi bibliografi-historis lain diketahui dari riwayat Farqad al-Sabakhi (w. 131 H/ 748 M), yang bertugas sebagai pengumpul

dana zakat. Ketika akan membagikannya di Makkah, Farqad bertemu dengan Sa'id ibn Jubair (w. 95 H/ 714 M). Setelah diketahuinya bahwa Farqad akan mendistribusikan dana zakat tersebut di Makkah, Sa'id melarangnya, untuk kemudian menyuruhnya kembali ke daerahnya dan membagikan dana zakat tersebut di daerahnya.

Kondisi tersebut, tanpa meniadakan kebolehan pendistribusian ke tempat lain, dalam pandangan Abu 'Ubaid (1976), dapat dipahami bahwa wilayah masyarakat dari kalangan mustahik, tempat di mana dana zakat tersebut dikumpulkan, lebih berhak menerima dana zakat yang dikumpulkan dari kalangan muzaki di antara mereka, sampai para mustahik tersebut tidak memerlukannya lagi. Keputusan boleh atau tidaknya pendistribusian dana zakat ke tempat lain, termasuk kas negara di pusat pemerintahan, merupakan tugas atau wewenang pemerintah. Secara historis-normatif, syarat utama kebolehan dana zakat didistribusikan ke tempat lain adalah apabila pada wilayah tempat di mana dana zakat dikumpulkan tersebut sudah terjadi *Excess-Zakat* (Demir, 2007) atau karena pertimbangan lain seperti keadaan masyarakat di tempat lain yang sudah tidak dapat diabaikan lagi (sangat darurat) sehingga pemimpin harus berijtihad untuk memindahkan dana zakat ke tempat itu, sebagaimana yang dianut oleh ulama kalangan Maliki (al-Qardhawy, 1991).

Berdasarkan informasi pustaka yang ada pula, dilaporkan bahwa karena komitmen dan konsistensi pemerintah dan para pejabat publiknya, Islam pernah berhasil mengentaskan kemiskinan pada masa khalifah Umar ibn Abdul Aziz (w.720 M/ 101 H). Dengan zakat sebagai salah satu instrumen pengentasannya, sejumlah wilayah dilaporkan telah mengalami *zero-poverty* (Ibn 'Abd al-Hakam, 1984). Pada masanya, sejarah mencatat semua warga masyarakat telah mampu menjadi muzakki. Warga menyalurkan dana filantropinya kepada masyarakat di Negara lain karena dikalangan umat Islam sangat sulit ditemukan kelompok yang berhak menerima dana zakat, infak ataupun sedekah (Gaus, 2008:11), meskipun masa pemerintahan (kekhilafahan)-nya hanya sebentar (Nadawy, 2000), atau hanya berlangsung 30 bulan (Perwataatmadja dan Byarwati, 2008:109).

Dari sudut pandang kekinian (keindonesiaan), ada keharusan kontinuitas pengentasan mustahik secara sistemik-komprehensif. Kebutuhan akan adanya perencanaan yang matang telah ditemukan kepastian landasan normatif-historisnya, program-program pengentasan mustahik secara khusus, atau kemiskinan secara umum, akan terus menemukan momentumnya,

terutama yang berkaitan dengan zakat dan aspek-aspek religious-expenditure (pengeluaran yang bersifat keagamaan) lainnya. Dengan demikian, kontribusi agama (Islam) bagi pembangunan bangsa tetap signifikan sebagai perwujudan konsep Islam rahmatan li al-'alamin (Athoillah, 2015).

Semangat desentralisasi dana zakat di Indonesia telah dilakukan. Ketentuan desentralisasi zakat didapat melalui UU No 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat yang ditindaklanjuti dengan PP No 14 Tahun 2014 Tentang Pelaksanaan UU No 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat. Berdasarkan UU No 23 Tahun 2013, zakat di Indonesia dikelola oleh BAZNAS, yaitu lembaga pemerintah pengelola zakat non-struktural yang bersifat mandiri dan bertanggung jawab kepada presiden melalui menteri. UU No 23 Tahun 2011 Pasal 15 mengatakan, dalam rangka pelaksanaan pengelolaan zakat pada tingkat provinsi dan kabupaten/kota dibentuk BAZNAS provinsi dan BAZNAS kabupaten/kota; Pasal 17 mengatakan, untuk membantu BAZNAS dalam pelaksanaan pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat, masyarakat dapat membentuk LAZ; Pasal 25 mengatakan, zakat wajib didistribusikan kepada mustahik sesuai dengan syari'at Islam; Pasal 26 mengatakan, pendistribusian zakat dilakukan berdasarkan skala prioritas dengan memperhatikan prinsip pemerataan, keadilan, dan kewilayahan.

Sejak UU No 23 Tahun 1999 lahir, badan amil zakat tumbuh subur, baik badan amil yang didirikan oleh negara ataupun swasta. Dalam catatan (Widyawati, 2011:168), selain BAZNAS di tingkat nasional, ada 32 BAZ di tingkat provinsi dan 300 BAZ di tingkat kabupaten/kota. Kemudian 18 LAZ di tingkat nasional dan 70 LAZ yang berada di tingkat provinsi dan tingkat kabupaten/kota.

Masalah yang dihadapi di Indonesia khususnya, adalah tingkat kepercayaan masyarakat kepada lembaga amil zakat, baik lembaga yang didirikan oleh negara ataupun lembaga swasta. Dari data yang didapat oleh Ichsan Iqbal (2011:1-2), potensi yang mungkin didapat dari zakat sebesar Rp. 19,3 triliun (Rp. 6,2 triliun dari zakat fithrah dan Rp. 13,1 triliun dari zakat harta) diberikan tidak melalui lembaga. 92,8% dari zakat harta diberikan langsung kepada penerima. Penerima terbesar adalah masjid-masjid sebesar 59%, Badan Amil Zakat (BAZ) hanya 6%, dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) Swasta hanya 1,2%.

Data lain didapat dari penelitian Imron Hadi Tamin (2011), zakat petani jeruk di wilayah Sukoreno tidak diberikan kepada lembaga zakat tertentu tetapi lebih bersifat interpersonal, berbeda dengan zakat fithrah yang dikoordinasi oleh BAZIS masjid setempat. Zakat di wilayah Sukoreno diberikan kepada dua pihak, yaitu kepada orang-orang miskin secara langsung dan kepada masjid untuk dikelola dan distribusikan kembali kepada orang-orang yang berhak untuk menerimanya. Alasan diberikannya zakat kepada orang-orang miskin karena mereka tahu siapa yang berhak untuk menerima zakat dan dapat dikatakan 100% distribusinya sampai kepada yang berhak.

Penutup

Islam tidak menentukan satu sistem tertentu terkait pengelolaan dan pendistribusian dana zakat. Uraian di atas membuktikan, bahwa baik sentralisasi ataupun desentralisasi pernah dilakukan oleh para khalifah Islam. Dipilihnya sentralisasi ataupun desentralisasi dipengaruhi di antaranya berdasarkan prioritas masalah yang hendak diselesaikan. Khalifah Abu Bakar pernah melakukan sentralisasi dana zakat seperti untuk membiayai dan memobilisasi perang untuk mempertahankan eksistensi agama (*fi sabilillah*). Pada masanya juga, beliau pernah melakukan desentralisasi distribusi dana zakat kepada golongan mustahik lainnya sebagai upaya tercapainya tujuan disyari'atkan zakat.

Dari sudut pandang keindonesiaan, desentralisasi menjadi pilihan terbaik dari setiap pilihan yang ada. Indonesia memiliki potensi yang sangat besar dari dana zakat yang dapat dikumpulkan. Dana itu idealnya didistribusikan ke tempat dimana dana itu dihimpun, kecuali di tempat itu sudah terjadi Excess-Zakat. Inilah yang dihadapi oleh badan amil zakat daerah atau lembaga amil zakat. Dengan berbagai program yang dimilikinya, program-program itu terkadang tidak menyentuh daerah dimana data itu dihimpun, sehingga masyarakat lebih tertarik untuk mendistribusikan dana zakat secara langsung kepada mustahik di daerahnya, atau mereka membentuk lembaga amil zakat setingkat rukun tetangga atau rukun warga kemudian mendistribusikan dana itu kepada mustahik di daerahnya.

Dari tabel dan data potensi zakat yang didapat oleh Ichsan Iqbal di atas, yang tidak didapat adalah data sekitar basis wilayah didapatnya dana zakat dan tujuan wilayah didistribusikannya dana zakat. Berdasarkan tabel dan data di atas, distribusi prioritatif berbasis

golongan para mustahik telah dilakukan tetapi berbasis wilayah golongan mustahik belum dapat ditelusuri. Karena data di atas, apa yang direkomendasikan dalam tulisan ini adalah upaya penelitian lanjutan tentang distribusi dana zakat, tidak hanya berbasis golongan mustahik tetapi juga berbasis wilayah dan tujuan wilayah distribusi zakat. Ini sebagai upaya untuk mendukung atau membantah praktik desentralisasi sebagai praktik pengelolaan dan distribusi dana zakat yang paling baik di antara pilihan yang ada.

Daftar pustaka

- ‘Abd al-Baqy, *Al-Mu’jam Al-Mufabrah li Alfāzih al-Qur’ān*. Kairo: Dār al- Kutub al-‘Ilmiyyah, 1364 H.
- Abdullah, Muhammad dan Abdul Quddus Suhaib. The Impact of Zakat on Social Life of Muslim Society. *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol 8, 2011:85-91.
- Abu ‘Ubaid, *Al-Ammāl*. Beirut: Dār al-Shuruq, 1976 M/ 1409 H.
- Ahmad, Ahmad Faiz. *Ijtihad Abu Bakar Ash-Shidiq*. Jakarta: Pustaka Balqis, 2011.
- Al-Bukhari, Muhammad. *Al-Jāmi’ al-Ṣiḥih*. Riyadh: Bait al-Afkar al-Dawliyah, 1998 M/ 1419 H.
- Al-Kasani. *Bada’ al-Shana’*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Nadawi, Abu Al-Hasan ‘Ali Al-Hasani. *Rijāl al-Fikr wa al-Da’wat fi al-Islām*, diedit oleh Mushthafa Abu Sulaiman Al-Nadawy. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz, 2000 M/ 1420 H.
- Al-Qadli, Abd-Fattah Abd-Ghani. *Asbāb al-Nuzūl ‘an al-Shahab wa al-Mufassirīn*. Kairo: Dar al-Salam, 2007.
- Al-Qaradhawy, Yusuf. *Fiqh al-Zakab*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1991.
- Al-Suyuthi, Jalal Al-Din. *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Al-Madīnah Al-Munawwarah: Mujamma’ Malik Fahd, 1426 H.
- Al-Zuhaily, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1985.
- Amalia, Euis. *Keadilan Distributif dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2009.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. London: Harvard University Press, 2008.
- Athoillah, Mohamad Anton. *Ekonomi Zakat*. Bandung: Pustaka Aura Semesta, 2015.
- Athoillah, Mohamad Anton. *Perbedaan Abl Al-Bait dan Al-Sunnah: Studi Hadits tentang Wasiat Nabi Saw*. Bandung: Gunung Djati Press, 2006.
- Baidhaw, Zakiyuddin. *Distributive Principles of Economic Justice: an Islamic Perspective*.

Distribusi zakat di Indonesia: ...(Aden Rosadi dan Mohamad Anton Athoillah)

IJIMS, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, Volume 2, Number 2, December 2012:241-266.

- Bazamul, Muhammad bin 'Umar bin Salim. *Ilmu Syarh al-Hadits wa Rawafid al-Bahits cib*, dalam <https://uqu.edu.sa/files2/tinyMCE/plugins/filemanager/files/4052784/filesave1/shrh.pdf> (diunduh 22 Oktober 2014).
- Demir, *The Zakat Handbook: A Practical Guide for Muslims in the West*. The Zakat Foundation of America, 2007.
- Gaus, Ahmad dan Ahmad Gaus AF. *Filantropi dalam Masyarakat Islam*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2008.
- Haekal, Muhammad Husain. *Hayat Muhammad*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1354 H.
- Haekal, Muhammad Husain. *Umar ibn Khabtab*. Diterjemahkan oleh Ali Audah. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2002.
- Hafidhuddin, Didin. *Zakat dalam Perekonomian Modern*. Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan and Co., 1946.
- Ibn 'Abd al-Hakam, Abu Muhammad 'Abd al-Lah. *Sirah Umar ibn Abd al-'Aziz 'ala mā Rawah al-Imam Malik ibn Anas wa Ashhabub*. Beirut: Ālam Al-Kitab, 1984 M/ 1404 H.
- Ibn Manshur, Abdullah. *Nawazil al-Zakah Dirasah Fiqhiyah Limustajaddat al-Zakah*. Riyadl: Dar al-Maiman, 2008 M/ 1429 H.
- Iqbal, Ichsan. *Arsitektur Siklus Sistem Manajemen Strategi Pada Lembaga Amil Zakat Nasional Dompot Dhuafa*. Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Karim, Adhiwarman A. *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Kasim, Muslim. *Karakteristik Kemiskinan di Indonesia dan Strategi Penanggulangannya*. Jakarta: Indomedia, 2006.
- Khoiruddin, Heri. *Tafsir Bisnis*. Bandung: Fajar Media, 2014.
- Latief, Hilman. *Melayani Umat Filantropi Islam dan Ideologi Kesejahteraan Kaum Modernis*. Jakarta: Gramedia, 2010.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Pajak itu Zakat*. Bandung: Mizan, 2010.
- Muslim, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj Muslim al-Nisaburi. *Al-Jami' al-Shabih*. Riyadl: Dar al-Mughni, 1998 M/ 1419 H.
- Quthub, Sayyid. *Fi Zbilāl al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Shuruq, 1968.
- Ridha, Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. Kairo: Dar al-Manar, 1947M/ 1366 H.
- Rejekiningsih, Tri Wahyu. Identifikasi Faktor Penyebab Kemiskinan di Kota Semarang dari Dimensi Kultural. *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2011:28-44.

Sasono, Adi dkk. *Solusi Islam atas Problematika Umat*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Tamin, Imron Hadi. “Peran Filantropi dalam Pengentasan Kemiskinan di dalam Komunitas Lokal”, *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol. 1 No. 1, April 2011: 35-58.

Vaglieri, Laura Veccia. “The Patriarchal and Umayyad Caliphates” in *The Cambridge History Of Islam*. Volume Ia The Central Islamic Lands From Pre-Islamic Times To The First World War, Edited By P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Wensinck, A. J., et. al. *Al-Mu’jam al-Mufabrah li Alfāzih al-Ḥadīth al-Nabawiy al-Syarif*. Leiden: Maktabat Brill, 1936.

Widyawati. *Filantropi Islam dan Kebijakan Negara Pasca Orde-Baru: Studi tentang Undang-undang Zakat dan Undang-undang Wakaf*. Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: قضية الولي والشاهدين في النكاح

أحمد راجافي

الجامعة الإسلامية الحكومية مانادو

[E-mail: ahmad.rajafi@gmail.com](mailto:ahmad.rajafi@gmail.com)

DOI: 10.18326/ijtihad.v15i2.295-315

There are so many problems that can be found in Islamic Family Law viewed from modern approach especially gender equality. Starting from the rule of marriage guardian that controlled by men, inheritance dominated by men, and also all the provisions concerning the witnesses which weakens the existence of women. In Indonesia context it, is important to analyze the problem of guardian and witness of marriage through the *maqashid asy-syari'ah* and will find the solution where the guardian of marriage is the primary element in order to guard of honor and about witness of marriage as a secondary element that has the function as the main purpose of marriage. Based on that classification, it was found that the primary element about the guardian and the secondary element about witness of marriage, it led significant difference between the Arab and Indonesia context. Therefore, reforms are needed in the Islamic Family Law through the cultural approach so it can be responsive in Indonesia. In the Arab culture is patriarchal (patrilineal) master, while in Indonesia there are multi kinships complex such as patrilineal, matrilineal and bilateral, it implies the need reformations that bring the solution accordance with the local wisdom of Indonesia for the instance the implementation of gender equality openly.

Begitu banyak masalah yang dapat ditemukan dalam hukum keluarga Islam jika dirujuk melalui pendekatan modern, terutama tentang kesetaraan gender. Mulai dari aturan wali nikah yang dikendalikan oleh laki-laki, pembagian warisan yang didominasi oleh laki-laki, ketentuan tentang saksi yang melemahkan eksistensi perempuan, dll. Dalam konteks Indonesia, penting untuk menganalisis masalah wali dan saksi, melalui pendekatan *maqashid asy-syari'ah*, dan akan menemukan solusi di mana wali nikah adalah unsur primer mengenai menjaga kehormatan, dan tentang saksi, ia merupakan unsur sekunder yang berfungsi untuk melengkapi tujuan utama pernikahan. Melalui klasifikasi tersebut, ditemukan bahwa unsur primer tentang wali nikah dan unsur sekunder tentang saksi, memunculkan perbedaan yang sangat signifikan antara Arab dan

konteks Indonesia. Oleh karena itu, dibutuhkan reformasi di bidang hukum keluarga Islam melalui pendekatan budaya, sehingga responsif di Indonesia. Jika dalam budaya Arab kekerabatan patrilineal begitu menguasai, sedangkan di Indonesia terdapat multi kekerabatan yang kompleks, seperti patrilineal, matrilineal dan bilateral, maka ia berimplikasi kepada kebutuhan perubahan yang membawa solusi, sesuai dengan kearifan lokal yang hidup di Indonesia, seperti pelaksanaan kesetaraan gender secara terbuka.

Keywords: *Maqāṣid al-sharī'a; Wali; Syahid; Tajdīd in Islamic law*

مقدمة

البحث عن علم المقاصد الشرعية بالطريقة العلمية لا يقف بمرور الزمان, من عصر الغزالي في كتابه المستصفي, والشاطبي في كتابه الموافقات وغيرهما حتى عصرنا هذا. فأما مرجع كثير من الباحثين في هذا العصر الى أحد من الدراسة المعاصرة هو البحث ليسير العودة الذي كتبه بسبب كثير أفعال المرهين باسم الإسلام, حتى في مدينة لندن مكان شغله. في تلك الحالة, زعم يسير أن أفعالهم تعتبر من الحراية باسم الإسلام, مع بعض الناس الذين يشعرون بمسؤولية تلك الحالة. على هذا الأساس, يتساءل يسير عن أحكام الإسلام في تلك المسألة ؟ فهل أحكام الإسلام مع تمييزه يجوز قتل الناس بالمدينة التي تمتلئ فيها السلامة ؟ أين الحكمة و حفظ النفس الذي جعل المسند الأول في أساس حكم الإسلام (يسير عودة, ٢٠٠٧ م : ٢١). ليقوي أدلته, فهو ينقل الكلام عن ابن قيم الجوزية (يسير عودة, ٢٠٠٧: ٢٢):

على ذلك الشرح, فالبحث عن قصد أحد من أحكام الإسلام هو من الملح جدا و يعد من المادة في كل تفاصيل أحكام الإسلام. وماذا سيكون إذا كان حكم الإسلام يطابق في المجتمع بدون أن تعرف ما هو القصد الأول و وجود مادته. على أساس المهم الموضوعي

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

المذكور أنفا، رمز الشاطبي بالطريقة النهائية عن مقاصد الشريعة، و هو: هذه الشريعة... وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا (الإمام الشاطبي، ٢٠٠٣ م : ٣).

لقد شرح خالد مسعود بأن الاعتقاد من مقاصد الشريعة الذي عبره الشاطبي هو جهد قوي لإثبات المصلحة كما هي العنصر المهم من أغراض الأحكام (محمد خالد مسعود، ١٩٧٧ : ٢٢٣). أما ويل ب. حلاق (Wael B. Hallaq) رأي أن مقاصد الشريعة هو الجهد ليعبر شدة بين محتويات أحكام الربوبية مع طموح الأحكام الإنسانية (Wael B. Hallaq and Donald P. Little (ed.), 1991 : 99). بهذا المفهوم أن المحتويات من المقاصد الشريعة هي وجود التأزر بين إرادة الرب المكتوب في النص القرآني و الكون المرئي و سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع الجهد لبحث المصلحة الذي سيفعل الناس عموما بعد وفاة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم. المفهوم الأولي يعني :

المقاصد الضرورية : وهي حفظ الدين , حفظ النفس , حفظ النسل, حفظ المال و حفظ العقل. و المقاصد الحاجية : و هي لغرض إزالة الصعوبة أو لحفظ و صيانة خمسة المقاصد الضرورية المذكور حتى صار أحسن. و المقاصد التحسينية : هذه المقاصد لأجل الناس يعمل عملا أحسن و أكمل من صيانة خمسة المقاصد الضرورية المذكور أنفا (الإمام الشاطبي، ج : ٢، ٢٠٠٣ : ٨-٧).

بوسيلة سرد النظرية ما قبل, يهمننا ان نطابق نظرية المقاصد الشريعة لحصول الجواب عن مسائل أحكام الأسرة الإسلامية في إندونيسيا و هو تركيزنا الأول في بحثنا هذا, إلى آراء

الفقهاء التي تميل الى انكسار الجنسين. مثل تعيين ولي النكاح الذي فوض الجين الذكري من قرابة الأب, و أهل الورثة الذي أغلبهم الرجال مع الضوابط من اثنان يقارن واحد (٢:١), وكذلك مسألة شاهدين النكاح الذي يضاعف وجود المرأة فأحل وجود المرأة تحت وجود الرجال.

بسبب ذلك , هذا البحث يشرح خاصة عن مسائل أحكام الأسرة الإسلامية في بلاد الإندونيسيا الذي تميل الى انكسار الجنسين, حتى نحصل الحلول المستجاب مع حاجة أولي دولة الإندونيسيا برد مسائل المساواة بين الجنسين بتفهم علم المقاصد الشرعية. هذا البحث محصور عن مسائل ولي النكاح و تعيين الشاهدين في النكاح. مع تركيز المسألة : كيف تطابق نظرية علم المقاصد الشرعية في مسائل أحكام الأسرة, خصوصا في مسألة الولي و الشاهدين؟

ولي النكاح

لا يوجد الدليل النقلي الصريح من القرآن عن صيغة ولي النكاح, إلا الآيات المرتبطة با لبيان أن مهمة ولي النكاح إلا فهو له الأب و هم في سلسلة من جهة الأبوية (يعني : الأب), أو من جهة الأحوه (يعني : الأخ الشقيق أو عم المتزوجة), أو من جهة ابنية (يعني : الابن). تلك الآية هي:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَرْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ {البقرة : ٢٣٢}

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

أما الدليل عن الولي الذي تمسك به العلماء وهو حديث رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَكَأَحُهَا بَاطِلٌ. ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَمْ يَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالْسلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ {رواه أبو داود} (سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني, دون السنة : ٦٣٤).

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَّانَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ {رواه الترمذي} (محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي, دون السنة : ٤٠٧).

على أساس نص الأدلة السابق، إذا طالعنا بالموضوعية لا أحد من الأدلة تعبر بالعبارة الواضحة والمثبتة تدل على أن الذكورة من جهة الأبوية لهم الحق المطلق ليكونو الولي في التزويج . الدليل الأسس هو، يكاد جميع الأدلة من نص القرآني و الحديث يستعمل الضمير الثالث (هو) في هيكل الذكورة ليصور شمولية أحكام الإسلام.

من الناحية الفنية أن النساء قد اشتركن في الضمير الثالث المذكور أنفا. وأما بنفذية أول الإسلام, شكل ولي النكاح يتبع ثقافة العرب الذي يميل إلى قرابة الأبوية ثم يتلاءم بدين الإسلام و يتكيف إلى نظام أحكام الإسلام. و معنى هذا, بضرورة أن التكيف الذي بني الإسلام في بديّة تنظيم الشريعة أيضا له المكان الجديد في هذا العصر بشكل العلمي ثم يتوصل بإعادة الدراسة حتى يحصل الإجابة الى آخر الزمان.

بسبب ذلك, فمن المهم أن نراجع إلى فقه مذهب الحنفي الذي جعل فعل الإمام علي كرم الله وجهه في بتع الشيع من النكاح عن وضع ولي النكاح, الذي يدل على أن مسألة ولي النكاح هي مسألة العادة التي تمكن تتغير بتحول الزمان و ليس من مسألة المعيارية - القانونية المطلقة الذي لا تمكن أن تتغير. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن امرأة زوجته ابنتها برضاها فجاء أولياؤها فخاصموها إلى علي رضي الله عنه فأجاز النكاح، وفي هذا دليل على أن المرأة إذا زوجت نفسها أو أمرت غير الولي أن يزوجه فزوجها جاز النكاح وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله تعالى سواء كانت بكرا أو ثيبا إذا زوجت نفسها جاز النكاح في ظاهر الرواية (شمس الدين السرخسي, ج : ٦ ، ١٣٢٤ هـ : ٥٢).

وقول الحنفية مردود عند الجمهور الذين يسكنون في شرقي الإسلام كالإمام مالك, و الإمام الشافعي و الإمام أحمد بسبب اختلاف من جهة السوسولوجية, و الثقافة او العادة, و الإحتجاج من النص عن مشكلة الأحكام مع الحكم عند مذهب الحنفية. لهم الذين يجلسون في غرب الإسلام, الإحترام بالسنة تعلي جدا, حتى سلوك الإجتماعي في ذلك المكان يكون مرجع لإثبات الحكم, فهذا بالطبع إذا كان أساس الهيمنة لذكورة يرتفع جدا, لأن بين ثقافة

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا:.. (أحمد راجافي)

الإسلام التي جاء بها النبي و بين ثقافة العرب قد اكتملت, ثم مع نمويه لا يعرف صحته أين يستند من دين الإسلام و أين يستند من ثقافة العرب الأصلي الملصق بصورة الإسلام. بسب ذلك, فهم بصراحة أخذوا الدليل الثاني و نفوا الأحاديث الأخرى ليقوي صورة الإجتماعهم. إذا رجعنا بعلم مقاصد الشريعة الذي يتأزر بأسس الثقافة المحلية, فتعيين ولي النكاح تعد من دائرة دراسة الدرع, و هو وجوب حفظ النسل. ولكن بالخصوص, النقطة الأولى عن ولي النكاح لا يدخول في الكلية الخمسة كما قد ذكره الشاطبي في كتابه الموافقات. حتى يكون تعيين الدرع عن ولي النكاح يستمط من أفكار العلماء المتقدمين كالقرافي الذي زاد واحد من غرض الدرع و هو حفظ العرض (يوسف القرضاوي, ٢٠٠٨ م : ٢٧).

إذا رجعنا الى القاموس الأكبر للغة الإندونيسية, كانت كلمة العرض هي من عرض - يعرض بمعنى : الإحترام , التعظيم و الخدمة, الخدمة و التأديب: الأفعلية التي تدل على الخدمة أو التعظيم, فأما كلمة العرض نفسه فإنه له المعنى "بيان الإحترام و الأنف" (وزارة التربية والتعليم, ٢٠٠٢ م : ٤٠٨). أما الدليل الذي عبره رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ أَبِي شَيْبَةَ يَحْيَى بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْمَكِّيِّ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّصْرِيِّ عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْتَعِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَعَرَضُهُ وَمَالُهُ الْمُسْلِمِ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَالتَّقْوَى هَا هُنَا. وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى الْقَلْبِ قَالَ: وَحَسْبُ امْرِيٍّ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ {رواه

أحمد} (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني, ١٩٩٨ م :
(٤٩١)

بهذا النص, يشرح لنا عن ولي النكاح وهو حق للذكور من جهة الأبوية بالحقيقة
يمشي من عادة العرب الوثني, و يدخل أيضا سيطرة قوم القریش (الشرح الطويل عن هيمنة
القریش في صيغ لأحكام الإسلام يمكن ان يطالع الى خليل عبد الكريم, ١٩٩٧ م) في تفسير
أدلة الدين. في هذه المسألة, كان مجتمع العرب مثل القریش, لهم احترام شديد الى شخص له
سلسلة من جهتهم, ثم كل الناس المحترم سوف يحفظ عرضهم حفظا شديدا. أما سلسلة
النسب من ثقافة العرب فإنه يعود الى يد الذكور, و الإناث من القسم الثاني من المجتمع
عندهم, من هنا بدأ علم الفقه بعد وفاة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم عن تعيين ولي
النكاح على الذكور مطلقا حتى هذا العصر, فكأنه لا يمكن ان يتغير .

بناء على البيان المذكور, فكيف بسياق المجتمع الإندونيسي ؟ فما المراد بالعرض فيه ؟
إذا رجعنا الى قاموس اللغة الإندونيسية, كانت كلمة العرض من عرض يعرض, بمعنى: الأنف,
التعظيم, الخدمة و التأديب: الأفعلية التي تدل على الخدمة أو التعظيم, فأما كلمة العرض نفسه
فإنه له المعنى "بيان الإحترام و الأنف" (وزارة التربية والتعليم, ٢٠٠٢ م : ٤٠٨).

على أسس المفهوم عن معنى العرض, فظهر على ثقافة إجتماعنا الكلمة المشهورة
"الإختلافات و لكن الوحدة موجودة". لا حد ليفارق بين السلوك الإجتماعي, الإختلاف إلا
هو حق لكل أحد عند أبناء المجتمع. حتى أن المجتمع الإندونسيا قد زرق القيم النبيلة من

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

القدماء, و هي الكلمة: "القيام في نفس العلو و الجلوس في نفس الخفض", فهذا المعني, أن لكل أحد من الأشخاص له الحق و الوجوب المتسوي في الطبيعة و النجاح عند المجتمع . الأدلة المذكورة ايضا, يمكن أن تكمل أيضا بالبيان عن نظام القرابة الأغلبية في هذا البلاد, يعنى نظام القرية من جهة والدين معا أو من جهة الشائئة, أنه بين الذكور و الإناث لهما حق مستوي عند المجتمع, في مايكرو أو ماكرو. مثلا : قد صور لنا التاريخ أن الزوجة لا يستغل في الواجح الداخلية فقط, بينما الزوجة لها شغل مستوي مثل الزوج في أداء حوائج العائلة أيضا. التعاون الذي بني بين الزوجين يحصل التواصل المطمئن بينهما. الزوجة تطبخ و الزوج يبحث الحطب و مادة الغذائية , أو الزوج يحرث المزرعة و الزوجة تعزق الأرض و تزرع البذر و غير ذلك.

فالظواهر الإجتماعية الحديثة في إندونيسيا الآن تدل على أعلى خطوط البيانية بوجود الأباء الذي يربي و يعلم أولاده حتى أن يتزوج . المعني , في سياق بلادنا إندونيسيا, ليس فقط حق للذكور. كل الناس من الذكور و الإناث لهم الحق في الإبداع و التعبير, في نظر الأحكام و الإجتماع و غير ذلك. بسبب ذلك, إذا رجعنا باعتبار نظرية أحكام بلاد إندونيسيا, سياق بلاد الإندونيسيا المتفرق بسياق بلاد العرب يظهر الإلحاح القوي عن إبداع اصلاح الأحكام , بوسيلة ثوابتها القانونية المشهورة : تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمنة والأحوال (محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو, ١٩٨٣ : ١٨٢).

اصلاح الأحكام بوسيلة ثوابتها القانونية المذكورة طبعاً لا بد أن يتأزر مع مبدأ الأولى من حكم الإسلام يعنى: جلب المصالح و درع المفاسد و طبعاً أيضاً يجب أن يتقابل من

الناحية العالمية, بسبب ذلك لمناسبة مع تغير الحكم من إختلاف الثقافة, فيكون حتمية في هذا العصر إعطاء تقدير على المرأة في حق ولي النكاح, لأن تتغير ثقافة الحكم فتتغير أيضا تفسيرالنصي من النصوص الشرعية , كما زعم أبو يوسف البغدادي أحد من تلاميذ أبو حنيفة : رأى استحسانا وجوب ترك النص واتباع العادة...لأن العادة كانت هي المنظور اليها (صبحي محمصاني, ١٩٤٦ : ١٨٤-١٨٣).

نفي النص في هذا الباب ليس يعنى ازالة النصوص من أدلة الآية القرآنية, ولكن هذا من باب إعادة التفسير أو إعادة الإعمار أو إعادة نتائج الحياة المجتمع على المادة المثبوتة من الآيات التي قد أنزلها الله سبحانه وتعالى. على سبيل المثال, نظرية النسخ النعم التي تبني على الأساس التاريخي الإسلامي بشرح الآيات التي أنزلت بعد الحجرة (مدنية) تعد من الآيات الفروعية التي بوجودها تمكن ان تنسخ بالآيات المكية , الآيات المكية يصور صورة الإسلام المثالية و الكاملة , بالنتائج المهمة مع الإحترام على الذي يختلف معه, مساواة الحقوق و غير هما, أما الآيات المدنية تعد من الواقعية التي قابلها رسول الله صلى الله عليه و سلم حتى نظرية المكية تنفذ في قدرة متناهية الصغر و استيعاب ثقافة العرب من ماكرو. في عصر الرسالة يتقوي تطبيق الآيات المكية بالآيات المدنية, فيمكن اعادة التطبيق عندما نصوص العالم يستجيب بالإيجاب وجود الايات المكية (انظر عبد الله أحمد النعيم, ١٩٩٠). بسبب ذلك, تغير أحكام الأسرة الإسلامية لا يمشي نصف المشية حتى يصارح حق الولاية في النكاح من الناحية الشاملة.

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

على سبيل المثال : إذا كان الإسلام يقبل الطلاق من قبل المرأة وكان محرم فيعتبر من النشوز, فلماذا في مسألة ولي النكاح الذي تختلف نصوص ثقافة أحكامه (من الناحية العرض (مع قلب الأرض الإسلام لا تمكن أن تتحاول؟ بسبب اختلاف مفهوم العرض الذي نشأ في قلب الأرض الإسلام مع مفهوم العرض الذي نشأ في بلاد الإندونيسيا, فيجب أيضا في مسألة ولي النكاح , ان المرأة الإندونيسيا لها الحق في الولاية, بزيادة أيضا الواقع المنهجية من أحكام الإسلام التي قد صور لنا صورة واضحة , و هي : إن النصوص تتناهى ولكن الحوادث لا تتناهى (محمد أبو زهرة, ١٩٨٦ م : ١٦). و من ثم, مفهوم العرض من نصوص بلاد الإندونيسيا توصف بالشموليته, يشمل كل الأجناس لا يفارق بين الذكورة و الأنوثة.

على أساس البيان المسرود أنفا, فصيغة ولي النكاح من نصوص بلاد الإندونيسيا, ترجع الى علم المقاصد الشريعة الذي يعد من قسم العنصور الأساسي كحفظ العرض, ليس فقط ملكه شخصية الأب و أعضاء العائلة من جهة الأبوية : من ناحية العلوية , الجنوية أو التحتية , ولكن ملكته أيضا المرأة, خصوصا الأم. و الأم لها الدور الكبير في تزويج بنتها, من إذن وليها في التزويج و احتفال من تحويل حقوق (الإيجاب و القبول) من الوالدين الى المترجين. و لو كان كذلك, لحفظ الإستقرارية في المجتمع بسب الأدلة المذكورة, فهذا يناسب بالقاعدة الفقهية: درء المفسد مقدم على جلب المصالح (محمد بن علي بن محمد الشوكاني, ١٤٠٥ هـ : ٢٥٣), و التشريع مبني على مصالح مقصودة (صبحي محصاني, ١٩٤٦ : ١٩٨).

فأصبح الملح جدا ان تجعل المحكمة الدينية حلولا على الواقع التحديدية الثقافية التي تظهر تحديدية الأحكام في المجتمع. يشمل أيضا إعطاء حقوق المرأة بطريقة المفتوحة كجعلها و

لي النكاح في وليمة العرش, لأن من نصوص تطبيقية الأحكام, هو الحاكم له الحق وحده لإثبات شخصية ولي النكاح في الولاية, و هذا المشتبه لوجوب حصول الإذن ان يكون ولي من الحاكم, إذا كان الولي العضل يرفض أن يكون وليها, و هذا الأساس يناسب بالقاعدة الفقهية : حكم الحاكم يرفع الخلاف (سليمان الجمال, دون السنة : ١٣٦).

تعيين الشاهدين في وليمة العرش

بالصراحة لم نجد الآية التي تبين عن الشاهدين في وليمة العرش , إلا بطريقة التشابه الجزئي بالأيات التي تبين عن مسألة الشاهد في المعاملة التي تلخص من الآية الطويلة عن مفهوم التدين في الإسلام و الآية عن الطلاق فهي :

... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا... {البقرة : ٢٨٢}

فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلَ نَ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا {الطلاق : ٢}

أما الحديث المبين عن مسألة الشاهدين النكاح, فهو :

أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَتْحِ : مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّيْسُ بِالرَّيِّ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ وَعَبِيدُ بْنُ زِيَادٍ الْفَرَّاءُ

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

عَنْ حَجَّاجٍ عَنْ حُصَيْنٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَلَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ. {ت} وَرَوَاهُ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ حَجَّاجٍ وَقَالَ : لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ. وَهَذَا شَاهِدٌ لِرِوَايَةِ مُجَالِدٍ. وَرُوَيْنَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ عَلِيٍّ. {رواه البيهقي} (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ج : ٢ ، ١٣٤٤ هـ : ٣٩٨).

بناء على الأدلة المذكورة, لو كان يتكلس بمهمته في علم المقاصد الشريعة , فسألة الشاهدين لا يدخل من العنصر الأساسي ولكن هما من العنصر الثانوي الذي يفيد لإضاعة الشعوبة أو لصيانة خمسة العناصر الأساسية في المقاصد الشريعة الضرورية حتى صار أحسن. العنصر الأساسي لغرض الأول في هذه الحاجة هي:

الأول : حفظ النسل بأمر التزويج

الثاني : حفظ العرض , بإشارة تعيين الولي في تحليل وليمة العرش من العائلة.

وأما الطريقة العملية الحاجة في الشاهدين من حفظ النسل هنا فهي: المراقبة و السيطرة لتنفيذ وليمة العرش الصحيحة و القانونية فيمكن ان يكون المسؤولية في الدنيا و الآخرة, حتى يتولد النسل المقبول عند المجتمع, و ليس أولاد الزني. أما من ناحية حفظ العرض, فوظيفة الحاجة من الشاهدين هي: مثل رفيق ولي النكاح في تنفيذ واجبة من وليمة العرش, حتى لو كان يحصل المشكلة في صحة ذلك التزويج لابد ان يرفع الى المحكمة. ثم جميع الشاهدين يمكنون ان يحفظوا عرض كل ولي النكاح مع الإيضاح بصحة النكاح الذي قد شاهدوا.

ولأن النتيجة عن الشاهدين هي العنصور الثانوية في أحكام النكاح, فالأدلة القرآنية المأخوذة من دراسة المعاملة ليصرح عن الشاهد في النكاح, فيجب أن تنفذ من قسم المعاملة ليس من قسم العبادة, كالصلاة و غيرها. عندما أحكام النكاح تم تحويل صالحته من العبادة إلى العاملة, فتعيين الشاهد أيضا يتبع الصفة عن التراضي (يقبل بعضه عن البعض) كصفة الأولى في المعاملة فيعلى الناتجة.

ومعنى التراضي هنا, فهو حاصل من اختراع ابن آدم الذي يرجع الى إلهام العالم , يعنى مادة قول الله تعالى المكتوب في القرآن الكريم. و بالتالي, من هذه النصوص, ما يحتاج إلى تفرقة بين الأجناس في تعيين من هو لائق أن يكون الشاهدين, فهل هما من الرجلين المتكاملين أو من الرجل و الإمرأتين أو من الإمرأتين فقط بدون تدخل الرجال.

أساسيا, إذا لاحظنا في عملية القضاء في المحكمة المدنية , نجد فيه تعيين عن بيان الأهل (انظر فصل ١٥٤ HIR/RIB : إذا رأى رئيس المحكمة الوطنية , أن تلك المسألة يمكن ان يوضح بالتفتيش او تعيين الأهلية, فلأن وظيفته, او من طلاب الأطراف, فالحاكم يمكن ان يرفع الأهلية المذكورة), إذا كان من الناحية التقنية لا يعين بالأجناس , يمكن الحاكم أن يرفع الأهلية من جانب واحد (فصل : ٢٢٢ ر.ف), للأغراض أن الحاكم يحصل معلومات أكثر و أدق عن الأشياء التي تملكها شخص معين بصفة التقنية , ك علم الطب و غيره. و يمكن أيضا للحاكم استعمال معلومات الأهل عن الحكم الذي يجري بين المجتمع, حتى الوقت أو القسم المعين.

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا:..(أحمد راجافي)

استعمال معلمات الأهل يقصد لحصول الحقيقة و العدالة عن المسألة المتواصلة .
فبالتالي , كل أحد أشار اليه الحاكم , من الرجال أو النساء , واحد نفر أو نفران , لا يعين
الأجناس قط كالعنصور المهيمن, و لكن العلم و الأهلية هما الأول. فبالتالي, إذا كان في
الحكمة, العلم و الأهلية لا يتعين بالأجناس و الأعداد, فلماذا في مسألة شاهدين النكاح لا بد
أن يعين الجنس, فهو الذكر (انظر فصل ٢٥ KHI : الذي يمكن ان يكون الشاهد في عقد
النكاح هو الذكور المسلم, العادل, العقل, البالغ, ليس الوهن ولا العصم و الأبكم).

لا يمكن إنكار تأثر الفقه القدماء في تعيين الشاهدين الذي يغلب الذكورة , أحد
منها هي كتاب عقود اللجين الذي ألفه الإمام النووي البتاني الذي أكثر المعاهد السلفية في
الإندونيسيا يقرأه , ذكر في هذا الكتاب : فإنها ناقصات عقل و دين (محمد بن عمر بن علي
النووي البتاني الجاوي, دون السنة : ١٢). عبارة النووي المذكور أنفا, هي الحديث النبي
محمد صلى الله عليه وسلم الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ بْنُ الْمُهَاجِرِ الْمِصْرِيُّ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ
تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا
يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ
عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِدَى لُبِّ مَنْكُنَّ. قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِّينِ؟ قَالَ:
أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِيِ

مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ. {رواه مسلم} (مسلم بن الحجاج أبو الحسين القصيري النيسابوري, ج : ١ , دون السنة : ٨٦).

في هذا الحديث, ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوضوح, أن المرأة ناقص العقل, لأن شهادتها تحت شهادة الرجال, يقارن ١:٢, يعني امرأتان تقارنان الرجل الواحد. ولكن, لا يمكن قراءة هذا الحديث من حيث ظهور النص دون معرفة القصد والغرض المحتويات فيه. إذا نطالع مطالعة دقيقة مرة ثانية قول النبي المذكور أنفا, فإن ناقص العقل من قبل المرأة في تلك الشهادة يميل إلى سبب القدرة العلمية لكل النساء, مثل الحامل, الحيض, النفاس وغير ذلك. التي تؤثر إلى النقصان و ضعف القوة في الجسد ثم يؤثر إلى نفسيتها و عاطفتها و استقرار فكرها.

في عصر النبي, سر المرأة عند الحيض يستر جدا حول العائلة, حتى المجتمع لا يعرفون انها حائض ام لا. بسبب ذلك, من حيث الإجمال, النبي يبين أن هذا السبب يضعف شهادتها, فزيادة الشاهدة من قبل المرأة صار الشاهدان, فتفيد اظهار استقرار الشهادة المعبر لديهم, و أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم اعطى لنا درسا بصفة المؤقتة عن تحويل حق الإمامة في الصلاة من الذكور الى المرأة في بيت أم ورقة:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ حَمَادٍ الْحَضْرَمِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ جُمَيْعٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ خَلَادٍ عَنْ أُمِّ وَرَقَةَ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بِهَذَا الْحَدِيثِ وَالْأَوَّلُ أَتَمُّ قَالَ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَدِّنًا يُؤَدِّنُ لَهَا

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

وَأَمْرَهَا أَنْ تُوَمَّ أَهْلَ دَارِهَا. قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَنَا رَأَيْتُ مُؤَدِّئَهَا شَيْخًا كَبِيرًا. {رواه أبوا داود} (سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني, ج : ١, دون السنة : ٢١٧).

من خلال تصريح الحديث أنفا , يفهم أن في عصر الرسالة تحويل الحق بسبب الحال من الأحوال في الأوقات غير معين جائز , حتى في مسألة العبادة المحضة, من باب أولى أحوال بلاد الإندونيسيا الذي يشمل الجميع مع نماذج من القرابة الأبوية, فتسوية الحقوق و الوجوب لا يؤخذ من اختلاف الأجناس. بسببه, مع الدراسة الدقيقة , فإن آثار الموضوعية من تطبيق تفهم المقاصد الشريعة هي إزالة حقوق التبعية و إعطاء نفس الحقوق من غير أن ينظر الى اختلاف الأجناس. ثم و بالتالي, العبارة التي يصاور أن المرأة لها عقل ناقص كما قال النبي محمد صلى الله عليه و سلم, لا يوصف بالدوام كما نقل عن الكتب الفقه المتقدمة, حتى كأنه لا يمكن تغييره, و لكن هو بصفة مؤقتة, كما زعم عبد الحلیم محمد أبو الشقة (عبد الحلیم محمد أبو الشقة, ج : ٧ , ٢٠٠٢ م : ١١٦).

النقائص المذكورة لا ينقص قدرتهم قط لتفعلن كل أفعال الرجال. على هذا الأساس, فتعيين الشاهد من قبل الرجال اكثر المهيمن على الشاهدة من قبل المرأة لا يناسب, لأنه يتناقض من النتائج الإجمالية من الشريعة الإسلامية عن تسوية الحقوق. بسببه , في سياق البلاد الإندونيسيا , الشهادة في وليمة العرش يمكن ان يوكل بامرأتين فقط من دون تدخل الرجال. لوصيلة اكمال حفظ النسل في وليمة العرش و حفظ العرض في نفوذ الوليمة من ولي النكاح. بشرط من الناحية الموضوعية أن تلك المرأة ليس من ناقص العقل كما قد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المذكور.

خاتمة

على أساس ما شرحنا، تلخص لنا عن مسألة ولي النكاح، هي تدخل من باب الإبتدائية من علم المقاصد الشريعة كحفظ العرض فبسبب اختلاف السياق بين بلاد العرب و بلاد الإندونيسيا في تطبيقية حفظ العرض اختلافا شديدا، فتغيير الحكم أولي لإقامة المساواة بين الجنسين، و لكن ليكون استقرار البلاد أمنا، مرحلة الأولى هي إعطاء حق ولاية النكاح على المرأة بطريقة جعل المحكمة الدينية كاثبات الأحكام من الحلال و الحرام مثل ثوابتها القانونية أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، بحيث أن تلك المرأة لها القدرة العقلية في فهم الحكم التكليفي ، فهي تقدر أيضا أن تطالع الأشياء خيرا و شرا في كل الأفعال ، و تقدر أيضا من حيث المادية اقامة حقوق ولي النكاح في كل احتفال الوليمة.

أما تعيين الشاهدين في النكاح، يمكن أن توكل المرأتان بدون تدخل الرجال فيه، لوسيلة اكمال حفظ النسل في وليمة العرش، و حفظ العرض من ولي النكاح في تنفيذ وليمة العرش، بشرط أن تلك المرأة ليس من الموضوعية (ناقص العقل) كما ذكره النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

المراجع

الكتب العربية :

البورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد. الوجيز في ايضاح قواعد الفقه الكلية، البيرت :

مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣ م

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

الترمذي, محمد بن عيسى أبو عيسى. الجامع الصحيح سنن الترمذي, بيروت : دار الإحياء التراث العربي, دون السنة

الجاوي, محمد بن عمر بن علي النووي البتاني. شرح عقود اللجين في بيان حقوق الزوجين, سورابايا : دون الناشر, دون السنة

الجعفي, محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري. الجامع الصحيح المختصر, بيروت : دار ابن كثير, ١٩٨٧ م

السجستاني, سليمان بن الأشعث أبو داود. سنن أبو داود, بيروت : دار الفكر, دون السنة الشافعي, أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الأسقلاني. لسان الميزان, بيروت : مؤسسة العالم, ١٩٨٦ م

الشاطبي, ابراهيم بن موسى بن محمد اللخيمي الغرناطي. الموافقات في أصول الشريعة, بيروت : دار الكتب العلمية, ٢٠٠٣ م

الشقة, عبد الحلیم محمد أبو. تحرير المرأة في عصر الرسالة, الكويت : دار القلم, ٢٠٠٢ م الشوكاني, محمد بن علي بن محمد. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأظهار, بيروت : دار الكتب العلمية, ١٤٠٥ هـ

الشيبياني, أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. مسند أحمد بن حنبل, بيروت : عالم الكتب, ١٩٩٨ م

القراضاوي, يوسف. دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية, مصر : دار الشروق, ٢٠٠٨ م

الكريم, خليل عبد., قريش من القبيلة الى الدولة المركزية, بيروت : مؤسسة الانتشار العربي،

١٩٩٧ م

النيسابوري, مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري. شرح المسلم, بيروت : دار الإحياء

التراث العربي، دون السنة

محمصاني, صبحي. فلسفة التشريع في الإسلام: مقدمة في الدراسة الشرعية الإسلامية على

ضوع مذهبها المختلفة و ضوع القوانين الحديثة, بيروت : مكتبة الكشاف، ١٩٤٦ م

الكتب العجمية :

an-Na'im, Abdullah Ahmad. *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, New York: Syracuse University Press, ١٩٩٠.

'Audah, Yasir. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, ٢٠٠٧.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia; Edisi Ketiga*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Forum Kajian Kitab Kuning, *Kembang Setaman Perkawinan*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2005.

Hallaq, Wael B., dan Donald P. Little (ed). *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden: EJ-Brill, 1991.

Hamidi, Jazim, dkk. *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2013.

Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al Quran dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1990.

تنمية المساواة بين الجنسين في أحكام الأسرة بإندونيسيا: ... (أحمد راجافي)

Hidayat, Komaruddin, dan Ahmad Gaus AF. *Islam Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy*, Islamabad: Islamic Research Institut, 1977.

Meneropong pelaku kawin *misyār* di Surabaya dari sudut dramaturgi Erving Goffman

Nasiri

Pesantren Dalailul Khairat

E-mail: nasiri.abadi@yahoo.co.id

DOI: 10.18326/ijtihad.v15i2.199-218

The research is designed qualitatively, focusing on the aspects that become the background (motives) to the decision of choosing misyarmarriage among career women in Surabaya. Reseach results show: First, the model of misyar marriage is to give a solution to busy women who have no time to think about marriage. In the midst of their busy life, these women can enjoy marriage, because in this marriage husband and wife do not have to live in the same house. Therefore, the wife can do her normal activities like before she is married, so can the husband. Secondly, it can be inferred from the practice of misyarmarriage in Surabaya in the perpective of Dramaturgy theory that the average actors of misyarmarriage are middle-to-upper class women, both n terms of education economy. They are smart and active in simultaneously playing two roles. On the one hand, ther are just single women at home, but married women when staying in a hotel or motel. However on the other hand, in a quiet place or in bed, they are married women, but when they do their activities or even mingle with single women, they will admit to be single as well.

Tulisan ini termasuk penelitian kualitatif, sebab tulisan ini, penulis menfokuskan kajiannya pada hal-hal yang melatarbelakangi (motif) pemilihan kawin *misyār* bagi para wanita karier di Kota Surabaya. Tulisan ini menyimpulkan *Pertama*, keberapan model kawin *misyār* ini untuk memberikan solusi bagi para wanita yang sibuk dan tidak sempat memikirkan hal perkawinan. Mereka di tengah-tengah kesibukannya, akan bisa merasakan nikmatnya perkawinan. Sebab dalam perkawinan ini, suami-istri tidak harus tinggal dalam satu rumah, sehingga istri beraktifitas sebagai dia sebelum melakukan perkawinan. Begitu juga dengan sang suami. *Kedua*, praktik kawin *misyār* di Kota Surabaya dalam perspektif teori dramturgi, menyimpulkan bahwa para pelaku kawin *misyār* di kota pahlawan ini adalah rata-rata para wanita menengah ke atas. Baik dalam segi ekonomi maupun dari segi pendidikan. Mereka cerdas dan lincah dalam

memerankan dua peran sekaligus. Di satu sisi, ketika di rumah layaknya seperti wanita single akan tapi ketika di tempat penginapan atau hotel, maka dia wanita bersuami. Namun di sisi lain, ketika dia di tempat sepi atau tempat tidur dia bersuami akan tetapi ketika dia bearktifitas atau bahkan bergabung dengan para wanita lajang, maka dia pun mengaku masih lajang.

Keywords: *Marriage; Misyār; Dramaturgi; Sakīnah*

Pendahuluan

Setiap manusia, secara naluri, senantiasa membutuhkan pendamping hidupnya yang dapat saling mengisi dan melindungi, dan ketika perasaan ini ada dan mereka menemukan pasangan yang cocok maka tumbuhlah rasa cinta di antara mereka. Artinya, tujuan diciptakannya laki-laki dan perempuan adalah supaya mereka saling mengenal, tumbuh perasaan cinta dan kasih sayang. Baru kemudian, mereka akan berpikir untuk hidup bersama dalam ikatan perkawinan sesuai dengan aturan yang ada dalam shari'at, sehingga terciptalah rumah tangga yang *sakīnah, mawaddah, wa rahmah*.

Abū Ishrah mengatakan bahwa kawin adalah akad yang memberikan faidah hukum kebolehan mengadakan hubungan keluarga (suami-istri) antara pria dan wanita dengan memberikan batas hak bagi pemiliknya serta pemenuhan kewajiban bagi masing-masingnya. (Dirjen Bimbingan Islam Depag RI ; 1995; 49-49). Berbeda dengan Abū Ishrah, Taqy al-Dīn Abū Bakar Muhammad Shaṭā memberikan pengertian bahwa kawin adalah akad yang terkenal yang mengandung kebenaran rukun dan syarat (Syatha, t.th.: 253). Sedangkan Sayuti Talib mengatakan bahwa kawin adalah suatu perjanjian yang suci, kuat dan kokoh untuk hidup bersama secara sah antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan, dengan tujuan untuk membentuk keluarga yang kekal, santun-menyantuni, kasih mengasahi, tentram dan bahagia (Talib, 2000: 1).

Di sisi lain, dalam membina rumah tangga dikenal istilah hak dan kewajiban. Masing-masing suami isteri mempunyai hak dan kewajiban yang seimbang. Seorang suami berkewajiban untuk membayar mahar, nafkah dan sebagainya tapi dia punya hak untuk mendapatkan pelayanan yang paripurna dari isteri. Begitu juga sebaliknya, seorang isteri mempunyai kewajiban untuk melayani suami dengan pelayanan yang maksimal tapi dia juga punya hak untuk mendapatkan tempat tinggal, pakaian, nafkah dan sebagainya.

Namun tidak demikian di dalam praktik kawin *misyār*, dalam prakteknya, model kawin ini tidak ada nafkah, tempat tinggal dan sebagainya, yang ada hanyalah kepuasan seksual. Artinya, seorang suami tidak dituntut untuk membayar maskawin, nafkah, pakaian dan sebagainya, melainkan dia hanya berkewajiban memenuhi kebutuhan biologis si isteri dan mereka tidak tinggal dalam satu rumah.

Adalah Muhammad Yusuf Qardhawiyang pertama kali mempopulerkan—menghalalkan melalui fatwanya—praktek kawin *misyār*, (Qardhawi, 2005: 10) yaitu perkawinan yang dilakukan oleh seorang laki-laki dengan seorang perempuan kaya raya, dengan niatan hanya untuk sementara waktu, dan laki-laki itu tidak diharuskan membayar biaya dan tempat tinggal kepada istri. Ia hanya berkewajiban memberi kepuasan biologis si istri, serta biasanya sepasang suami-istri dalam kawin *misyār* ini tidak tinggal dalam satu rumah, suami tinggal di rumahnya sendiri dan begitu juga dengan istri. Namun, ketika mereka membutuhkan hubungan suami-istri (*jima*), maka mereka akan melakukan perjanjian mengenai waktu dan tempatnya.

Dalam kaitannya dengan praktik kawin *misyār*, Qardhawi mengatakan bahwa perkawinan ini memang bukan tipe perkawinan yang dianjurkan dalam Islām, tetapi hal itu diperbolehkan (halal) dilakukan oleh para wanita kaya raya yang masih lajang—yang tidak punya waktu untuk memikirkan perkawinan—sementara usianya sudah melebihi dari usia matang untuk membangun sebuah rumah tangga. Fatwā al-Qarḍāwī ini banyak diminati oleh para wanita karier yang di Indonesia. Baik lawan jenisnya itu orang pribumi asli, maupun para pelancong yang datang dari Timur Tengah, pada khususnya. Mereka melakukan praktik ini dengan tujuan agar bisa tertbebas dari hegemoni keluarga yang biasa dikuasai oleh para suami, khususnya bagi masyarakat yang mengikuti sistem patriarki. Di samping itu, ada juga yang melakukannya dengan tujuan agar mudah gonta ganti pasangan, dan masih ada tujuan-tujuan yang lain dalam praktik kawin *misyār* ini.

Model kawin *misyār* ini merupakan perkawinan alternatif bagi wanita karier kaya yang tidak mau ribet dengan urusan suami. Sebab dalam praktik kawin *misyār* ini antara suami dan istri tidak tinggal dalam satu rumah tangga layaknya suami istri. Istri tinggal di rumahnya sendiri, begitu juga dengan suami. Dalam rumah tangga kawin *misyār* ini, segala sesuatunya dikendalikan oleh istri. Artinya, biaya hidup—sandang, papan dan pangan—semuanya

ditanggung oleh istri. Bahkan masalah hubungan “ranjang” dan cerai semuanya dia yang mengatur. Suaminya hanyalah sebagai teman curhat dan pemuas nafsunya ketika istri sedang membutuhkannya.

Model kawin *misyār* ini sudah banyak ditemukan di Indonesia, khususnya di kota-kota besar seperti Jakarta, Bandung, Semarang, Surabaya dan lain-lainnya. Namun yang menjadi perhatian peneliti dalam disertasi ini adalah kota Surabaya. Hal itu disebabkan dua hal: 1) karena peneliti bertempat tinggal di Surabaya, sehingga peneliti mudah untuk mengetahui lokasi-lokasi praktik perkawinan *misyār* ini, dan 2) keterbatasan biaya dari peneliti. Dengan memilih Surabaya sebagai tempat penelitian, maka peneliti lebih mudah menelusuri jejak langkah para pelaku *misyār*; sehingga penelitian ini tidak terlalu memakan biaya yang terlalu banyak.

Dalam penelitian ini, peneliti menfokuskan penelitiannya di kawasan perumahan elit, yang rata-rata dihuni oleh orang-orang kaya yang kecenderungannya hidup inklusif dan individualistik. Ada beberapa lokasi di Surabaya dan sekitarnya yang menjadi tempat penelitian pada disertasi ini, yaitu: *pertama*, Kawasan Perumahan Elit Palm Sepring. *Kedua*, Kawasan Perumahan Simpang Darmo Permai, dan *ketiga* Perumahan Bulak Setro Baru. Dipilih tiga lokasi tersebut, karena peneliti sangat mengetahui situasi kondisi masyarakat. Di Perumahan Palm Spring, peneliti setiap hari Jum’at pagi ada perumahan ini untuk memberikan siraman rohani pada warga setempat. Begitu juga dengan Perumahan Simpang Darmo, peneliti setiap satu bulan sekali—khususnya setiap Jum’at keempat—datang ke tempat tersebut untuk memberikan kajian fikih kontemporer. Sedangkan untuk Perumahan Bulak Setro Baru, karena memang peneliti bertempat tinggal di sana.

Dari tiga lokasi penelitian tempat tersebut, peneliti menemukan beberapa wanita kaya yang melakukan model kawin *misyār*. Para wanita tersebut memilih model kawin *misyār* ini dengan tujuan yang bermacam-macam. Ada yang melakukannya dengan tujuan agar terbebas hegemoni suami. Seperti halnya yang dilakukan oleh Intan—wanita lajang asal Batak dan tinggal di salah satu kompleks perumahan Bulak Setro Baru. Sesuai dengan pengakuannya, ia memilih model kawin *misyār* agar ia bebas dan ribet dengan urusan suami (Interview dengan Intan pada 20 Agustus 2010.). Berbeda dengan Intan, Mumun - wanita *single parent* asal Pasuruan dan tinggal di salah satu komplek Perumahan Palm Spring - mengaku bahwa

ia melakukan kawin *misyār* dengan niatan agar ia bisa menceraikan suami setelah beberapa kemudian dan proses perceraian tidak sulit karena memang tidak harus mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama (Mumun, Wawancara 08 September 2010).

Banyaknya praktik kawin *misyār* di Jawa Timur ini, pada khususnya, besar kemungkinan imbas dari dua hal: *pertama*, munculnya fatwā halalnya praktik kawin *misyār* dari Muhammad Yusuf al-Qardawi. Tujuan Qardhawi menghalalkan perkawinan *misyār* adalah memberikan kemaslahatan bagi para wanita karier yang kaya raya dan tidak sempat memikirkan masalah perkawinan. Tujuan kawin *misyār* ini adalah agar suami dapat bebas dari semua kewajiban yang harus dipenuhi olehnya, sehingga ia tidak harus memberikan tempat tinggal dan juga tidak harus memberi nafkah. Dengan adanya fatwā kawin *misyār* tersebut, para wanita karier terobsesi untuk melakukannya, sebab dalam praktik kawin ini mereka tidak harus tinggal dalam satu rumah tangga layaknya suami-istri. *Kedua*, perkawinan *misyār* ini dalam satu sisi mirip-mirip dengan praktik kawin sirri, sehingga banyak para orang dari kalangan “santri” yang meperbolehkan. Bahkan, dalam praktiknya, para kiai banyak terlibat dalam proses perkawinan *misyār*, khususnya para kiyai. Dengan peran merekalah, praktik kawin *misyār* ini eksis bahkan sudah mewabah di kota Surabaya, pada khususnya.

Kronologi munculnya kawin *misyār*

Masyarakat di negara-negara Timur Tengah mengikuti sistem patrilineal. Di sana, masyarakatnya sangat menjunjung tinggi sistem patriarki. Semua urusan publik, dikendalikan oleh para lelaki. Bahkan dalam urusan rumah tangga pun, kaum laki-laki sangat mendominasi. Hal itu bisa dilihat apa yang terjadi di pasar-pasar yang ada di Arab Saudi, Yaman, Mesir khususnya. Mulai dari yang menjual hingga pembeli, rata-rata laki-laki. Para wanitanya sangat tertutup dan tidak boleh keluar rumah. Mereka hanya berdiam diri dalam rumah sambil siap-siap melayani jika suatu waktu suaminya memerlukan dia.

Memang demikian, masyarakat Timur Tengah dikenal sebagai masyarakat yang sangat tertutup, khususnya dalam hal seksualitas. Mahar perkawinan yang terlalu mahal telak menjadikan banyak laki-laki tidak mampu untuk membayarnya. Dengan demikian, orang yang tidak punya kemampuan untuk membayar mahar akan sulit mendapatkan jodoh di dalam kehidupannya. Akibatnya, banyak laki-laki melakukan perilaku seks menyimpang,

sementara bagi kaum perempuan banyak yang merelakan dirinya untuk dimadu karena persoalan mahar ini. Di Negara Arab Saudi, banyak perempuan yang merelakan diri jadi istri kedua, ketiga, atau keempat (KH Muh Subhan, Wawancara 5 Nopember 2010). Hal ini terjadi karena tradisi patriarki memang berkembang kuat di sana, di samping juga karena Islam memperbolehkan laki-laki berpoligami.

Menurut Syamsuri, seorang ustadz yang mengajar di salah satu *kuttāb* di Arab, mengatakan bahwa di Arab Saudi, pernikahan bisa menelan biaya ratusan ribu riyal. Umumnya seorang mempelai wanita meminta mahar 50.000 riyal hingga 250.000 riyal, setara dengan Rp 125 juta hingga Rp 600 juta. Selain mahar, calon suami harus sudah menyediakan rumah/apartemen dan kendaraan, plus simpanan deposito bagi calon istri. Ini semua dilakukan agar ketika terjadi perceraian, sang istri punya "sangu" untuk bertahan sampai ia dilamar untuk menikah lagi. Jumlahnya sesuai permintaan sang calon istri (Syamsuri, wawancara 12 Januari 2011).

Total, biaya untuk satu perhelatan hafrah zafaaf (pesta pernikahan), calon suami sedikitnya menyiapkan dana 400.000 riyal- 500.000 riyal. Khusus bagi warga Saudi yang kurang mampu secara ekonomi, ada salah satu lembaga sosial yang khusus menghimpun dana untuk membantu warga yang berniat menikah, tapi tak mampu secara keuangan (Syamsuri, wawancara 12 Januari 2011).

Abd Raziq, salah seorang *mab'ūth Jāmi' al-Azhar*, mengatakan bahwa masyarakat Timur Tengah, khususnya masyarakat Mesir, dalam perkawinan, para wanita memperoleh posisi tawar yang sangat kuat. Pria tidak memiliki hak atas rumah dan isinya. Sejak menjelang pernikahan, orang tua wanita lazim meminta mahar dalam jumlah yang sangat besar, yakni rumah atau apartemen dengan segala perabotnya. Jika tidak bisa, perkawinan dapat dibatalkan. Meskipun, secara hukum dan agama perkawinan tersebut sudah sah (Abdurraziq, Wawancara 15 Januari 2011).

Karena itu, banyak pria yang mengeluhkan tradisi tersebut. Mereka merasa berat jika harus membeli rumah dan segala perabotnya. yang bernilai puluhan atau ratusan ribu pound sebagai syarat pernikahan. Tidak heran, di Mesir banyak pria melajang dan baru menikah ketikausia mereka sudah cukup tua. Yaitu, saat mereka sudah mapan secara ekonomi dan bisa membeli rumah dengan segala isinya. Mereka lantas menikah dengan wanita-wanita

yang jauh lebih muda. Adalah lazim menemukan pasangan suami istri yang usianya berbeda jauh seperti itu. Sang suami sudah tua. istrinya masih sangat muda, dan anak-anaknya masih balita (Abdurraziq, Wawancara 15 Januari 2011).

Maka, tidak sedikit pria Mesir yang ingin kawin dengan wanita non-Mesir, termasuk mahasiswi Indonesia. Penyebabnya bukan hanya mudahnya menikah dengan wanita non-Mesir, melainkan juga posisi tawar pria dalam rumah tangga yang sangat lemah ketika mengawini wanita Mesir. Betapa tidak, sebelum menikah mereka harus bisa mengumpulkan biaya maa'ar ribuan pound untuk membeli rumah dan segala isinya. Ketika menikah, semua dihadiahkan kepada keluarga istri, diatasnamakan keluarga ataupun istrinya. Bila terjadi perceraian, sang suami bakal jatuh miskin karena diusir sang istri dari rumah yang dibelinya. Bisa-bisa dia keluar dari rumah dengan hanya berbekal pakaian seadanya (Abdurraziq, Wawancara 15 Januari 2011).

Demikianlah kira-kira situasi dan kondisi masyarakat Mesir. Menurut Raziq, seperti yang disampaikan oleh Abdul Mujib (alumni *Jāmi' al-Azhar*), kaum laki-laki bangsa Arab, tidak mau pusing dengan urusan wanita Arab yang sangat mahal “harganya” dan akhirnya tidak sedikit di antara mereka yang lebih memilih kawin dengan para wanita *'Ajamiyah* (wanita bukan keturunan Arab) yang biasanya menentukan mahar tidak terlalu mahal. Itulah yang terjadi pada kaum lelaki bangsa Arab. Sementara untuk kaum wanita di sana—khususnya sejak memasuki abad kedua puluh—mencari laki-laki yang bersedia menjadi suaminya dan tidak dikenai biaya hidup sama sekali. Kasus semacam ini sering terjadi, akhirnya ada salah seorang yang melapor dan meminta fatwa kepada Muhammad Yusuf al-Qardhawwi mengenai model perkawinan ini. Al-Qardhawwi pun menganalisis masalahnya dan kemudian memutuskan bahwa model perkawinan tersebut diperbolehkan (Qardhawwi, 2006: 9). Model perkawinan tersebut, al-Qardāwī menyebutkan *Zawāj al-Misyār* (kawin *misyār*).

Qardhawwi mengatakan bahwa “saat saya berkeliling ke Negara Shiria—untuk memberikan ceramah-ceramah di beberapa tempat di Negara itu selama kurang lebih dua minggu—saya merasakan imbas dari fatwā kawin *misyār* tersebut”. Tetapi al-Qardāwī justru menegaskan bahwa hal itu merupakan hal biasa, dan pasti akan dialami siapa saja yang memberikan pendapat yang berbeda dengan yang lain (Qardhawwi, 2006: 9).

Ia menambahkan bahwa perbedaan pendapat dalam masalah *furū'iyah* (parsial fiqih), bukan merupakan hal yang baru lagi dan perbedaan tersebut tidak akan menimbulkan masalah bagi orang-orang yang imannya kuat, sebab perbedaan itu hanyalah muncul dikarenakan perbedaan sudut pandang yang dipakai oleh masing-masing ilmuwan. Menurutnya, perbedaan tersebut merupakan rahmat dan solusi bagi segenap umat manusia.

Al-Qardhawi menceritakan bahwa keluarnya fatwa kawin *misyār* ini menimbulkan banyak protes, terutama dari kaum ibu-ibu. Tidak sedikit dari mereka yang menyarankan supaya Qardhawi mencabut kembali fatwā yang telah dikeluarkan, khususnya yang terkait dengan kebolehan kawin *misyār* ini. (Qardhawi, 2006 : 9) Hal itu mereka sampaikan kepada Qardhawi supaya ia mendapatkan kembali simpati umat Islām, khususnya kaum hawa yang rata-rata tidak sepakat terhadap adanya praktik kawin *misyār*.

Menanggapi hal tersebut, Qardhawi justru mengatakan bahwa seorang *'ālim* (orang berilmu) yang selalu ingin mendapatkan acungan jempol serta pujian dari masyarakat umum, biasanya ia akan cenderung memberikan fatwā yang sesuai dengan keinginan masyarakat (pesanan) dan akhirnya ia lambat laun akan meninggalkan ajaran agamanya (Qardhawi, 2006 : 9).

Pengertian kawin *misyār*

Muhammad Yusuf al-Qardhawi sebagai 'ulamā' yang pertama kali membahas kawin *misyār* mengakui bahwa tidak ditemukan makna *misyār* dengan pasti, hanya saja istilah ini berkembang di sebagian besar negara-negara Teluk. Makna *misyār* menurut mereka adalah lewat dan tidak lama-lama bermukim (Qardhawi, 2002: 395). Menurutnya, tidak ada definisi yang pas untuk kawin *misyār* ini, akan tetapi setelah ia melihat prakek kawin *misyār* yang terjadi di masyarakat, maka ia memberikan satu gambaran mengenai kriteria "kawin *misyār*" yaitu seorang laki-laki pergi ke pihak wanita dan wanita itu tidak pindah atau bersama laki-laki di rumahnya (tidak tinggal dalam satu rumah), dan laki-laki itu tidak dikenai kewajiban untuk membayar nafkah. Di samping itu, biasanya pihak laki-laki sudah punya istri, sehingga perkawinannya harus disembunyikan dari pihak istri yang pertama (Qardhawi, 2001: 289).

Berbeda dengan Qardhawi, Abdullah Ibn Baz justru mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kawin *misyār* adalah seorang laki-laki menikahi seorang perempuan dengan niat akan menceraikannya setelah beberapa waktu, tapi tanpa memberitahukan niat tersebut kepada

calon isterinya. Di samping itu, keberadaan perkawinan ini tidak diberitahukan pada orang-orang atau cenderung dirahasiakan. Ibn Baz memberikan contoh kasus “seorang laki-laki belajar ke luar negeri dan selama berada di luar negeri ia akan menikahi seorang perempuan dengan tidak mengungkapkan niatnya untuk menceraikannya setelah pendidikannya selesai (Baz, t.th.: 29-31).

Sedangkan Abdullah al-Faqih berpedapat dalam *Fatāwā al-Shabkhab al-Islāmiyah*-nya bahwa kawin *misyār* itu sama dengan perkawinan pada umumnya, hanya saja pihak istri dengan ketulusan hatinya membebaskan pihak suami dari segala tanggungan nafkah (Faqih, t.th.: 190).

Menurutnya, model kawin *misyār* ini ada dua, yaitu: *pertama*, model perkawinan yang memenuhi semua syarat rukun perkawinan—seperti halnya perkawinan pada umumnya—akan tetapi ketika pelaksanaan akad nikah suami memberikan syarat agar istri membebaskan dia dari segala tanggungan nafkah dan tempat tinggal pada khususnya. *Kedua*, model perkawinan yang sudah memenuhi syarat rukun perkawinan tapi suami meminta pada istri agar dia tidak menuntut *qasm* (penggiliran) dan *mabūt* (bermalam) di rumah istri. Masalah *qasm* dan *mabūt* suami yang menentukan, sebab suami statusnya sudah beristri. Di samping itu, suami mensyaratkan agar perkawinannya yang kedua ini dirahasiakan dari orang-orang, khususnya dari pihak istri yang pertama (Faqih, t.th.:190).

Dari beberapa gambaran kawin *misyār* di atas, peneliti menyimpulkan satu pengertian mengenai kawin *misyār*, yaitu kawin yang dilakukan oleh perempuan kaya dengan seorang laki-laki pilihannya, dengan cara laki-laki tersebut mendatangi rumah perempuan, keduanya tidak tinggal dalam satu rumah tangga, pihak laki-laki dibebaskan dari segala tanggung jawab yang biasa ditanggung oleh para suami seperti nafkah, tempat tinggal, *qasm*, dan *mabūt*, dan perkawinan ini hanya untuk waktu yang ditentukan, serta harus dirahasiakan dan tidak boleh diketahui oleh orang lain, terutama pihak istri.

Kawin *misyār* di Surabaya

Sekilas tentang kota Surabaya

Kota Surabaya adalah kota terbesar kedua setelah Jakarta. Baik Jakarta maupun Surabaya merupakan kota perdagangan, pendidikan dan industri. Tingkat kepadatan penduduk, kemaceta, semerawutan, dan kebisingan kedua kota tersebut juga hampir sama. Hampir

seluruh ruas jalan di Surabaya mengalami kemacetan meskipun tidak seperti Jakarta, namun cukup merepotkan bagi para pengguna jalan.

Nama Surabaya diambil dari simbol ikan Sura dan Buaya. Banyak versi yang menunjukkan lahirnya nama Surabaya ini. Apabila kita melihat sejarah yang pernah terjadi, dahulu terjadi pertempuran hebat di kawasan Ujung Galuh (nama kota Surabaya di masa lalu) yang mempertemukan pasukan yang dipimpin Raden Wijaya dengan pasukan tentara Tar-Tar pada tanggal 31 Mei 1293. Tanggal itulah yang hingga kini dijadikan tanggal kelahiran kota Surabaya.

Letaknya yang berada di daerah pesisir menjadikan kota Surabaya sering dilalui oleh hilir mudik pedagang dan semua kalangan sehingga menjadikan kota ini sebagai daerah transit dari seluruh wilayah pelosok nusantara dan dunia. Sejak 1612 pelabuhan Surabaya telah menjadi salah satu pelabuhan yang ramai di nusantara. Para pedagang Portugis yang datang untuk membeli rempah-rempah dari warga pribumi menjadikan daerah Surabaya semakin tersohor dan dikenal dunia luar.

Surabaya juga tidak lepas dari perjuangan pada masa kemerdekaan Republik Indonesia. Puncaknya yaitu peristiwa Heroik di hotel Oranye (sekarang hotel Mojopahit) yang di masa itu menjadi simbol kolonialisme berhasil ditaklukkan arek-arek Suroboyo yang tak kenal lelah dalam mengusir penjajah untuk mempertahankan bumi pertiwi. Peristiwa itu terjadi pada tanggal 10 November 1945, dan karena kegigihannya hingga kini tanggal 10 November dijadikan sebagai hari Pahlawan dan kota Surabaya juga mendapatkan gelar sebagai kota Pahlawan. Sebagai bukti, masih banyak bangunan-bangunan bersejarah kuno yang masih lestari dan cukup banyak di kota Surabaya

Sebagai kota metropolitan kedua se-Indonesia, sudah tentu kota ini telah menjadi tujuan utama bagi seluruh masyarakat dan warga Indonesia untuk berlabuh serta mempertaruhkan nasib mereka. Dari situlah kota Surabaya juga dapat dikatakan sebagai kota multi etnis. Etnis dari berbagai belahan dunia ada di kota pahlawan ini, misalnya ada etnis Melayu, China, India, Arab dan Eropa. Etnis yang berasal dari Nusantara pun tak kalah banyak, sebut saja etnis Jawa, Madura, Batak, Kalimantan, Bali, Sulawesi, dan masih banyak lagi. Hal ini menjadi sebuah ciri khas tersendiri bagi kota Surabaya karena dari berbagai macam etnis yang ada, mereka tetap bisa membaaur dan bahkan dengan penduduk asli Surabaya.

Meneropong pelaku kawin *misyār* di Surabaya...(Nasiri)

Suatu masyarakat memiliki ciri khas yang dapat membedakannya dari daerah lainnya. Begitu juga masyarakat asli Surabaya. Cirinya adalah warga asli Surabaya terbiasa berbicara secara terbuka, meski kadang terdengar dengan nada yang keras atau tempramen tinggi, dan gaya bahasa Jawanya pun berbeda dengan bahasa Jawa di daerah lain. Karena ke-khasan inilah akhirnya bahasa Jawa Surabaya dikenal dengan sebutan bahasa "*Suroboyoan*".

Praktik kawin misyār di kota Surabaya

Surabaya, sebagai ibu kota Jawa Timur, termasuk kota terbesar kedua setelah Jakarta. Meskipun demikian, kota Surabaya tetap menjadi kota yang indah dengan panorama kota yang tertata dengan cukup rapi. Menanggapi kenyataan ini pula secara logis kebutuhan akan hunian yang nyaman juga sangat dibutuhkan untuk pertumbuhan kota Surabaya ke depan. Memang pada mulanya masyarakat Surabaya banyak yang tinggal di daerah perkampungan. Namun seiring berjalannya waktu, kini sudah banyak sekali bentuk-bentuk hunian yang bertaraf internasional dengan padang golfnya yang luas dan indah.

Misalnya saja, Perumahan Graha Family yang terletak di daerah Wiyung, Perumahan Graha Family ini disebut perumahan elit karena bentuk bangunannya besar ala Singapura. Di perumahan ini terdapat lapang golf dan kolam renang yang luas dan asri Perumahan Palm Spring Regency yang terletak daerah Jambangan, Perumahan Palm Spring ini disebut perumahan elit karena bangunannya besar dan luas, dan tentu harganya sangat tinggi. Di perumahan ini terdapat lapang tenis dan kolam renang yang bagus. Perumahan Bulak Rukem Timur yang terletak di daerah Pantai Kenjeran dan masih banyak perumahan-perumahan elit lainnya. Para penghuni perumahan-perumahan elit ini, hidupnya cenderung inklusif, individualistik, dan tidak jarang di antara mereka yang belum begitu kenal dengan para tetangga kanan kirinya. Hal itu wajar sekali, sebab kebanyakan mereka adalah para pengusaha, pebisnis, wirausahawan, dan pejabat yang biasa berangkat pagi dan pulang malam, sehingga tidak ada waktu untuk mengobrol dan bertegur sapa dengan tetangga kanan-kirinya.

Peneliti mengamati para penghuni perumahan elit tersebut di atas, ternyata menemukan beberapa wanita yang hidup sendirian di rumah besar dan ada yang hanya ditemani dengan seorang pembantu. Ada yang masih gadis tapi kebanyakan mereka janda. Mereka secara materi sudah cukup mapan dan sudah sangat siap seandainya mau kawin tapi mereka

kelihatannya tidak ada keinginan kawin. Para wanita tersebut, kelihatan orang beragama (Islam) dan taat beribadah, terbukti ketika ada pengajian rutin di kompleks tersebut, mereka hadir dan tidak sedikit yang aktif dan berdiskusi tentang ke-Islam-an. Dari sinilah, kemudian peneliti bertanya-tanya “kenapa mereka tidak mau kawin padahal mereka orang beragama?” Peneliti mencoba mencari informasi lebih dalam lagi, dan akhirnya peneliti pun mendapat informasi bahwa “para wanita tersebut sudah bersuami dan suaminya tidak tinggal satu rumahnya”. Informasi awal inilah yang dijadikan peneliti sebagai bahan untuk menghubungkan-hubungkan dengan trend model perkawinan abad modern. Hasilnya, peneliti menyimpulkan bahwa perkawinan yang mereka lakukan adalah perkawinan model *misyār*. Motif yang melatarbelakangi pemilihan model kawin *misyār* ini bermacam-macam. Ada bermotif ingin terbebas dari hegemoni suami, ada yang tidak mau repot dengan urusan suami, ada yang bermodel kawin kontrak, dan ada juga yang bermotif agar tidak terlalu ribet ketika mau ganti pasangan, bahkan ada juga yang memilih kawin *misyār* ini hanya ingin coba-coba.

Terbebas dari hegemoni suami

Mimi, seorang wanita *single parent* yang kaya raya. Wanita karier yang tidak mau menyebut asal-usulnya ini bertemu dengan peneliti ketika bertemu peneliti berada di ruang tunggu bandara Juanda. Wanita yang merahasiakan identitasnya ini mengaku tinggal di kompleks Perumahan Graha Family dekat Kecamatan Wiyung Surabaya. Sesuai pengakuannya, dia pernah melakukan praktik kawin *misyār*. Sebagai wanita karier yang kaya raya dan cantik, tidak sulit baginya untuk mencari laki-laki yang bersedia menjadi suami kawin *misyār*.

Menurutnya, prosesi nikah *misyār* itu simple dan tidak ribet sebagaimana perkawinan pada umumnya. Kawin *misyār* merupakan perkawinan alternatif yang pas sebagai sarana untuk memenuhi kebutuhan biologisnya. Sebab salah satu faktor utama yang mendorongnya untuk melakukan nikah *misyār* tiada lain hanyalah untuk mencari kehangatan belaka. Bagi wanita sukses seperti dia, faktor ekonomi tak lagi menjadi modal penting yang perlu dipertimbangkan dalam perkawinan.

Lebih lanjut ia munturkan, dengan nikah *misyār* ini, istri bisa terbebas dari hegemoni suami. Posisi suami tak harus menjadi sosok yang sewaktu-waktu harus mengikat kehidupan

sang istri. Di samping itu, dengan nikah *misyār* ini pula, istri juga tidak harus tinggal serumah dengan suami. Inilah yang melatarbelakangi terjadinya kawin *misyār* bagi wanita seperti Mimi ini.

Hal yang sama disampaikan oleh Titin—seorang wanita keturunan Arab—dia tinggal di Perumahan Bulak Rukem dan sudah menjanda lima tahun yang lalu. Dia mengungkapkan pada peneliti bahwa dirinya pernah melakukan model kawin *misyār*. Wanita yang sudah menjanda sejak lima tahun yang lalu ini, menuturkan bahwa model kawin *misyār* ini sekali bagi dirinya. Sebab dalam keluarga kawin *misyār* ini, istri menanggung nafkah keluarga. Menurut wanita pengusaha minyak parfom ini, ketika istri menanggung seluruh nafkah keluarga maka istrilah yang menjadi kepala rumah tangga dan suami sebagai “bawahan” yang tidak punya wewenang untuk memerintah istri. Menurut wanita yang berhidung mancung ini, model kawin *misyār* ini sangat membantu dirinya untuk lebih semangat menghadapi tantang hidup di dunia ini. Dengan kawin *misyār*, seseorang akan bisa merasakan kehangatan sebagaimana layaknya suami istri, namun di sisi lain istri tidak harus patuh pada suami bahkan suami harus selalu patuh pada istri.

Mirip kawin Sirrī

Ira, seorang wanita *single parent* yang tinggal di salah satu komplek perumahan Bulak Rukem. Ia mengaku pernah melakukan praktik kawin *misyār*. Janda kaya raya yang memiliki toko masa di Tunjungan Plaza ini juga mengungkapkan alasan yang tak jauh berbeda dengan wanita lain yang pernah melakukan praktik kawin *misyār*. Menurut wanita ibu yang berparas cantik ini, praktik kawin *misyār* mirip dengan praktik kawin *sirrī*. Artinya dalam praktiknya, tidak ada resepsi dan juga tidak ada pihak Kantor Urusan Agama (KUA) yang hadir untuk mencatatnya. Di samping itu, suami dalam kawin *misyār* tidak tinggal dalam satu rumah, sehingga kestabilan dan ketenangan dalam keluarga—khususnya bagi anak-anak—tidak terganggu dengan keberadaan suami (ayah tiri). Pada awalnya ia melakukan praktik kawin *misyār* hanya sekedar coba-coba. Namun dari sinilah justru akhirnya ia menjadi ketagihan untuk terus melakukan praktik kawin *misyār*. Tentunya, tidak perlu dipertanyakan berapa kali ia telah melakukannya.

Masih menurut Ira, bahwa dengan kawin *misyār* istri tidak perlu *ribet-ribet* dengan urusan rumah tangga. Terlebih bagi wanita seperti dia yang notabene hanya sekedar untuk mendapat belaian seorang laki-laki semata. Karena dengan praktik kawin *misyār* istri tidak perlu untuk tinggal dalam satu atap dengan suaminya. Si istri hanya tinggal memanggil suaminya bila ia sedang membutuhkannya. Dan tentunya kebutuhan ini hanya sebatas untuk merasakan kehangatan dan pemuas nafsu biologis semata. “hal ini memudahkan bagi saya untuk tetap berhubungan dengan pria lain” tuturnya pada peneliti.

Mudah proses perceraianannya

Susi, wanita seksi yang belum pernah menikah sebelumnya, mengaku bahwa dia memilih model kawin *misyār* karena dalam kawin ini tidak ada resepsi dan *balik klosa*. Istilah balik klosa digunakan orang Jawa ketika mau melakukan resepsi di rumah keluarga mempelai putra. Sebab pihak keluarga masing-masing suami-istri tidak saling mengetahui. Namun yang terpenting, proses pelaksanaan “kawin *misyār* tidak dicatat di Kantor Urusan Agama, sehingga dalam proses perceraianannya pun tidak terlalu sulit dan bisa diselesaikan mereka berdua,” tuturnya pada peneliti. Wanita yang penghasilannya lebih dari 10 juta perbulannya ini tinggal di kawasan perumahan elit Palm Spring Regency. Di kompleks perumahan ini dia tinggal seorang diri ditemani seorang pembantu. Namun, sebenarnya dia sudah bersuami dan suaminya di luar Surabaya. Setiap dia membutuhkan kehadiran suami, cukup menelponya dan bertemu di tempat yang telah disepakati bersama.

Hampir sama dengan Susi, Ibu Mumun, seorang janda yang terkenal dengan julukan “Ratu Kos” di daerah Surabaya Utara ini menuturkan pada peneliti bahwa dia sudah melakukan kawin *misyār* berulang-ulang. Wanita yang suka laki-laki *brondong* ini mengaku bahwa dirinya memilih kawin *misyār* karena proses perkawinan dan perceraianannya mudah dan sangat praktis. Dengan demikian, kata wanita mungil ini, “*enak, aku iso gampang le wis bosen lan gampang le pengen golek mane*”, tuturnya pada peneliti.

Gonta-ganti pasangan

Rika, seorang janda kaya raya asal Pasuruan. Ia juga mengaku pernah melakukan kawin *misyār* dengan salah seorang tokoh agama di Surabaya. Namun dia tidak mau menyebutkan

identitas suami *misyār*-nya itu. Menurutnya, awal mula melakukan model perkawinan *misyār* ini adalah ikut-ikutan aja dan cuma coba-coba. Akan tetapi setelah dirasakan bahwa perkawinannya berlangsung tiga bulan, dia merasa nyaman dan cocok dengan suami *misyār*-nya ini. Akhirnya, diapun sepakat dengan suaminya untuk meresmikan kawin *misyār*-nya menjadi kawin '*urfi*', sebagaimana perkawinan pada umumnya. Mereka berdua pun sepakat untuk mencatatkan perkawinannya dengan cara diisbatkan di Pengadilan Agama. Akhirnya, perkawinan Rika dengan tokoh agama ini resmi menjadi suami istri dan tinggal di Perumahan Kobong Agung Asri Surabaya.

Pelaku kawin misyār dalam perspektif dramaturgi

Teori dramaturgi dikembangkan oleh Erving Goffman. Karya Erving Goffman yang paling monumental adalah *presentation of self in everyday life* (1959). Karya ini berisi tentang diri dalam interaksionisme simbolik. Ia banyak dipengaruhi oleh Mead dalam melihat hubungan "I" dan ME", namun dia berbeda dengan Mead dalam melihat hal ini. Baginya, ketegangan antara "I" dan "ME dikonsepsikan dengan "ketidaksesuaian antara diri manusiawi kita dan diri kita sebagai hasil sosialisasi". Ketegangan itu terjadi karena perbedaan antara apa yang kita lakukan dengan apa yang diharapkan orang lain untuk kita lakukan. Dari pemikirannya, lahirlah teori dramaturgi yang hingga kini masih sangat dikenal.

Bagi Erving Goffman, diri bukanlah milik aktor, melainkan ia lebih sebagai hasil interaksi dramatis antara aktor dengan audien. Diri adalah "pengaruh dramatis yang muncul dari suasana yang ditampilkan". Aktor dalam drama kemudi, misalnya, akan berusaha agar ungkapan-ungkapannya bisa menjadikan orang lain tertawa. Meski demikian, apa yang diungkapkannya itu belum tentu dapat memancing tawa audiens (Ritzer, 2004: 297).

Dalam teori dramaturgi, terdapat konsep *front stage* (panggung depan) dan *back stage* (panggung belakang). Dalam *front stage*, Goffman membedakan antara *setting* dan *front personal*. *Setting* mengacu pada pemandangan fisik yang biasanya harus ada jika aktor memainkan perannya, sedangkan *front personal* terdiri dari berbagai macam barang perlengkapan yang bercorak pernyataan perasaan yang menjadi ciri hubungan antara aktor dan penonton (Ritzer, 2004: 297). Dalam pertandingan sepak bola, *setting* dan *front personal* terlihat begitu jelas, mulai dari setting lokasi pertandingan, papan score, dan ruang ganti pemain. Di sisi lain, front

personal-nya kelihatan dari kesamaan ciri khas antara pemain dengan penonton, seperti kostum dan atribut-atribut lainnya (Syam, 2010: 49).

Menurut Goffman front personal itu ada dua: penampilan dan gaya. Penampilan ialah berbagai jenis barang yang mengenalkan kepada kita mengenai status sosial aktor, sementara gaya berfungsi mengenalkan kepada penonton mengenai peran macam apa yang diharapkan aktor untuk dimainkan dalam situasi tertentu. Dalam tradisi pertunjukan, status sosial aktor tampak sangat dominan, demikian pula peran yang dimainkan oleh aktor tersebut. Peran Tarsan dalam komedi, misalnya, sesuai dengan perawakannya yang tinggi besar adalah sebagai lurah atau pejabat; Juju berperan sebagai bu Lurah atau Ibu pejabat; sedangkan Basuki sebagai pembantu karena penampilan fisik atau perawakannya memang cocok untuk peran itu. Untuk menghubungkan antara aktor dengan audien, seorang aktor akan mencoba bersikap akrab dengan audiens atau justru melaukan mistifikasi, yakni membatasi jarak sosial antara dirinya dengan audien sehingga memunculkan kekaguman dari audiens (Syam, 2010: 49).

Back stage atau panggung belakang ialah penyembunyian fakta yang sesungguhnya dari aktor. Apa yang tampak di depan tidak mesti merupakan yang terjadi di belakang. Ruang ganti dan ruang pemain adalah tempat yang harus disterilkan dari penonton. Sebab, ada sesuatu yang memang tidak akan ditampakkan ketika aktor selakukan perannya di panggung depan. Selain dua hal ini, ada juga bidang residual, yakni yang tidak termasuk dalam *front stage* dan juga *back stage*. Di ruang ini, seorang aktor memainkan dirinya sendiri dalam situasi yang bukan *front stage* dan *back stage*.

Sebagai teori sosial, dramaturgi memiliki keunikannya sendiri. Keunikan tersebut dapat dilihat dari model teoretiknya yang berbeda dengan teori sosial mikro lainnya. Di antara perbedaan itu adalah mengenai penerapan konsep panggung depan dan panggung belakang, yang selama ini lepas dari pencermatan teoretisi sosial. Max Weber yang dianggap sebagai pencetus paradigma definisi sosial, hanya melihat tindakan manusia yang dipengaruhi oleh faktor internal atau *in order to motive*. Konsepsi ini tentu tidak mampu menjawab pertanyaan dasar, kenapa manusia memiliki wajah yang berbeda-beda dalam suasana interaksi sosial yang dibangunnya sendiri. Jika mereka memiliki tampilan atau performance yang berbeda apakah itu hanya cukup ditentukan oleh *in order to motive* atau justru sesuatu yang kompleks yang tidak bisa dijelaskan melalui penyebab tunggal.

Oleh karena itu, Alfred Schutz lantas menambah satu faktor yang mempengaruhi tindakan manusia, yaitu yang dikonsepsikan sebagai *because motive* atau motif penyebab. Pertanyaannya: mengapa tindakan manusia dalam ruang dan waktu bisa berubah dalam hitungan menit. Bukanlah faktor penyebab itu bisa langsung lama dan konstan? Inilah beberapa catatan tentang “keterbatasan” penjelasan *in order to motive* dan *because motive* di dalam kapasitasnya untuk menjelaskan problem sosial.

Di sisi lain, teori interaksionisme simbolis, sebagaimana dilansir oleh Herbert Mead, juga tidak dapat menjelaskan fenomena sosial yang sering kali antara performance dengan kenyataan lainnya tidak sama. Teori interaksionisme simbolik yang lebih-lebihkan peran simbol dalam tindakan sosial juga sering kali terkecoh untuk menjelaskan fenomena dramaturgis di dalam kehidupan sosial.

Di dalam interaksi sosial, akan didapati simbol-simbol signifikan, yaitu sejenis gerak isyarat yang hanya dapat diciptakan oleh manusia. Orang dapat saling berhubungan melalui simbol-simbol ini. Oleh karena itu, mengangkat dan melambaikan tangan, misalnya, dijadikan sebagai simbolik perpisahan.

Simbol sebagaimana pernyataan anggapan teoretisi interaksionisme simbolik adalah “objek sosial yang dipakai untuk merepresentasikan apa pun yang disetujui oleh orang yang akan merepresentasikan”. Oleh karena itu, simbol memungkinkan orang untuk menghadapi dunia materiil dan dunia sosial dengan membiarkan mereka untuk menyatakan, menggolongkan, dan mengingat objek yang mereka jumpai. Simbol juga dapat meningkatkan kemampuan manusia dalam memahami lingkungan dan dengan simbol akan dapat meningkatkan kemampuan untuk berpikir (Syam, 2010: 291).

Dramaturgi ingin memberikan penjelasan dan lebih aktual dengan cara memahami apa yang ada di depan dan apa yang ada di belakang dalam tampilan tindakan manusia sebagai makhluk sosial. Untuk hal ini, Erving Goffman mendapatkan inspirasi dari pementasan teater yang ternyata dapat menjadi penjelaras tentang tindakan manusia dalam interaksinya dengan dunia sosialnya.

Dramaturgi adalah varian lain dari teori interaksionisme simbolik. Goffman berbeda dengan pendahulunya dalam melihat diri (*self*). Dia lebih memusatkan perhatiannya pada pelaksanaan audiensi sosial dengan diri sendiri yang disebut sebagai dramaturgi atau

pandangan tentang kehidupan sosial sebagai serentetan pertunjukan drama, seperti yang ditampilkan di atas pentas. Dengan demikian, ada dua hal yang tidak dapat dijawab oleh fenomenologi Weber dan Schutz dan juga interaksionisme Mead bahwa kehidupan manusia ternyata memiliki simbolisasinya di dalam arena drama, dalam arti interaksi sosial manusia memiliki kesamaan dengan interaksi di dalam dunia pementasan, di mana terdapat perbedaan antara panggung depan dan panggung belakang. Dunia pelacuran yang sangat kompleks bisa dipahami secara lebih baik dengan teori dramaturgi karena teori ini bisa memberikan gambaran tentang bagaimana back stage dari para pelacur tersebut terkait dengan agama dalam seluk-beluk kehidupannya.

Gambaran yang bisa ditarik dari pemikiran Goffman adalah bahwa selalu ada tindakan-tindakan imitasi yang diperankan oleh sanag aktor di dalam interaksinya dengan individu lain. Manusia di dalam kehidupan keseharian adalah seperti drama yang dipentaskan, di mana tindakan yang dilakukan di di panggung depan dan panggung belakang bisa saja tidak sama dan bahkan jauh berbeda. Semua orang di dalam struktur sosial akan terkena prinsip dramaturgi ini, kiai-santri, pejabat-rakyat, pengusaha, dan suami-istri akan selalu berada dalam situasi dramaturgis. Termasuk juga yang diperankan oleh para pelaku kawin *misyār* dalam kehidupan sehari-harinya.

Dalam kaitannya dengan pelaku kawin *misyār* ini, peneliti menganggap cocok untuk menggunakan teori dramaturgi sebagai pisau analisis terhadap sikap dan prilaku para pelaku *misyār* itu sendiri. Hasilnya, ternyata memang benar para wanita kawin *misyār* pandai menyembunyikan perbuatannya itu. Di rumah, para wanita pelaku kawin *misyār* seperti masyarakat pada umumnya. Mereka berinteraksi, ikut acara-acara RT/RW, pengajian, arisan dan seterusnya. Masyarakat mengenal mereka sebagai orang rajin, baik, taat beragama walaupun hidup seorang diri tanpa suami. Demikianlah yang kenyataan yang diketahui oleh masyarakat setempat. Hal itu, peneliti masukkan dalam kategori *front stage* (panggung depan), yaitu sikap dan prilaku yang diketahui oleh banyak orang. Namun sebenarnya, masih ada sisi-sisi yang belum diketahui oleh semua orang, yaitu perbuatan mereka yang berupa perkawinan *misyār*, bahkan ada yang melakukannya lebih dari sekali. Perkawinan *misyār* ini mereka rahasiakan, sebab model kawin *misyār* keberadaannya masih belum diterima oleh masyarakat umum. Identitas perkawinan *misyār* yang dilakukan oleh para wanita tersebut,

peneliti masukkan dalam kategori *back stage* (panggung belakang), yaitu perbuatan yang belum diketahui oleh banyak orang.

Penutup

Sebagai penutup dalam tulisan ini, penulisan perlu memberikan simpulan hasil penelitian ini. *Pertama*, keberapan model kawin *misyār* ini untuk memberikan solusi bagai para wanita yang sibuk dan tidak sempat memikirkan hal perkawinan. Mereka di tengah-tengah kesibukannya, akan bisa merasakan nikmatnya perkawinan. Sebab dalam perkawinan ini, suami-istri tidak harus tinggal dalam satu rumah, sehingga istri beraktifitas sebagai dia sebelum melakukan perkawinan. Begitu juga dengan sang suami.

Kedua, praktik kawin *misyār* di Kota Surabaya, ketika diteropong dengan teori dramaturgi, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa para pelaku kawin *misyār* di kota pahlawan ini adalah rata-rata para wanita menengah ke atas. Baik dalam segi ekonomi maupun dari segi pendidikan. Mereka cerdas dan lincah dalam memerankan dua peran sekaligus. Di satu sisi, ketika di rumah layaknya seperti wanita single akan tapi ketika di tempat penginapan atau hotel, maka dia wanita bersuami. Namun di sisi lain, ketika dia di tempat sepi atau tempat tidur dia bersuami akan tetapi ketika dia beraktifitas atau bahkan bergabung dengan para wanita lajang, maka dia pun mengaku masih lajang.

Daftar pustaka

- Al-Baijuri, Muhammad Ibrahim. *Hashiyah al-Baijuri*. Semarang: Toha Putra, 1995.
- Al-Baz, Abd al-Aziz ibn Abd Allah ibn Abd al-Rahman. *Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah*. dalam *al-Madinah*, t.th.
- Al-Kurdi, Muhammad Amin. *Tanwīr al-Qulūb*, Beirut: Dar al-Kutub, 1990.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Zawāj al-Misyār Ḥaqīqatuh wa Ḥukmuh*. Kairo: Maṭba'ah al-Madani, 2006.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Fatawa Mu'āṣirah*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Hady al-Islam Fatāwī Mu'āṣirah*. Kairo: Dār al-Qalam li al-Nash wa al-Tawzī', 2001.
- Faqih, Abdullah. *Fatāwā al-Shabkhab al-Islāmiyah*, Juz V, 190. Disadur dari *Maktabah Shāmilah*.
- Ritzer, Goerg. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Shatha, Muhammad. *I'ānat al-Ṭālibīn*. Semarang: Taha Putra, t.th.

Subhan, Moch. Diskusi dalam *Seminar Regional dan Bedah Buku Praktik Prostitusi "Gigolo"* pada tanggal 5 Nopember 2010.

Syam, Nur. *Agama Pelacur; Dramaturgi-Transedental*. Yogyakarta: LKis, 2010.

Talib, Sayuti. *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2000.

Otoritas hadis *sīrah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam

Dzikri Nirwana

Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin

E-mail: dzikri.albanjari@yahoo.com

DOI: 10.18326/ijtihad.v15i2.219-235

Muslims researchers make separation between legal traditions (aḥādith al-aḥkām) documented in the literature traditions; and historical traditions (aḥādith al-sira) are summarized in the literature of classical Islamic historiography. But it turns out in a number of Sirah literature, there are some traditions of Aḥkam found. In contrast, in the ḥadith literatures, there are also found historical tradition. From here, it can be stated that the tradition has three dimensions at once; historical dimension, categorized as ḥadith Sirah; juridical dimension, identified as ḥadith Aḥkam; and historical and juridical dimension as well. For this latter form, the ḥadith can be flexible and conditional, in the sense that when it is contained in the literature historiography, categorized as ḥadith Sirah, and vice versa, as contained in the Ḥadith literature in the form of juridical -dogmatic,- it is categorized as a ḥadith al-Aḥkām. Therefore, the ḥadith sira patterned in two functions; justification prophetic treatise (dalā'il Nabawiyya); and juridical -dogmatic arguments (dalā'il diniyyah). These two functions are the implications of the concept of imitation of the Prophet as an integral whole, because its realization as a model of humanity, philosophically could not be limited by space and time. Life events and behaviors Nabawiyya being operated from childhood until the prophetic, always maintained from disobedience ('ismah), in addition to also endowed a number of advantages, as a sign that he is a 'candidate' prophets and apostles (irḥās)

Para pengkaji muslim kontemporer membuat pemilahan antara hadis hukum (aḥādith aḥkām) yang terdokumentasi dalam literatur hadis dan hadis historis (aḥādith al-sira) yang terangkum dalam literatur historiografi Islam klasik. Namun ternyata dalam sejumlah literatur sīrah, ditemukan ada sebagian hadis aḥkam. Sebaliknya, dalam literatur hadis, ada juga ditemukan hadis historis. Dari sini, dapat dinyatakan bahwa hadis memiliki tiga dimensi sekaligus; berdimensi historis, dikategorikan sebagai hadis sīrah; berdimensi yuridis, diidentikkan sebagai hadis aḥkām; dan berdimensi historis dan yuridis sekaligus. Untuk bentuk terakhir ini, hadis dapat bersifat fleksibel dan kondisional, dalam arti ketika ia termuat dalam literatur historiografi, dikategorikan sebagai hadis sīrah, dan sebaliknya, ketika termuat dalam literatur hadis yang berbentuk yuridis-dogmatis, maka dikategorikan sebagai hadis aḥkām. Oleh karena itu, hadis sira terpolakan dalam dua fungsi; justifikasi risalah kenabian (dalā'il nabawiyyah); dan argumentasi

yuridis-dogmatis (dalā'il dīniyyah). Dua fungsi ini tentunya sebagai implikasi dari konsep peneladanan Nabi saw. secara utuh dan integral, sebab perwujudannya sebagai panutan umat manusia, secara filosofis tidak bisa dibatasi oleh ruang dan waktu. Aktivitas kehidupan dan perilaku nabawiyyah yang dijalankannya sejak masa kecil hingga masa kenabian, senantiasa terpelihara dari kemaksiatan ('ismah), di samping juga dikaruniai sejumlah kelebihan, sebagai pertanda bahwa dia adalah 'calon' nabi dan rasul (irhâs).

Keywords: *Ḥadīth sīrah; Ḥadīth ahkām; Juridical-dogmatical; History*

Pendahuluan

Sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an, hadis nabi, menempati posisi yang sentral bagi umat Islam. Istilah hadis, biasanya mengacu kepada segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., berupa sabda, perbuatan, persetujuan, dan sifatnya (fisik maupun psikis), baik yang terjadi sebelum maupun setelah kenabiannya (Abū Shahbah, t.th.: 15). Sejak masa awal, para sarjana klasik telah membuat pemilahan antara hadis yang bersifat hukum (*al-ahkām*) dan hadis yang murni historis (*al-sīrah*). Fazlur Rahman, menyebut hadis hukum sebagai hadis dogmatis atau teknis, yang berkenaan dengan doktrin keimanan dan hukum, dan umumnya digunakan sebagai landasan normatif dalam masalah syariat; dan hadis historis atau biografis, yang umumnya berkaitan dengan sejarah biografis kenabian dan perjuangan dakwah kerasulan (Rahman, 1984: 71).

Para ulama nampaknya bersikap selektif dan kritis terhadap hadis-hadis hukum, dan sebaliknya, bersikap longgar ketika menghadapi hadis-hadis historis (Shiddiqi, 2003: 13). Sikap ini sebenarnya tidak harus diartikan sebagai suatu bentuk diskriminasi, karena kenyataannya mereka telah menghimpun hadis-hadis (hukum) dan *sīrah-maghāzī* sekaligus. Para pionir studi *sīrah* dan *maghāzī* sendiri pada umumnya, selain sebagai ahli hadis, juga dikenal sebagai ahli fikih. Dalam hal ini, Faruqi mencatat bahwa 'pada masa awal, tidak ada diskriminasi yang terlihat antara koleksi literatur *sīrah* dan *maghāzī* dengan literatur hadis. Kenyataannya, para perawi hadis awal meriwayatkan keduanya, baik *sīrah* dan *maghāzī* maupun hadis dalam subjek yang sama'. Pemisahan yang tegas antara studi *sīrah* dengan studi hadis ini, boleh jadi muncul belakangan, ketika hadis-hadis hukum tereliminasi dari perbendaharaan hadis, dan menyisakan materi *sīrah* yang disediakan untuk penulisan biografi Nabi Muhammad saw (Faruqi, 1979: 216).

Otoritas hadis *sīrah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

Hingga abad belakangan ini, di kalangan sarjana muslim, tidak terkecuali sarjana usul fikih, banyak yang mengakui pengklasifikasian hadis antara yang bersifat hukum (*tasbīrīyyah*) dan non-hukum (*ghayr tasbīrīyyah*) (Shaltut, 2001: 499-501). Ini berarti bahwa hadis historis (non-hukum) tetap dimasukkan dalam kategori hadis, sebagaimana halnya hadis hukum. Lebih lanjut, dalam perkembangannya, materi hadis hukum telah menjadi bahan utama dalam perumusan hukum Islam (fikih) (Shiddiqi, 2003: 14). Sementara itu, materi hadis non-hukum atau historis, telah memberikan bahan yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam. Materi hadis historis yang demikian banyak, menjadi tambang informasi bagi historiografi Islam awal, khususnya dalam bentuk *sīrah* dan *maghāzī* (Azra, 2002: 29, 44).

Namun ada suatu fakta yang tidak dapat dipungkiri bahwa dalam sejumlah literatur *sīrah* yang *nota-bene*-nya berisi hadis-hadis historis, ternyata ditemukan sebagian hadis-hadis yang bersifat yuridis. Sebaliknya, dalam beberapa literatur hadis yang umumnya memuat hadis-hadis *ahkām*, justru ditemukan hadis-hadis yang bersifat historis. Fakta ini tentunya menimbulkan persoalan mendasar, apakah hadis *sīrah*, dapat berimplikasi yuridis dan dogmatis, terutama ketika termaktub dalam literatur hadis. Sebaliknya, hadis *ahkām*, yang berimplikasi historis, apakah dapat diberlakukan sebagai hadis *sīrah*, ketika termaktub dalam literatur *sīrah*. Dari sinilah, kemudian timbul sejumlah persoalan, tentang bagaimana sebenarnya posisi hadis-hadis *sīrah* tersebut antara wilayah historis dan dogmatis, otoritasnya sebagai referensi yuridis-dogmatis Islam, serta prinsip yang mendasarinya.

Hadis *sīrah*; posisi antara dimensi historis dan yuridis-dogmatis

Dalam konteks historiografi, *sīrah* berarti perjalanan hidup atau biografi. Jika disebut *sīrah* saja, tanpa dihubungkan dengan nama tokoh tertentu, maka maksudnya adalah perjalanan hidup atau biografi Nabi Muhammad saw. (Yatim, 1997: 196). Secara terminologis, *sīrah* umumnya diartikan sebagai gambaran perjalanan hidup yang ditempuh Nabi saw (Shaqrawah, 1998: 23). Terkait dengan konteks hadis, *sīrah*, menurut ulama hadis, merupakan bagian integral hadis.

Dengan demikian, hadis *sīrah*, atau yang disebut sebagai hadis historis dan biografis, umumnya berkaitan dengan sejarah biografis kenabian dan perjuangan dakwah kerasulan. Hadis-hadis historis tersebut, sangat mudah ditemukan dalam seluruh literatur historiografi

Islam klasik. Namun uniknya, hadis-hadis tersebut ternyata juga dijumpai dalam sejumlah literatur hadis yang memuat hadis-hadis yuridis-dogmatis. Hal ini dapat dilihat misalnya, dalam riwayat al-Bukhārī (w. 256 H.) tentang renovasi Ka’bah, yang menceritakan tentang terbukanya aurat Nabi saw. ketika mengangkat batu-batu bersama pamannya al-‘Abbās, sehingga membuatnya langsung pingsan ketika itu (al-Bukhārī, 1422H: 82).

حَدَّثَنَا مَطَرُ بْنُ الْفَضْلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَوْحٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا
عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَنْقُلُ مَعَهُمُ الْحِجَارَةَ لِلْكَعْبَةِ، وَعَلَيْهِ إِزَارُهُ، فَقَالَ لَهُ الْعَبَّاسُ
عَمُّهُ: يَا ابْنَ أُخِي، لَوْ حَلَلْتَ إِزَارَكَ فَجَعَلْتَ عَلَى مَنْكِبِيكَ دُونَ الْحِجَارَةِ، قَالَ:
فَحَلَّهُ فَجَعَلَهُ عَلَى مَنْكِبِيهِ، فَسَقَطَ مَعْشِيًّا عَلَيْهِ، فَمَا رَأَيْ بَعْدَ ذَلِكَ عُرْيَانًا صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

Hadis tersebut ternyata dimuat oleh al-Bukhari dalam bab shalat (*kitāb al-ṣalāh*), pada bahasan tentang tercelanya bertelanjang ketika salat (*karābiyah al-ta’arrāfi al-ṣalāh*). Selain al-Bukhari, hadis *sīrah* tentang renovasi Ka’bah tersebut juga diriwayatkan oleh Muslim (w. 261 H), dan al-Hākim (w. 405 H) yang memasukkannya dalam bahasan manasik haji. Hadis-hadis historis tersebut ternyata digandengkan dengan hadis-hadis *ahkām* dalam bab-bab yang bersifat *fiqhīyah*. Fakta ini jelas menunjukkan bahwa ada hadis-hadis *sīrah* yang berimplikasi yuridis- dogmatis. Dengan kata lain, hadis-hadis *sīrah* ini dapat diasumsikan memiliki dua dimensi sekaligus; historis dan yuridis.

Meskipun demikian, hadis-hadis tersebut terkesan lebih bersifat sebagai suplemen eksplanatif terhadap bahasan-bahasan *fiqhīyah* yang termaktub dalam hadis-hadis *ahkām*. Sebaliknya, hadis-hadis *ahkām*, ternyata juga memiliki fragmen historis, sebagaimana yang termaktub dalam sejumlah literatur *sīrah* dan *maghāzī*. Hal ini dapat dilihat misalnya, dalam *Tabaqāt* Ibn Sa’d, pada bahasan tentang permulaan azan berikut; (Ibn Sa’d, 2001: 213).

أخبرنا أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقى، أخبرنا مسلم بن خالد، حدثني عبد الرحيم بن عمر، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أراد أن يجعل شيئاً يجمع به الناس للصلاة فذكر عنده البوق وأهله فكرهه، وذكر الناقوس وأهله فكرهه، حتى أرى رجلاً من الأنصار يقال له عبد الله بن زيد الأذنان، وأراه عمر بن الخطاب تلك الليلة، فأما عمر فقال: إذا أصبحت أخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما الأنصاري فطرق رسول الله صلى الله عليه وسلم، من الليل فأخبره، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، بلالاً فأذن بالصلاة، وذكر أذان الناس اليوم، قال: فزاد بلال في الصبح: "الصلاة خير من النوم"، فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليست فيما أرى الأنصاري»

Riwayat yang dikemukakan Ibn Sa'd ini secara faktual menunjukkan, bahwa hadis-hadis yang berdimensi *ahkām*, ternyata juga dapat dikategorikan sebagai hadis *sīrah*, karena mengungkap secara historis tentang kronologi *tashrī'* semisal azan (al-Bukhari, 1422H: 125). Namun dimensi historis yang ada dalam hadis-hadis *ahkām* tersebut, -seperti hadis-hadis *sīrah* sebelumnya- juga bersifat sebagai suplemen eksplanatif terhadap bahasan-bahasan historis yang terkait dengan perjalanan kehidupan Nabi saw. dan dakwah yang dilakukannya terhadap umat pada fase-fase awal Islam, terutama pasca hijrah ke Madinah.

Dari uraian tadi, dapat dinyatakan bahwa hadis-hadis *sīrah*, dapat diposisikan dalam dua dimensi sekaligus; historis dan dogmatis. Kemudian kedua bentuk hadis tersebut juga memiliki korelasi timbal-balik, sesuai dengan bentuk bahasan yang termuat dalam masing-masing literatur hadis *ahkām* maupun literatur hadis *sīrah*. Jadi, penulis berasumsi, bahwa teori tentang tipologi hadis hukum dan hadis historis, seperti yang digagas oleh Fazlur Rahman sebelumnya, menjadi kurang relevan, terutama ketika dilihat dari sisi tersebut. Dengan demikian, dapat dinyatakan hadis memiliki tiga dimensi sekaligus, yang berdimensi historis, dikategorikan sebagai hadis-hadis *sīrah*, yang berdimensi yuridis, diidentikkan sebagai hadis *ahkām*, dan

ada pula yang memiliki dimensi historis dan yuridis sekaligus. Untuk bentuk yang terakhir ini, penulis berasumsi bahwa ia dapat bersifat fleksibel dan kondisional, dalam arti ketika hadis-hadis tersebut termuat dalam literatur historiografis, dikategorikan sebagai hadis *ṣīrah*, dan sebaliknya, ketika termuat dalam literatur hadis yang berbentuk yuridis-dogmatis, maka dikategorikan sebagai hadis *ahkām*.

Otoritas hadis sirah sebagai referensi yuridis-dogmatis Islam

Dengan mengacu pada asumsi sebelumnya, bahwa hadis *ṣīrah* ada yang berdimensi yuridis-dogmatis, maka kedudukannya pun dapat menjadi sumber ajaran Islam. Ini berarti bahwa istilah hadis, yang disepakati menjadi referensi yuridis-dogmatis kedua setelah al-Qur'an, tidak hanya terbatas pada hadis-hadis sesudah kenabian saja, namun mencakup pula hadis-hadis sebelum kenabian. Asumsi ini tentunya akan menjadi kontras, ketika dikorelasikan dengan tesis Ibn Taymiyyah (w. 728 H), bahwa secara umum, riwayat-riwayat sebelum *nubuwah*, tidak dapat dijadikan sebagai argumentasi yuridis-dogmatis (*ghayr mashrū'*). Bahkan menurutnya, telah menjadi konsensus umat Islam, bahwa yang menjadi acuan untuk hal-hal keimanan dan ibadah, adalah riwayat-riwayat setelah kenabian (Ibn Taymiyah, 1989: 8-9).

Namun tesis Ibn Taymiyah ini, -menurut hemat penulis- akan menjadi kurang relevan, dengan keberadaan hadis-hadis sebelum kenabian, yang termaktub dalam sejumlah bahasan *fiqhiyyah* literatur hadis, sebagaimana riwayat al-Bukhari sebelumnya, tentang terbukanya aurat ketika renovasi Ka'bah, yang dimuat dalam bab salat, meskipun lebih bersifat sebagai suplemen eksplanatif terhadap bahasan hukum tersebut. Fakta ini jelas menunjukkan bahwa hadis-hadis sebelum kenabian, -yang memiliki wacana yuridis- ternyata dapat dijadikan sebagai argumentasi dan referensi yuridis dalam Islam.

Meskipun demikian, memang tidak semua hadis sebelum kenabian tersebut, dapat dijadikan sebagai referensi yuridis, karena sebagiannya ada yang murni historis dan tidak berimplikasi hukum, sebagaimana halnya hadis-hadis pasca kenabian, yang sebagiannya juga ada yang tidak murni yuridis-dogmatis. Oleh karena itu, penulis mengklasifikasikan hadis-hadis sebelum kenabian tersebut secara fungsional, sebagai referensi yuridis Islam, dalam dua ranah; justifikasi risalah kenabian (*dalā'il nabawīyyah*); dan argumentasi yuridis-dogmatis (*dalā'il dīniyyah*).

Otoritas hadis *sīrah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

Justifikasi risalah kenabian; Dalā'il Nabawīyyah

Hadis-hadis sebelum kenabian yang terdokumentasi dalam literatur-literatur historiografi Islam klasik, memang umumnya lebih diposisikan sebagai hadis-hadis *sīrah*, meskipun sebagiannya ada juga yang berdimensi yuridis. Dalam kapasitasnya sebagai hadis historis, tentunya riwayat-riwayat sebelum kenabian ini memiliki fungsi spesifik yang signifikan, yaitu justifikasi risalah kenabian, atau yang diistilahkan penulis dengan *dalā'il nabawīyyah*. Hal ini dianggap penting, karena dimaksudkan sebagai salah satu bentuk pembuktian kebenaran agama Islam, yang didakwahkan Nabi Muhammad saw. kepada umat manusia. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pengungkapan hadis-hadis sebelum kenabian lebih bersifat narasi biografis dalam konteks personal-lokal, dengan menonjolkan aspek-aspek keutamaan Nabi Muhammad saw. sebelum *nubunmah*, baik secara genealogis, fisik dan psikis (al-Turmudzī, 1993: 28-41).

Hal ini sangat jelas tergambar dalam tema-tema hadis sebelum kenabian. Riwayat-riwayat tentang peletakan Hajar Aswad misalnya, (al-Tayālīsī, 1999: 108) menunjukkan bahwa sosok Nabi saw. ketika itu memang memiliki kedudukan yang mulia dan terhormat di kalangan tokoh-tokoh Quraisy, meskipun masih berusia muda. Dengan gelar *al-amīn* (yang dapat dipercaya) yang diberikan kepadanya sejak kecil, orang-orang Quraisy dengan senang hati menyerahkan sepenuhnya kepada Nabi saw. untuk menyelesaikan secara damai, persengketaan yang terjadi di kalangan mereka. Ternyata keputusan yang diambil Nabi saw. sangat bijak dan tidak memihak, karena semua klan merasa dihormati dan diayomi, dengan adanya perwakilan dari setiap klan untuk mengangkat Hajar Aswad tersebut secara serempak.

Selain itu, riwayat-riwayat tentang *kbilwah* dan *tabannuth* Nabi Muhammad saw. di gua Hira menjelang kenabian (al-Tayālīsī, 1999: 78) mengindikasikan bahwa dia memang diberikan keutamaan dan keistimewaan dari Allah swt., dipelihara dan dijauhkan dari segala bentuk dosa dan kemusyrikan yang marak dilakukan kaumnya. Aktivitas-aktivitas keagamaan itu sendiri, yang merupakan ilham dari Allah swt., dilakukannya setelah mengalami mimpi-mimpi yang benar (*al-ru'yā al-ṣādīqah*). Mimpi-mimpi tersebut, menurut para ulama, memang merupakan tahapan awal dari bentuk pewahyuan kepadanya, dalam proses 'formalisasi' *nubunmah*. Aktivitas-aktivitas ini juga dibarengi Nabi saw. dengan aktivitas sosial keagamaan lainnya, seperti memberi makan orang-orang fakir dan miskin, kemudian melakukan thawaf

di Ka'bah sebelum pulang ke rumahnya (Ibn Hishām, t.th.: 69).

Pengungkapan hadis-hadis sebelum kenabian tadi, tentunya dimaksudkan sebagai justifikasi, bahwa Nabi Muhammad saw. memang sudah dipersiapkan sebelumnya, untuk menjadi utusan Allah swt. terakhir, yang menyempurnakan risalah para nabi dan rasul terdahulu. Dalam hal ini, para ulama semisal Ibn Taymiyah, juga sepakat bahwa pemberitaan-pemberitaan tentang Muhammad saw. sebelum kenabian, yang terangkum dalam *sīrah*-nya, sangat urgen fungsinya sebagai justifikasi risalah kenabian. Selain itu, riwayat-riwayat tentang perilaku dan keluhuran sifat dan budi pekerti Nabi saw. sebelum kenabian, juga dianggap penting, karena ada hikmah dan pelajaran yang bermanfaat bagi umat Islam (Ibn Kathīr, 1985: 9).

Justifikasi risalah kenabian Muhammad saw. tersebut, secara eksplisit dan tematis, juga diungkapkan dalam bahasan-bahasan awal sejumlah literatur *sīrah*. Al-Baghāwī (w. 516 H) misalnya, dalam *al-Anwār fī Shamā'il al-Nabī al-Mukhbār*, membahas di awal karyanya itu, dengan bab-bab tentang terpilihnya Muhammad saw. sebagai nabi dan rasul terakhir adalah sudah sejak dahulu, keistimewaan dan keutamaan yang dianugerahkan-Nya kepadanya, permulaan turunnya wahyu, aktivitas dan perilaku Nabi menjelang *nubuwah* (al-Baghāwī, 1995: 4-22). Bahkan lebih jauh, al-bāliḥī (w. 942 H), dalam karyanya *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrah Khayr al-'Ibād*, mengungkap di awal-awal bahasannya tentang justifikasi kenabian dalam himpunan bab tentang keistimewaan dan tanda-tanda (kenabian) yang terjadi sebelum kelahiran Nabi Muhammad saw (al-Sāliḥī, 1997: 1/89-160). Fakta ini tentunya akan memperkuat asumsi, bahwa secara fungsional, riwayat-riwayat sebelum kenabian dapat dijadikan sebagai referensi dalam *dalā'il nabawiyah*.

Argumentasi Yuridis-Dogmatis; Dalā'il Dīniyyah

Selain berfungsi sebagai justifikasi risalah Nabi Muhammad saw., hadis-hadis sebelum kenabian juga dapat diposisikan sebagai argumentasi yuridis-dogmatis, atau yang diistilahkan penulis dengan *dalā'il dīniyyah*. Dengan kata lain, hadis-hadis tersebut, -terutama yang memiliki wacana hukum- dapat berstatus *mashrū'*, meskipun aktivitas dan perilaku sebelum kenabian itu, tidak terjadi atau dilakukan lagi oleh Nabi saw. setelah Islam datang. Asumsi ini tentunya kontradiktif dengan tesis Ibn Taymiyah sebelumnya, bahwa hal-hal yang terjadi sebelum *nubuwah*, adalah *ghayr mashrū'*. Adapun aktivitas sebelum kenabian yang dilanjutkan Nabi

Otoritas hadis *sirah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

Muhammad saw. dan para sahabatnya setelah Islam datang, barangkali tidak dipermasalahkan ulama, dan karena itulah ia tetap berstatus *masbrūʿ*.

Seperti yang pernah disinggung terdahulu, bahwa konsep hadis Ibn Taymiyah, lebih mengacu kepada hal-hal yang disandarkan Rasulullah saw. sebelum *nubuwwah*, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun persetujuannya. Begitu pula dengan sunnah, yang menurutnya ditetapkan dari tiga klasifikasi tersebut. Secara konseptual, terma hadis Ibn Taymiyah agak berbeda dengan konsep ulama hadis, yang tidak hanya mengacu pada hal-hal yang terjadi pasca kenabian, tetapi juga mengacu pada hal-hal sebelum kenabian. Dari sini, *stressing* Ibn Taymiyah dalam melihat konsep hadis, nampaknya tidak mengacu kepada aspek wilayah atau cakupan hadis, tetapi lebih kepada fungsinya secara yuridis.

Dalam hal ini, hal-hal yang terjadi sebelum kenabian, secara umum dianggap tidak memiliki implikasi hukum (*ghayr masbrūʿ*), -kecuali hal-hal yang dilanjutkan Nabi saw. setelah kenabian- meskipun dapat diakui sebagai bagian dari hadis nabi. Berbeda dengan Ibn Taymiyah, konsep hadis *muhaddithūn*, justru lebih terfokus pada cakupan hadisnya, sehingga semua hal yang terkait dengan Nabi saw., baik yang terjadi pra maupun pasca *nubuwwah*, termasuk dalam bagian hadis. Namun jika dilihat fungsinya secara yuridis, konsep hadis *muhaddithūn* terkesan menjadi ambigu, karena tidak menegaskan apakah riwayat-riwayat sebelum kenabian tersebut, juga sama posisinya seperti riwayat-riwayat pasca kenabian. Sehingga wajar, jika Ibn Taymiyah mempertanyakan otoritas hadis-hadis sebelum kenabian tersebut sebagai referensi yuridis Islam.

Selain itu, perspektif yang digunakan Ibn Taymiyah dalam melihat konsep hadis, lebih mengacu kepada perspektif *Uṣūliyyūn*, meskipun tidak persis sama. *Uṣūliyyūn* umumnya memandang, bahwa baik hadis maupun sunnah, harus merupakan hal-hal yang berasal dari Nabi saw. selain al-Qur'an, baik perkataan, perbuatan dan persetujuannya yang dapat dijadikan sebagai referensi hukum. Namun konsep *Uṣūliyyūn* juga terkesan ambigu, -sebagaimana *muhaddithūn*- karena tidak menegaskan, apakah riwayat-riwayat yang dapat dijadikan sebagai referensi yuridis itu, hanya terbatas pada hal-hal yang terjadi pasca *nubuwwah*, atau juga mencakup hal-hal yang terjadi sebelum kenabian.

Terkait tesis tidak berlakunya hadis-hadis sebelum kenabian sebagai referensi yuridis, Ibn Taymiyah mengemukakan sebuah contoh aktivitas sebelum kenabian, yaitu riwayat *khilwah*

dan *tabannuth* Nabi Muhammad saw. di Gua Hira menjelang kenabian. Aktivitas ini dijadikan sebagai dasar oleh sebagian umat Islam di masanya, untuk melegalisasi kegiatan menyepi selama beberapa waktu tertentu (seperti *kihlah* 40 hari) di tempat-tempat yang jauh dari keramaian, seperti gua dan gunung, sampai meninggalkan salat Jum'at dan salat berjamaah yang justru diwajibkan Allah swt. dan Rasulullah saw. setelah kenabian. Padahal, aktivitas tersebut itu tidak pernah lagi dilakukan Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya setelah kenabian, baik ketika berada di Makkah maupun di Madinah (Ibn Taymiyah, 1989: 9).

Namun menurut hemat penulis, penolakan Ibn Taymiyah terhadap otoritas hadis sebelum kenabian tersebut, sebenarnya lebih disebabkan karena umat Islam ketika itu, dalam melakukan aktivitas sebelum kenabian, telah melanggar ketentuan yuridis Islam yang diberlakukan setelah kenabian, terutama salat Jum'at yang memang hukumnya wajib bagi setiap laki-laki muslim. Seandainya aktivitas *kihlah* yang didasarkan pada hadis tentang *tabannuth* itu, dilakukan tanpa melanggar ketentuan syariat yang berlaku pasca kenabian, barangkali Ibn Taymiyah akan berpendapat lain.

Dalam hal ini, seseorang yang ber-*kihlah*, dapat saja keluar dari 'tempat menyepinya', karena ada keperluan yang lebih penting, baik yang berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan keseharian, seperti pengambilan bekal makanan untuk keperluan *kihlah* berikutnya, sebagaimana yang juga pernah dilakukan Nabi saw., terlebih yang berkaitan dengan pemenuhan kewajiban agama, seperti salat Jum'at. Dengan demikian, aktivitas *kihlah* yang dilakukan dalam waktu dan tempat tertentu, sebagaimana Nabi Muhammad saw. yang ber-*kihlah* selama sebulan Ramadhan setiap tahunnya yang bertempat di gua Hira, - menurut hemat penulis- dapat saja dibenarkan, selama tanpa melanggar hukum agama.

Selain itu, ketidakberlakuan aktivitas sebelum kenabian secara yuridis, seperti tradisi *tabannuth* yang tidak dipraktikkan lagi oleh Nabi Muhammad saw. setelah kenabian, dianggap Ibn Taymiyah sebagai larangan (*nahy*), karena dia mengatakan secara jelas bahwa orang-orang muslim yang melakukan dan melegalisasi aktivitas *kihlah* adalah suatu kesalahan besar (Ibn Taymiyah, 1989: 9). Asumsi ini juga patut dipertanyakan, karena Nabi saw. sendiri, tidak pernah secara eksplisit melarang tradisi menyepi di tempat-tempat yang jauh dari keramaian, meskipun tidak pernah dilakukannya lagi setelah kenabian. Seandainya tradisi *kihlah* ini dilarang, tentunya Nabi saw. akan menyatakannya secara tegas di hadapan para sahabatnya.

Otoritas hadis *sīrah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

Dengan mengacu kepada klasifikasi *sunnah* dalam perspektif *Uṣūliyyūn* (*qawliyyah*, *fi'liyyah* dan *taqrīriyyah*), seperti yang dikemukakan al-Shātībī (w. 790 H), bahwa ada dua bentuk dalam *sunnah fi'liyyah* ini; *pertama*, sunnah yang dikerjakan (dan atau diperintahkan untuk dikerjakan) Nabi saw., yang disebut dengan *sunnah al-fi'l*; *kedua*, sunnah yang tidak dikerjakan (dan atau dilarang untuk dikerjakan), yang disebut *sunnah al-tark*. Sebagian *Uṣūliyyūn* menganggap *al-tark* tersebut bukan bagian dari *fi'l*, namun mayoritas ulama mengategorikannya sebagai *fi'l*, meskipun *sunnah al-tark* tersebut dalam bentuk sabda (*qawli*) (al-Shātībī, t.th.: 32). Perlu dijelaskan bahwa *sunnah al-tark* (tradisi yang ditinggalkan Nabi saw.) ini, sebenarnya memiliki banyak kemungkinan, sehingga secara umum tidak dapat dimaknai sebagai larangan (*nahy*), baik dalam bentuk *taḥrīm* atau *makrūb*. Ada sejumlah argumentasi yang mendasari asumsi ini;

Pertama, Nabi saw. meninggalkan sesuatu karena telah menjadi adatnya, seperti tidak memakan daging biawak yang disuguhkan kepadanya, karena tidak pernah menemukan tradisi tersebut sebelumnya dalam komunitas umatnya, dan dia tidak pula mengharamkannya; (Malik, 2003: 452-453). *Kedua*, Nabi saw. meninggalkan sesuatu karena khawatir jika hal tersebut dilakukan secara berkesinambungan, maka akan dikira umatnya sebagai suatu kewajiban dan akan memberatkan umatnya, seperti meninggalkan salat Tarawih berjama'ah ketika Ramadhan, karena dikira para sahabat bahwa salat Tarawih adalah wajib; (al-Bukhârî, 2004: 11). *Ketiga*, Nabi saw. meninggalkan sesuatu karena khawatir akan melukai perasaan sahabat, seperti meninggalkan keinginan merekonstruksi Ka'bah (pasca kenabian), untuk menjaga hati para *mu'allaf* Mekkah agar tidak terganggu dengan hal itu (Muslim, t.th.: 97).

Meskipun contoh-contoh *sunnah* yang ditinggalkan Nabi saw. tadi adalah peristiwa yang terjadi pasca kenabian, menurut hemat penulis, *sunnah al-tark* sebenarnya juga mencakup pada hal-hal sebelum *nubunmah*, dengan mengacu kepada terminologi *sunnah* itu sendiri, yang mengategorikan semua hal yang terkait dengan Nabi saw., baik yang terjadi sebelum maupun setelah kenabian. Dari sini, dapat dinyatakan, bahwa *sunnah* yang pernah dilakukan Nabi saw. pada fase sebelum kenabian, dan kemudian tidak lagi dipraktikkannya pasca kenabian, tidak dapat divonis sebagai suatu larangan (*nahy*), kecuali ada pernyataan eksplisit dari Nabi saw. yang melarang aktivitas sebelum kenabian yang pernah dilakukannya.

Terkait dengan hal ini, ada suatu kaidah *Uṣūl* yang menyatakan bahwa hukum asal sesuatu perkara adalah kebolehan sampai ada dalil yang secara tegas melarangnya (*al-ʿaṣl fī al-amr al-ibāḥib ḥattā yaqūm al-dalīl ʿalā tahrīmih*) (al-Suyuti, 1997: 102-105). Jadi, penafian Ibn Taymiyah terhadap otoritas hadis sebelum kenabian sebagai referensi yuridis-dogmatis menjadi kurang relevan, karena juga terkesan mereduksi konsep peneladanan Nabi Muhammad saw. secara utuh dan integral. Sebab perwujudannya sebagai panutan umat, secara filosofis tidak bisa dibatasi oleh ruang dan waktu.

Prinsip yang mendasari otoritas hadis *sīrah*

Seperti yang telah menjadi asumsi penulis sebelumnya, bahwa hadis *sīrah*, memiliki otoritas secara yuridis-dogmatis dalam Islam. Hal ini tentunya sebagai implikasi dari konsep peneladanan Nabi saw. secara utuh dan integral, sebab perwujudannya sebagai panutan umat manusia, secara filosofis tidak bisa dibatasi oleh ruang dan waktu. Dalam konteks ini, meneladani Nabi saw. sebagai *uswah ḥasanah*, tentunya tidak hanya terbatas pada masa setelah kenabian, tetapi juga pada masa sebelum *nubuwwah*.

Aktivitas kehidupan dan perilaku *nabawīyyah* yang dijalankannya sejak masa kecil hingga menjelang kenabian, senantiasa terpelihara dari segala bentuk dosa dan maksiat (*iṣmah*), di samping juga dikaruniai Tuhan sejumlah kelebihan, sebagai pertanda bahwa dia adalah seorang ‘calon’ nabi dan rasul (*irbās*). Dengan dua prinsip ini, pendasaran hadis sebelum kenabian sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam, nampaknya akan menjadi suatu wacana ilmiah baru, terutama dalam diskursus ilmu hadis, yang juga akan berimplikasi terhadap perlunya rekonsepsi hadis.

Irbās

Secara literal, *al-irbās* berarti *al-itbbāt* (penetapan), yang dimaknai secara konotatif (*majs>ز*) (al-Zabidi, t.th.: 608). Dalam konteks kenabian, *al-irbās* berarti penetapan Tuhan bahwa seseorang akan menjadi utusan-Nya. Menurut Haytham Hilāl, ungkapan *al-irbās* biasanya mengacu kepada peristiwa-peristiwa luar biasa, yang terjadi pada diri nabi sebelum kenabiannya. Hal ini menurutnya, mengindikasikan bahwa penetapan kenabian (*biṭḥab al-nabī*), telah terjadi sebelum ‘formalisasi’ kenabian (*mab’ath*) itu sendiri (Hilal, 2003: 20).

Otoritas hadis *sīrah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

Pendapat Hilāl ini, senada dengan apa yang diungkapkan al-Āmidī (w. 631 H) dalam *Ghāyah al-Marām*, bahwa *nubunwah* yang ada pada diri seorang nabi, tidak dapat diperoleh melalui usaha atau pengetahuan yang mendalam, melainkan anugerah (*manhibah*) dan pemberian (*ni'mah*) Tuhan kepada para hamba yang dipilih-Nya, dan hal tersebut telah ditetapkan sebelum seseorang menjadi nabi (al-Āmidī, 2004: 273-274). Dengan kata lain, bahwa *al-irbās*, adalah tanda-tanda bahwa seseorang akan menjadi utusan Allah swt., dengan dikaruniai-Nya sejumlah kelebihan yang luar biasa, seperti naungan awan yang selalu melindungi Nabi Muhammad saw. ketika berbisnis ke wilayah Syam, atau sapaan batu dan pohon kepadanya dengan salam kenabian. Kemudian setelah seseorang secara formal menjadi utusan-Nya, dia kembali dikarunai sejumlah keistimewaan yang luar biasa, untuk menjustifikasi risalah kenabiannya, yang lazim disebut sebagai *al-mu'jizah*.

Secara substansial, kedua istilah ini adalah sama, yaitu kelebihan luar biasa yang diberikan Tuhan kepada para hamba yang dipilih-Nya. Hanya saja, ketika hal itu terjadi sebelum kenabiannya, disebut sebagai *irbās*, dan ketika setelah *nubunwah*, diistilahkan dengan *mu'jizah*. Terkait dengan otoritas hadis sebelum kenabian sebelumnya, yang ingin penulis tekankan adalah asumsi bahwa *al-irbās* tersebut yang telah terjadi jauh sebelum kenabian. Dengan adanya *irbās* ini, berarti segala aktivitas yang dilakukan Nabi saw. atau peristiwa yang dialaminya pada masa sebelum kenabiannya, telah 'diberkahi' Allah swt., meskipun dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa. Namun hal inilah yang sebenarnya menjadi tujuannya, yaitu agar kelak dapat dijadikan sebagai panutan umat manusia.

ʿIsmah

Secara literal, *al-ʿismah* berarti *al-man'* (melarang/memelihara). Menurut Ibn Manzūr, ungkapan *ʿismah* Allah terhadap hamba-Nya, berarti melarang atau menjaga dan memeliharanya dari hal-hal yang merusaknya (Ibn Manzūr, t.th.: 2976). Dalam konteks kenabian, *al-ʿismah* berarti keterpeliharaan para utusan Allah swt. dari segala bentuk dosa. Namun yang jadi permasalahan dan perdebatan di kalangan ulama, adalah fase pemberlakuan *ʿismah* tersebut, terutama pada diri Nabi Muhammad saw., apakah terbatas pada fase setelah *nubunwah*, ataukah juga berlaku sebelum *bi'thab*-nya. Al-Āmidī dalam *al-Ihkām*-nya mengungkapkan, bahwa ada dua pendapat yang berkembang (al-Āmidī, 2003: 227).

Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa *al-'ismah*, hanya berlaku pasca *nubuwwah*, sehingga ketika fase sebelum kenabian, para nabi tersebut boleh jadi melakukan dosa besar maupun kecil. Pendapat ini diperpegangi oleh al-Qādi Abū Bakr, termasuk al-Āmidī sendiri dan mayoritas rekannya, serta sebagian besar kelompok Mu'tazilah. Bahkan seperti yang dituturkan al-Shawkānī dalam *Irsbād al-Fuhūl*, pendapat inilah yang dianut mayoritas ulama seperti pengakuan Ibn al-Hājjib dan ulama lainnya dari kelompok *Uṣūliyyūn* belakangan, dan menurutnya, pendapat ini pula yang menjadi konsensus ulama (al-Shawkānī, 2003: 190). *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa *al-'ismah* itu juga berlaku sebelum kenabian, seperti yang diperpegangi kelompok Rawāfid, karena hal itu akan merusak citra kenabian itu sendiri di mata pengikutnya, dan justru kontradiktif dengan tujuan pengutusan para nabi dan rasul-Nya. Pendapat ini ternyata diakui mayoritas kelompok Mu'tazilah, kecuali dalam hal dosa-dosa kecil (al-Āmidī, 2003: 227).

Terkait dengan pendapat para ulama tentang fase pemberlakuan *al-'ismah* ini, al-'Umarī secara kritis memberikan distingsi antara kekufuran dan dosa (besar dan kecil). Menurutny, konsensus para ulama, menetapkan bahwa Nabi saw. -termasuk para nabi terdahulu- adalah terpelihara dari kekufuran, baik sebelum maupun setelah *nubuwwah* (al-'Umarī, 1994: 113). Pernyataan al-'Umarī ini mengindikasikan, bahwa perbedaan pendapat ulama tentang fase pemberlakuan *'ismah* tadi, sebenarnya lebih mengacu pada konteks dosa dan bukan kekufuran. Oleh karena itu, wajar jika para ulama umumnya berpendapat bahwa para nabi tersebut, dapat saja melakukan dosa, baik besar maupun kecil, sebelum kenabiannya.

Namun ketika konsensus para ulama tadi diberlakukan secara khusus kepada Nabi Muhammad saw., hal ini dibantah oleh al-'Umarī, yang menurutnya sangat kontradiktif dengan fakta-fakta sejarah yang menyatakan bahwa sebelum kenabian, Nabi saw. senantiasa dipelihara Allah swt. dari melakukan dosa-dosa kecil maupun besar (al-'Umarī, 1994: 114). Dalam hal ini, terdapat sejumlah riwayat -yang meskipun berstatus *ḍa'īf*- yang menyatakan bahwa Allah swt. menjaganya dari mendengar dan menyaksikan hal-hal yang tidak baik sewaktu kecil, terutama ketika masih mengembara kambing, sebagaimana riwayat lainnya yang menyebutkan bahwa dia terjaga dari bertelanjang ketika masih kanak-kanak dan sedang bermain batu dengan teman-teman sebayanya yang mengangkat kain-kain mereka. Sementara Nabi saw. sendiri, disuruh untuk mengencangkan kainnya.

Otoritas hadis *sirah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

Bahkan keterpeliharaan Nabi saw. dari dosa tersebut, berlangsung hingga menjelang kenabian. Hal ini dapat dilihat dalam hadis-hadis sahih riwayat al-Bukhârî dan Muslim, yang bersumber dari Jâbir ibn ‘Abd Allâh sebelumnya, yang menyatakan pingsannya Nabi saw. karena terbuka auratnya ketika merenovasi Ka’bah bersama pamannya dan orang-orang Quraisy lainnya. Fakta-fakta sejarah ini, setidaknya menunjukkan bahwa secara khusus, *‘ismah* yang diberikan Allah swt. kepada Nabi saw. tidak hanya dari keterjagaan dari kekufuran, namun juga dari dosa, baik sebelum maupun setelah kenabian. Terkait dengan fakta ini pula, al-Bayhâqî dalam *Dalâ’il al-Nubunwah*-nya, memuat satu bab khusus riwayat-riwayat tentang pemeliharaan Allah swt. kepada Rasulullah saw. ketika masa remajanya, dari segala bentuk dan pengaruh negatif jahiliyyah, karena Dia akan memuliakannya dengan risalah kenabian, hingga dia diangkat sebagai rasul-Nya (al-Bayhâqî, 1985: 30-42).

Penutup

Dari beberapa uraian sebelumnya, dapat diketahui bahwa hadis-hadis *sirah* secara fungsional dapat dijadikan sebagai referensi yuridis Islam, karena memiliki dua ranah, yaitu sebagai justifikasi risalah kenabian (*dalâ’il nabawiyyah*); dan argumentasi yuridis-dogmatis (*dalâ’il dīniyyah*). Selanjutnya dengan menggunakan dua prinsip; *irbāsh* dan *‘ismah*, yang diberlakukan sebelum *nubunwah*, maka wacana pendasaran hadis-hadis sebelum kenabian sebagai referensi yuridis-dogmatis, nampaknya akan menjadi kuat, karena aktivitas sebelum kenabian, terutama yang berimplikasi yuridis, tentunya akan selalu berada dalam bimbingan-Nya, sebagaimana yang terjadi pada pasca kenabian.

Hal ini tentunya akan sejalan dengan konsep peneladanan Nabi saw. secara utuh dan integral. Namun yang perlu untuk ditegaskan adalah bahwa meskipun hadis sebelum kenabian memiliki otoritas yang relatif sama dengan hadis pasca kenabian, keduanya harus berjalan sinergi dan tidak kontradiktif antara satu dengan lainnya. Ini berarti bahwa praktek aktivitas sebelum kenabian, dapat saja dilakukan, selama ia sejalan dengan ketentuan syariat yang ditetapkan pasca kenabian.

Daftar Pustaka

- Abu Dāwūd al-Tayālīsī, Sulaymān ibn al-Jārūd. *Musnad Abū Dāwūd al-Tayālīsī*, pen-tahqīq Muḥammad ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Jayzah: Dār Hijr, 1999.
- Abū Shahbah, Muhammad ibn Muhammad. *Al-Wasīm fī ‘Ulūm wa Musmalah al-Hadīth*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, T.th.
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn Abū al-Hasan ‘Alī ibn Muhammad ibn Sālim al-Taghlabī. *Ghāyah al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*, pen-tahqīq Ahmad Farīd al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn Abū al-Hasan ‘Alī ibn Muhammad ibn Sālim al-Taghlabī. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, pen-ta’līq ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī. Riyād: Dār al-Shamī‘ī, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer; Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Al-Baghawī, Muḥyī al-Sunnah al-Husayn ibn Mas’ūd. *Al-Anwār fī Shamā’il al-Nabī al-Mukbtār*, editor Ibrāhīm al-Ya’qūbī. Damaskus: Dār al-Maktabī, 1995.
- Al-Bayhāqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Dalā’il al-Nubumwah wa Ma’rifah Aḥwāl bāḥib al-Sharī’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ismā’il ibn al-Mughīrah ibn al-Ju’fī. *Al-Jāmi’ al-baḥīḥ*, editor Muhammad Zhaḥīr ibn Nāsir al-Nāsir. Beirut: Dār Tawq al-Najāh, 1422H.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ismā’il ibn al-Mughīrah ibn al-Ju’fī. *al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Faruqī, Nisar Ahmed. *Early Muslim Historiography*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979.
- Al-Hākīm al-Naysābūrī, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn ‘Abd Allāh. *Al-Mustadrak ‘alā al-baḥīḥayn*. Kairo: Dār al-Haramayn, 1997.
- Hilāl, Haytham. *Mu’jam Muṣmalah al-Uṣūl*, editor Muhammad al-Tūnjī. Beirut: Dār al-Jayl, 2003.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik al-Mu’āfirī. *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Mesir: Dār al-Turāth al-‘Arabī, T.th.
- Ibn Kathīr, Abu al-Fida’ Muhammad al-Dimashqī. *Al-Fuṣūl fī Sīrah al-Rasūl sallā Allāh ‘alayh wa sallam*, editor Muhammad al-‘Id al-Khatrāwī dan Muḥyī al-Dīn Mastū. Damaskus-Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1985.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Abū al-Qāsim ibn Ḥabqah. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, T.th.
- Ibn Sa’d, Muhammad ibn Manī’ al-Zuhrī. *Kitāb al-Tabaqāt al-Kabīr*, pen-tahqīq ‘Alī Muhammad ‘Umar. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

Otoritas hadis *sīrah* sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam (Dzikri Nirwana)

- Ibn Taymiyah, Taqy al-Dīn Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm. *‘Ilm al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989.
- Mālik, Ibn Anas. *Al-Muwatta’*, editor Saḥīm ibn ‘Īd al-Hilālī al-Salafī. T.tp: Majmū’ah al-Furqān al-Tijāriyyah, 2003.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. *Al-Jāmi’ al-baḥīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.
- Al-Sāliḥī, Muhammad ibn Yūsuf al-Shāmī. *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrah Khayr al-‘Ibād*, pen-*tabḥīq* Mustafā ‘Abd al-Wāhid. Kairo: Lajnah Ihyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1997.
- Shaqrawah, Muhammad Ibrāhīm. *Al-Sīrah al-Nabawīyyah al-‘Atirah fī al-‘Āyāt al-Qur’āniyyah al-Musattarah*. Riyād: Maktabah al-Ma’ārif, 1998.
- Shiddiqi, Muhammad Zubayr. “Hadith—A Subject of Keen Interest”, dalam P. K. Koya (ed.). *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr. *Al-Ishbāḥ wa al-Na’ā’ir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Shāfi’īyyah*. Riyād: Maktabah Nazār Mustafā al-Baz, 1997.
- Syaltūt, Mahmūd. *Al-Islām; ‘Aqidah wa Sharī’ah*. Kairo: Dār al-Shuuq, 2001.
- Al-Shāthibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, pen-*ta’līq* Muhammad Husnayn Makhluḥ. Beirut: Dār al-Fikr, T.th.
- Al-Shawkānī, Muhammad ibn ‘Alī. *Irsbād al-Fuhūl ilā Tabḥīq al-Haqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, editor Abū Hafs Sāmī ibn al-‘Arabī al-Asharī. Riyād: Dār Fadhīlah, 2000.
- Al-Turmudzī, Abū ‘Isā Muhammad ibn ‘Isā ibn Sawrah. *Al-Shamā’il al-Mubammadiyyah wa al-Kbasā’il al-Mustafawīyyah*, pen-*tabḥīq* Sayyid Ibn ‘Abbās al-Jalīmī. Arab Saudi: al-Maktabah al-Tijāriyyah Mushthafā al-Bāz, 1993.
- Al-‘Umārī, Akram Diyā’. *Al-Sīrah al-Nabawīyyah al-ṣaḥīḥah; Muḥāwalah li Tatbīq Qawā’id al-Muḥaddithīn fī Naqd Riwāyāt al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1994.
- Yatim, Badri. *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Al-Zabīdī, Abū Fayd al-Sayyid Muhammad Murtadā al-Husaynī al-Wasīfī al-Hanafī. *Tāj al-‘Arūs min Jawābir al-Qāmūs*. Kuwait: Matba’ah Hukūmah, t.th.