

HAK IMAMAH SHALAT BAGI PEREMPUAN

(Antara Misi Pembebasan Alquran Dan Belenggu Mazhab Fikih)

Kurdi Fadal
Dosen Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Pekalongan
Kurdi@yahoo.com

Abstract: *This paper examines the right for women as imam prayer for men in the Quranic and Islamic jurisprudence (school of thought) perspectives. Based on the mission of Quranic liberation, every man and woman has the right that can not be limited by gender status, because Alquran gives equal rights for each to worship and to be devout to God, including as an imam prayer for men. However, the four schools of fiqh (Hanafian, Malikian, Syafi'ian, and Hanabilan) expressed otherwise. They stated that woman should not to be as an imam prayer of men. Although small fraction of fuqaha permitted that action, but the mainstream of Islamic school of thought is more widely supported by the majority of Muslim community and at a time it shackle them. The shackle is influenced by religious texts positioning women as root of slander. The factor is compounded by the historical fact that the interpretation of religious texts is merely dominated by men.*

Keywords: *Imamat of prayer, Islamic school of thought, The liberation of the Al Quran.*

Abstrak: Makalah ini membahas hak bagi perempuan sebagai imam shalat bagi laki-laki dalam hukum Quran dan Islam (sekolah thought) perspektif. Berdasarkan misi pembebasan Quran, setiap pria dan wanita memiliki hak yang tidak dapat dibatasi oleh statusnya jenis kelamin, karena Alquran memberikan hak yang sama untuk masing-masing untuk menyembah dan menjadi taat kepada Allah, termasuk sebagai doa imam bagi laki-laki. Namun, empat sekolah fiqh (Hanafian, Malikian, Syafi'ian, dan Hanabilan) menyatakan sebaliknya. Mereka menyatakan bahwa wanita tidak seharusnya menjadi sebagai doa imam laki-laki. Meskipun sebagian kecil dari fuqaha permitted tindakan itu, tapi mainstream sekolah Islam pemikiran lebih luas didukung oleh sebagian besar masyarakat Muslim dan pada waktu itu membelenggu mereka. Belenggu dipengaruhi oleh teks-teks agama memposisikan perempuan sebagai akar fitnah. Faktor ini diperparah oleh fakta sejarah bahwa penafsiran teks-teks agama hanya didominasi oleh laki-laki.

Kata Kunci: *Imamah sholat, Mazhab fikih, Pembebasan Alquran.*

Pendahuluan

Belakangan ini, isu tentang tuntutan akan kesetaraan gender terdengar santer. Salah satunya mengenai peran perempuan sebagai imam shalat bagi makmum laki-laki. Isu ini bahkan menjadi salah satu isu paling kontroversial di antara beberapa isu kesetaraan gender dalam Islam. Isu ini mengemuka setelah aksi “kudeta” terhadap dominasi kaum laki-laki yang diperagakan Amina Wadud, seorang profesor Studi Islam di Virginia Commonwealth University. Pada 18 Maret 2005 ia tampil menjadi imam shalat Jumat dan menyampaikan khutbah (Amina Wadud Muhsin, 2006: 178-179.). Reaksi pun muncul dari berbagai level umat Muslim. Mayoritas mengecamnya namun ada juga yang menganggapnya sah-sah saja. Oleh kalangan yang menolaknya tindakan Amina Wadud dipandang tidak wajar dan melampaui batas-batas ajaran Islam, sebab selama 14 abad sejak lahirnya Islam baru kali ini ada perempuan berani tampil menjadi imam shalat Jumat sekaligus sebagai *khatibah* (penyampai khutbah). Sementara bagi pihak yang mendukungnya, tindakan Amina Wadud memiliki rujukan normatif dalam Islam.

Seiring menggemanya tuntutan kesetaraan gender dalam berbagai level kehidupan dewasa ini, umat Islam sedang

diuji untuk membuktikan bahwa kitab sucinya, Alquran, benar-benar mampu mengakomodir semua kalangan termasuk umat perempuan. Predikat Alquran sebagai kitab suci yang *shalih li kulli zaman wa makan* ini “memaksa” para sarjana Muslim kontemporer untuk mengkaji kembali rujukan normatif Islam menuju tawaran penafsiran yang lebih mencerahkan dan berkeadilan gender. Apa yang telah dihasilkan mazhab fikih klasik bukanlah sesuatu yang *taken for granted* bagi generasi Muslim sekarang. Apalagi, mengacu pada perbedaan pendapat dan penafsiran para sarjana Muslim selama ini, dari klasik hingga kontemporer, tampak bahwa tidak ada satupun pemahaman (*fahm*) atau penafsiran (*tafsir*) yang meminjam istilah Amina Wadud, bersifat *fully objective* (benar-benar obyektif), sebab sebuah penafsiran terhadap sumber-sumber agama (Alquran-Hadis) tidak akan terlepas dari pilihan-pilihan subjektif penafsirnya (Amina Wadud, 1999: 1). Karena itu, tuntutan adanya pembacaan ulang terhadap sumber-sumber primer tersebut penting dilakukan melalui metode dan pendekatan yang lebih humanis yang bertitik tolak pada pengalaman perempuan, termasuk pengalaman mereka dalam soal ibadah.

Tulisan ini memberikan ulasan mengenai hak perempuan dalam ibadah

khususnya sebagai imam shalat. Hak *imamah* shalat bagi perempuan dikaji dari sumber normatif Alquran yang diyakini sebagai *liberative scripture* (kitab suci pembebas) termasuk bagi kaum perempuan. Di samping itu, pelacakan terhadap produk-produk mazhab fikih klasik akan memberikan kekuatan untuk kajian ini. Kajian terhadap Alquran, sebagai pesan moral universal, dan produk fikih klasik, sebagai bagian dari tradisi pemikiran Islam yang menjadi konsumsi mayoritas umat Muslim, bisa dihadapkan untuk menghadirkan penafsiran yang berkeadilan.

Pembahasan

A. Pembebasan Alquran Terhadap Perempuan

Dalam sejarah telah digambarkan bahwa perempuan masa lalu adalah manusia yang tidak lepas dari mimpi buruk dalam hidupnya. Sejak lahir hingga mati ia tak ubahnya sebagai budak, sebab ia tidak hidup oleh atau untuk dirinya sendiri. Hidupnya hanya untuk mengabdikan diri kepada laki-laki, bergantung dan di bawah dominasi mereka serta kehadirannya dalam keluarga hanya sebagai pelengkap bagi mereka. Bahkan perempuan layaknya barang komoditi yang bisa diwariskan dan dimiliki (Qasim Amin, 2003: 53).

Perlakuan tersebut berdampak pada tindakan kezaliman, penindasan, dan pemasungan hak perempuan sendiri. Sejatinya, nasib tersebut bukanlah bagian dari fitrahnya, namun lebih pada bentukan budaya masyarakat patriarkhi yang memandang kaum hawa sebagai manusia lemah, tak berdaya, dan bahkan sumber fitnah. Gambaran di atas juga terjadi pada perempuan Arab pra Islam. Alquran telah merekam dalam beberapa ayatnya berbagai perlakuan dehumanisasi terhadap perempuan. Misalnya, ketika sebuah keluarga mendapatkan kabar lahirnya bayi perempuan, wajah mereka berkerut sebagai tanda kekecewaan (QS. an-Nahl [16]: 58-59). Karena kekecewaan itu, sebagian masyarakat Arab lebih rela membunuh hidup-hidup bayi perempuan yang tanpa dosa dari pada mereka harus menanggung malu (Al-Takwir [81]: 8-9).

Dalam kondisi masyarakat seperti di atas, wahyu hadir memberikan koreksi melalui prinsip-prinsip universal dalam hubungan antarmanusia. Prinsip tersebut meliputi (Siti Musdah Mulia, 2003, 46-49): **Pertama**, konsep tauhid. Konsep ini menuntun manusia pada paham keesaan Tuhan secara total. Manusia yang bertauhid berarti manusia yang hanya bertuhan kepada Allah, dan tidak menuhankan siapapun termasuk dirinya sendiri. Manusia beriman adalah manusia

yang hanya menuhankan Allah, sementara manusia kafir adalah mereka yang menuhankan *thaghut*. Allah adalah penuntun manusia beriman dari belenggu kezaliman dan kegelapan menuju cahaya pencerahan, sementara *thaghut* adalah pembimbing manusia kafir menuju kegelapan dan kezaliman (QS. Al-Baqarah [2]: 257). *Thaghut* dipahami untuk setiap yang diagungkan, dipatuhi, ditaati dan disembah selain Allah (al-Tabari, 2001, IV: 563). Prinsip tauhid ini juga membawa konsekuensi pada kehidupan sosial. Bertauhid secara sosial berarti meyakini bahwa semua manusia adalah satu. Satu nasib sebagai makhluk Tuhan dan satu nasib dalam memperoleh hak dan kewajiban. Karena itu, berbagai bentuk diskriminasi, penindasan atau perlakuan secara berbeda terhadap kelompok atau individu yang lain merupakan bentuk penyimpangan dari nilai tauhid. **Kedua**, prinsip kebebasan. Prinsip ini berarti memberikan otonomi penuh kepada setiap manusia, baik laki-laki maupun perempuan, untuk menjalani kehidupan sosial-horizantal dan ritual-vertikal. Namun, kebebasan di sini tidak berarti bebas bertindak dan sewenang-wenang kepada orang lain tanpa batas. Kebebasan berarti bebas untuk memerankan diri sesuai kemampuan masing-masing, menjaga kepentingan dan

menghormati kedudukan orang lain. Kebebasan memiliki koridor yang tetap menjunjung tinggi kesetaraan antarmanusia. Karena itu, Alquran tidak memperkenankan segala bentuk kezaliman, diskriminasi (QS. Ali Imran [3]: 192), pengekangan, dan pembatasan yang mencerabut hak kebebasan dan kemerdekaan pihak lain. **Ketiga**, prinsip keadilan. Tidak sedikit ayat Alquran yang menekankan pada prinsip ini (QS. Al-Nisa' [4]: 105 dan 135; Al-Ma'idah [5]: 8; Al-An'am [6]: 152, Al-Nahl [16]: 90; Al-Isra' [17]: 35; Ali Imran [3]: 18. Prinsip keadilan yang diusung Alquran dimaksudkan untuk mengoreksi berbagai tindakan dan perilaku diskriminatif yang selalu diterima kaum lemah, seperti kaum fakir miskin dan perempuan. Fakir miskin selalu mendapatkan ketidakadilan di tengah masyarakat Arab saat itu karena kelemahan mereka di bidang ekonomi. Kemudian wahyu Alquran hadir memberikan koreksi terhadap oligarki ekonomi (al-Hasyr [59]: 7) dan praktik riba (QS. Ali Imran [3]: 130; Al-Baqarah [2]: 278-279), sebab di satu sisi, ketimpangan ini melanggengkan status sosial ekonomi kaum tajir, sementara di sisi lain menambah kesengsaraan para fakir miskin. Kaum perempuan juga selalu menjadi korban ketidakadilan lantaran perbedaan biologis dan kelemahan fisik

mereka. Ketidakadilan yang selalu diterima perempuan adalah berupa hak kepemilikan dan peran dalam berbagai *space* kehidupan, dalam keluarga dan masyarakat. Namun Alquran hadir memberikan angin segar buat mereka berupa keadilan yang proporsional. Alquran mengangkat martabat perempuan pada posisi yang sangat terhormat bahkan sejajar dengan laki-laki. Kesejajaran tersebut meliputi peran dalam menjalankan ajaran agama, beribadah dan mendapatkan balasan surga, serta hak kepemilikan (QS. Al-Taubah [9]: 71; Al-Ahzab [33]: 35; Al-Nahl [16]: 97; Al-Nisa' [4]: 124; Ali 'Imran [3]: 195).

Prinsip tauhid, kebebasan dan keadilan yang diusung al-Qur'an di atas menyadarkan umat Islam akan kekeliruan yang pernah mereka lakukan pada masa Jahiliah. Kesadaran itu tergambar dari ucapan Umar bin Khattab: *"Pada masa jahiliah kami sama sekali tidak memperhitungkan hak perempuan. Namun setelah Islam datang Allah menyebut mereka dan kami menyadari bahwa ternyata mereka juga memiliki hak atas kami."* (Al-Bukhari, 1987, V: 2197, Nomor Hadis: 5505)

Secara umum ada dua langkah yang ditempuh Alquran untuk memberantas berbagai bentuk kesenjangan dan ketidakadilan (Siti

Musdah Mulia, 2006: 44-45): **Pertama**, pembebasan secara total (*at-tahrīr al-syāmil*). Pembebasan total ini berupa pembebasan manusia dari belenggu kemusyrikan. Alquran tidak memberikan tawar menawar dalam hal yang satu ini. Banyak ayat secara tegas memberikan seruan untuk menyembah satu Tuhan sekaligus menjadikan kemusyrikan sebagai dosa terbesar tanpa ampunan, sebagaimana tergambar dalam beberapa surat seperti QS. Al-Nisa'[4]: 48 dan 116; Al-Zariyyat [51]: 56). Ayat-ayat semacam inilah yang banyak mewarnai periode Mekah awal karena misi pertama yang diemban Nabi adalah memberantas kemusyrikan masyarakat Arab. Dalam konteks kehidupan sosial, kemusyrikan terwujud dalam bentuk kekuasaan absolut, penindasan, dan kezaliman kepada kelompok atau individu tertentu yang lemah dan tak berdaya. Alquran secara tegas melarang keras praktik semacam itu. Melalui prinsip tauhid segala tindakan dehumanisasi ditolak dalam Islam. Superioritas dan dominasi kelompok tertentu atas kelompok yang lain juga dinafikan dalam ajaran Alquran termasuk dominasi kaum laki-laki terhadap umat perempuan, sebab superioritas dan dominasi akan berdampak pada sikap dan perilaku kekerasan, penindasan, dan diskriminasi.

Selain kemusyrikan, Alquran juga mengusung misi pembebasan total terhadap perlindungan hak hidup seseorang. Alquran secara tegas melarang praktik pembunuhan jiwa dengan alasan apapun, baik karena alasan ekonomi (QS. al-An'am [6]: 151), rasa malu (QS. An-Nahl [16]: 58-59), maupun alasan-alasan lainnya, pembunuhan terhadap siapapun termasuk terhadap bayi perempuan. (Al-Takwir [81]: 8-9). **Kedua**, pembebasan bertahap (*al-tahrīr al-tadriji*). Misi pembebasan bertahap yang diusung Alquran meliputi beberapa hal, seperti tradisi riba dan perbudakan, pemasungan hak kepemilikan perempuan, dan praktik poligami. Praktik riba adalah tradisi yang telah mengakar kuat dan tidak mudah dihilangkan, sehingga untuk memberantasnya Alquran menempuhnya empat tahap, dimulai dari QS. al-Rum:39, kemudian al-Nisa': 160-161, lalu Ali Imran [3]: 130 dan terakhir al-Baqarah [2]: 278-279. Praktik perbudakan juga tidak bisa dilenyapkan sekaligus sebab ia sudah menjadi sistem budaya yang sangat akut. Perbudakan merupakan budaya yang menyimpang dari nilai persamaan dan kesetaraan manusia, sehingga salah satu misi dari risalah kenabian adalah menghapuskannya dari muka bumi. Langkah-langkah untuk menghapus perbudakan ditempuh melalui penebusan

karena pelanggaran tertentu, seperti pelanggaran atas sumpah (QS. Al-Mā'idah [6]: 89), pembunuhan keliru (QS. Al-Nisā' [4]: 92), dan *zihār* suami kepada istri (QS. Al-Mujādalah [59]: 3).

Langkah pembebasan bertahap juga diterapkan terhadap hak kepemilikan bagi perempuan. Sebagaimana maklum, masyarakat Arab pra-Islam memposisikan kaum hawa sebagai jenis manusia tanpa hak kepemilikan. Mereka bukanlah subjek yang dapat memiliki harta benda dan menerima warisan, bahkan mereka adalah objek yang bisa dimiliki dan diwariskan. Kemudian Alquran membalikkan keadaan tersebut. Kehadiran Islam mengadakan nasib baru dalam kehidupan kaum hawa. Bukan saja tidak dimiliki, perempuan justru dapat memiliki harta kekayaan. Namun langkah perubahan tersebut tidak bisa dilakukan secara langsung. Dalam konteks tertentu, perempuan tidak secara langsung diberi hak yang setara dengan laki-laki, seperti yang terjadi pada hak warisan. Ini merupakan langkah pembebasan yang sangat fantastis bagi perempuan sebab Islam telah mengubah nasib mereka menjadi seratus delapan puluh derajat dari kondisi sebelumnya.

Dalam konteks poligami, Islam datang untuk mengubah tradisi poligami yang tanpa batas, bahkan bisa dipahami bahwa Islam mengusung prinsip

monogami. Prinsip monogami yang diusung Alquran bisa dicermati pada ayat: *“Kemudian jika kamu tidak bisa berbuat adil, maka nikahilah seorang wanita saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Tindakan yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat aniaya.”* (QS. An-Nisa’ [4]: 3) yang diperkuat dengan ayat *“Kamu sekali-kali tidak akan dapat berbuat adil di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian”* (QS. An-Nisa’ [4]: 129). Namun, tradisi poligami yang telah mengakar sangat kuat tidak bisa diubah secara langsung menuju monogami, sehingga ketentuan (awal) yang diberikan Alqur'an adalah batasan maksimal sampai empat isteri.

B. Alquran Dan Hak Kesetaraan Gender Dalam Ibadah

Alquran sangat menjunjung tinggi nilai kemanusiaan perempuan. Peran dan kesempatan mereka benar-benar terbuka secara luas dalam berbagai bidang kehidupan. Keterbatasan akses dan peran yang pernah mengungkung dan menjerat mereka pada era pra Islam telah menjadi sejarah kelam yang memilukan. Alquran tidak hanya menolak diskriminasi terhadap kaum hawa namun mereka juga diposisikan sama dengan laki-laki, yakni sama-sama mempunyai peran dan

kesempatan secara adil dan proporsional. Mereka memiliki kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk menjadi manusia bermartabat dalam ranah sosial dan mencapai derajat spiritual yang tinggi di hadapan Tuhan. Peran, kesempatan dan martabat yang mulia ini tidak bisa direnggut oleh siapapun dan atas nama apapun, termasuk alasan perbedaan jenis kelamin. Perbedaan jenis kelamin juga tidak bisa menjadi alasan untuk mendapatkan prioritas atas hak dan kesempatan dalam melaksanakan ketaatan. Semuanya memiliki kesempatan yang sama untuk mencapai derajat itu. Dalam sebuah ayat disebutkan:

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله
أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم

Artinya : *“Orang-orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan, sebagian dari mereka menjadi wali terhadap sebagian yang lain di mana mereka memerintahkan kebaikan dan melarang kemungkaran, melaksanakan shalat dan menunaikan zakat, taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah yang akan diberkahi Allah. Sesungguhnya Allah maha mulia dan maha bijaksana.”* (QS. Al-Taubah [9]: 71).

Ayat ini menjelaskan nilai keimanan berada pada posisi yang integral dengan tindakan amal seseorang. Dengan kata lain, keimanan seseorang dibuktikan dengan amal perbuatannya. Amal perbuatan tersebut meliputi lima hal: melaksanakan amar makruf dan nahi mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul. Setiap orang beriman sama-sama memiliki kesempatan untuk melaksanakan tugas-tugas tersebut. Karena itu, kaum laki-laki tidak boleh mengklaim paling berkompeten dari pada kaum perempuan untuk mengemban tugas dan kewajiban tersebut.

Dalam ayat lain juga ditegaskan, laki-laki dan perempuan memiliki posisi dan porsi yang sama untuk menjalankan ibadah dan mencapai kualitas spiritual tertentu serta sama-sama berhak atas ampunan dan pahala besar dari Allah. Allah berfirman:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ
وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ
وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ
وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ
وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ
مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.

Artinya: "Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki

dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar." (QS. al-Ahzab [33]: 35).

Prinsip kesetaraan gender dalam ibadah juga disebutkan dalam beberapa ayat:

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

Artinya: "Barang siapa berbuat baik, laki-laki atau perempuan, dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Kami pasti akan anugerahi mereka upah yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan." (QS. Al-Nahl [16]: 97).

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

Artinya: "Barang siapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang

beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun." (QS. al-Nisa' [4]: 124).

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ
مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتِي بِعَعْضِكُمْ مِنْ بَعْضِ قَالِدِينَ
هَاجِرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوْدُوا فِي سَبِيلِي
وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ.

Artinya: "Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman). Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik." (QS. Ali 'Imran [3]: 195).

Ayat-ayat di atas menyerukan prinsip *equality* antara laki-laki dan perempuan untuk melaksanakan amal shaleh termasuk ibadah. Pada ayat 35

surat al-Ahzab, persamaan itu tampak secara rinci bahwa jika laki-laki berzikir kepada Allah maka perempuan pun demikian, jika terdapat laki-laki yang khusyu' dalam ibadahnya maka perempuan juga diakui kekhusyuannya. Selain itu, laki-laki dan perempuan beriman juga sama-sama berhak atas pahala dan kehidupan yang baik (QS. Al-Nahl [16]: 97), serta janji surga dari Allah (QS. al-Nisa' [4]: 124). Semua amal perbuatan manusia tidak akan disia-siakan oleh Allah. Amal baik perempuan akan mendapat nilai dan penghargaan di sisi-Nya sebagaimana amal shaleh kaum laki-laki. (QS. Ali 'Imran [3]: 195).

Beberapa ayat di atas telah tegas menunjukkan bahwa Islam mengemban prinsip *equality* (kesetaraan) dalam pelaksanaan ibadah. Setiap hamba sama-sama mendapatkan keleluasaan untuk beribadah dan mencapai kesalehan spiritual. Karena itu, alasan jenis kelamin tidak bisa menjadi alasan untuk diistimewakan dalam melaksanakan ibadah, termasuk keistimewaan untuk memimpin pelaksanaannya. Tidak ada satu ayat pun yang melarang siapapun untuk menjadi imam shalat, termasuk bagi perempuan. Ketentuan ini merupakan pesan dasar Alquran yang tidak bisa dibatasi karena alasan jenis kelamin semata.

C. Pandangan Mazhab Fikih Tentang *Imamah* Perempuan Dalam Shalat

Alquran telah memberikan keleluasaan kepada semua umat beriman, perempuan dan laki-laki, untuk melaksanakan ibadah, termasuk ibadah shalat. Namun, mengenai siapa yang berhak mendapatkan tugas sebagai imam shalat, di kalangan mazhab fikih masih *debatable*. Apakah perempuan juga mendapatkan hak tersebut? Secara umum, terdapat dua aliran yang saling berseberangan. **Pertama**, kelompok yang tidak membolehkan. Kubu ini diwakili oleh empat imam mazhab (Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal). Bagi kelompok ini, status *zukūrah* (jenis kelamin laki-laki) merupakan syarat sah *imamah* shalat. Karena itu, mereka sangat tegas menolak perempuan untuk menjadi imam shalat bagi makmum laki-laki. Bahkan, atas pertimbangan jenis kelamin, sebagian ulama mazhab juga enggan memperkenankan perempuan sebagai imam walaupun bagi makmum sejenis. Imam Malik dan Abu Hanifah memandang makruh untuk jenis shalat wajib. Al-Sya'bi dan al-Nakha'i bahkan memakruhkan juga untuk shalat sunnah. Sementara mazhab Syafi'i memandangnya sunnah untuk bentuk shalat apapun. (Lihat Al-Māwardī, 1994,

II: 326 dan 356). **Kedua**, kelompok yang membolehkan. Dalam panggung sejarah mazhab fikih, pendapat ini hanya diminati oleh Abū Saur, al-Muzannī, dan Ibn Jarir al-Tabari (Al-Nawawī, t.t., IV: 255). Abū Saur dan al-Muzannī tercatat sebagai ulama fikih yang tergabung dalam gerbong mazhab Syafi'iyah, namun pendapat mereka tetap tidak dilirik oleh mayoritas penganut mazhabnya sendiri karena dianggap menyimpang dari arus utama mazhab tersebut. Sementara Ibn Jarir al-Tabari adalah seorang mufasir sekaligus ahli fikih yang memiliki aliran mazhab sendiri, namun aliran fikihnya “kalah saing” dari *mainstream* mazhab yang empat, sehingga wajar jika pendapatnya sering terlupakan dalam tradisi bermazhab.

Kedua kubu di atas memiliki argumentasi dan pijakan dalil masing-masing. Kubu pertama berpijak pada ayat: “*arrijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’*”.(QS. An-Nisa’[4]:34). Ayat ini menjadi salah satu “andalan” kubu ini untuk membatasi peran kepemimpinan perempuan dalam berbagai bidang, termasuk *imamah* shalat. Ayat di atas telah diseret sangat jauh dan dipahami secara general. Generalisasi terhadap ayat tersebut tentu saja merupakan bentuk “pemaksaan” terhadap teks agama, sehingga menggunakannya sebagai dalil pelarangan *imamah*

perempuan dianggap lemah. Kelemahan itu setidaknya bisa dilihat dari dua hal: konteks semantik (*al-siyāq al-lugawī*) dan konteks pembicaraan (*siyāq al-khitāb*). Dari aspek semantik, Ibn Hayyān, misalnya, mengemukakan bahwa kemungkinan makna kata “*rijāl*” tidak selalu merefer pada orang yang berjenis kelamin laki-laki, tetapi merujuk pada “orang yang memiliki sifat kekuatan dan keteguhan” (Ibn Hayyan, 2001, III: 248). Dalam Alquran sendiri, kata “*rijāl*” atau *rajul* merujuk pada beberapa makna, yakni “orang”, baik laki-laki maupun perempuan (QS. At-Taubah [9]: 108), “nabi” atau “Rasul” (QS. Al-Anbiya’[21]: 7), “tokoh masyarakat” (QS. Yasin [36]: 20), dan “jender laki-laki” (QS. Al-Baqarah [2]: 228).

Sementara dari *siyāq al-khitāb*, ayat tersebut sejatinya berbicara dalam ranah domestik. Arah pembicaraan ayat berkaitan dengan kehidupan keluarga. Terbukti pada potongan ayat berikutnya disinggung tentang nafkah, istri yang menjaga kehormatannya, dan *nusyuz*. Jika dalam konteks semantik, misalnya, kata *rijāl* harus tertuju pada pilihan makna “jender laki-laki” dan karena itu masih bisa terbantahkan, maka argumen kedua yakni pertimbangan “konteks pembicaraan” bisa dianggap cukup untuk menyatakan kelemahan pendapat di atas.

Karena pertimbangan itulah ayat tersebut tidak bisa diseret terlalu jauh ke persoalan lain termasuk persoalan *imamah* shalat.

Selain ayat Alquran, beberapa hadis juga dihadirkan oleh kubu pertama untuk menolak hak *imamah* shalat perempuan bagi makmum sejenis, seperti Hadis-hadis berikut:

أُخْرُوهُنَّ حَيْثُ أَخْرَهَنَ اللَّهُ

Artinya : “Akhirlkanlah kaum perempuan sebagaimana Allah mengakhirlkan mereka (Abu Bakr al-San'ani, 1403 H, III: 149.).”

لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

Artinya : “Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan.” (HR. Al-Bukhari, Nomor Hadis: 4425).

لَا تُؤْمِنُ امْرَأَةٌ رَجُلًا وَلَا أَعْرَابِيَّ مُهَاجِرًا وَلَا يَوْمَنُ فَاجِرٌ مُؤْمِنًا.

Artinya : “Jangan sekali-kali perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki, orang Badui bagi orang Muhajir, dan orang jahat bagi orang mukmin.” (HR. Ibnu Majah, Nomor Hadis: 1081).

Berdasarkan beberapa hadis di atas, kelompok pertama menegaskan bahwa telah menjadi sunnah bagi perempuan untuk memposisikan diri di belakang laki-laki dalam shalat, sehingga mereka tidak boleh tampil mendahului

laki-laki, termasuk sebagai imam bagi mereka (Ibn Rusyd, 1975, I: 145). Atas dasar itulah Imam al-Syāfi'ī, misalnya, dalam kitab *al-Umm*, menegaskan bahwa jika seorang perempuan melakukan shalat bersama makmum dari kalangan laki-laki, perempuan, dan anak-anak, maka hanya shalat dari makmum perempuan yang dihukumi sah, sementara shalat makmum laki-laki tidak sah (Al-Syafi'i, 1393 H., I: 164).

Selain alasan ayat dan hadis di atas, pendapat pertama juga didukung dengan argumen yang lain. Al-Mawardi menyebutkan dua alasan: Pertama bahwa perempuan adalah aurat, karena itu tampilnya sebagai imam shalat dapat mengundang fitnah. Kedua bahwa *imamah* shalat adalah menyangkut hak *wilayah* (peran kekuasaan) dan berkaitan dengan keutamaan ibadah, sementara perempuan bukanlah orang yang tidak berhak memegang peranan tersebut (Al-Māwardī, 1994, II: 326-327).

Sepintas pilihan mazhab pertama tidak ada masalah sebab memiliki argumen dan rujukan dalil Al-quran dan Sunnah Rasul. Namun, jika dalil-dalil yang disuguhkan dicermati lebih jauh maka akan tampak terjadinya pemaksaan. Terhadap ayat Alquran (QS. An-Nisa'[4]:34), kesan pemaksaan telah terlihat jelas melalui argumen di atas.

Sementara penggunaan beberapa hadis sebagai rujukan juga mengundang kritik. Pada hadis pertama, yang dijadikan dalil oleh al-Sarakhsi dari mazhab Hanafi (Al-Sarakhsi, 2000: 331), letak kelemahannya terlihat pada aspek transmisinya, sebab ternyata hadis tersebut teridentifikasi sebagai hadis *mawquf*. Ibn Hajar menegaskan hadis tersebut tidak *muttasil* karena disandarkan langsung pada sahabat Ibn Mas'ud dan tidak bersambung kepada Nabi SAW. (Ibn Hajar al-'Asqalani, t.t., I: 171). Apalagi hadis tersebut bersifat general dan tidak spesifik untuk konteks *imamah*, lebih-lebih *imamah* shalat.

Hadis kedua (riwayat al-Bukhari) di atas memang berbicara dalam konteks *wilayah al-'amm* (kepemimpinan publik), namun tidak dalam konteks *imamah* shalat. Hadis tersebut disabdakan Nabi ketika mengomentari kerajaan Persi yang dipimpin seorang perempuan bernama Buran (keturunan raja Kisra) setelah menggantikan ayahnya (putra Kisra bernama Syirwih) yang telah meninggal. Saat itu, Nabi melihat kemampuan sang Ratu di bawah standar terbukti ia hanya memimpin selama satu tahun enam bulan. Pengangkatan Buran sebagai pengganti ayahnya lebih atas pertimbangan keturunan, bukan karena kemampuannya (Abu al-'Ula, t.t., VI: 447). Karena itu, wajar jika pemimpin tersebut, yang

kebetulan berjenis kelamin perempuan, mendapat tanggapan dari Nabi. Namun, tidak bisa dipahami berdasarkan hadis tersebut bahwa secara kodrati perempuan memiliki kelemahan dalam hal kepemimpinan, sebab anggapan itu bertentangan dengan kenyataan sejarah keterlibatan perempuan sebagai pemimpin, seperti gambaran Alquran terhadap kesuksesan ratu Bilqis. Karena itu, Quraish Shihab memandang hadis tersebut khusus berlaku pada masyarakat Persia ketika itu, bukan terhadap semua masyarakat dan dalam semua urusan.(Quraish Shihab, 1996: 314). Memang, dalam kaidah Ushul Fiqh disebutkan: *al-‘ibrah bi ‘umum al-lafz la bi khusus al-sabab* (yang dilihat adalah keumuman teks, bukan kekhususan sebab), tetapi dalam kasus hadis ini, kaidah tersebut tidak relevan untuk diterapkan, sebab tidak ada indikasi yang menunjukkan bahwa hadis ini berlaku umum. Sehingga, akan lebih arif jika hadis di atas didudukkan pada konteksnya (*asbab al-wurud*). Berdasarkan argumen di atas, hadis tersebut terlalu jauh untuk dijadikan sebagai dasar penolakan *imamah* shalat bagi perempuan.

Sementara pada hadis ketiga, kelemahan terlihat dari aspek otentisitasnya. Hadis tersebut memang berbicara dalam konteks yang spesifik

mengenai *imamah* shalat perempuan, namun hadis itu tidak memiliki kualitas yang memadai untuk dijadikan rujukan hukum. Sebab salah satu perawi hadis tersebut terdapat nama Abdullah bin Muhammad al-Adawi yang dipandang tidak *reliable*. Menurut Abu Hatim al-Razi, Abdullah al-Adawi adalah guru yang tidak dikenal. Ibnu al-‘Adi menyebutkan, hadis yang dimilikinya hanya sedikit. Apalagi menurut Waki’ bin Jarrah, dia suka membuat hadis palsu. Karena itu, Ibnu Hibban menyimpulkan, hadis yang diriwayatkannya tidak boleh dijadikan dasar hukum, sebab menurut al-Dar Qutni, hadis tersebut adalah *matruk* (ditinggalkan) dan bagi al-Bukhari hadis tersebut tergolong *munkar* atau tidak diterima (Al-‘Asqalani, 1325 H, VI: 20).

Adapun dalil yang diketengahkan kubu kedua adalah hadis tentang cerita Ummu Waraqah. Nabi SAW bersabda:

حديث أم ورقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا.

Artinya : “Bahwa Rasulullah SAW mengunjungi rumah Ummu Waraqah dan mengangkat baginya seorang muazzin dan memerintahkannya untuk menjadi imam bagi keluarganya.” Abdurrahman berkata:

“*Saya melihat muazzin-nya adalah seorang laki-laki tua.*”

Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dari jalur Hasan ibn Hammād al-Khadrami dari Muhammad ibn Fudayl dari al-Walid ibn Jumay’ dari ‘Abdurrahman ibn Khallād dari Ummu Waraqah. (Al-Busiri, 1999, II: 96-97). Selain dari Abū Dāwūd, hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Ibn Khuzaymah yang kemudian ditakhrij oleh al-Albānī yang dinilai sebagai hadis hasan. (Ibn Khuzaymah, 1970, III: 383. Nomor hadis: 1676).

Secara eksplisit hadis di atas melaporkan bahwa Ummu Waraqah menjadi imam shalat bagi seluruh keluarganya. Hal itu memberi kesan bahwa yang terlibat sebagai makmumnya tidak hanya perempuan namun juga laki-laki. Kesan ini diperkuat dengan pernyataan Abdurrahman, perawi hadis tersebut, bahwa *muazzin-nya* adalah seorang laki-laki tua. (Abū Dāwūd, 1424 H: 109, Nomor Hadis: 592).

Hadis di atas dipertegas dengan hadis lain yang menjelaskan kriteria kelayakan untuk menjadi imam shalat. Dalam riwayat Muslim Nabi SAW bersabda:

يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَأُ لَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمُ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي

السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ سِنًا.

Artinya : “Orang yang berhak menjadi imam shalat suatu kaum adalah orang yang paling memahami Kitab Allah, Alquran, jika mereka sama pemahamannya maka dipilih orang yang paling mengerti Sunnah, jika mereka sama-sama mendalami Sunnah maka orang yang lebih dahulu berhijrah, jika mereka bersamaan dalam berhijrah maka orang yang lebih tua yang didahulukan.” (HR Ibnu Hibban, 1993, V: 516).

Berdasarkan hadis ini, standar kelayakan untuk tampil sebagai imam shalat harus dilihat secara runtut mulai dari kualitas pemahaman seseorang terhadap kandungan Alquran, lalu pemahamannya terhadap Sunnah, keterlibatannya dalam hijrah bersama Nabi, kemudian atas pertimbangan usia. Karena itu, standar kelayakan seorang imam bukan atas pertimbangan jenis kelamin.

Namun demikian, dari sisi yang lain, hadis tentang cerita *imamah* shalat Ummu Waraqah juga dijadikan argumen penguat bagi kelompok pertama. Kubu pertama memandang, dalam kasus Ummu Salamah sebagai imam shalat, makmumnya adalah hanya kaum perempuan. Pandangan ini dirujuk pada hadis Al-Dar Qutni berikut:

حديث أم ورقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لها أن يؤذن لها ويقام وتؤم نساءها

Artinya : “Hadis dari Ummu Waraqah bahwa “Rasulullah SAW memperkenalkan kepadanya untuk dikumandangkan azan dan dilaksanakan shalat serta menjadi imam terhadap perempuan”. (HR. Al-Dar Qutni).

Hadis riwayat al-Dar Qutni ini dijadikan pijakan oleh kubu pertama untuk menegaskan bahwa perempuan hanya boleh menjadi imam untuk makmum sejenis. Adalah Badruddin al-‘Ainiy yang bersikukuh menggunakan hadis tersebut. Padahal, sebagai pensyarah terhadap kitab *Sunan Abū Dāwūd*, al-‘Ainiy tentu menjabarkan kandungan hadis yang diriwayatkan melalui jalur ‘Abdurrahman ibn Khallād di atas. Namun, dalam salah satu kesimpulan analisisnya ia hanya menyebutkan hak *imamah* untuk makmum perempuan yang didasarkan pada hadis al-Dar Qutni di atas. Bahkan, dalam analisisnya ia sama sekali tidak menyinggung kemungkinan adanya hak perempuan menjadi imam bagi laki-laki, padahal jelas dalam riwayat hadis yang dijelaskannya terdapat “lelaki tua.” (al-‘Ainiy, 1999: 95-97).

Pandangan al-‘Ainiy di atas berbeda dengan analisis yang disampaikan al-San’ani. Dalam *Subul al-Salam*, al-San’ani sampai pada kesimpulan bahwa

berdasarkan hadis Ummu Waraqah yang diriwayatkan dari jalur Abu Dawud di atas, perempuan boleh menjadi makmum bagi laki-laki penghuni rumahnya. Sebab, tegasnya, secara eksplisit hadis tersebut menginformasikan bahwa yang menjadi makmum dari Ummu Waraqah adalah laki-laki tua (sebagai *muaz}z}in*), laki-laki budak, dan perempuan hamba sahaya. (al-San’ani, t.t., II: 34-35). Alasan lain yang bisa dihadirkan untuk menegaskan hak *imamah* perempuan bagi laki-laki adalah melalui argumen bahwa jika perempuan sah bermakmum pada laki-laki, maka perempuan pun berhak menjadi imam bagi mereka. Di samping itu, walaupun dalam Islam perempuan dianggap memiliki kekurangan (*naqs*), namun sifat tersebut tidak lebih rendah dari sifat kebudakan pada budak. Terbukti para ulama para ulama fikih membolehkan seorang budak laki-laki bisa menjadi imam bagi perempuan merdeka. Atas pertimbangan ini, perempuan merdeka seharusnya bisa menjadi imam bagi budak laki-laki. (Al-Māwardī, 1994, II: 326).

D. Hak Imamah Shalat Dan Belenggu Mazhab

Dalam tradisi fikih mazhab, pendapat yang tidak membolehkan perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki lebih mendapatkan simpati di

kalangan umat beragama. Sementara pendapat yang memperbolehkannya seakan telah tenggelam dan tidak mendapatkan tempat di hati masyarakat bermazhab. Pilihan itu tidak lepas dari cara pandang mereka terhadap status kemanusiaan perempuan. Cara pandang itu dipengaruhi oleh faktor teologis. Penolakan terhadap hak *imamah* perempuan terjadi karena pandangan literal terhadap teks-teks keagamaan. Konsepsi terhadap perempuan sebagai manusia lemah, kurang akal, kurang agama, tercipta dari tulang rusuk laki-laki, dan sebagai sumber fitnah berawal dari teks-teks hadis misoginis yang dipahami secara dangkal. Pandangan keagamaan itulah yang selama ini lebih dominan mewarnai arus utama mazhab fikih yang pada gilirannya membelenggu umat bermazhab. Faktor ini diperparah dengan kenyataan historis bahwa penafsiran terhadap teks-teks keagamaan hanya dominasi kaum laki-laki. Selama ini, hampir tidak ditemukan penulis tafsir dan fikih dari kalangan perempuan, sehingga produk tafsir dan fikih cenderung mencerminkan “rasa laki-laki”. Kenyataan ini berakibat pada kurang terserapnya kepentingan perempuan dalam berbagai peran dan hak sosial keagamaan. Belenggu mazhab pun melanggengkan ketidakadilan gender.

Belenggu di atas bisa terlihat pada sikap patriarkhis dan pandangan yang kurang obyektif dari tokoh-tokoh ahli fikih. Muhammad Sayyid Tantawi dan Wahbah al-Zuhaili adalah contohnya. Menurut Tantawi, perempuan tidak boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki karena tubuhnya adalah aurat yang tidak pantas dilihat laki-laki, sehingga dapat mengganggu kekhusyuan shalat mereka. Sementara sikap kurang obyektif yang ditunjukkan al-Zuhaili juga terlihat sangat jelas. Terbukti, dalam kitabnya, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, ia sama sekali tidak membahas ketentuan perempuan menjadi imam bagi laki-laki, sehingga hadis riwayat Abū Dāwūd atau Ibn Khuzaymah di atas pun luput dari kutipannya. (Al-Zuhaili, 1985, II: 175-176). Padahal, ia adalah tokoh ensiklopedi hukum Islam. Dalam setiap masalah fikih al-Zuhaili selalu membahasnya secara detail beserta rujukan ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi. Namun dalam konteks ini ia mengabaikannya. Sebagai seorang ulama fikih kontemporer bisa dianggap mustahil dia tidak mendapatkan akses informasi tentang hadis Abū Dāwūd dan Ibn Khuzaymah serta pendapat Abū Saur, al-Muzannī dan Ibn Jarir al-Tabari. Pengabaian itu mengesankan bahwa dalam pandangan al-Zuhaili larangan perempuan menjadi imam shalat bagi laki-

laki adalah harga mati, sebagaimana telah dipilih mayoritas mazhab fikih, sehingga tidak perlu pembahasan lebih lanjut. Dari sini jelas sikap kurang obyektif yang diperlihatkan al-Zuhaili dalam memposisikan peran dan hak perempuan dalam beragama.

Dalam konteks Indonesia, Kementerian Agama RI juga mengikuti alur pendapat yang menolak. Dalam buku *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*, tampak jelas warna penafsiran ayat-ayat dan Sunnah Nabi yang melarang perempuan untuk menjadi imam shalat bagi makmum laki-laki. Tidak hanya dalam konteks ibadah, buku ini juga menggunakan alur pemikiran yang sama untuk tidak membolehkan kaum hawa sebagai pemimpin pemerintahan (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009: 63-74).

Pandangan fikih di atas jelas mencerminkan pandangan patriarkhi yang sangat berlebihan. *Mainstream* mazhab fikih telah membatasi pandangan masyarakat Muslim hingga sekarang. Tanpa memperhatikan validitas dan kekuatan argumen, dalil-dalil normatif dirujuk untuk membatasi peran dan kesempatan perempuan. Akibatnya, hingga detik ini hak dan peran perempuan masih terbelenggu dan perlakuan terhadap kaum hawa masih jauh dari harapan

memuaskan. Perempuan masih dipandang sebagai kaum yang kurang agama dan kurang berakal. Mereka dikonsepsikan sebagai manusia “setengah setan” karena hidupnya selalu menjadi sumber fitnah dan pengganggu bagi laki-laki.

Gambaran negatif tentang perempuan semacam ini pada gilirannya mereduksi eksistensi perempuan sebagai manusia yang dimulyakan Allah dan Rasul-Nya serta memiliki hak yang sama untuk beribadah dan bertakwa. Padahal, jika mau jujur berdasarkan kekuatan argumen dan dalil agama, Alquran dan hadis Nabi, tidak ada alasan untuk mempertahankan pandangan yang membatasi kaum perempuan hanya karena alasan jenis kelamin. Dengan hanya menghadirkan teks-teks agama, Alquran dan hadis, secara obyektif sebenarnya sudah cukup untuk menegaskan kesetaraan gender menyangkut hak dan peran dalam beragama dan bermasyarakat termasuk mengenai *imamah* shalat. Namun, budaya patriarkhi telah menghilangkan sikap obyektif kaum beragama. Karena itu, posisi kemanusiaan perempuan sebagai makhluk yang sangat dimulyakan Tuhan harus kembali diperjuangkan.

Pandangan bahwa perempuan adalah manusia kurang agama dan kurang akal memang pernah disabdakan Nabi

SAW “*perempuan adalah kurang berakal dan kurang beragama*” (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Namun makna hadis tersebut perlu dikaji secara mendalam. Nasaruddin Umar mengatakan, hadis tersebut tidak berarti secara potensial perempuan tidak mampu menyamai atau melampaui prestasi kreatifitas akal dan ibadah laki-laki. Hadis itu, menurutnya, menggambarkan kondisi praktis sehari-hari di masa Nabi di mana laki-laki memiliki otoritas persaksian satu banding dua dengan perempuan, sebab fungsi dan peran publik berada di tangan laki-laki (Nasaruddin Umar, 2000: 58). Sementara perempuan dianggap “kurang beragama” hanya didasarkan pada satu alasan: menjalani masa menstruasi. Pada masa ini kaum hawa memang terhalang untuk melaksanakan serangkaian ibadah sebagaimana bebas dilakukan oleh kaum adam. Alasan ini memang sudah kodrat sekaligus dispensasi dari Allah bagi mereka. Namun demikian, hal itu tidak serta merta bisa dijadikan alasan untuk membatasi dan menghalangi hak dan peran mereka dalam ibadah di waktu suci.

Selain itu, ungkapan bahwa perempuan adalah aurat tentu tidak dimaksudkan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aib, celah, yang memalukan dan harus ditutupi dari pandangan laki-laki. Apalagi jika

dipahami sebagai aturan dan norma yang membatasi ruang gerak aktivitas perempuan. (Zaitunah Subhan, 2008: 185). Kenyataan sejarah mengenai sepak terjang istri-istri Nabi dan sahabiyyat (para sahabat perempuan) dalam berbagai aktivitas sosial dan keagamaan menjadi bukti kebenaran argumen tersebut. Jadi, kewajiban perempuan menutupi hampir seluruh tubuhnya tidak bisa dijadikan alasan untuk mendomestifikasikannya.

E. Hak Imamah: Antara Teks Dan Konteks

Alquran dan hadis Nabi telah memberikan hak bagi perempuan untuk menjadi imam shalat. Tidak hanya untuk makmum perempuan namun juga untuk makmum laki-laki. Terlepas dari perbedaan pendapat mazhab di atas, secara normatif hak itu selalu melekat pada diri perempuan. Hak berarti kebolehan atau peluang untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Hak juga diartikan sebuah kebebasan. Kebebasan untuk bertindak atau tidak bertindak. Dalam konteks ini, perempuan boleh atau bebas memilih haknya untuk menjadi imam bagi laki-laki. Namun ia juga boleh atau bisa tidak menggunakan haknya untuk peran tersebut. Dalam bahasa usul fikih, hak atau kebebasan berbuat dikenal dengan istilah *ibahah*. *Ibahah* adalah

ketentuan hukum yang bersifat *takhyiri* atau opsional antara melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Jadi, perempuan memiliki hak untuk menjadi imam shalat bagi laki-laki, dan iapun berhak untuk tidak melakukannya.

Ketentuan di atas merupakan aturan awal (*al-hukm al-asli*) yang harus diperhatikan. Namun, setiap aturan fikih selalu berhadapan dengan konteks sosial masyarakat, sehingga aturan awal tersebut bisa berubah sesuai tuntutan yang menyertainya. Standar yang bisa diberlakukan mengacu pada dua pertimbangan: kualitas pemahaman tentang agama dan potensi timbulnya fitnah. Berdasarkan dua pertimbangan tersebut, pada konteks tertentu peran *imamah* shalat bisa saja lebih utama diberikan kepada perempuan, tetapi pada konteks yang lain bisa sebaliknya, atau justru tidak boleh sama sekali diserahkan kepada dirinya. Perempuan lebih diutamakan tampil sebagai imam jika tidak ada seorangpun laki-laki yang memiliki pemahaman agama yang cukup dari pada dirinya dan diyakini atau diduga kuat tidak akan terjadi fitnah. Seperti yang pernah dilakukan Nabi ketika mempersilakan Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi keluarganya. Saat itu Nabi melihat hanya dialah yang dipandang paling tepat mengambil peran

tersebut, sebab ia adalah orang yang paling beragama dan lebih mengerti Alquran dan hadis dari pada penghuni rumahnya yang lain. Tampilnya Ummu Waraqah sebagai imam bagi mereka juga diyakini tidak akan menimbulkan fitnah.

Sementara itu, perempuan tidak lebih utama menjadi imam ketika sebagian dari jemaahnya ada laki-laki lain yang memiliki pemahaman agama yang kurang lebih sama seperti dirinya meskipun diyakini tidak akan ada fitnah yang ditimbulkannya. Bahkan, perempuan haram menjadi imam jika diduga kuat, lebih-lebih diyakini, akan terjadi fitnah, meskipun perempuan tersebut memiliki pemahaman agama yang sangat memadai. Sementara jika masih diragukan antara akan atau tidak akan menimbulkan fitnah, maka perempuan lebih baik tidak menjadi imam untuk jemaah laki-laki.

Pertimbangan potensi adanya fitnah dan kualitas pemahaman agama dari perempuan menjadi poin penting yang harus diperhatikan. Berdasarkan dua pertimbangan ini timbul pernyataan-pertanyaan berikut: adakah perempuan yang mumpuni pemahaman agamanya? Adakah perempuan yang pemahaman agamanya melebihi laki-laki? bagaimana cara memastikan tidak akan terjadi fitnah jika perempuan menjadi imam bagi laki-laki? Untuk dua pertanyaan pertama tentu

jawabannya sangat mudah, sebab dalam konteks kehidupan modern akan sangat mudah dijumpai perempuan dengan kualitas pemahaman agama yang cukup memadai, bahkan melebihi laki-laki. Dalam situasi sekarang perempuan dan laki-laki telah sama-sama memiliki kesempatan yang seluas-luasnya untuk mendalami ilmu-ilmu agama dan menapaki jenjang pendidikan yang tinggi. Kondisi perempuan masa kini sangat berbeda dengan nasib perempuan zaman dahulu, sehingga tidak mudah menjumpai perempuan dengan kualitas pemahaman agama yang melebihi laki-laki. Berdasarkan argumen di atas, aksi “kudeta” yang pernah diperankan oleh Amina Wadud dapat saja dianggap tidak melenceng dari nilai pembebasan Alquran dan ajaran dasar sunnah Nabi, sebab aksi itu dilakukan di negara yang minoritas Muslim dan tentu juga di tengah-tengah minimnya laki-laki dengan kualitas pemahaman agama Islam yang memadai. Berbeda jika dibandingkan dengan negara-negara Timur Tengah dan negara mayoritas Muslim yang lain seperti Indonesia dan Malaysia.

Pertanyaan ketiga sebenarnya juga tidak terlalu sulit dijawab. Melalui mekanisme tertentu atau dalam situasi dan ruang tertentu kebersamaan laki-laki dan perempuan bisa dipastikan tidak akan

terjadi fitnah, termasuk dalam jemaah shalat dengan imam perempuan. Namun, dalam konteks masyarakat bermazhab argumen apapun akan tetap sulit diterima untuk memberikan hak *imamah* shalat kepada perempuan. Sebab, asumsi bahwa perempuan adalah sumber fitnah (*mazinnah al-fitnah*) seakan-akan merupakan unsur yang inheren dalam diri perempuan, sehingga kehadirannya di tengah-tengah jemaah laki-laki apalagi sebagai imam shalat akan membuat laki-laki terganggu dan tergoda (Husein Muhammad, 2001: 37-38). Pandangan yang bias gender serta kungkungan mazhab fikih tersebut telah mengakar kuat di tengah masyarakat Muslim hingga saat ini. Karena itu, hak *imamah* pada diri perempuan yang telah mendapatkan konfirmasi dari ayat dan hadis Nabi masih sulit diaplikasikan. Namun, bersamaan dengan terus mengalirnya perjuangan hak-hak perempuan, bukan tidak mungkin pandangan masyarakat akan mengalami perubahan suatu saat nanti.

Penutup

Keadilan dan kesetaraan gender merupakan misi utama pembebasan Alquran. Misi ini sejak periode awal Islam dijalankan secara bertahap, sebab *stereotype* masyarakat terhadap perempuan telah mengakar demikian kuat

sehingga tidak bisa diubah seperti terhadap hak *imamah* shalat bagi perempuan telah menjadi pandangan mainstream yang membelenggu masyarakat bermazhab. Karena itu, langkah-langkah perjuangan menuju keadilan dan kesetaraan harus terus dilakukan untuk meruntuhkan pandangan bias tersebut walaupun tantangan berat akan dihadapi. Perjuangan tersebut tidak semata-mata untuk mengukuhkan dominasi laki-laki terhadap perempuan, namun lebih pada bagaimana hak-hak yang seharusnya diperoleh kaum hawa dapat diapresiasi dan didudukkan pada posisi yang proporsional dan mencerminkan keadilan gender.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ainiy, Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad ibn Musa Badruddin al-, 1999, *Syarh Sunan Abi Dawud*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd.
- Amin, Qasim, 2003, *Sejarah Penindasan Perempuan*, terj. Syariful Anam, Yogyakarta: IRCiSoD.
- ‘Asqalani, Syihabuddin Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Mahmud ibn Ahmad Ibn Hajar al-, 1325 H, *Tahzib al-Tahzib*, India: Majlis Da’irah al-Ma’arif al-Nizamiyah.
- membalikkan telapak tangan. Penolakan -----, t.t, *al-Dirayah fi Takhrij Alhadis al-Hidayah*, Beirut: Dar al-Ma’rifah,
- Bukhari, Abu ‘Abdillah Muhammad ibn Isma’il ibn Ibrahim ibn Mughirah ibn Bardizbah Al-Ju’fi, 1987, *al-Jāmi’ al-Shahīh al-Mukhtas}ar*, Beirut: Dār Ibn Kasir.
- Busiri, 1999, *Ittihāf al-Khiyarah al-Mahrah*, Riyadh: Dār al-Watan.
- Dawud, Sulaiman ibn al-Asy’as bin Ishaq ibn Basyir ibn Syidad bin Amar al-Azdi al-Sijistani Abu, 1424 H, *Sunan Abu Dawud*, Riyadh: Maktabah al-Ma’arif.
- Ibn Hayyan, Atir al-Din Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf ibn ‘Ali ibn Yusuf, 2001, *al-Bahr al-Muhith*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Khuzaymah, Abu Bakar Muhammad ibn Ishaq ibn Khuzaymah ibn Mughirah ibn Salih ibn Bakr al-Sulami an-Naisaburi, 1970, *Sahih Ibn Khuzaymah*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi.
- Ibnu Majah, Abu ‘Abdillah Muhammad ibn Yazid ibn Abdillah, t.t, *Sunan Ibn Majah* Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Rusyd, Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad, 1975, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah*

- al-Muqtasid*, Mesir: Mustafā al-Bābī al-Halabī.
- Kadariusman, 2005, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Māwardī, ‘Alī ibn Muhammad ibn Abū al-Hasan, 1994, *Al-Hāwī*, Mesir: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muhammad, Husein, 2001, *Fiqh Perempuan*, Yogyakarta: LkiS.
- Muhsin, Amina Wadud, 2006, *Inside the Gender Jihad, Women’s Reform in Islam*, Oxford: Oneworld Publication.
-, 1999, *Qur’an and Woman*, New York: Oxford University Press.
- Mulia, Siti Musdah, 2006, *Tauhid dan Risalah Keadilan Gender*, dalam Husein Muhammad dkk, “Dawrah Fiqh Perempuan”, Cirebon: Fahmina Institut.
- San’ani, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl Muhammad ibn Isma’il al-Kahlani, al-, t.t, *Subul al-Salam*, t.tmp. Dar al-Fikr.
- San'ani, Abu Bakar Abdurrazzaq ibn Hammam ibn Nafi' al-Humairi al-Yamani, Abu Bakr al-, 1403 H, *Mus}annaf 'Abd al-Razzaq*, Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Sarakhsi, Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl, Syamsuddin al-, 2000, *al-Mabsut*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Shihab, Muhammad Quraish, 1996, *Wawasan al-Qur`an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.
- Subhan, Zaitunah, 2008, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, Jakarta: el-Kahfi.
- Syafi'i, Muhammad ibn Idris al-, 1393 H, *al-Umm*, Mesir: Dar al-Ma'rifah.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-2001, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Kairo: Dar Hija.
- 'Ula, Muhammad Abdurrahman Abu al-, t.t, *Tuhfah al-Ahwazi*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Umar, Nasaruddin, 2000, “*Keadilan Jender dalam Alquran*”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam tentang Pemberdayaan Perempuan*, Jakarta, PP Muslimat NU.
- Zuhaili, Wahbah al-, 1985 *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, cet. 2, Damaskus: Dar al-Fikr.