

HADIS-HADIS TENTANG PEREMPUAN SEBAGAI IMAM SHALAT

M. Alfatih Suryadilaga*

Abstrak

On the issue of women as imams, traditional Islamic discourses severely limits the chance of women to be leaders of a prayer, even in cases where the women are clearly the most competent, for reasons that are related to gender. A peculiar new view on such discourse is given; basing itself came from the hadith of Ibnu Waraqqah, it stands as a shahih hadith through an analysis of its sanad and matan. This new view expands the chances for women by allowing them to become imams. Though this view is currently considered deviant, its existence must be publicized as a branch of development of fiqh as a whole.

Kata Kunci: Imam, Imam shalat, Perempuan, Hadis, Ummu Waraqqah

I. Pendahuluan

Kepemimpinan dalam Islam sering disebut dengan *imâmah*. Dalam kajian para ulama, *imâmah* dibagi dalam dua kategori yaitu *imâmah kubra* dan *imâmah sugra*.¹ *Imâmah* dalam arti pertama merupakan kepemimpinan secara umum, kepemimpinan seseorang dalam menjalankan roda pemerintahan. Dalam arti ini masuk istilah *khilâfah*.² Sedangkan pengertian *imâmah* yang kedua, *imâmah* khusus yang berkenaan dengan kepemimpinan di dalam shalat.³

* Dosen fakultas Ushuludin Studi Agama dan TH. Email: alfatih Suryadilaga@yahoo.com

¹ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmiyy wa Adillatuhu*, jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 173

² Penjelasan tentang kepemimpinan Islam dalam perspektif politik dapat dilihat dalam Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996), h. 357-364. Dalam sejarah Islam, keberadaan perempuan di kancah politik telah mendapat tempat secara khusus, setidaknya terdapat 15 ratu di antaranya Sultanah Syajarat al-Durr dari Dinasti Mamalik. Lihat Fatima Mernissi, *The Forgotten Queen of Islam* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1994), 140-176.

³ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmiyy.... loc. cit.* bandingkan pula dengan Abu Muhammad ibn Abdullah ibn Qudamah, *al-Kafiy fi Fiqh al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, jilid I (Cet. V; Beirut: al-Maktab al-Islamiyy, 1988), 183.

Kasus yang mencuat tentang persoalan ini adalah Aminah Wadud, seorsang asktivistis perempuan yang menggelar shalat Jum'at dan sebagai imamnya di sebuah Gereja Katedral di Sundram Tagore Gallery 137 Greene Street, New York pada tahun 2005.

Ulama banyak memberikan kriteria dan syarat-syarat untuk menjadi seorang imam shalat. Wahbah al-Zuhaili dalam karyanya *al-Fiqh al-Islāmī* setidaknya menyebut 12 syarat. Salah satu persyaratan itu adalah pria jika makmumnya pria atau banci dan tidak syah jika perempuan atau banci mengimami pria dalam shalat. Keyakinan seperti ini merupakan pendapat umum di kalangan umat Islam.⁴ Mereka berusaha menunjukkan berbagai dalil untuk mendukung pemikirannya. Permasalahan akan muncul jika kenyataan tersebut terbalik, pada suatu saat terjadi seorang perempuan menjadi imam shalat pria. Akankah hal tersebut dapat dibenarkan dalam kacamata syari'at? Padahal dalam ibadah berlaku kaidah *الأصل في العبادة التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة*.⁵

Permasalahan di atas dapat ditemukan jawabannya dalam hadis. Hadis telah disepakati oleh ulama sebagai dalil hukum. Sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an, hadis memiliki perbedaan dengan al-Qur'an. Salah satu perbedaannya adalah terletak dari periwayatannya. Al-Qur'an seluruhnya diriwayatkan secara *mutawâtir* sedangkan tidak semua hadis diriwayatkan secara *mutawâtir*.⁶ Kecuali terhadap hadis *mutawâtir*, terhadap hadis *âhâd* kritik tidak saja ditujukan kepada *sanad* tetapi juga terhadap *matan*. Di samping itu, dalam perspektif historis terungkap bahwa tidak seluruh hadis tertulis di zaman Nabi Muhammad saw., adanya pemalsuan hadis yang disebabkan adanya perbedaan mazhab dan aliran, proses penghimpunan hadis yang memakan waktu yang lama, jumlah kitab hadis dan metode penyusunan yang beragam serta adanya periwayatan *bi al-ma'na*. Sebab-sebab itulah yang mendorong pentingnya melakukan penelitian hadis.⁷

⁴ *Ibid.*, 174-182.

⁵ Lihat Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân al-Suyutiy, *al-Asbah wa al-Nazâir fi al-Furû'* (Indonesia: Maktabah Dâr Ihjâ' al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.), 43.

⁶ Lihat Ali Hasaballah, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmîy* (Cet. III; Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1964), h. 15. M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 92-108.

⁷ M. Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 7-21 dan M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 85-118.

Tulisan ini akan menjawab persoalan di atas dengan memfokuskan sinyalemen hadis tentang kepemimpinan perempuan dalam shalat. Dalam hadis tersebut terdapat kata-kata *ان تؤم اهل دارها* secara harfiah dimungkinkan perempuan sebagai imam shalat bagi laki-laki. Namun, secara umum, ulama melarangnya. Bagaimana kualitas hadis tersebut? Dari sini nantinya akan dapat dijadikan hujjah dan bagaimana pemahaman kontekstual atas matan hadis tersebut.

II. KRITIK SANAD

A. *Takrij al-hadis*

Setelah diadakan penelusuran melalui metode *takhrīj al-hadīs* dalam kitab *Mu'jam Mufahras li Alfāz al-Hadīs*,⁸ melalui kata *taummu* (تؤم), hadis tersebut didapati dalam kitab Sunan Abū Dāwūd di *bāb shalāt* dan *Musnad Ahmad ibn Hanbal* jilid VI halaman 405. Penelusuran juga dilakukan lewat topik hadis (موضوع الحديث) dengan tema hadis *imāmat mar'at* melalui kitab *Miftah Kunuz al-Sunnah*.⁹ Dari kitab tersebut didapatkan informasi tentang hadis yang sedang diteliti terdapat pada: *Musnad Zaid ibn Ali* hadis ke 189.

Adapun bunyi teks hadis selengkapnya adalah:

1. Sunan Abū Dāwūd¹⁰

1. حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا وكيع بن جراح حدثنا الوليد بن عبد الله بن جميع حدثني جدتي وعبد الرحمن بن خلاد الأنصاري عن أم ورقة بنت نوفل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما غزا بدرًا قالت قلت له: يا رسول الله إني أريد أن أكون منكم مرضى مرضكم لعل الله أن يرزقني شهادة قال فرى في بيتك فان الله عز وجل يرزقك الشهادة. قال فكانت تسعى الشهادة قال: وكانت قد قرأت القرآن فاستأذنت النبي صلى الله عليه وسلم أن تتخذ في دارها مؤذنا فاذن لها. قال وكانت دسرة غلاما وجارية فقاما إليها بالليل فغماها بتغطية لها حتى ماتت وذهبا فأصبح عمر فقام في الناس فقال من عنده من هذين علم أو من رأهما فليجيئ بهما فأمر بهما قسلا , فكان أول مصلوب بالمدينة.

⁸ Muhammad Fu'ad Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawiy* jilid I, (Leiden: E.J. Brill, 1937), 86.

⁹ Muhammad Fu'ad Abd Al-Bāqī, *Miftah Kunuz al-Sunnah* (Beirut: Dār Ihya' al-Turas al-Arabi, 2001), 108.

¹⁰ Abi al-Tayib Syams al-Haq al-Azim, *Aun al-Ma'bud*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 301.

2. حدثنا الحسن بن حماد الحضرمي حدثنا محمد بن الفضيل عن الوليد بن جميع عن عبد الرحمن بن خالد عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها قال عبد الرحمن: قال رأيت مؤذنها شيخا كبيرا.

2. *Musnad Ahmad ibn Hanbal.*¹¹

1. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو نعيم قال ثنا الوليد بن عبد الله بن جميع قال حدثني عبد الرحمن بن خالد الأنصاري وجدتي عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يزورها كل جمعة وإنها قالت ما نبي الله يوم بدرا تأذن فأخرج معك امريض مرضاكم وإداري جرحاكم لعل الله يهدي لي شهادة قال قري فان الله عز وجل سهدى لك شهادة وكانت أعتقت جارية لها وغلاما عن دبر منها فطال عليهما فغماها في القليفة حتى ماتت وهربا فأتي عمر فقيل له أن أم ورقة قد قتلتها غلامها وجارتها وهربا فقام عمر في الناس فقال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يزور أم ورقة يقول إنطلقوا نزور الشهيدة وإن فلانة جارتها وفلانة غلامها ثم هربا فلاؤوهما احد ومن وجدتهما فليأتني بهما فصليا فكان أول مصلوبين.

2. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو نعيم قال ثنا الوليد قال حدثني جدتي عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث الأنصاري وكانت قد جمعت القرآن وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد أمرها أن تؤم أهل دارها وكان لها مؤذن وكانت تؤم أهل دارها.

Berdasarkan penelusuran melalui CD-ROM *Maktabah Alfiyah li al-Sunan al-Nabawiyah*, ditemukan informasi bahwa hadis di atas juga diriwayatkan oleh al-Hakim,¹² al-Baihaqi,¹³ Ibn Khuzaimah,¹⁴ al-Daruqutniy,¹⁵ Abi Syaibah,¹⁶ dan Ishaq ibn Rawahiyah.¹⁷

¹¹ Lihat Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbalm*, jilid VI (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 405.

¹² Abi Abdullah Muhammad ibn Abdullah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak ala al-Sahihain*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 320. Hadis nomor 830.

¹³ Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakar al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kabir*, jilid III ditahqiq oleh Abd al-Qadir Atha' Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Baz, 1994), 130.

¹⁴ Muhammad ibn Ishaq Ibn Khuzaimah Abu Bakar al-Sulami al-Naisaburi, *Sahih ibn Khuzaimah* jilid III, ditahqiq oleh Mustafa al-A'zami (Beirut: al-Maktabah al-Islamiy, t.th.), 89.

¹⁵ Ali ibn Umar Abu Hasan al-Daruqutni al-Bagdadi, *Sunan al-Daruqutniy*, jilid I ditahqiq oleh Abdullah Hisyam Yamani al-Madini (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1966), 413.

¹⁶ Abu Bakar Abdullah ibn Muhammad Abi Syaibah al-Kufi, *Musannaf Muhammad ibn Abi Syaibah*, jilid VI, ditahqiq oleh Kamal Yusuf al-Hut (Cet. I; Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1409 H.), 538.

¹⁷ Ishaq ibn Ibrahim ibn Mukhallad al-Handali al-Marwazi, *Musnad Ishaq ibn Rahawiyah*, jilid I, ditahqiq oleh Abd. al-Gafur Abd al-Haq Husein Bar al-Balwasi (Cet. I; Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Iman, 1995), 225.

Adapun bunyi teks-teks hadis selengkapnya adalah:

1. Hadis Riwayat Hakim

أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصغار ثنا أحمد بن يونس الضبي ثنا عبد الله بن داود الحارثي ثنا الوليد بن جميع عن ليلى بنت مالك وعبد الرحمن بن خالد الأنصاري عن أم ورقة الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إنطلقوا بنا إلى الشهيدة فزورها وأمر أن يؤذن لها وتقام وتؤم أهل دارها في الفرائض.

2. Hadis Riwayat al-Baihaqi

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنبأ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصغار ثنا الأصمعي ثنا أحمد بن يونس الضبي ثنا عبد الله بن داود الحارثي ثنا الوليد بن جميع عن ليلى بنت مالك وعبد الرحمن بن خالد الأنصاري عن أم ورقة الأنصارية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إنطلقوا بنا إلى الشهيدة فزورها وأمر أن يؤذن لها وتقام وتؤم أهل دارها في الفرائض. ورواه وكيع عن الوليد بن عبد الله بن جميع عن جدته وعبد الرحمن بن خالد الأنصاري عن أم ورقة بمعنى رواية أبي نعيم.

3. Hadis Riwayat Ibn Khuzaimah

أخبرنا أبو طاهر نا أبو بكر ثنا نصر بن علي نا عبد الله بن داود عن الوليد بن جميع عن ليلى بنت مالك عن أبيها وعن عبد الرحمن بن خالد الأنصاري عن أم ورقة أن النبي الله عليه وسلم كان يقول: إنطلقوا بنا نؤذن إلى الشهيدة وأذن لها أن يؤذن لها وإن تؤم أهل دارها في الفريضة وكانت قد جمعت القرآن.

4. Hadis Riwayat al-Daruqutni

حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أحمد بن منصور ثنا أبو أحمد الزبيري ثنا الوليد بن جميع حدثني جدتي عن أم ورقة وكانت تؤم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لها أن تؤم أهل دارها.

5. Hadis Riwayat Abu Syaibah

حدثنا وكيع قال ثنا الوليد بن عبد الله بن جميع قال حدثني جدتي وعبد الله بن خالد الأنصاري عن أم ورقة بنت نوفل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما غزا بدرًا قالت قلت يا رسول الله ائذني في أن أغزو معك وأمريض مرضاكم لعل الله يرزقني شهادة قال قرى في بيتك فإن الله يرزقك الشهادة قال فكانت تسمى الشهيدة.

6. Hadis Riwayat Ishaq ibn Rawahiyah

عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث الأنصاري وكانت قد جمعت القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غزا بدرًا قالت له أتأذن لي أن أخرج معك وأمريض مرضاكم لعل تهدي لي شهادة قال إن الله مهلك شهادة فكانت تسمى الشهيدة وكان أمرها أن تؤم أهل دارها فكان لها مؤذن فكانت تؤم أهل دارها حتى غمها جارية لها وغلما لها كانت قد درتهما في إمارة عمر فقيل إن أم ورقة قتلها غلامها وجارتها فقام عمر في الناس فقال إن أم ورقة غمها جارتها وغلماها حتى قتلها وإنهما هربا فأتى فكان أول مصلوبين في المدينة قم قال عمر صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إنطلقوا بنا نؤذن إلى الشهيدة.

B. *I'tibār*

Untuk memudahkan kegiatan *i'tibār*¹⁸ perhatikan skema *sanad* periwayat Abu Dawud dan keseluruhan periwayat di bagian lampiran.

Dari skema tersebut dapat diketahui bahwa tidak ada periwayat yang berstatus sebagai *syahid*,¹⁹ karena satu-satunya sahabat nabi yang meriwayatkan adalah Ummu Waraqah. Adapun periwayat yang berstatus sebagai *muttabi*²⁰ adalah periwayat dalam tingkatan ke-2, yaitu Laili ibn Malik sebagai mutabi' dari Abdurrahman ibn Khallad, periwayat keempat Abu Naim, Muhammad ibn Fudail, dan Abdullah ibn Dawud sebagai *muttabi*' dari Waki' ibn Jarah. Dengan demikian hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis *āḥād* yang *azīz*, karena diriwayatkan oleh terbatas periwayat dan jumlahnya terbatas antara dua orang saja. Selain itu, hadis tersebut juga dikeluarkan oleh Ahmad ibn Hanbal dengan tujuh jalur *sanad*, Abu Dāwud, Ahmad ibn Hanbal, al-Hakim, al-Baihaki, al-Daruqutni, Ibn Khuzaimah dan Ishaq ibn Rawahiyah masing-masing sebuah jalur *sanad*, kecuali Abu Dawud dan Ahmad ibn Hanbal dua jalur *sanad*.

C. Penelitian, Kritik dan Analisa terhadap Sanad

1. Penilaian Kualitas Periwayat

Dari *sanad* Abu Dawud yang diteliti, urutan periwayat dan urutan *sanad* hadis tentang kepemimpinan perempuan dalam shalat adalah:

No.	Nama Periwayat	Urutan Sebagai Periwayat	Urutan sebagai Sanad
1.	Ummu Waraqah	I	V
2.	Laila ibn Malik	II	IV
3.	Abdurrahman ibn Khallad	II	IV
4.	Al-Walid ibn Abdullah ibn Jumai'	III	III
5.	Waki' ibn Jarad	IV	II
6.	Usman ibn Abi Syaibah	V	I
7.	Abu Dawud	VI	Mukharrij al-Hadis

¹⁸ *I'tibar* adalah upaya penyertaan *sanad*-*sanad* yang lain dalam meneliti suatu hadis yang hadis itu pada *sanad*nya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja dan dengan menyertakan *sanad* lain akan diketahui adakah periwayat-periwayat lain atau tidak. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metode...*, 51. Dari kegiatan ini didapatkan ada tidaknya suatu pendukung baik berupa *syahid* maupun *mutabi*'.

¹⁹ Lihat Muhammad 'Aja al-Khatib, *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 366.

²⁰ *Ibid.*

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertamayakni Ummu Waraqah kemudian seterusnya sampai pada periwayat terakhir dan sekaligus sebagai *mukharrij al-hadis*.

1) Ummu Waraqah

Nama lengkapnya adalah Ummu Waraqah ibn Abdullah ibn al-Haris ibn Uwaimir ibn Naufal al-Ansari.²¹ Ia adalah seorang sahabat Nabi Muhammad saw. dan pernah dikunjungi oleh Rasulullah saw. ia diberi julukan oleh Rasulullah saw. sebagai syahidah. Ia diizinkan oleh Rasulullah saw. untuk ikut serta berperang Badar. Di samping itu, beliau terkenal sebagai pengumpul al-Qur'an dan ahli *qir'at* al-Qur'an.²²

Ia meriwayatkan hadis dari **Nabi Muhammad saw.** Adapun muridnya antara lain **Abdurrahman ibn Khallad** dan neneknya, riwayat lain dari ibunya, dan **Laila ibn Malik**.

Ia adalah seorang shabat Nabi saw. Oleh karena terhadap sahabat nabi dalam studi ilmu hadis diterapkan kaedah *كلهم عدول*.²³ maka kualitas kesiqahannya tidak dibicarakan.

2) Laili ibn Malik

Sejauh telaah yang dilakukan atas data-data tentang periwayat ini tidak ditemukan. Namun, jika dilihat dari pengakuan yang ada, baik dari guru maupun murid, nyata bahwa antara Laili ibn Malik dengan periwayat lain dinyatakan bersambung, walaupun *sighat tahammul wa al-ada'*-nya menggunakan 'an. Ia mendapat hadis dari Umu Waraqah dan **Abdurrahman ibn Khal-**

²¹ Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib al-Tahzib*, jilid XI (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 430.

²² Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif fi Ma'rifat man lahu Ruwat fi al-Kutub al-Sittah*, jilid III, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadis, 1972), h. 493. Lihat juga Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *Mizân al-Idâl*. Jilid VIII (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 144.

²³ Sahabat dapat dikatakan adil, hal ini sebagaimana diungkapkan oleh jumhur ulama. Keadilan sahabat banyak disinggung dalam al-Qur'an dan hadis. Di antara ayat al-Qur'an yang menyebut adalah QS. al-Fath (48): 29, al-Taubah (9): 100, al-Anfal (8): 74, al-Hasyr (59): 10. Demikian juga terhadap hadis nabi. Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 394-404. Lihat juga al-Imam Abi Amr ibn Usman ibn Abdurrahman al-Rahumurzi, *Ulum al-Hadis li Ibn al-Salah* (Madinah: Maktabah al-Ilmiyyat bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972), 264-265. Dengan demikian, keadilan sahabat dapat dilihat dalam al-Qur'an, hadis dan ijma'.

lad.²⁴ Keberadaannya dijadikan penguat, karena antara Abdurrahman ibn Khallad dan Laili ibn Malik masih ada hubungan darah.

Demikian juga, karena minimnya data tentang periwayat ini, maka belum ditemukan data tentang penilaian ulama terhadap kapasitas pribadinya dalam meriwayatkan hadis. namun, dari sejumlah pengakuan dari pihak guru maupun murid beliau, maka diindikasikan mereka pernah bertemu dan dimungkinkan kapasitas kepribadiannya dalam kegiatan transmisi hadis baik dan tidak diragukan.

3) Abdurrahman ibn Khallad al-Ansari

Ia meriwayatkan sejumlah hadis dari **Ummu Waraqah** (secara langsung tanpa melalui Laela ibn Malik), dan pendapat lain melalui ayahnya Laili ibn Malik. Sedangkan muridnya antara lain **al-Walid ibn Abdullah ibn Jumai'**.²⁵

Penilaian ulama terhadap kapasitas pribadi periwayat adalah ia mempunyai kepribadian yang tidak diketahui oleh Abu Hasan ibn al-Qattan. Sedangkan Ibn Hibban menilainya sebagai seorang yang *siqat*.²⁶

Dari penilaian tersebut dapat dikatakan bahwa kapasitas periwayat dalam meriwayatkan hadis dapat diterima kendati ada yang menyangsikannya. Penyangsian tersebut bukanlah dalam tingkatan tertinggi yang harus dihindari.

4) al-Walid ibn Jumai'

Nama lengkapnya adalah Walid ibn Abdullah ibn Jumai' al-Zuhri al-Makki al-Kufi. Ia dinisbahkan kepada kakeknya.²⁷ Ia meriwayatkan hadis dari **Abdurrahman ibn Khallad**, Ibrahim al-Nakha'i, Abu Thufail, Ikrimah dan

²⁴ Abdullah ibn Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-Zayla'i, *Nasb al-Rayah*, jilid II ditahqiq oleh Muhammad Yusuf al-Banuri (Mesir: Dâr al-Hadis, 1357 H.), 231.

²⁵ Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at Rijâl al-Kutub al-Tis'ah*, jilid III. (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 406. Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 785.

²⁶ Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib..*, jilid VI, 168, Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif...* jilid II, 164, Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh wa al-Ta'dil*, jilid V (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 1091. Al-Imam al-Hâfiz Abi al-Hâtim Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad al-Tamimî al-Bisrî, *Kitâb al-Siqât*, jilid V. (Cet. I. India: Matbat Majelis Dairah al-Ma'ârif, 1982), 98.

²⁷ Al-Imam al-Hâfiz Abi al-Hâtim Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad al-Tamimî al-Bisrî, *Kitâb...* jilid V, 98.

sebagainya. Periwat lain yang mengambil hadis darinya adalah Haris ibn Sayas, **Waki'**, Yahya al-Qattan dan sebagainya.²⁸

Penilaian ulama terhadap kapasitas pribadinya adalah: Ahmad dan Abu Dawud menilai sebagai *laisa bihi ba'sun*, sedangkan Ibn Main dan al-Ijli mengatakan **Waki'** adalah seorang yang dapat dipercaya, Abu Zur'ah: *la ba'sa bih*. Sedangkan Abu Hatim menilainya sebagai seorang yang hadis diterima.²⁹

Berdasarkan penilaian tersebut, kapasitas dalam kegaitan transmisi hadis diterima karena tidak satupun ulama menilai negatif atas kepribadiannya.

5) **Waki'** ibn Jarraz (127/128/129 H.)

Nama lengkapnya adalah **Waki'** ibn al-Jarrah ibn Malih al-Ru'usi, Abu Sufyan al-Kufi al-Hafiz.³⁰ Menurut Harun ibn Hatim dilahirkan tahun 128 H., dan pendapat lain menyebutnya bahwa **Waki'** dilahirkan tahun 127 H. dan atau 129 H.³¹ Beliau wafat dalam usia yang cukup tua, 97 tahun dalam perjalanan pulang dari menjalankan ibadah Haji.³²

Ia meriwayatkan hadis dari **Walid ibn Jumai'**, Ikrimah ibn Ammar dan beberapa periwat lainnya yang jumlahnya ratusan dan mempunyai murid antara lain **Usman ibn Muhammad**.³³

Penilaian ulama terhadap pribadinya adalah: al-Ijli menilai dapat dipercaya, Ibn Hibban menilai sebagai seorang yang benar-benar hafal dalam hadis, Ibn Sa'ad menilai dapat dipercaya dalam tingkatan yang paling tinggi.³⁴

²⁸ Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh...* jilid V, 230.

²⁹ Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl...* jilid V, 270, Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh...* jilid V, 230

³⁰ Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at...* jilid IV, 172.

³¹ Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl...*, jilid III, 1463.

³² Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif...* jilid III, 237.

³³ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *Mizân...* jilid IV, 335.

³⁴ Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh...* jilid IX, 168. Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalâni, *Tahzib...* jilid XI, 123.

Dari penilaian di atas dapat dikatakan tak seorangpun ulama menilai negatif atas Waki' dengan penilaian negatif. Penilaian yang dilakukan ulama dalam tingkatan baik dan oleh karena itu, kapasitasnya dalam meriwayatkan hadis dapat dipertanggungjawabkan.

6) Usman ibn Muhammad (w. 239 H.)

Nama lengkapnya adalah Usman ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Usman al-Khawasiti al-Absyi atau Abu Hasan ibn Abi Syaibah al-Kufi. Ia dikenal sebagai seorang pengarang hadis dan tafsir. Di samping itu, ia hafalannya sangat kuat.³⁵ Ia wafat pada bulan Muharram tahun 239 H.³⁶

Ia meriwayatkan hadis dari **Waki'**, Yunus ibn Abi Ya'qub, Hasyim, Humaid dan sebagainya. Di samping itu, hadis yang dia dapat disampaikan kepada orang lain yang berstatus sebagai murid beliau, **Abu Dawud**, Ahmad ibn Hanbal, dan sebayanya selain Turmuzi dan al-Nasa'i.³⁷

Penilaian ulama atas pribadi Usman ibn Muhammad adalah: Abu Hatim mengatakan beliau dapat dipercaya, sedangkan Ibn MA'in dan Usman ibn Abi Syaibah mengatakan siqat, dan Husain ibn Hisyam mengatakan tidak ada kraguan dalam pribadinya dan dapat dipercaya.³⁸

Dari penilaian di atas dapat dikatakan bahwa tidak seorang ulama pun yang menilai negatif atas pribadi Usman ibn Muhammad. Bahkan ulama banyak yang memberikan acungan jempol karena beliau sangat konsen atas ilmu keagamaan dan hafalan yang kuat. Oleh karena itu, sosok Usman ibn Muhammad dalam kegiatan hadis tidak diragukan lagi dan dapat diterima.

7) Abu Dawud (202-275 H.)

Nama lengkapnya adalah Sulaiman ibn al-Asy'as ibn Ishaq ibn Bisyr ibn Syidad ibn Amr ibn Amir terkenal dengan sebutan Abu Dawud al-Sijistani.

³⁵ Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib...* jilid VII, 149. Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at...* jilid III, 18.

³⁶ Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl...* jilid II, 919.

³⁷ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif ...* jilid II, 255.

³⁸ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *Mizân...* jilid III, h. 35. Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh ...* jilid VI, 915.

Ia dilahirkan tahun 202 H. dan wafat tahun 275 H.³⁹ Ia merupakan seorang petualang keilmuan. Setidaknya, ia melawat ke berbagai wilayah untuk mencari ilmu.⁴⁰ Rihlah ilmu yang pernah dilakukan Abu Dawud antara lain di Iraq, Khurasan, Syam, Mewsir dan Hijaz. Ia adalah pengarang kitab Sunan dan kitab ini masuk dalam katagori *kutub al-sittah* yang nilainya baik. Ia meriwayatkan hadis dari sejumlah periwayatan terkenal antara lain **Usman ibn Muhammad**.⁴¹

Penilaian ulama atas pribadi Abu Dawud adalah:

- a) Abu Bakar al-Khallad menilainya sebagai Imam yang masyhur pada zamannya, satu-satunya ilmuwan yang handal di zamannya dan sangat disegani.
- b) Ahmad ibn Muhammad ibn Yasin al-Harawi: Abu Dawud adalah seorang yang ahli penghafal hadis Rasulullah saw. berikut sanadnya. Ia wira'i dan haus akan keilmuan tentang hadis. al-Hakim menyebutnya Abu Dawud menghafal 100.000 hadis.
- c) Musa ibn Harun al-Hafiz mengatakan bahwa Abu Dawud dilahirkan ke dunia untuk bidang hadis dan di akhirat menempati surga.⁴²

Dari penilaian kritikus hadis di atas dapat disimpulkan kredibilitas Abu Dawud dalam menerima dan meriwayatkan hadis tidak diragukan lagi. Tidak satupun ulama yang menilainya negatif, bahkan dirinya dinilai sangat baik dan sangat konsen terhadap hadis.

³⁹ Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzî, *Tahzib al-Kamâl...* jilid I, h. 530. Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at...* jilid II, 86-87.

⁴⁰ Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib...* jilid IV, 169.

⁴¹ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *Sir A'lâm...* jilid XIII, h. 203. Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif...* jilid IV, 169.

⁴² Al-Imam al-Hâfiz Abi al-Hâtim Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad al-Tamimî al-Bisrî, *Kitâb...* jilid VIII, 282. Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh...* jilid IV, 456.

No.	Nama Periwat	Urutan Sebagai Periwat	Urutan sebagai Sanad
1.	Ummu Waraqah	I	V
2.	Abdurrahman ibn Khallad	II	IV
3.	Al-Walid ibn Abdullah ibn Jumai'	III	III
4.	Muhammad ibn Fudail	IV	II
5.	Hasan ibn Hammad	V	I
6.	Abu Dawud	VI	Mukharrij al-Hadis

Hadis kedua ini diriwayatkan oleh enam periwat hadis sebagaimana tertera dalam gambar di atas. Penelitian terhadap kualitas periwat hadis kedua ini dimulai dari periwat pertama, Ummu Waraqah kemudian sampai periwat terakhir (*mukharrij al-hadis*).

1) Ummu Waraqah

Lihat penjelasan dalam hadis pertama

2) Abdurrahman ibn Khallad

Lihat penjelasan dalam hadis pertama

3) Walid ibn Jumai'

Lihat penjelasan dalam hadis pertama

4) Muhamamd ibn Al-Fudail (w. 194/195 H.)

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Al-Fudail ibn Gazwan ibn Jarir al-Zabbi dan dikenal dengan Abu Abdurrrahman al-Kufi.⁴³ Menurut Bukhari, ia wafat tahun 195 H., sedangkan Abu Dawud menyebut tahun kewafatan Muhammad ibn Al-Fudail adalah 194 H.⁴⁴ ia adalah sosok pengarang terkenal dan ia juga populer sebagai ahli qira'at.

Ia meriwayatkan hadis dari sejumlah guru antara lain **Walid ibn Jumai'**, periwat yang bertindak sebagai murid adalah **Hassan ibn Hammad**.

Penilaian ulama terhadap pribadinya adalah: Ibn Sa'ad, Yahya ibn Main, menilai siqah, Abu Hatim menilainya dapat dijadikan guru, sedangkan Ibn Hibban menilai sebagai seorang yang cenderung ke Syi'ah.⁴⁵

⁴³ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif..* jilid II, h. 200. Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at...* jilid IV, 445.

⁴⁴ Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib...* jilid IX, h. 405, Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl....* jilid III, 259.

⁴⁵ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *Mizân...* jilid IV, h. 9, Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh....* jilid VIII, 263.

Dari penilaian di atas, tampak bahwa banyak ulama yang memujanya. Ia adalah seorang yang dapat dipercaya dan ahli ilmu. Namun, keberadaannya dianggap sebagai orang Syi'ah. Oleh karena dalam penerimaan periwayatan hadis tidak dikenal adanya syarat-syarat bahwa orang itu harus Sunni atau sebaliknya tidak boleh Syi'ah, maka keberatan tersebut tidak dapat dijadikan pedoman. Oleh karena itu, kapasitas peribadinya dapat diterima dalam kegiatan periwayatan hadis.

5) Hassan ibn Hammad (w. 241 H.).

Nama lengkapnya adalah Hasan ibn Hammad ibn Kusaib al-Hadrami Abu Ali al-Bagdadi dan dikenal dengan al-Sajjadah.⁴⁶ Ia wafat pada hari sabtu tanggal 22 bulan Rajab tahun 241 H.⁴⁷ Ia meriwayatkan hadis dari **Muhammad ibn Fudail**, Abi Bakar ibn Ays ibn Gayan. Sedangkan hadis-hadisnya banyak diturunkan kepada **Abu Dawud**, Ibn Mâjah, Abu Zur'ah, Ali ibn Hasan al-Junaid dan sebagainya.⁴⁸

Kritik ulama atas pribadi Hasan ibn Hammad adalah: al-Khatib menilai siqah dan Ahmad ibn Hanbal menilai ia memiliki kitab sunan, apa yang disampaikan adalah sesuatu yang baik.⁴⁹

Dari penilaian tersebut dapat dikatakan bahwa semua ulama menganggap bahwa Hassan ibn Hammad adalah seorang yang dapat dipercaya dan kredibilitasnya dalam kegiatan periwayatan hadis tidak dapat diragukan lagi.

6) Abu Dawud.

Lihat penjelasan sebelumnya.

⁴⁶ Al-Imam al-Hâfiz Abi al-Hâtim Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad al-Tamimî al-Bisrî, *Kitâb...* jilid VIII, 175. Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at...* jilid I, 323.

⁴⁷ Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl...* jilid I, 259. Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib...* jilid II, 272.

⁴⁸ Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *al-Kasyif...* jilid I, 220. Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar Al-Asqalânî, *Tahzib.. loc. cit.*

⁴⁹ Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Râzî, *Jarh...* jilid III, 32, Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân al-Zahabî, *Sir A'lâm...* jilid XI, 392.

2. Persambungan Sanad

a. Hadis Pertama

Untuk melihat adanya persambungan sanad dapat dilihat dari kualitas periwayatnya yakni dengan melihat *siqat*-nya (adil dan dabitnya) tanpa adanya *tadlis* dan sah menurut *tahammul wa al-ada'* serta hubungannya dengan periwayat terdekat.

Berdasarkan penjelasan di atas, antara Rasulullah saw. dengan Ummu Waraqah tidak diragukan lagi persambungannya. Ia adalah sahabat Nabi Muhammad saw. dan pernah ikut berperang dan dijuluki sebagai *syahidah*. Sedangkan hubungannya dengan Laila ibn Malik dapat dikatakan bersambung karena keduanya mempunyai hubungan guru dan murid.

Dalam pandangan ulama, hadis-hadis Ummu Waraqah diberikan langsung kepada Abdurrahman ibn Khallad dan ada juga yang melalui Laila ibn Malik. Dalam hadis yang diteliti, di antara periwayat tersebut ada hubungan darah dan dalam tradisi hadis hal tersebut tidak menjadi persoalan yang cukup signifikan. Berdasarkan adanya pengakuan bahwa keduanya ada hubungan guru dan murid serta *sigat tahammul wa al-ada'*, maka dapat dikatakan antara keduanya bersambung. Demikian juga terhadap murid Abdullah ibn al-Khallad, Walid ibn Abdullah ibn Jumai' dapat dikatakan bersambung karena pertimbangan yang sama.

Sedangkan antara Waki' ibn Jarrah dengan Walid ibn Abdullah ibn Jumai' terdapat hubungan guru dan murid. *Sigat tahammul*-nya memakai *sana*, yang merupakan cara yang paling baik dan memungkinkan bertemu di antara keduanya. Sedangkan terhadap pribadi Usman ibn Abi Syaibah dan periwayat sesudahnya Abu Dawud dapat dikatakan bersambung karena antara Abu Dawud adalah murid Usman. Di samping itu, Usman juga mempunyai guru Waki' ibn Jarrah. Antara keduanya terdapat hubungan guru dan murid.

b. Hadis Kedua

Penilaian hubungan sanad antara Ummu Waraqah sampai Waki' ibn Jumai' dapat dilihat dalam pembahasan hadis pertama yang dapat dikatakan bersambung. Sedangkan terhadap Muhammad ibn Al-Fudail dengan Walid ibn Jumai' dapat dikatakan bersambung karena keduanya terdapat hubungan guru dan murid. Hal tersebut tercermin dari pengakuan keduanya. Kenyataan tersebut juga diperkuat dengan *sigat tahammul wa al-ada'*-nya memakai *sana*, yang dilakukan dalam tradisi saling bertemu di antara keduanya.

Persambungan antara Muhammad ibn Al-Fudail dengan Hassan ibn Hammad dapat dikatakan bersambung karena keduanya terdapat hubungan guru dan murid. Keadaan tersebut didukung dengan *sigat tahammul wa al-ada'*-nya yang memakai *sana*, dipastikan antara keduanya pernah bertemu dalam menimba dan meriwayatkan hadis. Pertimbangan yang sama juga dilakukan atas Hassan ibn Hammad dengan Abu Dawud.

3. Penelitian Kemungkinan adanya Syaz dan Illat

Berdasarkan penilaian kualitas dan persambungan sanad tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa seluruh periwayat yang terdapat dalam sanad Abu Dawud bersifat *siqat* dan sanadnya bersambung dari periwayat pertama, Ummu Waraqah sampai periwayat terakhir (*mukharrij al-hadis*). keberadaannya Abu Dawud semakin kuat karena didukung *mutabi'* pada tingkatan kedua, keempat dan keenam. Dengan adanya pertimbangan sanad, persambungan sanad dan adanya *mutabi'* maka dapat disimpulkan bahwa sanad Abu Dawud yang dieliti terhindar dari *syad* dan *illat*.

4. Hasil Penelitian Sanad

Hadis tentang kepemimpinan perempuan dalam shalat yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ummu Waraqah dalam kategori *ahād* statusnya *azīz* dari periwayat pertama sampai akhir. Seluruh riwayatnya dapat diterima dan oleh karenanya periwayat-periwayat yang terdapat dalam jalur sanad tersebut bernilai *sahih*.

D. Kritik terhadap Matan

Kualitas sanad belum tentu sejalan dengan kualitas *matan*, oleh sebab itu penelitian terhadap *matan* juga diperlukan. Karena kriteria dan panduan antara keduanya berbeda. Kritik (*naqd*) *matan* dipandu tiga langkah metodologis: (1) meneliti *matan* dengan melihat kualitas sanadnya, (2) meneliti susunan lafal *matan* yang semakna, dan (3) meneliti kandungan *matan*.⁵⁰

⁵⁰ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi...*, 121-122.

Di samping itu, di kalangan ulama ada yang merumuskan kaidah kesahihan suatu matan. Suatu *matan* hadis dikatakan *maqbul* jika memenuhi kriteria:

1. tidak bertentangan dengan akal yang sehat,
2. tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis *mutawâtir* dan *ijma'*,
3. tidak bertentangan dengan amalan kebiasaan ulama salaf,
4. tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti dan
5. tidak bertentangan dengan hadis *âhâd* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.⁵¹

Langkah pertama penelitian matan adalah meneliti matan berdasarkan matannya. Sanad hadis yang sedang diteliti adalah bernilai sahih karena seluruh periwayat hadis memenuhi kriteria kesahihan suatu hadis dari segi sanad. Kriteria tersebut antara lain ketersambungan sanad, *dabit*, adil, tidak ada *syaz* dan *illat*.

Langkah kedua adalah meneliti susunan lafal matan hadis. Terhadap susunan lafal dari berbagai hadis dapat dikatakan bahwa hadis tersebut tidak ditemukan adanya perbedaan yang substansial. Adanya tambahan tertentu dalam matan hadis merupakan kata pelengkap saja dengan menunjuk keadaan kejadian sesungguhnya.

Dalam penelitian ini hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ahmad ibn Hanbal dibagi dua kategori. Namun antara satu kategori dengan kategori lainnya saling melengkapi. Hal ini terkait erat dengan informasi sebab turunnya hadis tersebut. Bahkan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Hakim, al-Baihaki, al-Daruqutni, Ibn Khuzaimah, Abu Syaibah, Ishaq ibn Rawahiyah dijadikan satu versi dengan masing-masing ada tambahan tentang sosio-historis matan hadisnya.

Adapun redaksi matan hadis yang digunakan Hakim adalah *إنطلقوا بنا الى الشهيدة فزورها وأمر أن يؤذن لها وتقام أهل دارها في الفرائض*. Teks matan tersebut sama dengan yang diungkap dalam riwayat al-Baihaqi. Sementara redaksi yang hampir mirip dengan tambahan keterangan sebagai pengumpul al-Qur'an adalah dalam riwayat Ibn Khuzaimah. Adapun bunyi teksnya adalah *إنطلقوا بنا يزور الى الشهيدة وأذن لها أن يؤذن لها وأن تؤم أهل دارها في الفريضة وكانت قد جمعت القرآن*

⁵¹ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut...*, 126.

Sedangkan redaksi matan hadis yang menggambarkan kejadian Ummu Waraqah yang mati syahid adalah riwayat Abub Dawud yang pertama, Ahmad ibn Hanbal yang pertama, dan Ishaq ibn Rawahiyah yang redaksinya:

أَتَذُنْ لِي أَنْ أَخْرَجَ مَعَكُمْ وَأَمْرُضَ مَرْضَاكُمْ لَعَلَّ أَنْ تَهْدَى لِي شَهَادَةٌ قَالَ إِنْ اللَّهُ مَهْدَكَ شَهَادَةٌ فَكَانَ يَسْمِيهَا الشَّهِيدَةَ وَكَانَ أَمْرُهَا أَنْ تَوْمَ أَهْلَ دَارِهَا فَكَانَ لَهَا مَوْذُنٌ فَكَانَتْ تَوْمُ أَهْلَ دَارِهَا حَتَّى غَمَتْهَا جَارِيَةٌ لَهَا وَغَلَامٌ لَهَا كَانَتْ قَدْ دَبَّرَتْهُمَا فِي أَمَارَةٍ عَمْرٍ فَقِيلَ إِنَّ أُمَّ وَرَقَةَ قَتَلَتْ قَتْلَتَهَا غَلَامَهُمَا وَجَارِيَتَهُمَا فَقَامَ عَمْرٍ فِي النَّاسِ فَقَالَ إِنَّ أُمَّ وَرَقَةَ غَمَتْهَا جَارِيَتُهَا وَغَلَامُهَا حَتَّى قَتَلَاهَا وَإِنَّهُمَا هَرَبَا فَتَأْتِي فَكَانَ أَوَّلُ مَصْلُوبِينَ فِي الْمَدِينَةِ قَمَّ قَالَ عَمْرٍ صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ انْطَلِقُوا بِنَا نَزُورُ الشَّهِيدَةَ

Sementara redaksi matan hadis dari Abu Syaibah lebih singkat:

اِئْذَنْ لِي أَنْ أَعْزُو مَعَكُمْ وَأَمْرُضَ مَرْضَاكُمْ لَعَلَّ اللَّهُ يَرْزُقُنِي شَهَادَةً قَالَ قَرَى فِي بَيْتِكَ فَإِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُكَ الشَّهَادَةَ قَالَ فَكَانَتْ تَسْمَى الشَّهِيدَةَ

Dari pembahasan tersebut nampak bahwa hadis tersebut diriwayatkan secara makna, periwayatan seperti tersebut dibolehkan sepanjang makna dan artinnya tidak berbeda jauh.

D. Kesimpulan Hadis

Berdasarkan penelitian yang dilakukan baik dari segi sanad maupun matan hadis yang diriwayatkan oleh Ummu Waraqah melalui jalur Abu Dawud, maka kualitas hadis tentang kepemimpinan perempuan dalam shalat sahlah dari segi sanadnya dan *maqbul* dari segi matannya.

III. SYARAH HADIS

A. Penjelasan Istilah Kunci

Ada beberapa kata yang perlu dijelaskan:

1. **لما غزا بدرًا** perang Badar. Perang ini terjadi pada 17 Ramadan tahun kedua setelah hijriyah dan diikuti oleh sejumlah sahabat nabi.⁵²

⁵² Lihat Carl Brokleman, *Tarikh al-Syū'ub al-Islāmiyyah* (Cet. IV; Dar al-Ilm li al-Malayin, 49-51. Lihat juga Muhammad Abdul Qodir Abu Faris, *Fi Zilal al-Sirah Nabawiyah Gazwat al-Badr al-Kubra wa Gazwat Uhd* diterjemahkan oleh Ainur Rafiq Sholeh dengan judul *Analisis Aktual Perang Badar dan Perang Uhud di Bawah Naungan Sirah Nabawiyah* (Jakarta: Robbani Press, 1989), 34-148.

2. إنذني في الغز ومعك مرض مرضاكم لعل الله أن يرزقني شهادة Rasulullah saw. dimintaizin oleh Ummu Waraqah untuk ikut serta berperang. Keikutsertaannya berperang hanyalah berperan dalam perawatan prajurit yang sakit. Keinginan yang hendak dicari Ummu Waraqah adalah menjadi seorang yang mati syahid di medan perang.
3. قرى في بيتك فان الله عز وجل يرزقك الشهادة Rasulullah saw. memberi petunjuk kepada sahabat yang meminta ikut perang tersebut, agar tetap di rumah saja semoga Allah menjadikan seorang syahidah.
4. وكانت دبرة غلاما وجارية فقاما اليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت وذهبا sahabat tersebut benar tertusuk oleh budak mereka.
5. يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها Nabi Muhammad saw. berkunjung ke rumah Ummu Waraqah dan menjadikan seorang muazin untuk mengumumkan azan di rumahnya.
6. وأمرها ان تؤم أهل دارها Nabi Muhammad saw. memerintahkan Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi keluarganya.

Arti hadis di atas adalah:

..... wahai Rasulullah izinkan saya bersama engkau di pertempuran untuk merawat prajurit-prajurit yang sakit barang kali Allah menganugerahkan aku mati syahid. Beliau bersabda tetaplah di rumahmu, maka Allah akan menganugerahkan kamu mati syahid. Oleh karena itu, ia disebut *syahidah* (kata Abdurrahman) Dan dia adalah ahli membaca al-Qur'an. Dia mohon izin kepada Nabi Muhammad saw. agar di rumahnya diperbolehkan mengangkat seorang muazzin yang menyerukan azan untuk dia. Dia membuat kedua budaknya laki-laki dan perempuan itu sebagai mudabbar. maka pada suatu malam, kedua budaknya itu bangun dan pergi kepadanya terus menyelubungkan sehelai kain tutup mukanya kepada wajahnya sampai perempuan itu tewas karenanya. Sehubungan dengan kasus ini, maka keesokan harinya Umar berdiri dan berpidato di tengah orang banyak antara lain ia berkata Barangsiapa yang mengetahui atau melihat kedua budak ini, hendaklah dibawa kemari, setelah diketahui maka disuruhnya untuk ditangkap lalu diperintah untuk disalib. Maka dengan demikian kedua budak ini merupakan orang pertama kali di salib di Madinah.

“...Rasulullah saw. biasa berkunjung ke ruhamnya Ummu Waraqah beliau mengangkat muazzin untuk dia dan menyuruhnya untuk menjadi imam keluarga rumahnya. Abdurrahman berkata muazzinnya adalah seorang pria yang lebih senior..”

B. *Asbab al-Wurud al-Hadis*/Analisis Sosio-Historis

Tampak dari kedua hadis di atas, salah satunya merupakan sebab turunnya suatu hadis tentang kebolehan menjadi imam shalat bagi perempuan. Sahabat nabi tersebut memiliki ilmu tentang *qira'at* dan pengumpul al-Qur'an. Rasulullah saw. memberikan julukan *syahidah* kepada Ummu Waraqah.⁵³ Julukan seperti ini adalah wajar karena beliau adalah seorang yang gigih dalam menjalankan agamanya. Ia meminta kepada Nabi Muhammad saw. agar dibolehkan untuk menjadi imam bagi keluarganya. Padahal di dalam keluarganya ada beberapa orang termasuk seorang pria yang lebih senior, sering mendendangkan alunan azan ketika shalat mau dilaksanakan. Demikianlah, Rasulullah saw. memberikan predikat bagi sahabatnya dan kenyataannya Ummu Waraqah terbunuh sebagai *syahidah* oleh kedua budaknya.

III. Wacana Imam Shalat Perempuan dalam berbagai Perspektif dan Kontekstualisasinya

Imamah sugra dalam bentuk kepemimpinan seseorang dalam shalat telah banyak dibahas oleh ulama. Mereka berusaha memberikan interpretasi terhadap sumber hukum Islam dengan memberikan kriteria macam-macam orang yang memenuhi syarat menjadi imam shalat.⁵⁴ Syarat-syarat tersebut antara lain: Islam, berakal, baligh, pria, suci dari hadas dan kotoran, bacaannya baik, alim, dan sebagainya.⁵⁵

Secara terperinci Abu Hanifah mendahulukan mereka yang lebih atas pengetahuan hukum-hukum kemudian terhadap yang paling baik bacaannya, kemudian mereka yang lebih wara', Islam, umurnya, mempunyai akhlak mulia, tampan wajahnya, baik nasabnya, dan paling bersih pakaiannya. Apabila terdapat sejumlah orang yang sama kriterianya maka diadakan undian untuk memilih salah seorang yang berhak menjadi imam.⁵⁶ Senada dengan

⁵³ Lihat beberapa hadis nabi yang menjadi rujukan penelitian ini.

⁵⁴ Hadis tentang syarat-syarat orang yang berhak menjadi imam antara lain diriwayatkan oleh Abu Mas'ud al-Anshari yang dikeluarkan oleh Imam Muslim dan Turmuzi.

⁵⁵ Disarikan dari berbagai kitab fiqih. Lihat Abd al-Qadir al-Rahbawiy, *Kitab al-Salat Ala Mazahib al-Arba'ah manusia Adillat Ahkamiha* (Cet. V; Mesir: Dâr al-Salam, 1994), 189-191. Muhammad Ibrahim al-Hifnawiy, *Fiqh al-Salat* (Kairo: Dâr al-Hadîs, t.th.), 84-85. Lihat juga Wahbah al-Zuhailiy, *loc. cit.*

⁵⁶ al-Qadi Muhammad Suwaid, *al-Mazahaib al-Islamiyyah al-Khamsah wa al-Mazhab al-Muwahhid* (Cet. I; Beirut: Dâr al-Taqrîb, 1995), 106.

apa yang diungkapkan oleh Hanafiyah, Malikiyah memberikan syarat-syarat kepemimpinan shalat agak luas merambah ke arah *imamah kubro* dan memperluas beberapa syarat. Adapun persyaratan secara rinci yang dikemukakan oleh Malikiyah adalah lebih mendahulukan sultan (penguasa) atau wakilnya, imam masjid, penghuni rumah, paling tahu tentang masalah pershalatan, yang paling adil, yang paling baik bacaannya, yang lebih dulu Islamnya dan jika sama maka diadakan undian untuk menentukannya.⁵⁷

Sementara Hanabilah berpendapat bahwa yang berhak menjadi imam adalah yang paling paham dan paling baik bacaannya, kemudian yang paling baik bacaannya saja, dan jika tidak ada maka baru mereka yang paling paham terhadap permasalahan shalat. Namun, jika andaikata masih ditemukan ada yang sama maka ditentukan melalui undian.⁵⁸ Sedangkan Syafi'iyah memberikan persyaratan penguasa dan imam masjid lebih didahulukan daripada mereka yang lebih paham terhadap masalah shalat dan baru kemudian mereka yang paling baik bacaannya.⁵⁹

Berbeda dengan tradisi Sunni di atas, di kalangan Syi'ah lebih mendahulukan para imam mereka. Apabila terdapat kesamaan maka yang didahulukan adalah yang lebih paham terhadap ajaran agama, lebih baik bacaannya, yang lebih tua umurnya.⁶⁰

Dari beberapa pendapat ulama di atas, dapat dikatakan bahwa mereka lebih banyak mendahulukan aspek-aspek pengetahuan dan bacaan yang terbaik. Di antara kelima pemikiran di atas, yang dapat dijadikan pedoman adalah pendapat Hanabilah, yang hanya menyaratkan dari segi bacaan dan pengetahuan saja. Sementara pendapat lain, banyak berhubungan dengan hal-hal yang tidak terkait langsung dengan masalah imam shalat secara substansial, antara lain umur, kedudukan, akhlak dan sebagainya.

Persyaratan di atas merupakan persyaratan umum dalam imam shalat. Namun, secara khusus, banyak ulama yang menyaratkan adanya syarat-syarat tertentu mislanya laki-laki. Laki-laki hendaknya menjadi imam laki-laki atau perempuan atau banci. Tidak syah shalatnya jika perempuan mengimami laki-laki atau banci. Sebaliknya, perempuan hanya bisa menjadi imam bagi

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, 107.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

teman-temannya sesama perempuan saja. Kriteria demikian berlaku pada shalat wajib maupun sunnah.⁶¹

Teks-teks hadis di atas adalah berkenaan dengan kebolehan perempuan sebagai imam pria di dalam shalat. Keniscayaan seperti ini dapat dilihat secara langsung dalam teks hadis tersebut. Namun, dalam berbagai literatur fiqih banyak ulama memberikan penilaian lain. *Imamah* merupakan martabat yang agung dan oleh karenanya hanya dapat dilakukan oleh seorang pria saja. Demikian ungkap Imam Malik dan Abu Hanifah.⁶² Hal ini berlaku secara mutlak. Berbeda dengan keduanya, al-Syafi'iy dan Ahmad ibn Hanbal membolehkan perempuan untuk mengimami sesama perempuan saja dan menolak imam perempuan atas pria.⁶³

Berbeda dari pendapat-pendapat sebelumnya, Abu Tsaur, Mazini dan Tabari membolehkan imam perempuan atas pria berdasarkan hadis Ummu Waraqah di atas.⁶⁴ Pendapat terakhir ini jarang sekali didengar oleh masyarakat. Oleh karena, dalil yang dijadikan hujjah adalah dapat dipertanggungjawabkan, maka sinyalemen yang diungkap oleh Abu Saur, Mazini dan Tabrani dapat diterima.

Upaya menjembatani kedua pemikiran di atas dapat dilakukan dengan memberikan modifikasi-modifikasi beberapa pemikiran tersebut. Upaya semacam ini sering disebut dengan merekonstruksi pemikiran fiqih klasik. Metode yang dapat digunakan adalah memberikan makna yang baru dan lebih segar atas teks-teks masa lampau dengan pemaknaan yang sesuai perkembangan zaman. Cara pemahaman semacam ini dikenal dengan sebutan hermeneutik. Walaupun keberadaan ilmu ini sudah ada di kalangan Islam terutama dalam wacana perkembangan ilmu tafsir, fiqih dan kalam, namun keberadaannya lebih dari itu. Ia dapat memberikan arti yang lebih kaya.

Praktek-praktek kehidupan keagamaan di zaman Rasulullah saw. merupakan contoh yang terbaik dalam menyikapi masalah peribadatan terutama ibadah *mahdah*. Salah satu informasi penting adalah yang berkenaan dengan

⁶¹ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *loc. cit.*

⁶² Lihat Hasan Sulaiman al-Nuri dan Alwi Ababs al-Malikiy, *Ibanat al-Ahkam Syarh Bulug al-Maram*, jilid II (Beirut: Dâr al-Saqafah al-Islâmiyah, 19609), 41.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Lihat Muhammad ibn Ismail al-San'ani, *Subul al-Salâm*, jilid II ditahqiq oleh Abd. Al-Aziz Hawli (Beirut: Dâr Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1379), 35.

imam perempuan dalam shalat di mana makmumnya seorang pria tua renta. Walaupun dalam sabda nabi tersebut merupakan kasus perkusus, namun kejadian tersebut dapat dijadikan pegangan umat Islam saat ini dalam menentukan imam shalat.

Berdasarkan hadis riwayat Ummu Waraqah di atas, nampak bahwa Rasulullah saw. menyuruhnya menjadi imam bagi keluarganya. Hal ini tidaklah mengherankan karena sahabat beliau tersebut adalah seorang ahli qira'ah dan bacaan al-Qur'an sangat baik. Oleh karena itu, Rasulullah saw. menyuruhnya untuk menjadi imam shalat untuk keluarganya kendati di rumahnya ada beberapa orang pria yang salah satunya adalah pria yang lebih senior (*syaiikh kahir*) kapasitasnya dalam segala hal, baik umur, ilmu maupun yang lainnya.

Dengan demikian, kenyataan tersebut tidaklah dapat disalahkan. Apalagi zaman sudah berubah. Perempuan yang dulu terbelakang sekarang sudah menjadi sosok yang bisa diandalkan. Ia sudah dapat mengubah kepribadiannya menjadi sosok yang terpelajar dan berperadaban. Perempuan sudah banyak menjadi pemimpin baik pemimpin negara maupun lainnya. Keberadaan perempuan sebagai *imamah kubra* sudah semakin banyak dan dibuktikan dalam sejarah Islam. Hal ini menandai akan kebolehan kepemimpinan perempuan dalam skala yang luar. Akankah hal ini tidak dapat diterapkan dalam shalat, dalam skala dan ruang lingkup kecil? Kenyataan ini tidaklah mengingkari ideal moral al-Qur'an dan hadis.

Secara historis keberadaan perempuan telah berevolusi sedemikian rupa sehingga mampu menampilkan citranya dengan baik. Ini merupakan amanat risalah kenabian Muhammad saw. Perbudakan dan penghinaan terhadap perempuan dikikis habis oleh Rasulullah saw. dan sampai akhirnya bentuk-bentuk semacam ini menjadi suatu yang dilarang secara internasional.⁶⁵ Islam telah mendahuluinya dan memberikan penghargaan luar biasa terhadap perempuan.

Merupakan suatu yang naif, manakala perempuan diharuskan untuk mengikuti dan memerankan di era dahulu sedangkan waktu dan tempat mereka sudah jauh berubah (*locus and tempus*). Kekakuan dan ketidakharmonisan akan muncul dengan sendirinya manakala hal tersebut tetap dipaksakan. Dengan demikian upaya aktualisasi tetap perlu dilakukan kapanpun

⁶⁵ Lihat Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam a History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I, 1922), 258-267.

dan di manapun serta dalam masalah apapun. Pemahaman seperti ini tidak berarti memaknai shalat dengan konteks kekinian menjadi tidak dilakukan (cukup hanya semedi saja) karena tidak efisien dan menghambat kemajuan. Bukankah setiap manusia mempunyai *bildung* sendiri-sendiri. Oleh karena itu, shalatnya orang dahulu dengan sekarang memang berbeda telah terjadi perubahan-perubahan, misalnya dalam memaknai khususy' dan sebagainya.

Sampai pada hal ini, bukan suatu yang sulit untuk membolehkan perempuan sebagai imam shalat laki-laki apabila dalam pribadi perempuan terdapat syarat-syarat sahnya sebagai imam. Cukup syarat sahnya imam hanyalah dua hal saja yaitu pengetahuan tentang masalah shalat dan bacaan baik, sebagai syarat utama. Sedangkan syarat-syarat yang lain dapat dianggap sebagai syarat pendukung manakala terjadi persamaan di antara mereka yang cakap melakukan sebagai imam. Dengan demikian dalam imamah shalat ada syarat *wajibah* dan syarat *takmiliah*.

Mengapa perempuan tidak boleh menjadi imam? Al-Qur'an memberikan suatu penghargaan atas perempuan di mana Allah menempatkan satu surat tersendiri tentang perempuan dalam surat al-Nisa'. Surat ini sering disebut dengan surat *al-Nisâ' al-Kubra* karena di dalamnya dibahas masalah perempuan yang lebih banyak sedangkan di surat lain, terdapat juga porsi pembahasan secara ringkas terutama dalam QS. al-Talaq dan oleh karenanya surat ini dinamakan dengan surat *al-Nisâ' al-Sugra*. Penghargaan tidak saja terwujud dalam hal tersebut, namun juga dapat ditemukan dalam ajaran-ajarannya. Islam mensejajarkan peran pria dan perempuan dalam mendulang pahala untuk kepentingan di akhirat.⁶⁶ Demikian juga terhadap masalah keduniaan, perempuan dan pria mendapat hasil sesuai dengan jerih payahnya masing-masing dan Allah tidak akan membedakannya.⁶⁷

Hadis di atas merupakan suatu praktek yang muncul di masa Rasulullah saw. di mana beliau secara arif memberikan keluasaan bagi perempuan untuk duduk sebagai imam shalat. Namun, kenyataan ini tidak boleh dilihat dengan sebelah mata. Hadis-hadis lain yang mengindikasikan adanya syarat pria sebagai imam shalat di satu sisi merupakan suatu hal yang biasa.

⁶⁶ Lihat Q.S. Gâfir (40): 40, al-Nahl (16): 97 dan sebagainya.

⁶⁷ Lihat QS. al-Nisâ' (4): 32.

Dari adanya keterkaitan antara hadis imam perempuan dalam shalat dengan al-Qur'an dan hadis-hadis lain, maka keberadaan imam perempuan dalam shalat mestinya tidak banyak menimbulkan kontroversi. Bukankah Islam merupakan *rahmatan li al-âlamîn*. Adanya upaya pemaknaan atas berbagai teks suci keagamaan dan adanya hasil-hasil pemahaman baru bukan merupakan suatu pengingkaran atas teks atau norma suci keagamaan. Keberadaannya hanyalah sebagai upaya pendinamisan dan penyegaran di era yang berbeda dan di tempat yang berbeda pula.

Adanya perbedaan ulama dalam penetapan perempuan sebagai imam terhadap laki-laki adalah disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, adanya pandangan selama ini bahwa pria adalah sebagai pemimpin bagi perempuan. Kenyataan ini didukung dengan justifikasi dari Q.S. al-Nisa' (4): 34. Ahli tafsir menyatakan bahwa kata *qawwâm* berarti pemimpin, pelindung, penanggung jawab, pendidik, pengatur dan lain-lain. Keunggulan laki-laki disebabkan oleh keunggulan akal dan fisiknya. Demikian ungkap al-Râzi dalam tafsirnya *Tafsir al-Kabîr*. Akal laki-laki melebihi akal perempuan dan pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna. Di samping itu, al-Zamakhsharî dalam *tafsir al-Kasasyâf* mengungkapkan keunggulan laki-laki atas perempuan adalah karena akal, ketegasan, tekadnya yang kuat, kekuatan fisik, secara umum memiliki kemampuan tulis, dan keberanian. al-Thaba'thaba'i mengungkapkan kelebihan laki-laki adalah disebabkan oleh akalnya saja dan oleh sebab itu ia mampu melahirkan jiwa-jiwa seperti keberanian, kekuatan dan kemampuan dalam mengatasi kesulitan. Sebaliknya, perempuan lebih sensitif dan emosional.⁶⁸

Oleh karena itu, banyak tugas yang berat diembankan kepada kaum laki-laki seperti sebagai nabi, ulama, imam, guru, dan sebagainya. Demikian juga terhadap dalam jihad, azan, shalat jum'at, wali dan sebagainya perempuan tidak banyak dilibatkan dan tidak memiliki otoritas. Kenyataan ini juga didukung dengan dasar teologis dan dalam bingkai keilmuan misalnya dalam bidang ilmu psikologi, dan sosio-biologi. Stereotip perempuan dalam psikologi adalah pasif, emosional, penurut dan penyayang. Inilah yang mendasari dan membenarkan sektor domestik perempuan dan dianggap sebagai naturnya perempuan. Demikian juga dalam kerangka sosio-biologis dapat diungkapkan bahwa otak laki-laki lebih besar dari perempuan. Oleh karena itu, laki-laki

⁶⁸ Lihat Husein Muhammad, *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam Membongkar Konsepsi Fiqh tentang Perempuan....*, 42-43.

lebih cerdas, lebih sempurna, matang dan jernih di banding perempuan. Lebih dari itu, suatu hal yang parah adalah menganggap hal-hal tersebut bagi perempuan adalah kodrat buatan budaya melalui manusia. Hal-hal tersebut akan bermaslah manakala menjadi masalah sosial dan bukan masalah spiritual.

Kemampuan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga tidak lebih karena disebabkan oleh kemampuan dan kecakapannya dalam memberi nafkah istri dan keluarganya, namun jika hal itu tidak dilakukan pria, maka kepemimpinan itu bisa dianggap gugur. Demikian ungkap Imam Malik dalam mengomentari ayat tersebut. Oleh karena itu, ayat di atas tidak boleh digeneralisir untuk melarang perempuan sebagai pemimpin masyarakat (publik) seperti presiden dan sebagainya. Pendapat terakhir ini dikuatkan dengan pendapat Abduh di dalam tafsirnya *al-Manâr*.⁶⁹

Pemahaman ayat di atas perlu juga melirik bagaimana *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut. Ayat di atas diturunkan berkaitan dengan sebuah peristiwa yang terjadi di masa Rasulullah saw. di mana ada seorang sahabat yang bernama Sa'id ibn Abi Rabi' yang memukul isterinya bernama Habibah binti Zaid ibn Abi Zahîr. Atas pengaduan tersebut Nabi Muhammad saw. menjawab dengan qisas. Kemudian turun ayat al-Qur'an.⁷⁰

Beberapa indikasi di atas baik yang dikemukakan oleh ulama tafsir dan hal-hal yang melingkupi turunnya ayat al-Qur'an tersebut sudah terbantahkan dengan realitas yang ada di masyarakat. Banyak tugas-tugas penting yang dahulunya menjadi monopoli kaum laki-laki yang telah dilakukan oleh perempuan dan sukses. Kita banyak melihat presiden, perdana menteri, gubernur dan sebagainya yang dijabat seorang perempuan.

Dari berberapa pendapat dan kenyataan yang terjadi di masyarakat di atas, seyogyanya pemahaman ayat tersebut dilakukan secara sosiologis dan kontekstual. Tuhan menurunkan ayat suci al-Qur'an adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan tersebut tidak akan tercapai manakala manusia tetap menjalankan tradisi lama yang dapat menjadikan kekacuan, ketidakdinamisan, kurang kreatif. Tidak satu orang pun yang mampu sama

⁶⁹ Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999), 150.

⁷⁰ Lihat Abi Hasan Ali ibn al-Wâhidî, *Asbâb Nuzûl al-Qur'an* (Cet. II; Riyadh: Mamlakah al-Arabiyah al-Saudiyah, 1983), 143-145.

persis sesuai dengan ajaran Islam sebagaimana yang dibawa oleh Rasulullah saw. Sahabat nabi sebagai orang yang terdekat dengan Rasulullah saw. juga tidak dapat menunjukkan perilaku yang sama dengan Rasulullah saw.

Tesis di atas didukung oleh data historis dan kajian-kajian di dalam fiqih. Dalam sejarah Islam, tindakan sahabat Rasulullah saw. yang tidak disyariatkan oleh nabi dikenal dengan sebutan *awwalīyat*.⁷¹ Namun istilah tersebut tidak lazim dipakai dalam tradisi ilmu fiqih. Keberadaannya dianggap sebagai upaya ijtihad atau takwil. Sahabat menjadi sesuatu yang istimewa karena sahabat merupakan generasi yang terbaik karena telah bergaul dengan Rasulullah saw. Tradisi sahabat yang tidak ada pada masa Rasulullah saw. sebetulnya banyak sekali, namun yang terekam oleh Sarafudin al-Musawi dalam *al-Nash wa al-Ijtihad* 97 buah yang dapat diprinci sebagai berikut: masa Abū Bakar 15 kasus, Umar ibn al-Khattāb 55 kasus, Usman ibn Affan 2 kasus, Aisyah 13 kasus, Khālid ibn Walid 2 kasus, Mu'āwiyah 10 kasus.⁷² Kasus-kasus tersebut misalnya sahalat tarawih, takbir empat dalam shalat janazah, khutbah Jum'at dengan duduk, shalat Id belakangan baru khutbahnya. Namun, dari beberapa kasus sunnah sahabat tersebut ada yang terus terpelihara dan dilakukan menjaid kebiasaan dan ada pula yang hilang dan menjadi tidak populer lagi. Dari hal ini, Husein Shahab mengungkapkan adanya miskonsepsi yang menyebabkan pergeseran tersebut, yaitu konsepsi tentang sahabat, imām, hadis dan ijtihad.⁷³ Hal itu terjadi di masa sahabat bagaimana dengan masa sesudahnya? tentu akan lebih kreatif manakala tidak ada pembakuan-pembakuan.

Demikian juga dalam hadis Nabi Muhammad saw. diungkapkan tentang isyarat kejayaan suatu pemerintahan yang dipimpin oleh seorang wanita dengan ungkapan tidak akan makmur dan sukses. Sebagaimana ungkapan Nabi Muhammad saw.:

لن يفلح قوم ولو امرهم إمرأة⁷⁴

⁷¹ Lihat husein Shahab, *Pergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Perspektif Fiqih* dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 6 Juli-Oktober 1992, 44.

⁷² *Ibid.*, 45.

⁷³ *Ibid.*, 46-58.

⁷⁴ Lihat Abu Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, jilid IV (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 228. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, jilid V (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978), 38, 43 dan 47.

Jumhur ulama dalam menentukan persyaratan seorang pemimpin (khali-fah), hakim pengadilan dan jabatan-jabatan lainnya adalah laki-laki berdasar-kan teks dari hadis di atas. Perempuan menurut syara' hanyalah bertugas un-tuk menjaga harta suaminya. Oleh karena itu, tidak heran kalau al-Syaukani, al-Khattabi, dan beberapa ulama lain berpendapat seperti hal itu.⁷⁵

Membahas dan menyalah hadis tidak dapat diartikan secara tekstual belaka. Oleh karena itu, perlu membaca dan menelaah latar belakang adanya hadis tersebut. Hadis tersebut tidak dapat berlaku umum karena ada peristiwa khusus yakni respon Nabi Muhammad saw. dalam suksesi kepemimpinan di kerajaan Persia. (HR. Ahmad, Turmuzi dan Bukhari). Dengan demikian, pe-mahaman terhadap hadis nabi harus dilakukan dengan pendekatan temporal, lokal, dan kontekstual sebagaimana yang digagas oleh M. Syuhudi Ismail.

Dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah saw. di antaranya adalah menga-jak pemimpin negara untuk memeluk Islam. Salah satu negara yang diberi surat oleh Rasulullah saw. adalah Persia melalui utusan beliau yang bernama Abdullah ibn Hudafah al-Sami. Ajakan Rasulullah saw. tersebut tidak disam-but dengan baik dan bijaksana melainkan dihina dan dirobek kertas surat tersebut. Berita tersebut sampai di telinga Rasulullah saw. dan beliau ber-sabda: siapa saja yang telah merobek surat saya dirobek-robek (dari kerajaan) orang itu. Sekali lagi, peristiwa ini terjadi jauh sebelum nabi mengungkapkan sabda di atas.

Hari berganti hari, waktu pun terus berjalan seiring dengan pergeseran kepemimpinan. Raja Persia tersebut dibunuh oleh keluarga dekatnya dan oleh sebab itu terjadi kekisruhan di lingkungan kerajaan. Secara alamiah, raja yang berkuasa digantikan oleh anak laki-laki raja (putra mahkota). Kekisru-han tersebut memakan banyak korban. Namun, apa yang terjadi sebaliknya, yang diangkat seorang perempuan yang bernama Buwaran binti Syairawaih ibn Kisra pada abad 9 H. Di sisi lain, perjalanan sejarah panjang Persia yang mendudukan laki-laki sebagai pemimpin menunjukkan bahwa pengangka-tan kaisar perempuan adalah menyalahi tradisi dan memang pada waktu itu martabat perempuan jauh berada di bawah laki-laki. perempuan dipandang tidak cakap dalam mengurus urusan masyarakat dan negara. Kenyataan ini terjadi juga di Jazirah Arab. Oleh karena itu, wajar jika Nabi Muhammad saw.

⁷⁵ Lihat misalnya dalam al-SYaukânî, *Nail al-Aut"âr*, jilid VII (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.), 298, Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, jilid III (Semarang: Toha Putera, t.th.), 315.

mengungkapkan demikian. Mustahil perempuan yang dalam kondisi tersebut dijadikan pemimpin. Dengan demikian, perkataan Nabi Muhammad saw. tersebut di atas bukan sebagai Rasulullah melainkan sebagai pribadi yang mengungkapkan realitas sosial masyarakat yang ada pada masa tersebut.

IV. Simpulan

Dari pembahasan sebelumnya dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pendapat yang berkembang dalam pemikiran Islam klasik yang tercover dari wacana fiqh klasik menyebutkan adanya diskriminasi, di mana mereka kebanyakan tidak memberi peluang perempuan untuk menjadi imam shalat kendati perempuan tersebut adalah seorang yang terbaik di antara para jamaahnya. Karena itu, persyaratan tersebut perlu dikoreksi. Persyaratan imam hanyalah dua yaitu mempunyai pengetahuan tentang shalat dan bacaannya baik. Kedua syarat tersebut adalah persyaratan wajibah dan dapat juga didukung persyaratan lain yang disebut dengan syarat takmiliah yang sifatnya menyempurnakan dan jika tidak ada maka tetap sah keberadaan imam tersebut. Laki-laki dan perempuan bukan merupakan salah satu syarat di antara dua syarat tersebut dan oleh karena itu, keberadaan perempuan dapat mengimami laki-laki dalam shalat secara umum jika perempuan tersebut mempunyai kriteria dimaksud.

Wacana pemikiran ini telah memberikan nuansa baru bagi perkembangan fiqh karena keberadaan pokok permasalahan yang diangkat ini sudah ada yang membolehkan walaupun dianggap sebagai pendapat yang nyeleneh. Dalil yang digunakan adalah hadis Ummu Waraqah. Hadis yang diteliti bernilai sahih baik dari segi sanad maupun matannya. Kosekwensinya adalah tidak ada larangan untuk tidak berhujjah dan berdalil atas hadis tersebut. Oleh karena itu, kita mempunyai tugas untuk memberikan informasi kepada dunia luar bahwa dalam wacana ini dimungkinkan adanya imam wanita dalam shalat.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abi Syaibah, Abu Bakar Abdullah ibn Muhammad al-Kufi. *Musannaf Muhammad ibn Abi Syaibah*. Jilid VI, ditahqiq oleh Kamal Yusuf al-Hut Cet. I; Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1409 H.

Abu Faris, Muhammad Abdul Qodir. *Fi Zilal al-Sirah Nabawiyah Gazwat al-Badr al-Kubra wa Gazwat Uhd* diterjenahkan oleh Ainur Rafiq Sholeh dengan judul *Analisis Aktual Perang Badar dan Perang Uhud di Bawah Naungan Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Robbani Press, 1989.

Ali, Syed Ameer. *The Spirit of Islam a History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet* Delhi: Idarah-I Adabiyat-I, 1922.

Al-Asqalânî, Syihâb al-Dîn Abu al-Fadl Ahmad ibn Hajar. *Tahzib al-Tahzib*, jilid IV, VI, VII, XI, IX. Cet. I; Beirut Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.

Al-Azim, Abi al-Tayib Syams al-Haq. *Aun al-Ma'bud*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Bâqî, Muhammad Fu'ad Abd. *Miftah Kunuz al-Sunnah*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turas al-Arabi, 2001.

Al-Baihaqi, Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakar. *al-Sunan al-Kabir*. Jilid III ditahqiq oleh Abd al-Qadir Atha'. Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Baz , 1994.

Al-Baihaqi, Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakar. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawiy*. Jilid I. Leiden: E.J. Brill, 1937.

Al-Bisrî, Al-Imam al-Hâfiz Abi al-Hâtim Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad al-Tamimî. *Kitâb al-Siqât*, jilid V. Cet. I. India: Matbat Majelis Dâirah al-Ma'ârif, 1982.

Al-Bisrî, Al-Imam al-Hâfiz Abi al-Hâtim Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad al-Tamimî. *Kitâb al-Siqât*. JuzVIII.Cet. I. India: Matbat Majelis Dâirah al-Ma'ârif, 1982

Brokleman, Carl. *Tarikh al-Syu'ub al-Islâmiyyah*. Cet. IV; Dâr al-Ilm li al-Malayin, t.th.

Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Isma' Islam. *Sahih al-Bukhari*, jilid IV (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Al-Daruqutni, Ali ibn Umar Abu Hasan al-Bagdadi. *Sunan al-Daruqutniy*, jilid I ditahqiq oleh Abdullah Hisyam Yamani al-Madini. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1966.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad Ahmad ibn Hanbalm*. Jilid VI. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Hasaballah, Ali. *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmiy*. Cet. III; Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1964.
- Al-Hifnawiy, Muhamamd Ibrahim *Fiqh al-Shalat*. Kairo: Dâr al-Hadis, t.th.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad ibn Abdullah. *al-Kafiy fi Fiqh al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, jilid I. Cet. V; Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1988.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metode Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajaj. *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajaj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Al-Marwazi, Ishaq ibn Ibrahim ibn Mukhallad al-Handali. *Musnad Ishaq ibn Rahawiyah*. Jilid I, ditahqiq oleh Abd. al-Gafur Abd al-Haq Husein Bar al-Balwasi. Cet. I; Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Iman, 1995.
- Mernissi, Fatima. *The Forgotten Queen of Islam* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1994.
- Al-Mizzi, Jamâl al-Dîn Abu al-Hajjaj Yusuf. *Tahzib al-Kamâl fi Asmâ' al-Rijâl*. Jilid I, II, III, IV. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Al-Naisaburi, Abi Abdullah Muhammad ibn Abdullah al-Hakim. *al-Mustadrak ala al-Sahihain*. Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Al-Naisaburi, Muhammad ibn Ishaq Ibn Khuzaimah Abu Bakar al-Sulami. *Sahih ibn Khuzaimah* jilid III, ditahqiq oleh Mustafa al-A'zami. Beirut: al-Maktabah al-Islamiy, t.th.

- Al-Nuri, Hasan Sulaiman dan Alwi Ababs al-Malikiy, *Ibanat al-Ahkam Syarh Bulug al-Maram*. jilid II. Beirut: Dâr al-Saqafah al-Islâmiyah, 1960.
- Al-Râzî, Abu Muhammad ibn Abu Hâtim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali. *Jarh wa al-Ta'dil*, jilid III, IV, V, VIII, IX. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Imiyyah, t.th.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996.
- Al-Rahbawiy, Abd al-Qadir. *Kitab al-Shalat Ala Mazahib al-Arba'ah manusia Adillat Ahkamiha* Cet. V; Mesir: Dâr al-Salam, 1994.
- Al-Rahumurzi, al-Imam Abi Amr ibn Usman ibn Abdurrahman. *Ulum al-Hadis li Ibn al-Salah* Madinah: Maktabah al-Ilmiyyat bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972.
- Sabiq, Sayid. *Fiqh Sunnah*. Jilid III. Semarang: Toha Putera, t.th.
- Al-San'ani, Muhammad ibn Ismail. *Subul al-Salâm*, jilid II ditahqiq oleh Abd. Al-Aziz Hawli Beirut: Dâr Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1379.
- Shahab, Husein. *Pergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Perspektif Fiqih dalam al-Hikmah*, Jurnal Studi-studi Islam, No. 6 Juli-Oktober 1992.
- Sulaiman, Abd. Gaffar dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausû'at Rijâl al-Kutub al-Tis'ah..* Jilid III. Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Suwaid, al-Qadi Muhammad. *al-Mazahaib al-Islamiyyah al-Khamsah wa al-Mazhab al-Muwahhid*. Cet. I; Beirut: Dâr al-Taqrîb, 1995.
- Al-Suyuti, Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân. *al-Asbah wa al-Nazâir fi al-Furû'* Indonesia: Maktabah Dâr Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.
- Al-Syaukânî, *Nail al-Autâr*, jilid VII. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999.
- Al-Wâhidî, Abi Hasan Ali ibn. *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*. Cet. II; Riyadh: Mam-lakah al-Arabiyah al-Saudyah, 1983.
- Al-Zahabi, Imâm Syam Al-dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Usmân. , *Sir A'lâm wa al-Nubalâ'*. Jilid XI, XIII. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1990.

Al-Hifnawiy, Muhamamd Ibrahim. *Fiqh al-Shalat*. Kairo: Dâr al-Hadîs, t.th.

Al-Hifnawiy, Muhamamd Ibrahim. *Mizân al-I'tidâl*. Jilid III, IV, VI VIII Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Hifnawiy, Muhamamd Ibrahim. *al-Kasyif fi Ma'rifat man lahu Ruwat fi al-Kutub al-Sittah*. Jilid I, III, IV. Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadis, 1972.

Al-Zayla'i, Abdullah ibn Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi. *Nasb al-Rayah*. Jilid II ditahqiq oleh Muhammad Yusuf al-Banuri. Mesir: Dâr al-Hadis, 1357 H.

Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu* Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.