RASIONALITAS HUKUM IMAM AL-ṬABARĪ TENTANG KEPEMIMPINAN PEREMPUAN SEBAGAI IMAM DAN KHATIB: TELAAH *TA'LĪL AL-AḤKĀM* DAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH* DALAM IJTIHAD PROGRESIF

DISERTASI

Diajukan Kepada Pascasarjana UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi
Sebagai Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Doktor
dalam Bidang Ilmu Syariah

Oleh :

Mailiza Fitria, SHI, M.H

NIM : 10323001

Promotor :
Prof. Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc, M.Ag

Co. Promotor
Dr. Saiful Amin, M.Ag

Program Studi Doktor Ilmu Syariah

Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN)

Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

Tahun 2026

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu kepemimpinan keagamaan perempuan merupakan tema yang terus menarik perhatian dalam berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, hukum Islam (fiqh), tafsir, dan sosiologi agama. Pembahasan mengenai hal ini tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga menyentuh ranah sosial dan politik umat Islam.[1] Keberadaan perempuan dalam ruang-ruang otoritas keagamaan seringkali menjadi indikator bagaimana suatu masyarakat memaknai relasi gender dalam konteks nilai-nilai keislaman.[2]

Dalam sejarah Islam tercatat bahwa posisi perempuan dalam konteks kepemimpinan khususnya di ranah keagamaan, telah menjadi pokok perdebatan yang panjang dan kompleks. Perdebatan ini melibatkan aspek normatif-teologis yang bersumber dari teks-teks keagamaan, serta dimensi historis-sosiologis yang berkaitan dengan realitas sosial pada masa lalu.[3] Hal tersebut mengindikasikan bahwa perbedaan konteks sejarah dan budaya turut mempengaruhi bagaimana peran perempuan dalam kepemimpinan dipahami dan dipraktikkan di berbagai wilayah dunia Islam.

Salah satu contoh fakta empiris yang cukup populer adalah bahwa mayoritas ulama tafsir klasik menolak kepemimpinan keagamaan perempuan dalam fungsi publik yang bersifat formal dan terbuka, terutama dalam hal menjadi imam shalat berjamaah untuk laki-laki dan sebagai khatib.[4] Agaknya ini karena keberadaan perempuan di ranah publik seolah-olah dipersempit pemaknaannya oleh mereka bahkan dianggap sebagai sesuatu yang sama sekali tidak ada peluang atau celah.[5] Hal tersebut tercermin dari pendapat mereka berupa pelarangan terhadap perempuan untuk menjadi pemimpin di ranah publik dalam bidang tertentu termasuk di ranah keagamaan, dengan alasannya secara normatif selalu mengacu pada QS.An-Nisa'/4: 34 yaitu :

---

[1] Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford - Inggris :Interface Publications, 2007).

[2] Yusron Razak and Ilham Mundzir, "Otoritas Agama Ulama Perempuan: Relevansi Pemikiran Nyai Masriyah Amva Terhadap Kesetaraan Gender Dan Pluralisme," *Palastren: Jurnal Studi Gender* 15, no. 1 (2022): 1–20.

[3] Sri Wahyuni, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Kajian Sejarah Sosial Hukum Islam," *Al-Rasikh: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 (2021): 65–79.

[4] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni, Ed. Abdullah Bin Abd al-Muhsin al-Turki Dan Abd al-Fattah Muhammad al-Hilwu* (Riyadh: Hajar, 1987), 3:hal. 33-34.

[5] Amina Wadud, "Women and Islamic Leadership: Contextualizing Gender and Authority in Muslim Communities.," *Journal of Islamic Studies* 27, no. 2 (2016): 143–64.

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ .....

Artinya: " *Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya ...".*(QS.An-Nisa'/4: 34)

Ayat di atas dimaknai oleh para ulama tafsir klasik secara literal bahwa laki-laki adalah pemimpin atas perempuan dengan berbagai alasan dan hujjah. Salah satu tokohnya adalah Ibnu Katsir (w.774 H) yang menafsirkan lafaz اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ dalam QS. An-Nisa'/ 4 : 34 sebagai berikut:

"بِأَنَّ قَوَّام تَعْنِي القَائِدَ أَوِ المَسْؤُولَ، وَهُوَ مُوَجَّهٌ لِلرِّجَالِ. وَالسَّبَبُ الثَّانِي هُوَ الفَضْلُ الَّذِي مُنِحَ لَهُمْ. فَالقِيَادَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الرِّجَالِ وَمُقَدَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَكْثَرَ مِنَ النِّسَاءِ، كَمَا أَنَّ النُّبُوَّةَ خَاصَّةٌ بِالرِّجَالِ".

" Bahwa kata Qawwam yang berarti pemimpin, ditujukan kepada kaum laki-laki dan alasan kedua yaitu kelebihan yang diberikan kepada mereka dan kepemimpinan adalah mutlak bagi kaum laki-laki dan lebih utama daripada perempuan sebagaimana kenabian khusus untuk laki-laki".[6]

Sehingga Ibnu Katsir menyimpulkan bahwa kepemimpinan dalam masyarakat dan negara merupakan tanggung jawab laki-laki. Perempuan tetap berhak dan memiliki peran penting dalam berbagai aspek kehidupan secara domestik, akan tetapi tidak dalam kepemimpinan di ranah publik .

Kemudian pendapat senada juga dikemukakan oleh Imam al-Qurthubi (w. 671 H) terkait firman Allah SWT tersebut dengan ungkapannya yaitu :

"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أَيْ مُسَلَّطُونَ عَلَيْهِنَّ، بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالتَّأْدِيبِ. ثُمَّ بَيَّنَ الْعِلَّةَ فَقَالَ :بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، أَيْ لِأَنَّ الرِّجَالَ أَفْضَلُ مِنَ النِّسَاءِ، وَالرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ، وَلِذَلِكَ كَانَتِ النُّبُوَّةُ مُخْتَصَّةً بِالرِّجَالِ، وَكَذَلِكَ الْإِمَامَةُ الْكُبْرَى، وَالصُّغْرَى، وَالْجِهَادُ، وَالْأَذَانُ، وَالْخُطْبَةُ، وَالشَّهَادَةُ فِي الْحُدُودِ، وَزِيَادَةُ السَّهْمِ فِي الْمِيرَاثِ، وَغَيْرُ ذَلِكَ .وَقَالَ أَيْضًا":وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"، أَيْ مِنَ الْمُهُورِ وَالنَّفَقَاتِ، فَوَاجِبٌ عَلَى الْمَرْأَةِ طَاعَةُ زَوْجِهَا فِي ذَلِكَ، وَقَبُولُ أَمْرِهِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً. وَلِذَلِكَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ عَلَيْهَا دَرَجَةً، فَقَالَ" :وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَة :البقرة: ٢٢٨"

" Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan," yaitu mereka memiliki otoritas atas perempuan dalam hal perintah, larangan, dan pendidikan (bimbingan serta disiplin). Kemudian, Allah menjelaskan sebabnya dengan firman-Nya: "Karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain," yaitu karena laki-laki lebih utama dibandingkan perempuan, dan laki-laki lebih baik daripada perempuan. Oleh karena itu, kenabian dikhususkan bagi laki-laki, begitu juga kepemimpinan besar (khilafah) dan kepemimpinan kecil, jihad, adzan, khutbah, kesaksian dalam hukum hudud, bagian lebih dalam warisan, dan hal-hal lainnya. Dan Al-Qurthubi juga berkata:"Dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka," yaitu dalam bentuk mahar dan nafkah. Maka, wajib bagi seorang perempuan untuk menaati suaminya dalam hal ini dan menerima perintahnya selama tidak berupa kemaksiatan. Oleh karena itu, Allah memberikan kelebihan kepada laki-laki atas

[6] Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim,* (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hal. 67

perempuan dengan *firman-Nya: "Dan bagi laki-laki ada satu derajat kelebihan atas mereka" (QS. Al-Baqarah: 228").* [7]

Imam Al-Qurthubi berpandangan bahwa laki-lakilah yang lebih pantas menjadi pemimpin dengan alasan itu laki-laki diberikan kelebihan oleh Allah SWT atas isterinya disebabkan atas pemberian mahar, nafkah serta mencukupi kebutuhan isteri-isteri mereka.[8] Laki-laki juga diberikan potensi jiwa yang kuat dan tabi'at yang menggelora serta semangat dalam menghadapi kehidupan, sedangkan perempuan memiliki tabi'at yang sejuk dan dingin yang menggambarkan kelembutan dan kelemahan, sehingga Allah SWT mengharuskan laki-laki mengurusi mereka.

Demikian pula sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam al-Razi (w. 606 H) dalam tafsirnya *al-Kabīr* bahwa laki-laki mempunyai kedudukan yang lebih tinggi di atas perempuan dengan semua kelebihan yang dia miliki. Hal tersebut tergambar dari pendapatnya tentang ayat di atas bahwa perempuan tidak diperbolehkan sebagai pemimpin di dalam kelompok sosial masyarakat. Argumennya tersebut dilandasi oleh anggapan bahwa laki-laki memiliki pengetahuan (*al'ilm*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*) melebihi yang dimiliki oleh perempuan.[9] Pendapat ini diperkuat juga oleh al-Zamakhshari (w. 538 H), di mana ia menjelaskan bahwa hal-hal yang membuat laki-laki memiliki kelebihan di atas perempuan adalah karena akal (*al-'aql*), ketegasan (*al-hazm*), tekadnya yang kuat (*al-'azm*), kekuatan fisik (*al-qudrah*) dan kemampuan menulis (*al-kitabah*).[10] Artinya bahwa laki-laki memiliki keunggulan dari segi kemampuan fisik dan intelektual dibandingkan perempuan.

Penolakan-penolakan tersebut juga berakar dari pendekatan normatif terhadap teks hadis yang lagi-lagi dipahami secara literal dan universal, yaitu riwayat dari Abu Bakrah yang berbunyi :

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ ، عَنِ الْحَسَنِ ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَامِنْ رَسُوْلُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَمَاكَدْتُ اَنَّ الْحَقَّ بِاَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلُ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّابَلَغَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ اَهْلَ فارِسِ قَدْمَلَكُوْاعَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةٌ.رواه البخاري

[7] Al-'Aziz ibn Ahmad ibn Muhammad Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 1:hal. 512-514.

[8] Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, vol. 1.

[9] Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husayn at-Taymi al-Bakri Ar-Razi, *Tafsir al -Kabir* (Beirut : Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999), hal. 96

[10] Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar Al-Zamakhshari, *Al-Kashshaf 'an Haqaiq at-Tanzil* (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), hal 77

> *Artinya: " Usman ibn al-Haitsami menceritakan kepada kami, 'Auf menceritakan kepada kami dari Hasan dari Abi Bakrah berkata : Allah telah memberiku manfaat dengan kalimat yang aku dengar dari Rasulullah SAW pada peristiwa perang Jamal setelah hampir saja aku bertemu dengan Ashhab al-Jamal, untuk kemudian aku bergabung berperang bersama mereka". Abi bakrah berkata :" Ketika sampai berita kepada Rasulullah SAW bahwa penduduk Persia telah mengangkat putri Kisra sebagai ratu, Rasulullah berkata : Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan kekuasaan mereka kepada seorang perempuan".* (HR Al-Bukhari, No. 7099)[11]

Senada dengan itu, para ulama jumhur fiqhpun yang diwakili oleh Imam Ahmad, Imam Malik, dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa perempuan tidak berhak menjadi pemimpin, meskipun di dalam lingkup yang lebih kecil termasuk pada bidang keagamaan seperti imam shalat dan khatib. Hal ini berdasarkan pemaknaan hadis Abu Bakrah tersebut di atas dengan pertimbangan kaidah " *keumuman lafazh lebih dikedepankan daripada kekhususan sebab",*[12] sehingga hukum yang melekat dan dipakaikan adalah keumuman lafaz hadis secara tekstual, tanpa mempertimbangkan kekhususan sebab dan pemahaman secara kontektual. Maka lahirlah kesimpulan bahwa, berdasarkan hadis tersebut jelas-jelas Nabi Muhammad SAW melarang kaum muslimin mengangkat perempuan menjadi pemimpin dalam bentuk apapun karena berisiko tidak akan mendapatkan keberuntungan dan justru membawa kepada kehancuran dan kesengsaraan.

Selanjutnya masih dalam konteks pemimpin keagamaan perempuan sebagai imam, Imam al-Nawawi (w. 676 H) dari mazhab Syafi'i menyatakan :

وَلَا تَصِحُّ إِمَامَةُ الْمَرْأَةِ لِلرَّجُلِ بِحَالٍ، سَوَاءٌ كَانَ فَرْضًا أَوْ نَفْلًا

"*Tidak sah imamah (kepemimpinan salat) seorang perempuan atas laki-laki dalam keadaan apa pun, baik dalam salat wajib maupun salat sunnah* ".[13]

Menurutnya bahwa perempuan tidak sah menjadi imam bagi laki-laki, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip *qiwāmah* pemimpinan) dan adab berjamaah yang diajarkan syariat. Kemudian pendapat ini dikuatkan oleh Imam Ibn Qudamah (w. 620 H) dari mazhab Hanbali di dalam kitabnya *al-Mughni*, yang dengan tegas menyebut bahwa perempuan tidak boleh mengimami laki-laki dalam shalat fardu.[14] Ia mengemukakan bahwa praktik tersebut tidak pernah dicontohkan pada masa Nabi SAW maupun para sahabat, sehingga tidak memiliki landasan praktik (*ʿamal*) yang

---

[11] Imam Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari* (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1970), no. 7099.
[12] Al Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996). hal. 77
[13] Al- Nawawi, *Al-Majmuʿ Sharḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 4:hal. 152.
[14] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 2:hal. 199.

kuat dalam tradisi awal Islam. Selain itu, para ulama mazhab seperti Hanbali juga menegaskan adanya pembagian peran berdasarkan perbedaan kodrat biologis dan sosial antara laki-laki dan perempuan, yang kemudian berdampak pada pengaturan posisi dalam ibadah berjamaah. Pendapat ini menjadi representasi dari pandangan jumhur (mayoritas) ulama fiqh yang menekankan kehati-hatian dalam menjaga tatanan ibadah sesuai dengan praktik yang diwariskan. Artinya bahwa argumen yang digunakan adalah berkisar pada aspek aurat, fitnah (godaan) dan perbedaan kodrat antara laki-laki dengan perempuan yang menurutnya membawa kepada konsekuensi dalam pembagian peran keagamaan.

Adapun mengenai posisi perempuan sebagai khatib, para ulama klasik umumnya menyatakan bahwa hal itu tidak sah karena khutbah Jumat termasuk bagian dari shalat Jumat yang diwajibkan atas laki-laki dan mengandung unsur otoritas keagamaan di hadapan publik. Dalam pandangan Imam al-Kasani (w. 587 H) seorang fuqaha Hanafiyah, bahwa khutbah Jumat mensyaratkan khatibnya laki-laki yang memenuhi syarat-syarat tertentu, termasuk kefasihan, kemampuan berijtihad, dan status sebagai *ahl al-'adalah* (orang yang terpercaya secara moral dan sosial),[15] yang secara implisit dianggap tidak sepenuhnya dimiliki perempuan dalam ruang publik. Oleh karena itu, perempuan tidak diizinkan untuk tampil sebagai khatib, apalagi di hadapan jamaah laki-laki.

Secara umum bahwa pandangan ulama klasik ini selain karena penafsiran teks nash yang sangat literal, universal dan pengaruh konteks zaman, juga disebabkan kerangka sosial-budaya yang sangat patriarkal dan struktur masyarakat yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas.[16] Saat itu perempuan lebih banyak diposisikan dalam ranah domestik dan dianggap kurang layak untuk mengemban tanggung jawab kepemimpinan publik dan keagamaan. Mereka berpendapat bahwa struktur masyarakat yang stabil dan harmonis hanya dapat dicapai dengan menempatkan laki-laki sebagai pemimpin karena dianggap lebih rasional dan kuat dalam menghadapi tekanan sosial. [17]

---

[15] ʿAla' al-Din Abu Bakr ibn Masʿud Al-Kasani, *Bada'iʿ al-Sana'iʿ Fi Tartib al-Shara'iʿ*, 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hal. 261.

[16] Nur Saadah, "Debate on Patriarchal Interpretation of Hadith: An Overview," *Albasirah Journal* 11, no. 2 (2021): 1–15.

[17] Maha Elgenaidi, "The Case Against Patriarchy in Islam: Fitra, Viceregency, and Universal Principles," *Tikkun Magazine*, Winter 2019.

Padahal kalau ditelisik lagi bahwa, al-Qur'an sendiri telah memberikan isyarat keseimbangan hak antara laki-laki dan perempuan, sekalipun terdapat perbedaan namun hal itu karena perbedaan fungsi dan kewajiban masing-masing saja.[18] Sehingga perbedaan tersebut tidak mengakibatkan antara laki-laki dan perempuan merasa memiliki kelebihan atas yang lain. Artinya bahwa, baik laki-laki maupun perempuan keduanya sama-sama berpotensi dan saling melengkapi untuk memainkan perannya sebagai khalifah di muka bumi, sebagaimana yang Allah SWT firmankan dalam QS. Al-An'am /6 :165 yaitu :

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰۤىِٕفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْۗ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِۖ وَاِنَّه لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

Artinya *: " Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu beberapa derajat atas sebagian (yang lain) untuk menguji kamu atas apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat hukuman-Nya. Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".*(QS. Al-An'am /6 :165)

Lebih lanjut jika berkaca lewat sejarah kenabian justru pada masa itu banyak sekali perempuan-perempuan yang ikut memainkan peran yang signifikan, baik dalam aspek keagamaan, pendidikan dan sosial-politik. Contohnya tokoh seperti 'Aisyah ra dikenal bukan hanya sebagai isteri Nabi SAW, tetapi juga sebagai ulama terkemuka dengan otoritas penting dalam periwayatan hadis dan ijtihad keagamaan. Selain itu ada Ummu Salamah, seorang isteri Nabi SAW yang cerdas dan bijak, juga sering menjadi rujukan dalam musyawarah kaum muslimin. Seterusnya Fatimah binti Qais tampil sebagai perempuan yang aktif berdiskusi dan memberikan pendapat dalam persoalan-persoalan keagamaan,[19] bahkan mengkritik kebijakan-kebijakan domestik maupun publik yang patriarkhis. Salah satunya ketika ia tampil sebagai perempuan yang aktif dan kritis ketika ia secara terbuka menyampaikan pengalamannya kepada Nabi SAW terkait talak tiga serta menuntut hak nafkah dan tempat tinggal, yang kemudian menjadi dasar perdebatan hukum publik. Riwayatnya bahkan dipertahankan meskipun dikritik oleh Umar bin Khattab, menunjukkan keberaniannya mempertahankan otoritas keilmuan perempuan di tengah budaya patriarkhis.[20]

---

[18] Erlies Erviena, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur'an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Konsep Al-Qawwâmah Dengan Perspektif Qirâ'ahmubâdalah" (Disertasi, Institut PTIQ Jakarta)., 2021).

[19] Imam Muslim, *Shahih Muslim, Kitab Ath-Thalaq Bab al-Mutallaqah Ats-Tsalats La Nafaqah Laha* (Riyadh: Darussalam Publishers, 2007), hal. 1480.

[20] Al-Nawawi, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 10:hal. 76-78.

Bukan hanya itu, partisipasi perempuan juga muncul dalam sejumlah *bai'at* (perjanjian/ kontrak) untuk kesetiaan dan loyalitas kepada pemerintah. Sejumlah perempuan sahabat Nabi SAW seperti Nusaibah bint Ka'ab, Ummu Athiyyah al Anshariyyah dan Rabi' binti al Mu'awwadz ikut bersama laki-laki dalam perjuangan bersenjata melawan penindasan dan ketidakadilan. Bahkan Umar bin Khattab juga pernah mengangkat al-Syifa seorang perempuan cerdas dan terpercaya untuk menjabat sebagai manager pasar di Madinah.[21]

Ditambah lagi dengan peristiwa fenomenal di mana Nabi SAW mengizinkan seorang shahabiyah bernama Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi keluarganya,[22] sebagaimana bunyi hadis yang melalui jalur Abu Dawud dinilai *sahih* dari segi sanadnya dan *maqbul* dari segi matannya :[23]

عَنْ أُمِّ وَرَقَةَ الْأَنْصَارِيَّةِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ، يَقُولُ: انْطَلِقُوا بِنَا إِلَى الشَّهِيدَةِ فَنَزُورُهَا وَأَمَرَ أَنْ يُؤَذَّنَ لَهَا وَتُقَامَ، وَتَؤُمَّ أَهْلَ دَارِهَا فِي الْفَرَائِضِ . (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُزَيمَةَ)

Artinya: *"Dari Ummu Waraqah al-Anshariyyah bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Ikutlah bersama kami ke (tempat tinggal) syahidah (Ummu Waraqah). Kemudian kami mengunjungi (tempat tinggal) syahidah." Lalu Rasulullah SAW memerintahkan seseorang untuk adzan dan iqamah untuk Ummu Waraqah, dan Ummu Waraqah mengimami keluarganya melaksanakan sholat fardhu." (HR. Abu Dawud dan shahihkan oleh Ibn Huzaimah).*[24]

Padahal di dalam keluarga tersebut ada beberapa orang laki-laki termasuk seorang laki-laki yang lebih senior yang sering mengumandangkan azan ketika shalat hendak dilaksanakan . Izin tersebut diberikan oleh Nabi SAW dengan pertimbangan adanya kelebihan yang dimiliki oleh Ummu Waraqah yaitu sebagai seorang ahli ilmu *qirā'āt* sekaligus pengumpul al-Qur'an, sehingga beliau memberinya julukan

---

[21] Miftah Yusufpati, *Perempuan Penjaga Pasar Pada Masa Umar Bin Khattab* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hal. 12.

[22] Abu Dawud Sulayman ibn Al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Nisā', No. 592* (Beirut : Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1990), 2:hal. 155.

[23] Al-Sijistani, 2:hal. 148. Lihat juga pada : Muhammad ibn Ishaq Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Mar'ah Ahl Baytihā, No. 1676* (Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1970), hal. 248.

[24] Al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Nisā', No. 592*, 2:hal. 148. Lihat juga pada : Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Mar'ah Ahl Baytihā, No. 1676*, hal. 248.

syahīdah,[25] karena kegigihannya untuk diizinkan membantu peperangan para kaum muslimin

Akhirnya bisa disimpulkan bahwa pendapat mayoritas ulama klasik yang tidak mengizinkan perempuan memegang kepemimpinan keagamaan sering kali didasarkan pada pendekatan tekstual terhadap ayat dan hadis, ternyata tidak selaras dengan prinsip-prinsip umum ajaran Islam yang menjunjung tinggi keadilan, kapasitas, dan kemaslahatan serta bukti historis di masa kenabian. Ketika nash agama ditinjau secara menyeluruh, ternyata tidak ditemukan larangan eksplisit dan mutlak terhadap peran perempuan untuk memimpin dalam urusan keagamaan, terutama bila ia memiliki ilmu, integritas, dan kemampuan yang dibutuhkan.

Seterusnya bahwa, prinsip-prinsip dasar dalam Islam seperti keadilan, kesetaraan dalam taklif hukum dan penghargaan terhadap ilmu pengetahuan justru mendukung partisipasi perempuan dalam ranah kepemimpinan, termasuk kepemimpinan keagamaan.[26] Dalam Al-Qur'an ternyata banyak ayat yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan setara dalam tanggung jawab keagamaan dan potensi intelektual. Bahkan, sejarah Islam mencatat keterlibatan aktif kaum perempuan dalam aktivitas keagamaan sebagaimana paparan di atas.

Namun faktanya di era modern sekarang bahwa, sebagian besar masyarakat muslim masih mempertahankan pandangan konservatif terkait kepemimpinan keagamaan perempuan, yang pada dasarnya merupakan kelanjutan dari pendapat para ulama klasik. Kepemimpinan perempuan dalam bidang keagamaan seperti menjadi imam shalat berjamaah (untuk laki-laki) dan khatib, masih dianggap tabu di banyak wilayah muslim.[27] Banyak masyarakat yang masih berpegang pada prinsip-prinsip mazhab klasik yang menempatkan laki-laki sebagai satu-satunya pihak yang layak mengemban otoritas keagamaan secara formal.[28] Hal ini mencerminkan kekuatan

---

[25] Gelar *syahidah* itu muncul karena dua hal yaitu karena nubuwah Nabi SAW tentang kesyahidan Ummu Waraqah dan fakta bahwa ia wafat secara aniaya, yang dalam hukum Islam termasuk kategori mati syahid. Lihat pada : Al-Hakim Al-Naysaburi, *Al-Mustadrak ʿala al-Sahihayn* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 2:hal. 456.

[26] I. Afidah, "Promoting Gender Equality and Empowerment: A Quranic and Hadith Perspective on Women's Roles in Islam," *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 7, no. 1 (2023): 45–60.

[27] M. I. Hasanuddin, "Female Ulama: Mediating Religious Authority in a Limited 'Islamic' Public Sphere in Contemporary Indonesia," *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 4, no. 2 (2018): 1–20.

[28] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, Dan Negara: Pergulatan Identitas Dan Entitas* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), hal. 24.

warisan intelektual klasik yang membentuk persepsi masyarakat terhadap norma-norma gender dalam Islam.

Salah satu faktor utama yang menyebabkan bertahannya pandangan ini adalah otoritas ulama tradisional yang masih dominan dalam struktur sosial-keagamaan masyarakat.[29] Di banyak lembaga-lembaga pendidikan Islam seperti pesantren dan madrasah, umumnya masih mengajarkan fiqh klasik tanpa pendekatan kritis terhadap konteks historis atau sosialnya. Kurangnya literasi tafsir progresif dan minimnya akses terhadap wacana keislaman yang lebih egaliter turut memperkuat sikap konservatif ini.[30] Dalam konteks ini, masyarakat cenderung menerima otoritas ulama klasik sebagai kebenaran yang final, tanpa mempertimbangkan perkembangan zaman atau perubahan peran sosial perempuan.

Faktor lain yang mempengaruhi adalah budaya patriarkal yang mengakar kuat dalam banyak komunitas muslim. Budaya ini menempatkan laki-laki sebagai pemimpin alami dalam semua aspek kehidupan, termasuk dalam keagamaan.[31] Nilai-nilai budaya ini sering disamakan dengan nilai-nilai Islam, padahal sesungguhnya itu merupakan produk sosial yang berkembang bersamaan dengan penafsiran teks keagamaan dalam konteks historis tertentu. Ketika budaya patriarkal ini membingkai pemahaman terhadap ajaran agama, maka perempuan secara sistematis tersingkir dari peran-peran keagamaan yang strategis, meskipun mereka memiliki kapasitas intelektual dan spiritual yang memadai.

Selain itu, resistensi terhadap kepemimpinan keagamaan perempuan juga dipicu oleh ketakutan akan perubahan sosial dan pergeseran otoritas.[32] Bagi sebagian kalangan, memberi ruang kepada perempuan untuk tampil sebagai pemimpin keagamaan dianggap dapat mengganggu stabilitas tatanan sosial yang sudah mapan. Padahal, dalam realitas kontemporer ternyata banyak perempuan muslim yang telah menunjukkan kompetensi tinggi dalam ilmu-ilmu keislaman, baik sebagai akademisi, pendakwah, maupun pemimpin komunitas. Namun, pengakuan terhadap otoritas

---

[29] Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power.," *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, no. 1 (2013): 1–16.

[30] Maizuddin, "Potret Studi Tafsir Progresif Dan Upaya Pengembangannya Pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri," *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, no. 2 (2024): 315–46.

[31] Nurlaila Zainuddin, "Patriarki Dan Kekuasaan Dalam Komunitas Muslim: Kajian Sosiologis Terhadap Posisi Perempuan Dalam Struktur Sosial Keagamaan.," *Jurnal Sosiologi Agama* 10, no. 1 (2022): 45–67.

[32] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland* (New York : Perseus Books, 1991), hal. 130-135.

mereka sering kali tertahan oleh dinding tradisi yang belum tersentuh kritik dan pembaruan yang mendalam.[33] Oleh sebab itu, diperlukan upaya edukasi, reinterpretasi teks, dan pembaruan pemikiran keagamaan yang lebih inklusif agar kepemimpinan keagamaan perempuan dapat diterima secara lebih luas di masyarakat muslim modern.[34]

Karena alasan tersebutlah, maka penulis memunculkan seorang tokoh ulama klasik yang menawarkan pendekatan yang menarik dan solusi alternatif terhadap persoalan ini yaitu Imam Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H). Ia dikenal sebagai seorang mufassir, mujtahid, dan sejarawan besar yang memiliki kontribusi signifikan dalam pengembangan khazanah keilmuan Islam klasik.[35] Dalam bidang fiqh, ia memiliki pendekatan dan pola pikir yang cukup independen dan berbeda dari kebanyakan ulama lain pada zamannya, sehingga disebut sebagai *mujtahid mustaqil* (ahli ijtihad independen) yang mendirikan mazhab sendiri, yaitu *Mazhab al-Ṭabarī* .[36] Melalui karya monumentalnya yaitu *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* Imam al-Ṭabarī memperlihatkan metode tafsir yang rasional dan kontekstual, dengan memperhatikan konteks sosial dan pemahaman *maqaṣhid syari'ah*.[37] Pandangan Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan perempuan, terutama dalam ruang keagamaan memberikan gagasan yang cukup progresif jika dibandingkan dengan mayoritas pandangan ulama klasik yang lain.

Kenyataannya bahwa Imam al-Ṭabarī tidak serta merta menolak kemungkinan perempuan untuk memimpin, termasuk dalam aspek keagamaan. Ia berpendapat bahwa penilaian terhadap kelayakan seseorang untuk memimpin harus didasarkan pada kapasitas intelektual, keahlian, dan integritas moral, bukan semata-mata berdasarkan jenis kelamin.[38] Pandangan ini menunjukkan adanya kecenderungan rasional dan kontekstual dalam pendekatan Imam al-Ṭabarī terhadap teks-teks keagamaan. Rasionalitas hukum yang ditampilkannya merefleksikan penerapan prinsip *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu upaya mencari alasan (*'illat*)

---

[33] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland*.

[34] Fella Lahmar, "Redefining Leadership: The Role of Spirituality and Motherhood in Muslim Women's Educational Leadership," *Religions* 15, no. 12 (2024): 1565.

[35] Ibn Al-Jawzi, *Al-Muntazam Fi Tarikh al-Muluk Wal-Umam* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 3:hal. 45-48.

[36] Al-Jawzi, *Al-Muntazam Fi Tarikh al-Muluk Wal-Umam*, vol. 3.

[37] Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an* (Beirut : Dar al-Fikr, 1990), 1:hal. 15-25.

[38] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an*, vol. 1.

dan tujuan di balik setiap ketentuan hukum Islam. Dengan demikian, pendekatan ini menjadikan hukum bersifat lebih adil, kontekstual, dan adaptif terhadap perkembangan sosial, karena berorientasi pada kemaslahatan manusia secara menyeluruh.[39]

Perlu dipahami bahwa *ta'līl al-aḥkām* adalah metode penalaran hukum Islam yang bertujuan untuk mengungkap hikmah dan rasionalitas di balik ketentuan-ketentuan syari'ah.[40] Pendekatan ini tidak hanya terpaku pada makna lahiriah teks, tetapi juga memperhatikan maksud, sebab (*'illat)* dan tujuan (*maqāṣid*) dari suatu hukum.[41] Dengan demikian, *ta'līl al-aḥkām* memungkinkan adanya fleksibilitas dalam penerapan hukum Islam yang menjadikannya responsif terhadap perubahan zaman dan kondisi sosial masyarakat. Dalam konteks kajian ini, maka pendekatan *ta'lil* menjadi instrumen penting untuk menelusuri bagaimana Imam al-Ṭabarī memformulasikan pendapatnya tentang kepemimpinan keagamaan perempuan secara rasional, adil, dan kontekstual.

Di sisi lain, diskursus mengenai kepemimpinan perempuan dalam Islam kontemporer semakin mendapat perhatian, khususnya seiring dengan menguatnya arus pemikiran ijtihad progresif. Ijtihad progresif dapat dipahami sebagai pendekatan yang berorientasi pada pembacaan teks agama secara dinamis dengan menekankan nilai-nilai keadilan sosial, kesetaraan gender, emansipasi, dan kebebasan intelektual.[42] Pendekatan ini mengkritisi warisan interpretasi keagamaan yang bersifat patriarkal dan cenderung eksklusif, serta mendorong rekonstruksi pemahaman agama yang lebih kontekstual, komprehensif, dan berorientasi pada *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan hukum).[43] Dalam kerangka ini, penafsiran terhadap teks-teks agama tidak hanya berpijak pada aspek tekstual semata, melainkan juga mempertimbangkan realitas sosial umat dan nilai-nilai universal Islam yang menjunjung tinggi keadilan dan kemaslahatan.

---

[39] Irwandi Mamonto, "Metode Tarjih Ibnu Jarir Al-Thabari Dalam Tafsir: Analisis Metodologis," *Mauriduna: Journal of Islamic Studies* 5, no. 2 (2023): 1–20.

[40] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 1:hal. 286-287.

[41] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, vol. 1.

[42] Lisa Worthington, "Progressive Islam and Women's Religious Leadership: Analysing the Emergence of New Models of Shared Authority," *Journal for the Academic Study of Religion* 29, no. 2 (2021): 147–62.

[43] Mailiza Fitria and Busyro, "The Actualization of Maqashid Shariah for Gender Equality in the Modern Era," *ICSIS Proceedings* 1, no. 1 (2022): 1–12.

Lebih lanjut, pendekatan ijtihad progresif selaras dengan semangat ijtihad, pembaruan, dan kebebasan berpikir yang telah menjadi ciri khas para ulama mujtahid seperti Imam al-Ṭabarī. Sebagai seorang ulama yang terbuka terhadap pendekatan rasional dalam memahami teks-teks keagamaan, pandangan Imam al-Ṭabarī memberikan dasar epistemologis yang kuat bagi rekonstruksi pemahaman keagamaan yang inklusif dan berkeadilan gender.[44] Oleh karena itu, menelaah rasionalitas hukum dalam pendapat Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan keagamaan perempuan melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kerangka ijtihad progresif menjadi sebuah ikhtiar yang strategis. [45] Kajian ini tidak hanya memperkaya khazanah pemikiran Islam klasik dan kontemporer, tetapi juga memberikan kontribusi nyata terhadap upaya rekonstruksi hukum Islam yang lebih adil gender, humanis, serta kontekstual dengan realitas sosial umat masa kini.

Dalam konteks modern, tuntutan akan keadilan dan kesetaraan gender tidak lagi dapat diabaikan, terutama dalam dunia akademik, pemerintahan, dan lembaga-lembaga keagamaan. Banyak negara muslim yang telah memberikan ruang dan legitimasi formal bagi perempuan untuk tampil sebagai ulama, mufti, mujtahid, pengajar bahkan pemimpin lembaga-lembaga keislaman strategis.[46] Fenomena ini menjadi bukti nyata bahwa interpretasi keagamaan tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan terbuka terhadap perubahan sosial yang berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan. Dalam kerangka ini, meninjau ulang pandangan-pandangan klasik seperti milik Imam al-Ṭabarī menjadi relevan, karena dapat menjadi referensi historis dan normatif yang mendukung *inklusi* (dilibatkan dan diberi ruang yang setara) perempuan dalam kepemimpinan keagamaan dengan pendekatan yang rasional, kontekstual, dan berkeadilan gender.

Penelitian ini berangkat dari asumsi bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan keagamaan perempuan sebagai imam dan khatib memiliki dasar rasional yang kuat, yang dapat digali melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* . Dengan mengkaji ulang pendapat Imam al-Ṭabarī dalam rangka ijtihad progresif, penulis berharap dapat memberikan alternatif paradigma dalam

---

[44] Nuranisa Fajriani and Awaliyah Musgamy, "Analisis Sosiologis Terhadap Kedudukan Hakim Perempuan (Perspektif Imam Hanafi Dan Ibnu Jarir Al-Ṭabarī)," *Shautuna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab* 1, no. 1 (2020): 1–10.

[45] Fajriani and Musgamy.

[46] Mirjam Kunkler and Mona Fazaeli, *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority* (Leiden: Brill, 2020), hal. 36.

memahami hukum Islam yang tidak diskriminatif terhadap perempuan, serta membuka ruang diskusi yang lebih luas tentang rekonstruksi fiqh yang responsif terhadap nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Maka penulis menuangkan penelitian ini di dalam disertasi yang berjudul : **Rasionalitas Hukum Imam Al-Ṭabarī tentang Kepemimpinan Perempuan sebagai Imam dan Khatib: Telaah *Ta'līl Al-Aḥkām* dan *Maqāṣid Al-Syarī'ah* dalam Ijtihad Progresif**

B. Batasan Masalah

Penelitian ini dibatasi pada kajian pemikiran Imam al-Ṭabarī terkait kepemimpinan keagamaan perempuan sebagaimana tercermin dalam karya-karya tafsir dan fiqhnya. Fokus utama penelitian diarahkan pada pendapat Imam al-Ṭabarī mengenai legitimasi perempuan dalam menjalankan otoritas keagamaan, khususnya dalam peran sebagai imam shalat dan khatib. Pembahasan tidak mencakup seluruh aspek kepemimpinan perempuan secara umum, seperti kepemimpinan politik, sosial, atau administratif, melainkan secara spesifik difokuskan pada kepemimpinan keagamaan yang bersifat ritual dan normatif dalam Islam.

Kajian ini juga dibatasi pada analisis rasionalitas hukum (*ta'līl al-aḥkām*) yang digunakan oleh Imam al-Ṭabarī dalam merumuskan pandangannya. Penelitian tidak dimaksudkan sebagai studi komparatif menyeluruh antara pemikiran Imam al-Ṭabarī dengan seluruh mazhab atau ulama klasik lainnya. Pandangan ulama dan mazhab lain hanya dihadirkan secara terbatas sebagai latar belakang dan alat bantu analisis untuk menunjukkan posisi, kekhasan, serta signifikansi pendekatan Imam al-Ṭabarī dalam khazanah hukum Islam.

Selanjutnya, penelitian ini tidak mengkaji secara keseluruhan sistem pemikiran hukum Imam al-Ṭabarī, melainkan dibatasi pada isu kepemimpinan keagamaan perempuan yang relevan dengan tema disertasi. Analisis dilakukan melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām* dengan mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dalam rangka ijtihad progresif yang menekankan nilai keadilan, kesetaraan gender, rasionalitas, dan kemaslahatan. Pendekatan ini digunakan untuk menilai relevansi pemikiran Imam al-Ṭabarī dalam konteks sosial-keagamaan kontemporer, tanpa bermaksud menafikan atau mendiskreditkan pandangan ulama klasik lainnya.

C. Rumusan Masalah

Bertitik tolak dari latar belakang masalah di atas , maka masalah pokok yang akan dijawab melalui penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut :

1. Bagaimana konstruksi pemikiran hukum Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib?
2. Bagaimana relevansi pemikiran Imam al-Ṭabarī terhadap rekonstruksi kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib dalam perspektif ijtihad progresif ?

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan permasalahan yang dimunculkan di atas, tujuan yang hendak dicapai dari penelitian ini adalah untuk :

a. Mengetahui konstruksi pemikiran hukum Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib.
b. Mengetahui relevansi pemikiran Imam al-Ṭabarī terhadap rekonstruksi kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib dalam perspektif ijtihad progresif.

2. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini adalah untuk :

a. Memenuhi salah satu syarat untuk mendapatkan gelar Doktor pada Program Studi Ilmu Syar'iah Pascasarjana UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittingg
b. Merupakan sumbangan ilmiah dalam rangka khazanah kepustakaan Islam, khususnya dalam bidang hukum Islam.

E. Kerangka Teori

1. Peran Imam dan khatib

Imam adalah seseorang yang memimpin pelaksanaan salat berjamaah dan menjadi panutan bagi makmum dalam seluruh gerakan serta bacaan salat. Secara etimologis, kata *imam* berasal dari bahasa Arab *imām* yang berarti pemimpin atau orang yang diikuti.[47] Dalam terminologi fiqh bahwa imam memiliki kedudukan yang sangat penting karena keberadaan shalat berjamaah bergantung pada kemampuan imam dalam memenuhi syarat-syarat yang telah

[47] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya, Indonesia: Pustaka Progressif, 1997), hal. 45.

ditetapkan syariat, seperti beragama Islam, baligh, berakal, mampu membaca Al-Qur'an dengan baik, memahami tata cara salat, serta memiliki akhlak yang baik.[48] Berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW bahwa sesungguhnya imam itu dijadikan untuk diikuti, hal ini menunjukkan bahwa imam berfungsi sebagai pemimpin ibadah yang harus diikuti oleh makmum secara tertib.[49] Selain memimpin shalat, imam juga memiliki tanggung jawab moral dan sosial, yakni menjadi teladan dalam ibadah, akhlak, dan kehidupan bermasyarakat, serta membina jamaah dalam memahami ajaran Islam.[50] Dengan demikian, imam tidak hanya berperan dalam aspek ritual, tetapi juga sebagai figur sentral yang menjaga ketertiban dan keharmonisan kehidupan keagamaan masyarakat, terutama di masjid dan mushalla.[51]

Adapun khatib adalah orang yang bertugas menyampaikan khutbah, terutama pada pelaksanaan salat Jumat, salat Idulfitri, dan Idul Adha. Kata *khatib* berasal dari bahasa Arab *khaṭīb* yang berarti pembicara atau orator.[52] Dalam perspektif fiqh, khatib merupakan penyampai nasihat, ajaran, dan peringatan agama yang memiliki peranan penting dalam memberikan pencerahan kepada umat Islam.[53] Para ulama mensyaratkan bahwa seorang khatib harus beragama Islam, baligh, berakal, suci dari hadas dan najis, menutup aurat, serta memiliki pengetahuan yang cukup mengenai rukun dan syarat khutbah.[54] Menurut mazhab Mazhab Syafi'i, khutbah Jumat harus memuat lima rukun, yaitu hamdalah, selawat kepada Nabi, wasiat taqwa, pembacaan ayat Al-Qur'an, dan doa untuk kaum muslimin. Oleh karena itu, khatib tidak hanya dituntut menguasai ilmu agama, tetapi juga memiliki kemampuan komunikasi yang baik agar materi khutbah dapat dipahami dan memberi pengaruh positif terhadap jamaah. Peran khatib sangat strategis karena melalui khutbah, nilai-nilai keislaman dapat disampaikan secara sistematis untuk membangun kesadaran spiritual, moral, dan sosial masyarakat.

---

[48] Wahbah Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), 8:hal. 281.

[49] Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari, Kitab al-Adzan, No. 722* (n.d.).

[50] Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fath, n.d.), 1:hal. 230.

[51] Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010), hal. 107.

[52] Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, hal. 361.

[53] Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 3:hal. 438.

[54] Rasjid, *Fiqh Islam*, hal. 141.

Teori tentang imam dan khatib menempatkan keduanya sebagai bentuk kepemimpinan keagamaan yang berfungsi memimpin ibadah, menyampaikan ajaran Islam, dan menjadi teladan bagi jamaah. Imam memimpin shalat berjamaah, sedangkan khatib menyampaikan khutbah yang berisi nasihat dan tuntunan agama. Karena kedua posisi tersebut merupakan bentuk otoritas keagamaan, pembahasan mengenai kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib berkaitan erat dengan penafsiran terhadap syarat-syarat kepemimpinan dalam Islam. Walaupun mayoritas ulama membolehkan perempuan menjadi imam bagi sesama perempuan, namun berbeda pendapat mengenai kebolehan perempuan menjadi imam bagi laki-laki atau menjadi khatib shalat Jumat. Dengan demikian, teori imam dan khatib menjadi landasan untuk menganalisis sejauh mana perempuan dapat menjalankan fungsi kepemimpinan keagamaan berdasarkan kompetensi, pemahaman agama, dan pertimbangan kemaslahatan umat.

2. Teori *Ta'līl al-Aḥkām*

Teori *ta'lil al-ahkam* dalam usul fikih merupakan suatu pendekatan yang menekankan pentingnya pencarian *'illat* atau alasan rasional di balik setiap ketentuan hukum syariat.[55] Tujuan utama dari pendekatan ini adalah untuk menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya berdiri atas wahyu yang bersifat tekstual (nash), tetapi juga mengandung logika dan rasionalitas tertentu yang mendasarinya. *'Illat* dipahami sebagai sebab hukum (*sabab al hukum*) yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan, mengembangkan, atau bahkan mengganti suatu ketetapan hukum apabila konteks dan realitas sosial mengalami perubahan. Oleh karena itu, pendekatan *ta'līl* tidak sekadar menjelaskan "apa hukumnya," tetapi juga "mengapa hukum itu berlaku" dan "apa tujuan yang ingin dicapai oleh hukum tersebut".

Para ulama klasik seperti al-Juwayni (w. 478 H), al-Ghazali (w. 505 H) dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w.751 H) adalah tokoh yang memberikan kontribusi besar dalam pengembangan teori ini.[56] Mereka menekankan bahwa seluruh ketetapan hukum Islam seyogianya mengarah pada tercapainya *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat), yakni perlindungan terhadap lima

[55] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, vol. 1.

[56] Paryadi and Nashirul Haq, "Konsep Maqasid Syari'ah Perspektif Pemikiran Al-Juwaini Dan Al-Ghazali," *Cross-Border* 3, no. 2 (2020): hal. 10.

prinsip utama yaitu agama (*din*), akal (*'aql*), jiwa *(nafs*), harta (*maal*), dan keturunan (*nasl*).[57] Dengan mengedepankan rasionalitas dan tujuan hukum, mereka membuka ruang bagi pemahaman hukum Islam yang lebih kontekstual, responsif terhadap perubahan sosial, dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Pendekatan ini kemudian menjadi fondasi penting dalam berbagai upaya reinterpretasi hukum Islam, termasuk dalam isu-isu kontemporer seperti keadilan gender, hak-hak perempuan, dan kepemimpinan keagamaan.

3. Konsep *maqāṣid al-syarī'ah*

Konsep merujuk pada tujuan-tujuan utama yang hendak dicapai oleh hukum Islam dalam mengatur kehidupan manusia. Secara etimologis, *maqāṣid* berarti tujuan atau maksud, sedangkan *al-syarī'ah* adalah ketentuan hukum yang bersumber dari wahyu. Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dipahami sebagai orientasi nilai yang menjadi dasar ditetapkannya hukum Islam, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan (kebaikan) dan mencegah mafsadat (kerusakan).[58] Konsep ini menegaskan bahwa setiap hukum dalam Islam tidak bersifat kosong dari tujuan, melainkan memiliki hikmah dan rasionalitas yang dapat ditelusuri. Pemikiran ini secara sistematis dikembangkan oleh Abu Ishaq al-Syatibi yang menempatkan *maqāṣid* sebagai kerangka fundamental dalam memahami syariat.[59]

Dalam formulasi klasik, *maqāṣid al-syarī'ah* mencakup lima tujuan pokok (*al-ḍarūriyyāt al-khams*), yaitu menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).[60] Kelima prinsip ini menjadi parameter dalam menilai apakah suatu hukum atau kebijakan sejalan dengan tujuan syariat atau tidak. Selain itu, maqāṣid juga dibagi dalam tiga tingkatan kebutuhan: *ḍarūriyyāt* (primer), *ḥājiyyāt* (sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (tersier), yang masing-masing menunjukkan tingkat urgensi dalam menjaga kemaslahatan manusia. Dalam perkembangan kontemporer, para sarjana memperluas cakupan maqāṣid dengan memasukkan nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, kesetaraan, dan hak asasi manusia,

---

[57] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in, Tahqiq Taha 'Abd al-Ra'Uf Sa'd*, 3 (Beirut: Dar al-Jil, 1973), hal. 3.

[58] Ibn Manzhur, *Lisan Al-'Arab* (Beirut: Dar Sadir, 1990), 11:hal. 357.

[59] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, vol. 2, ed. 'Abdullah Darraz (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1996), hal. 15-23.

[60] Al-Syatibi, 2:hal. 15-23.

sehingga menjadikan konsep ini lebih responsif terhadap dinamika sosial modern.[61] Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya berfungsi sebagai alat memahami teks, tetapi juga sebagai metodologi untuk melakukan ijtihad yang kontekstual dan berorientasi pada kemaslahatan universal.

4. Pemikiran Imam al-Ṭabarī dalam Tafsir dan Fiqh

Imam al-Ṭabarī (w.310 H) merupakan salah satu tokoh intelektual besar dalam sejarah Islam yang memiliki otoritas keilmuan dalam berbagai bidang, terutama tafsir, sejarah, dan fikih. Ia dikenal sebagai penulis *Tafsir Ṭabarī* (*Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'an*), sebuah karya monumental yang menjadi rujukan penting dalam kajian tafsir klasik.[62] Dalam karya ini, Imam al-Ṭabarī menunjukkan keluasan ilmunya dengan menyampaikan berbagai riwayat dan pendapat dari para sahabat dan tabi'in, kemudian melakukan analisis kritis terhadapnya. Sebagai seorang ahli fiqh, ia juga mendalami berbagai persoalan hukum Islam dan dikenal sebagai sosok yang tidak fanatik terhadap salah satu mazhab tertentu, meskipun ia memiliki kecenderungan metodologis yang khas.[63]

Pendekatan tafsir al-Ṭabarī sangat menonjol dalam hal keseimbangan antara dalil *naqli* (tekstual) dan pendekatan rasional. Ia tidak hanya menyampaikan pendapat-pendapat yang ada, tetapi juga mengemukakan argumentasi dan kritik terhadap pendapat yang menurutnya lemah.[64] Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, ia sering menggunakan metode *ta'lil* dan analisa kebahasaan, serta mempertimbangkan konteks sejarah pewahyuan (*asbab al-nuzul*). Hal ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī tidak hanya mengandalkan pemahaman literal, tetapi juga berusaha memahami maksud dan hikmah di balik ayat-ayat tersebut (*maqāṣid al-syarī'ah)*.[65] Sehingga pandangan-pandangan ini menjadikannya sebagai salah satu mufassir yang rasional dan terbuka terhadap perbedaan pendapat.

---

[61] Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hal. 2-5.

[62] Sidiq Samsi Tsauri and Tatang Hidayat, "Imam Ibnu Jarir Al-Tabari, Kehidupannya Dan Pendekatannya Dalam Tafsir Jami' Al-Bayan Terhadap Tafsir Al-Qur'an," *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (2024): 130–57.

[63] Srifariyati, "Manhaj Tafsir Jami' Al-Bayan Karya Ibnu Jarir At-Thabari," *Madaniyah: Jurnal Studi Islam* 7, no. 2 (2017): 319–32.

[64] Tsauri and Hidayat, "Imam Ibnu Jarir Al-Tabari, Kehidupannya Dan Pendekatannya Dalam Tafsir Jami' Al-Bayan Terhadap Tafsir Al-Qur'an."

[65] Tsauri and Hidayat.

Metode *tarjiḥ* (seleksi argumentatif) yang digunakan oleh Imam al-Ṭabarī menjadi ciri khas dari pemikiran hukumnya.[66] Ia membandingkan berbagai pendapat ulama, lalu memilih yang paling kuat berdasarkan argumen yang logis, tekstual, dan kontekstual. Pendekatan ini menegaskan bahwa ia sangat menghargai keragaman pemikiran dalam Islam, namun tetap berusaha mencari kebenaran hukum dengan argumentasi yang kokoh. Karena itu, pandangan-pandangan fiqhnya kerap memiliki corak yang mandiri dan inovatif, termasuk dalam isu-isu sensitif seperti kepemimpinan perempuan, yang oleh banyak ulama klasik dibatasi, namun oleh Imam al-Ṭabarī justru diberi ruang dalam batas-batas tertentu yang rasional dan berdasar. Pendekatan ini membuka peluang bagi reinterpretasi hukum Islam yang lebih relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.

5. Ijtihad Progresif

Ijtihad progresif merupakan pengembangan dari konsep ijtihad dalam tradisi hukum Islam yang secara klasik dipahami sebagai upaya sungguh-sungguh seorang mujtahid dalam menggali hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah pada persoalan yang tidak memiliki dalil *qath'i*.[67] Dalam perkembangan kontemporer, ijtihad tidak lagi dipahami secara sempit sebagai aktivitas eksklusif ulama tertentu, melainkan sebagai proses intelektual yang terbuka dan responsif terhadap dinamika zaman. Ijtihad progresif hadir sebagai pendekatan yang mengintegrasikan teks dan konteks, dengan menekankan pentingnya pembacaan historis terhadap wahyu (*asbab al-nuzul*) serta relevansi sosialnya di masa kini.[68] Pendekatan ini juga berlandaskan pada konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, yakni tujuan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan, sehingga hukum Islam tidak hanya dipahami secara literal, tetapi juga substantif.[69] Dengan demikian, ijtihad progresif menggunakan pendekatan hermeneutika kritis yang

[66] Erfandi AM, "Tarjih Al-Tabari Terhadap Ikhtilaf Al-Mufassirin Dalam Tafsir Jami Al-Bayan An Ta'wil Ayi Al-Qur'an (Analisis Metode Tarjih Dalam Tafsir al-Tabari)," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa* 7, no. 1 (2022): 45–60.

[67] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 1030.

[68] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Cambrige University Press, 1982), hal. 2.

[69] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 2-3.

mempertimbangkan relasi antara teks, penafsir, dan realitas sosial dalam proses penafsiran.[70]

Dalam praktiknya, ijtihad progresif menekankan prinsip-prinsip keadilan sosial, kesetaraan, rasionalitas, dan kontekstualitas sebagai landasan utama dalam merumuskan hukum Islam yang relevan dengan tantangan modern. Pendekatan ini dikembangkan oleh para pemikir seperti Fazlur Rahman dengan teori *double movement*, Abdullahi Ahmed An-Na'im yang menekankan reformasi hukum Islam berbasis hak asasi manusia, serta Khaled Abou El Fadl yang mengkritisi otoritas penafsiran dalam hukum Islam.[71] Metodologi yang digunakan bersifat interdisipliner, mencakup pendekatan historis-kritis, analisis *maqāṣid* serta reinterpretasi teks keagamaan agar selaras dengan nilai-nilai universal seperti demokrasi, pluralisme, dan HAM. Dalam konteks global yang terus berubah, ijtihad progresif menjadi penting untuk menjaga relevansi hukum Islam agar tetap hidup, adaptif, dan mampu menjawab berbagai persoalan kontemporer yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam literatur klasik.[72] Oleh karena itu, ijtihad progresif sangat relevan digunakan sebagai bingkai analisis dalam menelaah pemikiran-pemikiran klasik, seperti pandangan Imam al-Ṭabarī, untuk mengkaji sejauh mana pemikirannya membuka ruang bagi keterlibatan perempuan dalam kepemimpinan keagamaan secara adil dan setara.

F. Definisi Operasional

Untuk menyamakan pemahaman dan persepsi tentang istilah-istilah yang digunakan dalam judul disertasi ini, maka berikut akan dijelaskan beberapa konsep dari istilah tersebut yaitu :

Term pertama adalah rasionalitas yang secara etimologis berasal dari bahasa Latin, yaitu:"ratio" yang berarti akal, pertimbangan, atau nalar.[73] Dari kata ini kemudian muncul kata "rationalis", yang berarti bersifat masuk akal atau

---

[70] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford-Inggris.: Oneworld, 2001), hal. 54.

[71] Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hal. 1-5.

[72] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008), hal. 11.

[73] *Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa. (n.d.). Rasionalitas*, Diakses tanggal 26 Mei 2025 Pukul 20.00 WIB, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/rasionalitas.

berdasarkan akal sehat. Dalam bahasa Arab, istilah yang sering digunakan sepadan dengan rasionalitas adalah**:** العقلانية (*al-'aqlaniyyah*), yang berasal dari kata عقل *('aql),* yang berarti akal atau daya pikir.[74] Jadi, secara bahasa, rasionalitas berarti sesuatu yang bersumber dari akal atau bersifat masuk akal. Sedangkan secara terminology/ istilah adalah kemampuan untuk berpikir secara logis, kritis, dan sistematis dalam memahami, menilai, atau mengambil keputusan berdasarkan akal sehat.[75] Dalam konteks hukum Islam, rasionalitas berperan penting dalam proses penggalian hukum (ijtihad) dan penalaran atas tujuan (*maqāṣid)* syari'ah. Maka yang penulis maksudkan di sini adalah pendekatan hukum Islam yang dikaji tidak bersifat tekstual-dogmatis, melainkan logis, kontekstual, dan argumentatif. Dengan menelaah pemikiran Imam al-Ṭabarī melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam rangka ijtihad progresif, penulis ingin menunjukkan bahwa hukum Islam bisa dan semestinya berpijak pada akal sehat, nilai keadilan, serta kesadaran sosial zaman kini**,** termasuk dalam isu penting seperti kepemimpinan keagamaan perempuan.

Term kedua adalah pendapat Imam al-Ṭabarī adalah pandangan fiqh dan tafsir Imam Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī yang menyatakan bahwa perempuan diperbolehkan memimpin pelaksanaan ibadah keagamaan di hadapan jamaah, baik sebagai imam shalat berjamaah maupun sebagai khatib, selama terpenuhi syarat-syarat keabsahan ibadah menurut hukum Islam. Dalam konteks ini, pendapat Imam al-Ṭabarī berdasarkan pada penalaran terhadap dalil- dalil syar'i **(**al-Qur'an dan Sunnah) serta pemahaman terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga merepresentasikan kerangka pemikiran hukum Islam yang rasional dan terbuka**,** serta tidak membedakan kapasitas keagamaan berdasarkan jenis kelamin semata.[76] Pendapat ini akan dikaji secara tekstual dan kontekstual, khususnya melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām,* untuk melihat bagaimana rasionalitas hukum bekerja dalam membentuk pandangan tersebut, serta bagaimana ia dapat ditempatkan dalam ijtihad progresif yang menekankan prinsip keadilan, kesetaraan, dan maslahat.

---

[74] Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, hal. 50.

[75] *Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa. (n.d.). Rasionalitas*.

[76] AM, "Tarjih Al-Tabari Terhadap Ikhtilaf Al-Mufassirin Dalam Tafsir Jami Al-Bayan An Ta'wil Ayi Al-Qur'an (Analisis Metode Tarjih Dalam Tafsir al-Tabari)."

Term ketiga adalah kepemimpinan keagamaan perempuan adalah peran dan otoritas yang dimiliki oleh perempuan dalam memimpin, membimbing, dan memberikan keputusan atau fatwa dalam ranah keagamaan, baik secara individual maupun kelembagaan, berdasarkan kompetensi keilmuan agama, integritas moral, dan legitimasi sosial.[77] Dalam hal ini penulis mengkhususkan kepada peran perempuan sebagai imam dan khatib yang kemudian dianalisis dalam kerangka pemikiran Imam al-Ṭabarī serta didekati melalui metode *ta'līl al-aḥkām dan maqāṣid al-syarī'ah* yang ditelaah ulang dalam ijtihad progresif, yakni pendekatan Islam yang menekankan keadilan, kesetaraan gender, rasionalitas, dan relevansi kontekstual ajaran Islam dengan realitas sosial kontemporer.

Term keempat adalah telaah *ta'līl al-aḥkām* yang berasal dari tiga kata yaitu kata tela'ah bermakna kegiatan mengkaji, mempelajari, atau meneliti secara cermat dan mendalam terhadap suatu objek atau persoalan.[78] Kemudian *ta'līl* berasal dari kata *'illah*, yang berarti sebab atau alasan[79] dan *al-aḥkām* bentuk jamak dari *hukum* yang berarti hukum.[80] Maka telaah *ta'līl al-aḥkām* adalah kajian atau analisis kritis terhadap dasar-dasar rasional (*ʿillat*) yang menjadi alasan atau hikmah di balik pensyariatan suatu hukum dalam Islam.[81] Jadi yang dimaksud dengan telaah *ta'līl al-aḥkām* dalam penelitian ini adalah sebagai alat analisis untuk mengungkap rasionalitas pemikiran hukum Imam al-Ṭabarī, khususnya terkait pendapatnya tentang kepemimpinan keagamaan perempuan sebagai imam dan khatib. Kemudian menilai apakah pendapatnya masih kontekstual dan sesuai dengan prinsip keadilan gender serta selaras dengan semangat Islam progresif.

Term kelima adalah *maqāṣid al-syarī'ah* yang secara etimologis, kata *maqāṣid* berasal dari bahasa Arab *qasada–yaqsidu–qasdan* yang berarti "tujuan," "arah," atau "sasaran." Sedangkan al-*syarī'ah* berarti "jalan yang dilalui," dan dalam istilah Islam merujuk pada hukum-hukum Allah SWT yang diturunkan untuk mengatur kehidupan manusia. Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* secara bahasa dapat dipahami sebagai "tujuan-tujuan syariat".[82] Adapun

---

[77] Tim Kajian Rumah Kitab, *Fikih Kepemimpinan Politik Perempuan: Sejarah, Hukum, Dan Tantangan Masa Depan Partisipasi* (Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama Indonesia, 2024), hal. 35.

[78] Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 5th ed. (Jakarta: Balai Pustaka, 2016), hal. 1456.

[79] Muhammad Rawwas Qal'aji, *Mu'jam Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 2003), hal. 267.

[80] Qal'aji, hal. 102.

[81] Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hal. 275.

[82] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 357.

secara terminologis, meskipun para ulama ushul fiqh berbeda redaksi dalam mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah*, substansinya sama, yakni menekankan tujuan syariat yang berorientasi pada kemaslahatan manusia.[83] Dalam kaitannya dengan penelitian ini, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* digunakan untuk menggali apakah argumentasi hukum al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan perempuan, baik sebagai imam maupun khatib, sejalan dengan tujuan utama syariat, khususnya dalam menjaga keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), serta penghormatan terhadap martabat manusia. Dengan demikian, analisis tidak berhenti pada aspek tekstual, tetapi menelusuri rasionalitas ('*illah*) yang melandasi produk hukum tersebut.

Term terakhir adalah ijtihad progresif yaitu sebagai suatu pendekatan pemikiran Islam yang menekankan pada nilai-nilai keadilan, kesetaraan gender, rasionalitas, kemaslahatan, dan pembacaan kontekstual terhadap nash (teks-teks keagamaan) guna menjawab tantangan zaman dan realitas sosial secara inklusif dan transformatif. Istilah ini bukan berarti "ijtihad yang baru", melainkan cara memahami hukum Islam secara kritis, dinamis, dan relevan dengan kehidupan modern, tetapi tetap berlandaskan pada nilai-nilai pokok Al-Qur'an dan Sunnah. Maka kaitannya dengan penelitian ini adalah kerangka analisis yang menilai dan menafsirkan ulang pendapat Imam al-Ṭabarīmenggunakan prinsip-prinsip keadilan, rasionalitas, dan kesetaraan gender, sehingga hukum Islam dapat lebih sesuai dengan realitas sosial kontemporer dan tidak kehilangan nilai luhur kemanusiaannya.

Berdasarkan penjelasan dari istilah-istilah di atas maka, secara keseluruhan judul disertasi ini dimaksudkan untuk meneliti, menggali, memahami, dan mengkritisi pendapat Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī tentang kepemimpinan perempuan dalam agama sebagai imam dan khatib, dengan menelusuri landasan rasional dan argumentasi hukumnya melalui alat analisis kritis terhadap dasar-dasar rasional (*'illat*) yang menjadi alasan atau hikmah di balik pensyariatan suatu hukum dalam Islam, serta mengintegrasikannya dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kerangka untuk menilai sejauh mana pandangan tersebut selaras dengan tujuan syariat dalam mewujudkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) dan keadilan. Selanjutnya, kajian ini dianalisis melalui perspektif ijtihad progresif yang

[83] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8.

menekankan pembacaan kontekstual terhadap *naṣh* (teks-teks keagamaan), dengan mempertimbangkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan gender, rasionalitas, dan dinamika sosial kontemporer, guna membuka ruang baru bagi peran aktif dan setara perempuan dalam kehidupan keagamaan masa kini.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Sesuai dengan objek kajiannya, jenis penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan (*library research),*[84] yaitu penelitian yang datanya didapatkan dengan membaca buku-buku di perpustakaan serta berbagai sumber tertulis di media-media online yang berkenaan dengan masalah yang diteliti.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini secara ilmiah adalah pendekatan ilmu tafsir dan ushul fiqh perspektif gender secara mendalam dan kontekstual. Adapun metode utama yang digunakan adalah *ta'lil al-ahkam,*[85] yakni analisis terhadap *'illat* (alasan hukum) dan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan hukum) yang melandasi pendapat Imam al-Ṭabarī. Melalui metode ini, peneliti menelusuri argumen dan justifikasi rasional dalam menetapkan hukum, sehingga mampu menilai relevansi dan rasionalitasnya. Kemudian analisis pendapat dilakukan dalam perspektif ijtihad progresif, yaitu memandang hukum Islam secara kontekstual dan berorientasi pada nilai keadilan, kemaslahatan, dan kesetaraan gender. Kemudian kerangka ini menjadi dasar evaluasi kritis terhadap pemikiran Imam al-Ṭabarī, terutama dalam hal kepemimpinan perempuan dalam ruang keagamaan yakni sebagai imam dan khatib.

3. Sumber Data

a. Sumber Primer

Sumber utama yang akan dijadikan pijakan dalam menelusuri pendapat Imam al-Ṭabarī adalah karya otentiknya terutama pada :

(1). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (*Tafsir al-Ṭabarī*)

---

[84] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hal. 3-5.

[85] Muhammad Abu Zahrah, *Usul Al-Fiqh* (Kairo-Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), hal. 195-197.

Merupakan kitab tafsir monumental Imam al-Ṭabarī yang menampakkan pandangannya tentang ayat-ayat kepemimpinan, perempuan, dan hukum-hukum syariat. Di dalamnya juga memuat metode istinbaṭ, pendekatan tekstual dan rasional, serta penggunaan riwayat.

(2). *Ikhtilaf al-Fuqaha'*

Kitab ini berisi perbandingan pendapat para ahli fiqh dan menyampaikan posisi hukum yang dipilih oleh Imam al-Ṭabarī. Kitab ini relevan untuk melihat bagaimana beliau memosisikan perempuan dalam fikih, termasuk dalam hal kepemimpinan.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder dalam penelitian ini meliputi berbagai literatur yang relevan dengan fokus kajian, khususnya karya-karya yang membahas kepemimpinan keagamaan perempuan, teori *ta'līl al-aḥkām*, *maqāṣid al-syarī'ah*, kesetaraan gender dalam Islam, serta ijtihad progresif. Literatur tersebut mencakup kitab-kitab klasik (*turāth*) dalam bidang tafsir, fiqh, dan ushul fiqh, buku-buku ilmiah kontemporer, artikel jurnal akademik, ensiklopedi, kamus, serta karya-karya ilmiah lain yang memiliki keterkaitan langsung dengan tema penelitian. Selain itu, penelitian ini juga memanfaatkan sumber-sumber digital dan tulisan akademik yang diperoleh dari internet, sepanjang memiliki otoritas keilmuan, kredibilitas akademik, dan relevansi metodologis. Seluruh sumber sekunder tersebut digunakan untuk memperkaya perspektif analisis, memperkuat argumentasi teoretis, serta membantu peneliti memahami konteks historis, konseptual, dan metodologis dalam mengkaji rasionalitas hukum Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan keagamaan perempuan.

4. Metode Pengumpulan Data

Data yang diperlukan dalam penelitian ini dikumpulkan dengan cara sebagai berikut :

a. Dengan mengumpulkan literatur yang berkenaan dengan sumber primer dan sekunder di perpustakaan.
b. Data yang telah terkumpul itu kemudian dibaca, diteliti secara cermat, dicatat pada kertas tertentu sesuai keperluan, diklasifikasikan, selanjutnya

ditempatkan pada posisi yang sesuai dengan judul sub-sub judul pada masing-masing bab. Tahap selanjutnya dituliskan sesuai dengan klasifikasi dan kebutuhannya.

5. Metode Pengolahan Data

a. Metode induktif,[86] yaitu berangkat dari pengetahuan yang khusus, dan dari pengetahuan khusus tersebut kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum.

b. Metode deduktif,[87] yaitu berangkat dari pengetahuan yang bersifat umum, dan bertitik tolak dari pengetahuan yang bersifat umum tersebut hendak dinilai kejadian-kejadian yang bersifat khusus.

c. Metode komparatif,[88] yaitu penganalisaan terhadap data yang berbeda-beda dari objek tertentu dan membandingkannya untuk mencapai kemungkinan dikompromikan atau dipilih jika lebih relevan.

6. Metode Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan dan diolah akan dianalisis secara kualitatif,[89] yaitu metode analisis yang biasa dipakai untuk menganalisis data yang menekankan pada pemahaman makna, pola dan substansi dari data yang bersifat naratif, deskriptif atau teks yang bukan angka-angka statistik. Berhubung data di dalam penelitian ini tidak berisi angka-angka statistik atau nominal tertentu, maka analisis kualitatif sangat relevan dipergunakan.

H. Tinjaun terhadap Penelitian yang Relevan

Penelitian terhadap pendapat ulama terkait dengan kepemimpinan keagamaan perempuan pernah dilakukan peneliti-peneliti terdahulu. Sejauh ini yang telah penulis lacak terdapat 11 (dua belas) penelitian yang relevan, dengan deskripsi secara ringkas sebagai berikut :

Pertama oleh Busyro dalam dua penelitiannya yaitu: *Female Imam and Khatib: The Progressive Tradition of Gender-Responsive Practices in Balingka, West Sumatera* [90] dan *Female Imam and Khatib: The Shifting in Worship Traditions from*

---

[86] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), hal.9-10.

[87] Moleong, hal. 9-10.

[88] Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991), hal. 75.

[89] Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hal. 6-7.

[90] Busyro, "Female Imam and Khatib: The Progressive Tradition of Gender-Responsive Practices in Balingka, West Sumatera," *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (2017): 531–50.

Progressive to Conservative in Sungai Landia, West Sumatra, Indonesia,[91] mengkaji dinamika kepemimpinan keagamaan perempuan dalam praktik salat Id di dua nagari di Kabupaten Agam, Sumatera Barat. Penelitian pertama menunjukkan bahwa di Nagari Balingka perempuan secara turun-temurun bertindak sebagai imam dan khatib salat Idul Fitri dan Idul Adha, terutama dalam komunitas perempuan, sebagai respons terhadap kondisi geografis, kebutuhan sosial, dan tradisi lokal yang telah berlangsung lebih dari satu abad, serta mencerminkan nilai-nilai kesetaraan gender yang sejalan dengan prinsip Islam progresif. Sementara itu, penelitian kedua yang mengungkapkan perubahan signifikan di Nagari Sungai Landia, di mana praktik kepemimpinan perempuan dalam salat Id yang telah berlangsung lama mulai bergeser ke arah pola yang lebih konservatif sejak tahun 2016, melalui proses sosialisasi fiqh dan tekanan dari otoritas keagamaan serta generasi muda. Meskipun demikian, perubahan tersebut tetap diimbangi dengan upaya menjaga prinsip keadilan sosial dan kesetaraan gender, antara lain melalui pemisahan jamaah laki-laki dan perempuan serta pengakuan terhadap hak perempuan dalam pelaksanaan ibadah, sehingga kedua studi ini secara bersama-sama menggambarkan adanya dialektika antara tradisi lokal, otoritas fiqh, dan wacana keagamaan progresif dalam praktik kepemimpinan keagamaan perempuan.

Kedua oleh Erlies Erviena pada Institut PTIQ Jakarta tahun 2021 yang berjudul: Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur'an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Konsep Al-Qaamah dengan Perspektif Qira'ah Mubadalah.[92] Dalam thesis ini memaparkan penafsiran kembali pemikiran M. Quraish Shihab dan rujukan Q.S. an-Nisa'/4: 34, sebagai dalil pendukung disamping pendekatan fiqh dan pendapat Ulama sebagai rujukannya. Tulisan ini juga membahas bagaimana Quraish Shihab memaknai kesetaraan gender melalui penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan laki-laki dan perempuan.Peran dan fungsi tersebut merupakan kesalingan dan relasi yang bersifat fungsional serta saling melengkapi satu sama lain sebagai mitra yang sejajar untuk menciptakan hubungan yang harmonis. *Qira'ah Mubadalah* menawarkan perspektif baru dalam menafsirkan al-Qur'an. *Mubadalah* sebagai metode interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits

[91] Busyro et al., "Female Imam and Khatib: The Shifting in Worship Traditions from Progressive to Conservative in Sungai Landia, West Sumatra, Indonesia," *Juris : Jurnal Ilmiyah Syari'ah* 22, no. 1 (2023): 1–18.

[92] Erviena, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur'an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Konsep Al-Qawwâmah Dengan Perspektif Qirâ'ahmubâdalah."

sebagai perspektif dalam penafsiran yang memposisikan laki-laki dan perempuan sebagai sesuatu subjek yang setara dan menjadi mitra dalam kehidupan. Sehingga ia hanya berorientasi pada bagaimanakah al-Qur'an dapat mencakup laki-laki dan perempuan serta bagaimana hubungan kerjasama keduanya itu dapat terbangun.

Ketiga oleh Muhammad Amin pada Institut PTIQ Jakarta tahun 2022 yang berjudul : Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Mufassir Aceh: Studi Komparatif Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf As-Singkily Dengan Tafsir An-Nur Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.[93] Disertasi ini menemukan bahwa kontroversi kepemimpinan perempuan dalam masyarakat Aceh pada masa lalu bukan murni ekses dari pemahaman teks keagamaan. Kontroversi tersebut juga disebabkan oleh faktor politik, sosial dan ekonomi. Meskipun ada faktor lain di luar kegamaan yang memicu kontroversi, pihak yang menolak kepemimpinan perempuan justru menjadikan doktrin agama sebagai alasan utama penolakan tersebut. Atas dasar alasan ini pula yang menyebabkan sulthanah kerajaan Aceh Darussalam terakhir, Sulthanah Kamalat Syah dimakzulkan dari posisi pimpinan tertinggi kerajaan.

Keempat oleh Mimi Suhayati pada Institut PTIQ Jakarta tahun 2024 yang berjudul : Epistemologi Tafsir Dalam Pengkaderan Ulama Perempuan Rahima: Studi Pemikiran Husein Muhammad.[94] Disertasi ini meneliti terkait tentang epistemologi tafsir Husein Muhammad mencakup di antaranya; pertama, hakikat dan orientasi penafsiran berupa menjelaskan tentang posisi perempuan di dalam Al-Qur'an, pentingnya ilmu bagi perempuan, dan kepemimpinan perempuan. Kedua, sumber penafsiran tentang ulama menggunakan Al-Qur'an dalam beberapa surahnya. kemudian dikaitkan dengan Rahima sebagai sebuah lembaga yang konsen terhadap isu-isu perempuan, mempunyai karakteristik unik dalam upaya untuk mendorong pemberdayaan perempuan. Salah satu inisiatif terkemukanya adalah program Pengkaderan Ulama Perempuan (PUP) yang dilaksanakan dengan pendekatan gender yang kuat. PUP adalah suatu program pendidikan yang secara khusus dirancang untuk mempromosikan pemahaman agama, kesetaraan gender, dan pengetahuan mengenai hak-hak perempuan. Program ini bertujuan utama untuk membentuk ulama perempuan yang memiliki pemahaman mendalam tentang agama Islam, dilengkapi dengan

[93] Muhammad Amin, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Mufassir Aceh: Studi Komparatif Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf As-Singkily Dengan Tafsir An-Nur Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy" (Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2022).

[94] Mimi Suhayati, : ": Epistemologi Tafsir Dalam Pengkaderan Ulama Perempuan Rahima: Studi Pemikiran Husein Muhammad" (Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2024).

keterampilan organisasi yang kuat, dan memiliki kapasitas untuk memberikan kontribusi yang positif dalam masyarakat.

Kelima oleh Amina Wadud dalam artikel penelitiannya berjudul *Women's Leadership in Islam: A Historical Overview.*[95] Dalam artikel tersebut, Wadud menganalisis bagaimana sejarah dan interpretasi teks-teks suci Islam telah membentuk pemahaman dan praktik mengenai kepemimpinan perempuan dalam Islam. Dia juga membahas tantangan hal-hal yang dihadapi perempuan dalam mencapai posisi kepemimpinan dan bagaimana pendekatan feminis dapat menawarkan perspektif baru dalam memahami peran perempuan dalam masyarakat muslim.

Keenam penelitian oleh Kecia Ali dalam artikelnya yang berjudul *Female Religious Authority in Modern Islam: A Comparative Study*.[96] Dalam artikel ini, Kecia Ali membandingkan bagaimana otoritas keagamaan perempuan diakui dan diterima dalam berbagai konteks Islam di era kontemporer. Ali menyelidiki bagaimana perempuan dapat berperan sebagai otoritas keagamaan, baik melalui pendidikan agama, fatwa (pendapat hukum Islam), dan pengajaran ajaran Islam. Dia juga menganalisis beberapa contoh perempuan yang telah memperoleh posisi otoritas dalam tradisi Islam, meskipun ada banyak tantangan sosial dan teologis yang menghalangi perempuan untuk memperoleh pengakuan yang sama dengan laki-laki dalam hal ini. Ali membandingkan pengalaman perempuan di berbagai negara muslim, memperlihatkan perbedaan dalam cara perempuan dapat memperoleh otoritas keagamaan di masing-masing konteks sosial dan budaya. Di sisi lain, artikel ini juga membahas bagaimana perubahan sosial dan politik modern memberikan peluang bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan keagamaan dengan cara yang lebih setara dan inklusif.

Ketujuh penelitian oleh Siti Musdah Mulia dalam artikelnya yang berjudul Perempuan dan Kepemimpinan dalam Islam: Studi Kasus di Indonesia.[97] Dalam artikel ini Musdah Mulia membahas peran perempuan dalam kepemimpinan dalam konteks Islam, khususnya di Indonesia. Dia juga menganalisis hubungan antara ajaran Islam dan peran perempuan dalam kepemimpinan di Indonesia, dengan fokus pada

---

[95] Wadud, "Women and Islamic Leadership: Contextualizing Gender and Authority in Muslim Communities."

[96] Kecia Ali, "Female Religious Authority in Modern Islam: A Comparative Study," *Jurnal: Muslim World* 105, no. 1 (2015).

[97] Siti Musdah Mulia, "Perempuan Dan Kepemimpinan Dalam Islam: Studi Kasus Di Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015).

tantangan, peluang, dan persepsi masyarakat terhadap kepemimpinan perempuan dalam konteks agama dan sosial. Musdah Mulia menekankan bahwa meskipun Islam sering kali dipandang sebagai agama yang membatasi peran perempuan, banyak tafsir dan ajaran Islam yang mendukung kesetaraan gender, termasuk dalam hal kepemimpinan. Dalam artikel ini, ia membahas berbagai contoh perempuan Indonesia yang telah berperan penting dalam kepemimpinan baik di tingkat sosial, politik, maupun agama, serta bagaimana mereka menghadapi hambatan dan rintangan sosial yang datang dengan peran tersebut.

Kedelapan penelitian oleh Arsal, Busyro dan Maizul Imran dalam artikel yang berjudul: Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Tafsir *Hermeneutika* Feminisme Amina Wadud.[98] Penulis menganalisis konsep *hermeneutika* feminisme yang diperkenalkan oleh Amina Wadud, seorang pemikir muslim progresif yang menekankan interpretasi Al-Qur'an yang lebih inklusif dan adil gender.Wadud berpendapat bahwa penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an selama ini cenderung didominasi oleh perspektif patriarkal, yang menghambat peran perempuan dalam kepemimpinan. Penulis lebih lanjut membahas ayat-ayat yang sering dijadikan dasar untuk melarang kepemimpinan perempuan, seperti QS. An-Nisa (4:34) dan hadis yang menyatakan bahwa "*tidak akan beruntung suatu kaum yang dipimpin oleh seorang perempuan"*. Dengan menggunakan metode tafsir *hermeneutika* feminisme, penulis mencoba menafsirkan ulang teks-teks ini agar lebih sesuai dengan prinsip keadilan dalam Islam. Penulis juga membahas bagaimana metode Amina Wadud dapat digunakan untuk melihat ayat-ayat tersebut dalam konteks sosial dan historis yang lebih luas. Artikel ini menyimpulkan bahwa pendekatan hermeneutika feminisme Amina Wadud dapat menjadi alat yang membuka peluang bagi reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an terkait kepemimpinan perempuan dalam berbagai bidang, termasuk dalam konteks pemerintahan dan keagamaan. Dengan demikian, konsep kepemimpinan dalam Islam tidak lagi terbatas pada interpretasi yang bias gender, tetapi lebih sesuai dengan prinsip keadilan sosial dan inklusivitas.

Kesembilan penelitian oleh Yuminah Rohmatullah dalam artikel yang berjudul: Kepemimpinan Perempuan dalam Islam: Melacak Sejarah Feminisme

[98] Arsal, Busyro, and Maizul Imran, "Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Tafsir Hermeneutika Feminisme Amina Wadud," *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 4, no. 2 (2020).

melalui pendekatan hadits dan hubungannya dengan Hukum Tata Negara.[99] Artikel ini membahas bagaimana kepemimpinan perempuan dalam Islam sering menjadi topik perdebatan karena adanya perbedaan penafsiran ulama terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi SAW. Dalam kajiannya, Yuminah Rohmatullah menganalisis kualitas hadis-hadis yang sering dijadikan dasar dalam menolak kepemimpinan perempuan dan menghubungkannya dengan hukum tata negara. Penelitian ini bertujuan untuk memberikan perspektif yang lebih komprehensif mengenai peran perempuan dalam kepemimpinan, khususnya dalam konteks Islam, dengan melihat dari sudut pandang sejarah feminisme, pendekatan hadis dan hukum tata negara.

Kesepuluh adalah penelitian oleh Fatih Harpci dalam judul artikel: *A'isha, Mother of the Faithful: The Prototype of Muslim Women Ulama*.[100] Fatih Harpci membahas peran dan kontribusi 'Aisyah, istri Nabi SAW, sebagai ulama perempuan dalam Islam. Artikel ini menyoroti kecerdasan, ketegasan, dan rasa ingin tahu 'Aisyah yang menjadikannya teladan bagi ulama perempuan muslim. Ia tidak hanya menjadi salah satu perawi awal hadis-hadis autentik Nabi SAW, tetapi juga sumber utama dalam menyampaikan kehidupan pribadi Nabi SAW. Penulis menekankan bahwa kehidupan 'Aisyah pada abad ke-7 Masehi sangat luar biasa jika dilihat dari perspektif kontemporer. Melalui pertanyaan-pertanyaan kritisnya, 'Aisyah menjadi jembatan antara masa Nabi SAW dan kehidupan muslim kontemporer. Artikel ini menggarisbawahi pentingnya peran 'Aisyah dalam upaya ilmiah kaum muslim, baik laki-laki maupun perempuan, dalam belajar dan mengajar pengetahuan, serta mendorong perempuan muslim masa kini untuk meneladani kecerdasan, rasa ingin tahu, dan pemikiran kritisnya.

Kesebelas merupakan penelitian oleh Ibi Syatibi dalam artikel yang berjudul: Kepemimpinan Perempuan di Pesantren.[101] Artikel ini membahas bagaimana pesantren dapat menjadi tempat yang memungkinkan perempuan untuk berkembang dan mengambil peran sebagai pemimpin, baik di lingkungan pesantren itu sendiri maupun dalam masyarakat yang lebih luas. Penulis menemukan bahwa pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan agama, tetapi juga sebagai ruang yang

---

[99] Yuminah Rohmatullah, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam: Melacak Sejarah Feminisme Melalui Pendekatan Hadits Dan Hubungannya Dengan Hukum Tata Negara," *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 17, no. 1 (2017).

[100] Fatih Harpci, "Ā'isha, Mother of the Faithful: The Prototype of Muslim Women Ulama," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* 53, no. 1 (2015): 159–79.

[101] Ibi Syatibi, "Kepemimpinan Perempuan Di Pesantren," *Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 1 (2018): 29–48.

memungkinkan perempuan untuk mengasah kepemimpinan mereka. Hal ini dapat membuka peluang bagi perempuan untuk terlibat dalam kepemimpinan sosial dan politik di luar pesantren, serta memperkuat peran perempuan dalam kehidupan masyarakat Islam secara keseluruhan. Artikel ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa pesantren memiliki potensi untuk memfasilitasi peran kepemimpinan perempuan dalam Islam, yang selama ini mungkin kurang mendapat perhatian.

Dari kesemua penelitian yang telah dideskripsikan secara sederhana di atas, penulis sangat leluasa mengambil sisi yang belum tersentuh secara khusus oleh peneliti sebelumnya yaitu pemaparan secara menyeluruh dan komprehensif bagaimana alasan dan sebab logis dari pendapat Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan kegamaan perempuan khususnya sebagai imam dan khatib. Pendapat tersebut kemudian diteliti dengan menggunakan pisau analisi *ta'lil al ahkam* dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai metode penemuan alasan rasional penentuan hukum Islam dan menilai sejauh mana suatu pendapat hukum sejalan dengan tujuan-tujuan dasar syariat, yang kemudian diselaraskan dengan konsep prinsip-prinsip keadilan, inklusif, dan kesetaraan gender, sehingga hukum Islam dapat lebih sesuai dengan realitas sosial kontemporer.

I. Sistematika Penulisan

Hasil disertasi dengan memakai pendekatan dan metode seperti tersebut di atas diuraikan dalam penulisan ini dengan sistematika sebagai berikut :

Pada Bab I yang merupakan pengantar umum keseluruhan ini tulisan ini akan dikemukakan pokok masalah yang akan diteliti, dijabarkan menjadi sepuluh sub masalah, dengan menguraikan terlebih dahulu tentang pemikiran yang melatarbelakangi munculnya pokok masalah tersebut, rumusan dan batasan masalah. Selanjutnya dikemukakan tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teori, definisi operasional, metode penelitian, penelitian terdahulu yang relevan dan sistematika penulisan.

Pada Bab II akan dikemukakan biografi dan pemikiran Imam al-Ṭabarī yang terdiri atas sub bab biografi dan konteks sosial Imam al-Ṭabarī , pemikiran intelektual Imam al-Ṭabarī, karya-karya penting dan pengaruhnya dalam Hukum Islam, metodologi ijtihad dan tafsir Imam al-Ṭabarī .

Pada Bab III akan diuraikan teori *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah*, yang terdiri atas tiga sub pembahasan. Sub pembahasan pertama yaitu teori *ta'lil al-ahkam* dalam kajian ushul fiqh dengan pembagian bahasan: pengertian dan urgensi

ta'līl al-aḥkām, sejarah dan perkembangan pemikiran *ta'līl al-aḥkām* dan kaidah serta metodologi dalam *ta'līl al-aḥkām*. Kemudian pada pembahasan sub bab kedua yaitu kajian *maqashid al-syari'ah* dengan pembagian bahasan berupa konsep dan tujuan *maqashid al-syari'ah*, kekuatan dan kualitas hasil temuan *maqāṣid al-syarī'ah*. Terakhir sub bab ketiga yaitu keterkaitan *ta'līl al-aḥkām* dengan *maqāṣid al-syarī'ah*

Pada Bab IV akan pembahasan tentang konsep gender dan ijtihad progresif yang terdiri atas sub bab pertama yaitu: Konsep gender dalam perspektif umum dan Islam, sejarah dan akar ketimpangan gender dalam wacana Islam. Selanjutnya sub bab kedua yaitu: Ijtihad progresif dengan bahasan berupa konsep ijtihad progresif, tokoh-tokoh ijtihad progresif, prinsip dasar ijtihad progresif dan relevansinya dengan isu gender.

Pada Bab V sebagai pembahasan inti dari disertasi ini membahas tentang: Analisis *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam ijtihad progresif Imam al-Tabarī tentang kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib , yang terdiri dari sub bab: Pandangan Imam al-tabarī tentang kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib dalam karyanya, analisis *ta'līl al-aḥkām* terhadap pandangan Imam al-Ṭabarī, analisis *maqāṣid al-syarī'ah* terhadap pandangan Imam al-Tabarī tentang kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib, rekonstruksi kepemimpinan keagamaan perempuan sebagai imam dan khatib perspektif ijtihad progresif dan penilaian kritis terhadap pendapat Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan keagamaan perempuan.

Kesimpulan dari pembahasan disertasi ini dan sekaligus jawaban terhadap pokok masalah yang dipertanyakan sebelumnya akan dicantumkan dalam Bab VI sekaligus merupakan penemuan dari pembahasan ini yang juga dilengkapi dengan saran-saran dari penulis.

BAB II

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN IMAM AL-ṬABARĪ

A. Biografi dan Konteks Sosial Imam Al-Ṭabarī

Imam al-Ṭabarī merupakan salah satu ulama besar yang berkontribusi secara signifikan terhadap perkembangan tafsir, fiqh dan sejarah dalam tradisi keilmuan Islam. Sosoknya dikenal sebagai seorang sejarawan, ahli tafsir dan mujtahid dengan pemikiran rasional dan moderat pada masanya.[102] Ia hidup pada periode Dinasti Abbasiyah abad ke-3 H (w. 310 H/923 M), sebuah masa yang ditandai oleh stabilitas keilmuan namun disertai dinamika politik dan konflik ideologis yang kompleks. [103] Pada masa kekhalifahan seperti al-Mu'tasim, al-Watsiq, hingga al-Mutawakkil, kekuasaan Abbasiyah menghadapi ketegangan antara otoritas politik, ulama, serta berbagai aliran teologis dan mazhab fiqh yang berkembang pesat. Negara menjadi patron utama ilmu pengetahuan, tetapi pada saat yang sama sering kali terlibat dalam intervensi pemikiran keagamaan, seperti terlihat dalam peristiwa *mihnah* (inkuisisi) terkait doktrin kemakhlukan Al-Qur'an.[104]

---

[102] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 57.

[103] Masa Dinasti Abbasiyah (132–656 H / 750–1258 M) merupakan periode emas (*Golden Age*) dalam sejarah peradaban Islam. Dinasti ini bukan hanya berhasil membangun kekuasaan politik yang luas, tetapi juga mendorong lahirnya pusat-pusat keilmuan yang berkembang pesat di berbagai bidang, seperti tafsir, hadis, fiqh, kedokteran, astronomi, matematika, filsafat, hingga sastra. Khalifah Abbasiyah, terutama sejak masa al-Manshur (r. 754–775 M), Harun al-Rasyid (r. 786–809 M), dan puncaknya pada masa al-Ma'mun (r. 813–833 M)—memberikan perhatian besar terhadap pengembangan ilmu pengetahuan. Mereka mendirikan berbagai lembaga keilmuan dan perpustakaan, yang paling terkenal adalah *Bayt al-Ḥikmah* (بيت الحكمة), sebuah institusi yang berfungsi sebagai pusat penerjemahan, penelitian, dan pembelajaran lintas ilmu. Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Tarikh Al-Rusul Wa al-Muluk,* vol. 9, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm ((Kairo-Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960), hal. 187-189 Lihat juga pada : Syed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hal. 28-36.

[104] Peristiwa *mihnah* merupakan kebijakan inkuisisi keagamaan yang diberlakukan oleh kekhalifahan Abbasiyah pada awal abad ke-3 H, terutama pada masa Khalifah al-Ma'mun (w. 218 H), dan dilanjutkan oleh al-Mu'tasim serta al-Watsiq. Kebijakan ini mewajibkan para ulama, qadhi, dan pejabat negara untuk menerima doktrin Mu'tazilah bahwa Al-Qur'an adalah makhluk (*makhlūq*), bukan qadim. Ulama yang menolak pandangan tersebut dikenai sanksi berupa pencopotan jabatan, pemenjaraan, bahkan penyiksaan. *Mihnah* mencerminkan intervensi langsung kekuasaan politik terhadap wilayah teologi dan hukum Islam, serta menandai ketegangan serius antara otoritas negara dan independensi ulama. Kebijakan ini secara resmi dihentikan pada masa Khalifah al-Mutawakkil (w. 247 H), yang mengembalikan kebebasan ulama dalam masalah akidah dan menghentikan dominasi Mu'tazilah dalam institusi negara. Peristiwa *mihnah* meninggalkan dampak mendalam dalam sejarah pemikiran Islam, terutama dalam membentuk sikap kehati-hatian ulama terhadap kekuasaan politik dan memperkuat kecenderungan untuk memisahkan otoritas keilmuan dari intervensi negara. Dalam konteks kehidupan Imam al-Ṭabarī , meskipun ia tidak tercatat sebagai korban langsung *mihnah*, iklim intelektual pasca *mihnah* turut mempengaruhi pola pikirnya yang moderat, rasional, dan menjaga jarak dari politisasi teologi dalam penetapan hukum dan penafsiran Al-Qur'an. Lihat pada : Muhammad Ibn Jarir Ath- Thabari, *Tārīkh Al-Rusul Wa al-Mulūk* (Beirut: Dar-al Turath, n.d.), 8:hal. 619-630. Lihat juga pada : Ahmad ibn 'Ali Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdād* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996),

Kondisi sosial-politik tersebut membentuk lingkungan intelektual yang plural dan debat terbuka antara berbagai mazhab, seperti Ahl al-Hadits, Ahl al-Ra'yi, Mu'tazilah, serta berkembangnya mazhab-mazhab fiqh mapan.[105] Dalam konteks ini, Imam al-Ṭabarī tampil sebagai ulama independen yang tidak terikat secara fanatik pada satu mazhab tertentu. Ia dikenal memiliki mazhab fiqh sendiri (mazhab Jariri), yang mencerminkan keberanian intelektual dan sikap kritisnya terhadap otoritas mazhab yang telah mapan.[106] Pengalaman hidup di tengah tarik-menarik antara kekuasaan politik dan otoritas keilmuan mendorong Imam al-Ṭabarī untuk mengembangkan metode ijtihad yang seimbang antara nash dan rasio.[107] Ia menekankan pentingnya dalil Al-Qur'an dan Sunnah dengan analisis bahasa dan riwayat yang ketat, namun tetap membuka ruang bagi penalaran rasional (*ijtihad bi al-ra'yi*) yang terkontrol. Sikap moderat ini dapat dipahami sebagai respons terhadap ekstremitas pemikiran yang muncul akibat politisasi teologi dan hukum pada masanya.

Selain itu, relatifnya jarak Imam al-Ṭabarī dari lingkaran kekuasaan politik menjadikannya lebih objektif dalam menyusun pandangan hukum dan sejarah. Dalam karya-karyanya, ia cenderung menampilkan berbagai pendapat ulama beserta argumentasinya sebelum memilih pendapat yang dianggap paling kuat.[108] Pendekatan ini mencerminkan etos ilmiah yang tumbuh dalam masyarakat Abbasiyah yang kosmopolit, serta keinginannya menjaga otoritas ilmu dari dominasi kepentingan politik. Dengan demikian, konteks sosial-politik Abbasiyah berperan signifikan dalam membentuk pola pemikiran hukum Imam al-Ṭabarī yang rasional, moderat, dan independen. Oleh karena itu, pemahaman atas biografi dan konteks sosial yang melingkupi Imam al-Ṭabarī menjadi penting untuk memahami konstruksi berpikir dan argumentasi dalam penetapan hukumnya.

1. Biografi Imam Al-Ṭabarī

Nama lengkapnya adalah Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib al-Amali al-Ṭabarī yang lahir pada tahun 224 H/838 M di daerah Amol, Tabaristan (sebelah selatan laut Kaspia) Iran dan wafat pada tahun 310 H/923

4:hal. 412-418. Lihat juga pada : Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan* (Depok: Prenadamedia Group, 2016), hal 95-100.

[105] Wael B. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambrige University Press, 1997), hal. 70-78.

[106] Rosenthal, Franz, *The History of Al-Ṭabarī: General Introduction and From the Creation to the Flood* (New York: SUNY Press, 1989), hal. 55-58.

[107] Mustafa Al-Siba'i, *As-Sunnah Wa Makānatuhā Fī at-Tashrī' al-Islāmī* (Damaskus: Al-Maktabah al-Islami, 1982), hal. 215-218.

[108] Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdād*, 4:hal. 162-170.

M di Baghdad, yang kemudian lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Jarir atau Imam al-Ṭabarī .[109] Imam al-Ṭabarī berasal dari keluarga yang memiliki garis keturunan terhormat di wilayah Tabaristan yang juga berada di bawah kekuasaan Dinasti Abbasiyah.

Adapun keluarga Imam al-Ṭabarī hidup dalam lingkungan masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai keagamaan dan ilmu pengetahuan, sehingga hal tersebut memberikan pengaruh yang besar terhadap semangat keilmuan yang melekat pada diri Imam al-Ṭabarī sepanjang hidupnya.[110] Ayahnya yang bernama Jarir bin Yazid, dikenal sebagai seorang yang saleh dan berilmu di kalangan masyarakat Amul, Tabaristan. Kehidupan keluarga yang penuh dengan nilai ibadah dan kecintaan terhadap ilmu menjadikan rumah mereka sebagai lingkungan yang kondusif ini pulalah yang membentuk karakter Imam al-Ṭabarī sejak kecil.[111]

Sementara ibunya juga dikenal sebagai sosok perempuan yang mendukung anak-anaknya untuk mendalami ilmu agama, menanamkan nilai keikhlasan dan kesabaran dalam menuntut ilmu.[112] Sehingga situasi keluarga yang harmonis dan religius inilah yang menjadi motivasi bagi Imam al-Ṭabarī mulai menghafal Al-Qur'an sejak usia tujuh tahun dan menekuni hadis sejak usia sembilan tahun. Kedua orang tuanya sering mengajak Imam al-Ṭabarī menghadiri majelis ilmu di masjid-masjid setempat untuk mendengar penjelasan Al-Qur'an dan hadis dari ulama yang datang ke Tabaristan. Selain itu, kondisi sosial wilayah Tabaristan yang saat itu menjadi salah satu pusat pertumbuhan ilmu di kawasan Persia ternyata turut memengaruhi keluarga Imam al-Ṭabarī untuk memprioritaskan pendidikan agama

---

[109] Imam al-Ṭabarī meninggal pada usia 84 tahun dan dalam kitab Siyar A'lām al-Nubalā', Imam al-Dzahabi mencatat:"ما تزوج الطبري قط، وكان مشغولًا بالعلم والتأليف."“Al-Ṭabarī tidak pernah menikah sama sekali. Ia sangat sibuk dengan ilmu dan menulis.” Lihat pada : Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* vol. 14, ed. Syu'aib al-Arna'uth dan Muhammad Na'im al-'Arqasūsi, 1 (Beirut, Lebanon: Mu'assasah, 1982), hal. 273.

[110] Franz Rosenthal, *History of Al-Tabari,* (New York: SUNY Press, 1989), hal. 12.

[111] Ibn Khallikān dalam Wafayāt al-Aʿyān juga mencatat bahwa Al-Ṭabarī dibesarkan dalam lingkungan yang religius dan ilmiah: "نشأ الطبري في بيت علم وديانة، وكان أبوه من أصحاب العلم والرأي." “Al-Ṭabarī tumbuh dalam rumah yang sarat ilmu dan keagamaan; ayahnya termasuk orang yang berilmu dan berpandangan luas.” Lihat pada : Ibn Khallikan, *Wafayat Al-Aʿyan*, ed. Ihsan Abas (Beirut, Lebanon: Dar Sadir, 1994), 4:hal. 191. Selanjutnya dalam mukadimah *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, Imam Al-Ṭabarī menyebut bahwa semangat menulis dan belajar telah ditanamkan sejak kecil oleh ayahnya, yang mendorongnya untuk mencatat dan menyusun sejarah Islam secara sistematis. Lihat pada : Ath- Thabari, *Tarikh Al-Rusul Wa al-Muluk,* 9:hal. 3-5.

[112] Mahmud Syakir, *Tarikh Fikri Islami* (Kairo, Mesir: Maktabah al-Ma'arif, 1984), hal. 103 Meskipun nama asli ibu Imam Al-Ṭabarī tidak banyak disebut secara eksplisit dalam literatur klasik, namun sebagian besar biografi menyiratkan bahwa ia adalah seorang perempuan yang salehah, sabar, dan sangat mendukung pendidikan anaknya. Lihat pada : Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 270.

bagi anak-anak mereka.[113] Restu dan dukungan keluarga inilah yang menjadi modal psikologis bagi Imam al-Ṭabarī untuk tetap teguh dan semangat dalam menghadapi kesulitan selama menuntut ilmu di perantauan.

Dengan latar belakang keluarga yang religius, cinta ilmu dan mendukung pengembangan potensi anak serta kondisi sosial masyarakat yang sangat kental dengan ilmu pengetahuan tersebutlah yang menjadikan Imam al-Ṭabarī tumbuh menjadi ulama besar yang tidak hanya mendalami ilmu agama, tetapi juga berkontribusi besar dalam penulisan karya monumental dalam bidang tafsir, sejarah, dan fiqh yang manfaatnya dapat dirasakan lintas generasi hingga saat ini.

2. Konteks Sosial Imam Al-Ṭabarī

Imam Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarir al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M) hidup pada masa Abbasiyah pertengahan, sebuah periode yang ditandai oleh dinamika intelektual, politik, dan sosial yang sangat kompleks. Ia lahir di Amul, wilayah Ṭabaristan (Iran utara), sebuah daerah yang sejak awal dikenal sebagai pusat interaksi antara tradisi Persia dan Islam. Lingkungan ini membentuk latar sosial awal Al-Ṭabarī yang terbuka terhadap keragaman budaya dan pemikiran, sekaligus kuat dalam tradisi keilmuan Islam.[114]

Pada abad ke-3 Hijriah, dunia Islam mengalami pertumbuhan pesat dalam bidang ilmu pengetahuan, terutama ilmu tafsir, hadis, fikih, dan sejarah. Kota Baghdad, tempat Imam al-Ṭabarī menetap dalam waktu lama, merupakan pusat intelektual terbesar dunia Islam saat itu. Di sana berkumpul ulama dari berbagai mazhab, aliran teologi, serta latar etnis yang berbeda. Konteks sosial ini menciptakan iklim kompetisi ilmiah yang intens, yang mendorong lahirnya karya-karya besar dan metodologi keilmuan yang sistematis.[115]

Secara sosial-keagamaan, masa Imam al-Ṭabarī ditandai oleh menguatnya perdebatan antara *Ahl al-Ḥadīth* dan *Ahl al-Ra'y*, serta konflik teologis antara kelompok Sunni, Mu'tazilah, dan Syiah. Negara Abbasiyah sebelumnya sempat menjadikan doktrin Mu'tazilah sebagai ideologi resmi melalui peristiwa *Miḥnah.*[116] Meskipun Imam al-Ṭabarī hidup setelah *miḥnah* mereda, dampak sosial dan

---

[113] Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Al-Madzahib al-Islamiyyah Fi al-Siyasah Wa al-'Aqidah Wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah,* (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996), hal. 280. Lihat pula pada : Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiograpy* (Leiden: Brill, 1968), hal. 100.

[114] Al-Hamawī, *Mu'Jam al-Udabā'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 6:hal. 2445.

[115] George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hal. 235-240.

[116] Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdād*, 4:hal. 412-418.

intelektualnya masih sangat terasa, terutama dalam kehati-hatian ulama dalam merumuskan pandangan teologis dan tafsir Al-Qur'an.[117] Imam al-Ṭabarī dikenal sebagai ulama independen yang tidak fanatik pada satu mazhab fiqh tertentu. Ia bahkan sempat merumuskan mazhab fiqh sendiri (mazhab Jariri), meskipun kemudian tidak berkembang luas. Sikap ini mencerminkan kondisi sosial ulama pada masanya yang memiliki ruang intelektual cukup luas untuk berijtihad, namun juga menghadapi resistensi dari pengikut mazhab besar seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.[118]

Dari sisi sosial-politik, Imam al-Ṭabarī hidup pada masa ketika kekhalifahan Abbasiyah mengalami proses desentralisasi kekuasaan secara bertahap. Ia lahir pada tahun 224 H/839 M pada masa pemerintahan Khalifah al-Mu'tasim, dan wafat pada 310 H/923 M pada masa Khalifah al-Muqtadir. Dalam rentang waktu ini, kekuasaan politik Abbasiyah tidak lagi sekuat masa klasiknya. Sejak pertengahan abad ke-3 H/9 M, dominasi militer Turki di istana Samarra yang menyebabkan para khalifah semakin bergantung pada panglima-panglima militer, sehingga otoritas politik khalifah sering kali hanya bersifat simbolik.[119]

Periode yang dikenal sebagai "Anarki Samarra" (861–870 M),[120] menjadi titik penting melemahnya pusat kekuasaan Abbasiyah. Setelah terbunuhnya Khalifah Al-Mutawakkil, tentara Turki berulang kali menentukan siapa yang akan menjadi khalifah, bahkan menggulingkan dan membunuh beberapa di antaranya.[121] Situasi

---

[117] W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), hal. 18-22.

[118] Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 267-270.

[119] Rosenthal, Franz, *The History of Al-Ṭabarī* (Albany: State University of New York Press, 1989), 1:hal. 10-15.

[120] Istilah "Anarki Samarra" merujuk pada periode krisis politik dalam Kekhalifahan Abbasiyah antara 861–870 M, yang dimulai setelah terbunuhnya Khalifah Al-Mutawakkil oleh pengawal Turkinya di Samarra. Sejak peristiwa itu, para komandan militer Turki yang semula direkrut untuk memperkuat kekuasaan Abbasiyah justru menjadi penentu utama dalam pengangkatan, pemberhentian, dan pembunuhan khalifah. Dalam kurun kurang dari satu dekade, beberapa khalifah seperti al-Muntaṣir, al-Mustaʿīn, al-Muʿtazz, dan al-Muhtadī naik takhta dan jatuh karena intervensi militer. Situasi ini menunjukkan bahwa kekuasaan efektif berpindah dari tangan khalifah kepada elite tentara dan birokrasi, sedangkan khalifah hanya mempertahankan fungsi simbolik sebagai sumber legitimasi agama dan politik.Krisis tersebut juga melemahkan kontrol pusat atas provinsi-provinsi, sehingga mendorong lahirnya dinasti-dinasti semi-otonom seperti Dinasti Saffarid, Dinasti Samanid, dan Dinasti Tulunid, yang tetap mengakui khalifah secara nominal tetapi memerintah secara mandiri. Meskipun stabilitas relatif berhasil dipulihkan oleh Al-Muwaffaq setelah 870 M, periode Anarki Samarra menandai titik balik penting dalam sejarah Abbasiyah karena sejak saat itu kekhalifahan tidak lagi memiliki otoritas politik penuh, melainkan lebih berfungsi sebagai pusat legitimasi religius dan simbolis bagi dunia Islam. Lihat pada : Hugh N. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, 3rd ed. (London: Routledge, 2016), hal. 175-176

[121] N. Kennedy, hal. 175-180.

ini menandai pergeseran kekuasaan nyata dari khalifah kepada elite militer dan birokrasi. Walaupun stabilitas relatif dipulihkan oleh Al-Muwaffaq, namun kewibawaan politik khalifah tidak pernah kembali sepenuhnya.[122]

Melemahnya pusat kekuasaan mendorong munculnya dinasti-dinasti semi-otonom di berbagai wilayah. Di timur, berdiri Dinasti Saffarid di Sistan dan Dinasti Samanid di Transoxiana dan Khurasan di barat, Dinasti Tulunid menguasai Mesir dan Suriah. Dinasti-dinasti ini tetap mengakui legitimasi formal khalifah Abbasiyah, tetapi secara praktis menjalankan pemerintahan, perpajakan, dan militer secara mandiri. Kondisi tersebut menjadikan Baghdad tetap penting sebagai pusat legitimasi agama dan intelektual, meskipun tidak lagi mengendalikan seluruh wilayah secara efektif.[123]

Selain fragmentasi politik, masa Imam al-Ṭabarī juga diwarnai berbagai gejolak sosial. Salah satu yang terbesar ialah Zanj Rebellion di Irak selatan, yang menghancurkan kawasan pertanian dan perdagangan di sekitar Basrah.[124] Di samping itu, konflik sektarian, pertentangan mazhab, dan krisis fiskal semakin melemahkan stabilitas negara. Situasi ini membuat masyarakat Muslim semakin menaruh kepercayaan pada ulama sebagai sumber otoritas moral dan intelektual yang lebih stabil dibanding institusi politik.[125]

Dalam konteks seperti itu, berkembang sebuah etos baru di kalangan ulama yaitu legitimasi tidak ditentukan oleh kedekatan dengan penguasa, melainkan oleh penguasaan ilmu, integritas pribadi, dan independensi moral. Maka Imam al-Ṭabarī merupakan representasi kuat dari pola ini. Meskipun diakui luas sebagai ahli tafsir, hadis, fiqh, dan sejarah, ia menolak jabatan resmi yang dapat mengikat kebebasan intelektualnya.[126] Sikap ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan pada abad ke-3 H semakin terlembaga di lingkungan ilmiah, bukan di istana.

Di Baghdad, Imam al-Ṭabarī hidup dalam suasana intelektual yang sangat dinamis. Kota ini menjadi pusat pertemuan berbagai mazhab fiqh, aliran teologi, ahli hadis, ahli bahasa, dan para sejarawan. Perdebatan ilmiah berlangsung intens, namun

---

[122] N. Kennedy, hal. 192-196.

[123] Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hal. 73-75.

[124] Alexandre Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999), hal. 67-70.

[125] Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (London: I.B. Tauris, 2001), hal. 135-170.

[126] P. Mottahedeh, hal. 172-175.

tetap produktif dalam membentuk tradisi keilmuan Islam. Dalam suasana plural inilah Imam al-Ṭabarī menyusun karya monumentalnya, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān,* dengan merekam secara sistematis beragam pendapat sahabat, tabi'in, dan ulama sesudahnya tanpa meniadakan perbedaan.[127] Metode ini mencerminkan kesadaran sosialnya terhadap pluralitas pemikiran umat Islam serta komitmennya pada objektivitas ilmiah.

Dengan demikian, kondisi politik pada masa al-Ṭabarī ditandai oleh melemahnya otoritas pusat Abbasiyah, dominasi militer, lahirnya dinasti-dinasti lokal, dan beragam pergolakan sosial. Namun justru dalam situasi tersebut, lembaga ilmu pengetahuan berkembang semakin mandiri. [128] Otoritas ulama menjadi penopang stabilitas intelektual dan religius masyarakat, dan al-Ṭabarī tampil sebagai salah satu tokoh utama yang mewujudkan independensi ilmiah itu melalui karya-karyanya yang komprehensif dan metodologis.

Adapun posisi sosial Imam al-Ṭabarī tidak selalu aman, meskipun ia dikenal luas sebagai salah satu ulama terbesar dalam bidang tafsir, hadis, fiqh, dan sejarah. Pada akhir hidupnya di Baghdad, ia menghadapi tekanan serius dari sebagian pengikut mazhab Ahmad ibn Hanbal (Hanabilah), terutama karena perbedaan pandangan dalam masalah fiqh dan teologi. [129] Imam al-Ṭabarī menolak mengakui Ibn Hanbal sebagai seorang fakih dalam pengertian teknis, dan lebih menempatkannya sebagai ahli hadis yang sangat terkemuka. Sehingga pandangan ini menimbulkan kemarahan sebagian Hanabilah yang pada masa itu memiliki pengaruh sosial besar di Baghdad. Selain itu, Imam al-Ṭabarī juga dituduh memiliki pandangan yang tidak sejalan dengan keyakinan Hanbali mengenai sifat-sifat Tuhan, terutama karena pendekatannya yang lebih hati-hati dan argumentatif dalam memahami ayat-ayat antropomorfis, tanpa menerima penafsiran yang terlalu literal.[130] Ketegangan tersebut berkembang menjadi tekanan sosial nyata seperti rumah Imam al-Ṭabarī pernah dilempari batu, majelis ilmunya terganggu, dan sebagian orang mencegah masyarakat menghadiri pengajiannya. Menurut sejumlah riwayat, permusuhan ini bahkan berlanjut hingga wafatnya pada tahun 923 M, ketika proses pemakamannya dilakukan secara tertutup pada malam hari untuk menghindari gangguan massa.

---

[127] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an*, 1:hal. 7-35.
[128] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiograpy*, hal. 56-60.
[129] Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdād*, 4:ha. 163-165.
[130] Claude Gilliot, *"Al-Ṭabarī"; Josef van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* (Leiden: Brill, 1997), 4:hal. 520-525.

Peristiwa ini menunjukkan bahwa dinamika intelektual dan keagamaan pada abad ke-3 H/ke-9 M tidak hanya berlangsung dalam bentuk perdebatan ilmiah, tetapi juga dapat berubah menjadi konflik sosial yang mencerminkan kuatnya keterikatan antara otoritas keilmuan, identitas mazhab, dan mobilisasi massa di lingkungan urban Abbasiyah.[131]

Selain sebagai mufassir fuqaha' dan sejarawan, Imam al-Ṭabarī juga hidup dalam konteks sosial transmisi ilmu yang masih sangat bergantung pada tradisi *riḥlah fī ṭalab al-'ilm*. Sejak usia muda, ia melakukan perjalanan ke berbagai pusat keilmuan seperti Rayy, Baghdad, Kufah, Basrah, Mesir, dan Syam. Mobilitas sosial-intelektual ini mempertemukannya dengan beragam otoritas ilmiah dan tradisi lokal, yang memperkaya perspektifnya serta membentuk pendekatan komparatif dalam karya-karyanya. Fenomena ini mencerminkan struktur sosial ulama abad ke-3 H yang kosmopolitan dan lintas wilayah.[132]

Dari sisi ekonomi dan sosial, Imam al-Ṭabarī dikenal menjalani kehidupan yang sederhana dan mandiri. Ia menolak bantuan finansial dari penguasa dan memilih hidup dari hasil tulisannya serta dukungan murid-muridnya. Sikap ini menunjukkan etos sosial ulama pada masa itu yang menjunjung tinggi independensi moral dan ilmiah. Dalam masyarakat Abbasiyah yang mulai mengalami politisasi agama, posisi semacam ini memberikan otoritas simbolik yang kuat bagi ulama di mata publik.[133] Konteks sosial Imam al-Ṭabarī juga tidak dapat dilepaskan dari budaya penulisan ensiklopedis yang berkembang pesat pada masanya. Karya-karyanya, seperti *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, menunjukkan upaya sistematis untuk merekam memori kolektif umat Islam. Hal ini berkaitan erat dengan kebutuhan sosial masyarakat Muslim saat itu akan narasi sejarah yang terstruktur, guna memperkuat identitas keagamaan di tengah fragmentasi politik dan konflik internal.[134]

Dengan demikian, tambahan dimensi sosial berupa mobilitas keilmuan, etos kemandirian ulama, dan budaya historiografi memperjelas posisi Imam Al-Ṭabarī sebagai produk sekaligus pembentuk masyarakat intelektual Islam klasik. Konteks sosial ini tidak hanya menjadi latar belakang pasif, tetapi berfungsi aktif dalam membentuk corak metodologi, pilihan epistemologis, dan orientasi keilmuan Imam

---

[131] Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 278-282.

[132] Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), hal. 21-25.

[133] Al-Dhahabi, *Tadhkirat Al-Ḥuffāẓ* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 2:hal. 711-713.

[134] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiograpy*, hal. 132-135.

Al-Ṭabarī , khususnya dalam upayanya menyeimbangkan otoritas riwayat dan rasionalitas ilmiah.

B. Pemikiran Intelektual Imam Al-Ṭabarī

Latar pendidikan Imam Al-Ṭabarī telah dimulai sejak usia dini, di mana saat itu ia telah menunjukkan kecerdasan yang luar biasa. Yakni pada usia tujuh tahun Imam al-Ṭabarī telah menghafal Al-Qur'an secara keseluruhan, yang tentu saja itu adalah sebuah prestasi yang menunjukkan kecerdasannya di usia dini. Kemudian pada usia sembilan tahun, ia sudah mulai mulai menulis hadis dan pada usia dua belas tahun telah menjadi imam shalat di kampung halamannya.[135] Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan awal Imam al-Ṭabarī difokuskan pada penguasaan Al-Qur'an dan hadis sebagai dua disiplin pokok dalam tradisi keilmuan Islam klasik. Dalam fase awal pendidikannya. Ia belajar membaca dan menghafal Al-Qur'an serta ilmu *qira'at* kepada Abu 'Abdillah Muhammad ibn 'Abdillah ibn 'Abd al-Hakam dan beberapa *qari* di Rayy dan Baghdad. Adapun dalam bidang hadis, Imam al-Ṭabarī belajar kepada sejumlah muhaddits terkemuka pada masanya, seperti Yahya ibn Ma'in dan Ishaq ibn Rahawaih. Ia juga hidup sezaman dengan tokoh-tokoh besar *Ahl al-Hadits* seperti Ahmad ibn Hanbal dan 'Ali ibn al-Madini, meskipun sumber-sumber klasik tidak secara tegas mencatat adanya hubungan periwayatan hadis langsung antara al-Ṭabarī dan kedua tokoh tersebut.[136]

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Amul, Imam al-Ṭabarī memulai *riḥlah 'ilmiyyah* (perjalanan ilmiah) untuk menuntut ilmu dari para ulama besar di wilayah lain.[137] Kota pertama yang ia kunjungi adalah Rayy, sebuah pusat ilmu penting di wilayah Persia yang pada masa itu dikenal sebagai tempat berkembangnya

---

[135] Khallikan, *Wafayat Al-A'yan*, 4:hal. 191. Pencapaian ini tentu bukan hal yang biasa, sebab pada masa itu hanya mereka yang benar-benar ahli dalam bacaan dan hafalan Al-Qur'an serta memahami dasar-dasar hukum fikih yang dapat menjadi imam shalat. Lihat pada : Zahrah, *Tarikh Al-Madzahib al-Islamiyyah Fi al-Siyasah Wa al-'Aqidah Wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah,* hal. 281-283.

[136] Syed Mohammad Chaedar Syed Abdurrahman Al-Yahya and Mohammad Widus Sempo, "The Pioneering Approach and the Eternal Benefit in Integration of Naqli and Aqli in the Interpretation of Ibn Jarir al-Tabari," *'Abqari Journal* 25, no. 1 (2025): 1–15.

[137] *Rihlah ilmiyyah* adalah perjalanan yang dilakukan oleh seorang penuntut ilmu, biasanya melintasi wilayah yang luas, untuk belajar langsung dari para guru dan ulama guna mendapatkan ilmu yang mendalam dan otentik. Tradisi ini telah menjadi ciri khas dunia intelektual Islam sejak masa awal, terutama di kalangan ulama hadis, tafsir dan fiqh. Tujuan dari *rihlah* ini bukan sekadar memperoleh pengetahuan, tetapi juga memastikan keabsahan sanad keilmuan dan mempraktikkan adab berguru. Lihat pada : Abdurrahman al-Nasir al-Sa'di, *Thuruq Talab Al-'Ilmi* (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2003), hal. 23-24. Lihat juga pada : Abdul Fattah Abu Ghuddah, *Safahat Min Shabri Al-'Ulama* (Beirut: Maktabah al-Maṭbu'at al-Islamiyyah, 2004), hal. 14-15.

studi hadis dan fiqh. Di kota ini, Imam al-Ṭabarī belajar kepada sejumlah ulama terkemuka, di antaranya Muhammad ibn Humayd ar-Razi, seorang *muhaddits* terkenal yang banyak meriwayatkan hadis dan sejarah, serta Harun ibn ‘Abdillah al-Hammal, seorang ulama hadis yang dikenal luas di Rayy. Dari para gurunya ini, Imam al-Ṭabarī mencatat dan meriwayatkan hadis dengan mengikuti tradisi sanad yang ketat, sekaligus mulai mengenal perbedaan pendekatan dalam memahami hadis dan hukum Islam. [138]

Selain mendalami hadis di Rayy, Imam al-Ṭabarī juga mempelajari dasar-dasar fiqh dan perbandingan pendapat ulama, yang menjadi fondasi awal bagi sikap kritis dan non-fanatiknya terhadap mazhab tertentu. Lingkungan intelektual Rayy yang terbuka terhadap berbagai aliran pemikiran membentuk karakter awal Imam al-Ṭabarī sebagai penuntut ilmu yang tidak hanya berorientasi pada hafalan riwayat, tetapi juga pada pemahaman dan analisis terhadap perbedaan pendapat ulama. Pengalaman inilah yang kemudian mendorongnya untuk melanjutkan rihlah ke pusat-pusat keilmuan lain seperti Baghdad, Kufah, Basrah, dan Mesir.

Kemudian pada tahun 236 H, Imam al-Ṭabarī melanjutkan *rihlah ilmiah*-nya ke Baghdad, yang pada abad ke-3 H berfungsi sebagai pusat peradaban, politik, dan keilmuan Islam di bawah Dinasti Abbasiyah. Di Baghdad, Imam al-Ṭabarī memperdalam keilmuannya dalam bidang hadis dengan berguru kepada sejumlah muhaddits terkemuka yang bermukim dan mengajar di kota tersebut. Di antara guru-gurunya adalah Abu Kuraib Muhammad ibn al-‘Ala’ al-Hamdani, seorang perawi hadis terpercaya yang banyak dijadikan rujukan oleh para ulama, serta Yahya ibn Ma‘in, imam besar dalam bidang kritik hadis (*al-jarḥ wa al-ta‘dīl*).[139] Selain itu, ia juga meriwayatkan hadis dari Muhammad ibn Bashshar (Bundar), Abu Sa‘id al-Ashajj (Hasan ibn ‘Ali), dan Hannad ibn al-Sarri, yang semuanya dikenal sebagai tokoh penting dalam jaringan periwayatan hadis pada abad ke-3 Hijriah. Melalui majelis-majelis hadis para ulama tersebut, Imam al-Ṭabarī tidak hanya memperkaya hafalan riwayat, tetapi juga mengasah kemampuan kritisnya dalam menilai sanad dan matan hadis, yang kelak berpengaruh besar terhadap metode penulisan tafsir dan sejarahnya yang sistematis, transparan, dan berbasis periwayatan yang jelas.[140]

---

[138] Yasin Qasim al-Samarrai, *Imam Al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fi al-Tafsir,* (Baghdad: Dar al-Rashid, 1984), hal. 57 Lihat juga pada : Khallikan, *Wafayat Al-Aʿyan*, 4:hal. 327.

[139] Ath- Thabari, *Tarikh Al-Rusul Wa al-Muluk,* 9:hal. 97.

[140] al-Samarrai, *Imam Al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fi al-Tafsir,* hal. 64-66.

Keberagaman latar belakang guru-gurunya, baik dari kalangan ahli hadis murni maupun fuqaha, membentuk karakter intelektual Imam al-Ṭabarī yang tidak terikat pada satu mazhab tertentu. Ia tidak hanya menerima riwayat, tetapi juga mempelajari cara para gurunya berbeda dalam memahami nash, menggunakan *qiyas*, serta menyikapi *ikhtilaf*.[141] Pengalaman ini menjelaskan mengapa dalam karya-karyanya Imam al-Ṭabarī kerap menampilkan berbagai pendapat ulama beserta sanad dan argumentasinya sebelum melakukan tarjih secara rasional dan terukur.

Setelah selesai di kota Baghdad, Imam al-Ṭabarī melanjutkan *riḥlah 'ilmiyyah*nya ke Kufah dan Basrah yang juga terkenal sebagai dua kota pusat ilmu hadis, tafsir, dan fiqh pada masa itu. Di kota Kufah, ia bertemu dengan ulama-ulama ahli hadis seperti Abu Kuraib Muhammad bin al-'Ala' al-Hamdani dan Abd bin Humaid al-Kindi,[142] kemudian mendengarkan hadis secara langsung dari mereka. Adapun pengembaraannya ke Basrah juga telah memperluas pemahaman ilmiahnya dalam hal *qira'at* Al-Qur'an, terutama dari murid-murid ulama *qira'at* ternama di kota tersebut.[143] Agaknya pemahaman *qira'at* inilah yang menjadi salah satu modal ilmiahnya dalam menyusun Tafsir al-Ṭabarī (*Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*) yang merupakan karya tafsir dengan menggabungkan sanad, riwayat dan pendapat ulama tafsir dengan analisis kritis dari dirinya.[144]

Pada awal *rihlah*nya, Imam al-Ṭabarī sempat merencanakan untuk pergi ke Mesir demi memperdalam ilmunya, tetapi karena berbagai kendala dan situasi politik saat itu, termasuk keamanan perjalanan serta keterbatasan logistik, rencananya

---

[141] Shams al-Dīn Abū 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad Adz-Dzahabi, *Siyar A'lām an-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985), 14:hal. 267-269.

[142]Abu Kuraib Muhammad bin al-'Ala' (w. 248 H) dikenal sebagai seorang *muhaddis* besar Kufah yang *tsiqah* (terpercaya) dan banyak meriwayatkan hadis dari tokoh-tokoh besar seperti Waki' bin al-Jarrah dan Ibn Fudhayl. Ia memiliki majelis ilmu yang sangat populer di Kufah dan menjadi rujukan bagi para pencari hadis dari berbagai wilayah Islam. Imam al-Bukhari dan Imam Muslim sendiri meriwayatkan hadis melalui sanad Abu Kuraib dalam kitab mereka. Oleh karena itu, berguru kepada Abu Kuraib memberikan Imam Al-Ṭabarī akses langsung kepada jalur sanad yang kuat dan otentik. Lihat pada : Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 170-172. Sementara itu 'Abd bin Humaid al-Kindi (w. 249 H) adalah seorang hafizh hadis yang teliti dalam meriwayatkan dan menyusun hadis serta menjadi salah satu guru penting dalam sanad periwayatan pada abad ke-3 Hijriyah. Al-Ṭabarī banyak mengambil riwayat dari 'Abd bin Humaid, terutama dalam bidang tafsir dan fiqh. Lihat pada : Al-Mizzi, *Tahdzib Al-Kamal Fi Asma' al-Rijal* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1980), 26:hal. 379-380.

[143] Selain itu, Al-Ṭabarī juga belajar *qira'at* dari jalur Ya'qub al-Hadrami (w. 205 H) seorang imam qira'at dari Basrah lainnya yang diakui sebagai salah satu imam *qira'at* dalam riwayat *qira'at asyrah* (sepuluh qira'at). Dalam beberapa sanad, Imam Al-Ṭabarī meriwayatkan *qira'at* Ya'qub melalui ruwat seperti Ruways dan Rawh yang merupakan dua murid utama Ya'qub yang banyak menjadi sumber qira'at bagi para qari' sesudahnya. Lihat pada : Al- Dzahabi, *Ma'Rifat al-Qurra' al-Kibar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), 1:hal. 205-208.

[144] al-Samarrai, *Imam Al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fi al-Tafsir,* hal. 84-87.

tersebut tertunda dan ia baru dapat berangkat ke Mesir setelah beberapa tahun menetap di Baghdad. Kemudian setelah berada di Mesir, ia mempelajari fiqh dan hadis secara mendalam serta berdialog dengan para ulama setempat mengenai persoalan tafsir dan perbedaan pendapat dalam fiqh.[145] Adapun dalam bidang fiqh, Imam al-Ṭabarī semula mempelajari dan mengikuti mazhab Imam Syafi'i dengan cara menelaah karya-karyanya serta pendapat-pendapat muridnya. Seiring dengan kedalaman ilmu yang diperolehnya kemudian Imam al-Ṭabarī mulai mengembangkan pandangan ijtihad sendiri yang kemudian dikenal dengan Mazhab Thabari.[146]

Meskipun Imam al-Ṭabarī telah mencapai derajat mujtahid mutlak dan mengembangkan mazhab fiqh sendiri yang dikenal sebagai mazhab Thabari (atau Jariri), [147] namun mazhab ini tidak bertahan lama dan tidak berkembang menjadi mazhab besar sebagaimana mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Salah satu faktor utama penyebabnya adalah minimnya jumlah murid yang secara sistematis mengkodifikasi dan menyebarluaskan pandangan fiqh al-Ṭabarī .[148] Di antara murid Imam Al-Ṭabarī yang paling dikenal adalah Abu Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Kamil al-Qadi (w. 350 H).[149] Ia merupakan murid dekat Imam al-Ṭabarī i dan berperan penting dalam meriwayatkan serta membela pandangan fiqh gurunya. Ibn Kamil dikenal sebagai ulama yang berupaya menjaga kesinambungan mazhab Tabari, namun kiprahnya lebih banyak terbatas pada transmisi lisan dan pembelaan intelektual, bukan pada pembentukan institusi mazhab yang mapan.[150] Murid lainnya adalah Abu al-Qasim 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn 'Abdullah, yang dikenal sebagai perawi karya-karya Imam al-Ṭabarī, khususnya dalam bidang tafsir dan sejarah.[151] Peran murid-murid semacam ini lebih dominan dalam pelestarian teks daripada pengembangan metodologi mazhab secara sistematis.[152] Hal ini berbeda

[145] al-Samarrai, hal. 75-77.

[146] Dengan keluasan wawasan dan kematangan metodologi yang dimilikinya, ia merasa cukup kompeten untuk menyusun kerangka pemikiran hukum Islam yang bersifat independen. Pandangan-pandangan ini kemudian berkembang menjadi mazhab fikih tersendiri, yang dikenal oleh para ahli sejarah fiqh sebagai Mazhab Thabari atau al-Madhhab al-Tabariyy. Lihat pada : Badran Abu al-'Ainayn Badran, *Al-Imam al-Tabari: Mufassiran, Mu'arrikhan, Faqihan* (Kairo, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1977), hal. 93-96 Lihat juga pada : Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 270-272.

[147] Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 267-270.

[148] Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdād*, 4:jal. 168-170.

[149] Al-Hamawī, *Mu'Jam al-Udabā,'* 6:hal. 1445-2449.

[150] Al-Hamawī, 6:hal. 2445-2449.

[151] Al-Hamawī, 6:hal. 2445-2449.

[152] Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)* (Leiden: Brill, 1967), hal. 325-327.

dengan murid-murid Imam al-Syafi'i atau Ahmad ibn Hanbal yang aktif menyusun *mukhtaṣar, syarḥ*, dan fatwa berbasis mazhab.[153]

Dalam konteks pengembangan mazhab, para murid Imam al-Ṭabarī tidak berhasil membentuk jaringan keilmuan yang luas maupun pusat-pusat pengajaran mazhab Jarīrī di kota-kota besar dunia Islam. Ketiadaan dukungan politik dan patronase dari penguasa yang berkuasa pada masa itu menjadi salah satu faktor utama yang menyebabkan mazhab ini tidak berkembang secara institusional. Berbeda dengan mazhab mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali yang memperoleh dukungan dari penguasa, pengangkatan *qāḍī* dari kalangan mazhab tertentu, serta pembentukan madrasah dan lembaga wakaf, sementara mazhab Al-Ṭabarī tidak memperoleh sarana politik yang memadai untuk mempertahankan keberlangsungannya.[154] Akibatnya, meskipun pandangan fiqh Imam al-Ṭabarī sangat dihormati karena kekuatan argumentasi dan keluasan ilmunya, mazhab Jarīrī tidak terwariskan sebagai *living madhhab* dan secara bertahap melebur ke dalam tradisi fiqh Sunni yang lebih dominan.[155]

Akibatnya, kontribusi murid-murid Imam al-Ṭabari dalam pengembangan mazhab lebih bersifat historis dan intelektual, bukan struktural. Mereka berperan dalam menjaga reputasi Imam al-Ṭabarī sebagai mujtahid *mustaqill* dan ulama fiqh independen, tetapi tidak mampu mengubah mazhab Thabari menjadi mazhab fiqh yang berkelanjutan lintas generasi.[156] Dengan demikian, meskipun Imam al-Ṭabarī memiliki murid-murid yang kompeten dan loyal, kiprah mereka dalam pengembangan mazhab Jariri relatif terbatas. Warisan terbesar Imam al-Ṭabarī justru bertahan melalui karya-karyanya, terutama tafsir dan sejarah, yang terus dikaji lintas mazhab, sementara mazhab fiqhnya sendiri perlahan menghilang dari praktik yurisprudensi Islam, meskipun tetap diakui secara ilmiah dalam sejarah pemikiran hukum Islam.[157]

Selain itu, posisi Imam al-Ṭabarī yang independen dan tidak fanatik mazhab justru membuat mazhabnya kurang diminati sebagai identitas fiqh kolektif. Ia lebih

---

[153] Sezgin, hal. 325-327.

[154] Ahmad Atabik, "Perkembangan Ushul Fiqh Dan Metodologi Istinbāṭ Hukum Islam," *Jurnal Yudisia* 6, no. 2 (2015): 297–318.

[155] Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambrige University Press, 2005), hal. 157-160.

[156] 'Abd al-Karīm Al-Namlah, *Al-Imām al-Ṭhabarī Wa Manhajuhu Fī al-Fiqh* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2000), hal. 101-108.

[157] Al-Namlah, hal. 101-108.

menekankan argumentasi ilmiah daripada pembentukan loyalitas mazhab, sehingga pandangan fiqhnya tersebar dalam karya-karyanya tanpa dikristalkan menjadi sistem mazhab yang rigid. Hal ini menyebabkan mazhab Tabari sulit dikenali sebagai mazhab praktis yang dapat diikuti secara luas oleh masyarakat awam.[158] Faktor sosial-politik juga turut berperan, dimana pada masa akhir abad ke-3 dan awal abad ke-4 H, mazhab-mazhab fiqh besar telah memperoleh legitimasi sosial dan dukungan politik, terutama dalam institusi peradilan dan pendidikan. Dalam konteks ini, mazhab Tabari muncul ketika "pintu institusionalisasi mazhab" relatif telah menguat, sehingga ruang bagi mazhab baru menjadi semakin sempit. Ketiadaan posisi Imam al-Ṭabarī sebagai *qadhi* resmi atau figur yang dekat dengan kekuasaan juga membuat mazhabnya tidak memperoleh dukungan administratif yang signifikan.[159]

Di samping itu, ketegangan Imam al-Ṭabarī dengan kelompok Hanbali di Baghdad turut memengaruhi penerimaan terhadap mazhabnya.[160] Konflik sosial dan intelektual tersebut menyebabkan sebagian kalangan meminggirkan pandangan fiqh Imam al-Ṭabarī , bahkan setelah wafatnya. Akibatnya, transmisi mazhab Thabari semakin melemah dan akhirnya tidak berlanjut sebagai mazhab independen, meskipun kontribusi ilmiah Imam al-Ṭabarī dalam fiqh, tafsir, dan sejarah tetap diakui dan dirujuk lintas mazhab hingga kini.[161]

Walaupun demikian, yang menjadi keistimewaan Imam al-Ṭabarī adalah ia terkenal sebagai seorang ulama yang memiliki ketekunan luar biasa dalam menuntut ilmu.[162] Ia memanfaatkan setiap waktu untuk belajar dan menulis, sehingga tidak

---

[158] Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambrige University Press, 2001), hal. 38-42.

[159] Hallaq, Wael B., hal. 38-42.

[160] Ketegangan antara Imam al-Ṭabarī dan kelompok Hanbali di Baghdad terutama disebabkan oleh perbedaan metodologi keilmuan dan pandangan terhadap otoritas fiqh. Al-Ṭabarī menilai bahwa Imam Ahmad ibn Hanbal lebih tepat diposisikan sebagai imam dalam bidang hadis daripada pendiri mazhab fiqh yang sistematis, pandangan yang ditafsirkan oleh sebagian pengikut Hanbali sebagai pelecehan terhadap otoritas imam mereka. Selain itu, perbedaan pendekatan teologis, khususnya dalam memahami ayat-ayat sifat, serta kecenderungan al-Ṭabarī menggunakan analisis rasional yang terukur, memperkuat kecurigaan dan penolakan dari kalangan Hanbali yang berpegang pada pendekatan tekstual. Dalam konteks sosial Baghdad abad ke-3 H, di mana kelompok Hanbali memiliki basis massa yang kuat dan militan, perbedaan ilmiah tersebut berkembang menjadi tekanan sosial yang menghambat penerimaan dan penyebaran mazhab fiqh al-Tabari. Lihat pada : Adz-Dzahabi, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, 14:hal. 277-280.

[161] Ibn Nadim, *Al-Fihrist* (Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1997), hal. 243-244. Lihat juga pada : ; Badran, *Al-Imam al-Tabari: Mufassiran, Mu'arrikhan, Faqihan*, hal. 234-244. Lihat juga pada : al-Samarrai, *Imam Al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fi al-Tafsir,* hal. 91-93.

[162] Samee Ullah Bhat, "The Life and Work of Muhammad Ibn Jarir Al-Tabari," *Khazanah Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2022): 29–37.

mengherankan kalau Imam al-Ṭabarī mampu menghasilkan karya-karya besar sepanjang hidupnya yang diantaranya adalah:

a. Kitab *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*

Merupakan karya tafsir paling monumental Imam al-Ṭabarī dan dipandang sebagai fondasi utama bagi tradisi tafsir *bil-ma’tsūr* dalam Islam. Kitab ini tidak hanya menghimpun riwayat tafsir dari para sahabat dan tabi‘in, tetapi juga menyajikannya secara sistematis dengan penyebutan sanad lengkap, mencerminkan standar keilmuan hadis yang ketat.[163] Imam al-Ṭabarī memulai penafsiran ayat dengan penjelasan kebahasaan, termasuk analisis morfologi dan sintaksis bahasa Arab, kemudian mengemukakan berbagai *qirā’āt* yang sahih beserta implikasi maknanya. Setelah memaparkan beragam pendapat ulama terdahulu, ia melakukan *tarjih* (penguatan) berdasarkan kekuatan sanad, kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab, konteks ayat, serta koherensinya dengan ayat-ayat lain dan Sunnah Nabi SAW. Metode ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī tidak sekadar bertindak sebagai pengumpul riwayat, melainkan sebagai mufasir kritis yang mengintegrasikan tradisi periwayatan dengan analisis rasional yang terukur. Oleh karena itu, *Jāmi‘ al-Bayān* menjadi rujukan utama bagi mufasir setelahnya seperti Ibn Katsir, al-Qurthubi, dan asy-Syaukani, serta tetap relevan dalam kajian tafsir kontemporer.[164]

b. Kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā’*

Merupakan karya penting Imam al-Ṭabarī dalam bidang fiqh perbandingan (fiqh *muqāran*), yang merekam dan menganalisis perbedaan pendapat para fuqaha dari berbagai mazhab awal Islam.[165] Dalam kitab ini, Imam al-Ṭabarī tidak sekadar menyebutkan perbedaan hukum, tetapi juga mengemukakan dalil-dalil yang digunakan oleh masing-masing ulama, baik dari Al-Qur’an, Sunnah, *ijma‘*,

---

[163] Asep Aburrohman, “Metodologi Al-Thabari Dalam Tafsir Jami’ul al-Bayan Fi Ta’wili Al-Qur’an,” *Kordinat : Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam* 17, no. 1 (2018): 1–24.

[164] Aburrohman.

[165] Fiqh *Muqaran* (الفقه المقارن) adalah suatu disiplin ilmu dalam studi hukum Islam yang membahas, membandingkan, dan menganalisis berbagai pendapat para ulama dari mazhab-mazhab fiqh yang berbeda terhadap satu masalah hukum tertentu, baik dalam konteks ushuliyyah (prinsip dasar) maupun *furu‘iyyah* (cabang praktis), dengan tujuan untuk mengetahui dasar argumentasi, kekuatan dalil, serta preferensi hukum (*tarjīḥ)* yang paling kuat di antara pendapat-pendapat tersebut. Lihat pada : Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1984), hal. 50-51. Menurut Muhammad Abu Zahrah, Imam al-Ṭabarī merupakan seorang mujtahid mutlak yang memiliki sejumlah karya penting dalam bidang fiqh, di antaranya *Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Kitab ini memuat perbandingan pendapat para fuqaha beserta dalil-dalil mereka, sehingga dipandang sebagai salah satu karya klasik yang merepresentasikan metode fiqh muqāran. Lihat pada: Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-’Arabi, 1957), hal. 218-220.

maupun *qiyas*. Ia menampilkan pendapat para imam besar seperti Abu Hanifah, Malik, asy-Syafi'i, al-Awza'i, Sufyan ats-Tsauri, dan ulama lainnya, dengan pendekatan yang relatif objektif dan sistematis.[166]

Keistimewaan karya ini terletak pada sikap kritis dan independen Imam al-Ṭabarī dalam menyikapi ikhtilaf. Setelah memaparkan berbagai pendapat beserta argumentasinya, ia kerap melakukan *tarjih* dengan memilih pendapat yang dianggap paling kuat berdasarkan kekuatan dalil dan kaidah ushul fiqh, tanpa terikat pada satu mazhab tertentu.[167] Pendekatan ini mencerminkan posisi Imam al-Ṭabarī sebagai mujtahid mutlak dan menjadi dasar bagi lahirnya pandangan fiqh yang kemudian dikenal sebagai mazhab Thabari (Jariri). Oleh karena itu, *Ikhtilāf al-Fuqahā'* tidak hanya berfungsi sebagai dokumentasi perbedaan hukum, tetapi juga sebagai contoh awal metodologi fiqh perbandingan yang rasional dan argumentatif dalam tradisi Islam klasik.

c. Kitab *Tahdhīb al-Ātsār wa Tafṣīl al-Tsābit 'an Rasūlillāh min al-Akhbār*

Adalah karya besar Imam al-Ṭabarī dalam bidang hadis yang menunjukkan kedalaman metodologinya sebagai seorang *muhaddits* sekaligus faqih. Kitab ini disusun dengan tujuan menghimpun hadis-hadis Nabi yang sahih dan dapat dijadikan hujjah hukum, dengan cara mengelompokkan hadis berdasarkan periwayatan para sahabat tertentu.[168] Setiap kelompok hadis disertai analisis sanad dan matan, termasuk pembahasan tentang kualitas perawi, perbedaan redaksi hadis, serta penjelasan terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Keistimewaan karya ini terletak pada pendekatan kritis dan argumentatif Imam al-Ṭabarī . Ia tidak hanya mencantumkan hadis, tetapi juga menyeleksi riwayat yang kuat, menjelaskan *illat* (cacat tersembunyi) hadis, dan mengaitkan hadis dengan konteks fiqh serta praktik para ulama terdahulu.[169] Dalam banyak bagian, Imam al-Ṭabarī juga menanggapi pendapat fuqaha yang menolak atau menafsirkan hadis tertentu, sehingga kitab ini berfungsi sebagai jembatan antara

---

[166] Yusman Gunara, N. Irsan, and Zulaiha, "Analisis Metode Khusus Dan Sumber Penafsiran Pada Surat Al-Jumu'ah Dalam Tafsir Fathul Qodir," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 5, no. 1 (2025): 170–89.

[167] Abū al-Faḍl Ibrāhīm Al-Baṣrī, *Tārīkh Al-Fuqahā'* (Kairo: Maktabat al-Khanji, 1969), hal. 210-212.

[168] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Al-Ṭabarī , *Tahdhīb Al-Ātsār Wa Tafṣīl al-Tsābit 'an Rasūlillāh Min al-Akhbār* (Beirut: Dar al-Turath, n.d.), hal. 5-20.

[169] Jonathan A. C. Brown, *The Canonization of Al-Bukhari and Muslim* (Leiden: Brill, 2007), hal. 45-47.

disiplin hadis dan fiqh. Meskipun karya ini tidak selesai secara keseluruhan, bagian-bagian yang sampai kepada kita, seperti musnad Abu Bakr, ‘Umar, dan ‘Ali, menjadi bukti penting bahwa al-Ṭabarī memiliki kompetensi tinggi dalam kritik hadis dan pemahaman hukum.[170]

d. Kitab *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* (*Tārīkh al-Ṭabarī*)

Kitab *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk,* yang lebih dikenal sebagai kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* , merupakan karya monumental Imam al-Ṭabarī dalam bidang historiografi Islam dan salah satu sumber sejarah paling penting dalam khazanah Islam klasik. Kitab ini disusun dengan pendekatan kronologis (*ḥawlī),* dimulai dari kisah penciptaan alam dan para nabi, sejarah bangsa-bangsa terdahulu, hingga peristiwa-peristiwa politik Islam sejak masa Nabi Muhammad SAW, Khulafah ar-Rasyidin, Bani Umayyah, dan awal Dinasti Abbasiyah hingga sekitar tahun 302–303 H.[171] Imam Al-Ṭabarī menulis sejarah dengan metode periwayatan berbasis sanad, mencantumkan berbagai versi laporan dari para perawi tanpa selalu menyatukannya, sehingga pembaca diberi ruang untuk menilai dan membandingkan riwayat yang ada.[172]

Keunggulan metodologi pada kitab ini terletak pada sikap ilmiah dan kehati-hatiannya sebagai sejarawan. Imam al-Ṭabarī secara eksplisit menyatakan bahwa ia hanya meriwayatkan berita sebagaimana diterima dari para perawi, sementara penilaian atas kebenaran riwayat diserahkan kepada pembaca dan ulama setelahnya. Pendekatan ini menunjukkan kesadaran metodologis yang tinggi terhadap keterbatasan sumber sejarah pada masanya.[173] Karena keluasan data dan kelengkapan periwayatannya, karya ini menjadi rujukan utama bagi sejarawan Muslim kemudian, seperti Ibn Miskawayh, Ibn al-Atsir, dan Ibn Katsir, serta menjadi fondasi penting dalam studi sejarah Islam klasik hingga masa modern.[174]

e. Kitab *al-Qirā’āt wa Tanzīl al-Qur’ān* dan *Faḍā’il al-Qur’ān*

Kitab *al-Qirā’āt wa Tanzīl al-Qur’ān* merupakan karya Imam al-Ṭabarī dalam bidang ilmu *qirā’āt* dan *‘ulūm al-Qur’ān*. Kitab ini membahas berbagai

---

[170] Al-Baṣrī, *Tārīkh Al-Fuqahā’*, hal. 225-228.

[171] Abu Ja‘far Muhammad ibn Jarir Al-Ṭabarī , *Tārīkh Al-Rusul Wa al-Mulūk* (Beirut: Dar-al Turath, n.d.), 1–8:hal. 1-20.

[172] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiograpy*, hal. 87-92.

[173] Franz Rosenthal, hal. 87-92.

[174] Ibn Al-Atsir, *Al-Kāmil Fī al-Tārīkh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985), hal. 5-10.

ragam bacaan Al-Qur'an yang diriwayatkan dari para *qāri'* generasi awal, sekaligus menjelaskan hubungan antara perbedaan qirā'āt dengan proses turunnya (*tanzīl*) Al-Qur'an.[175] Imam al-Ṭabarī menelaah keabsahan *qirā'āt* berdasarkan sanad, kesesuaiannya dengan kaidah bahasa Arab, dan kecocokannya dengan *rasm mushaf 'Utsmānī*. Melalui karya ini, ia menunjukkan bahwa perbedaan *qirā'ā*t yang sahih tidak bersifat kontradiktif, melainkan saling melengkapi dalam memperkaya makna dan pemahaman hukum Al-Qur'an.[176] Pendekatan kritis Imam al-Ṭabarī dalam menyeleksi *qirā'āt* ini juga tercermin secara konsisten dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān*.

Adapun kitab *Faḍā'il al-Qur'ān* adalah karya yang membahas keutamaan Al-Qur'an, baik dari sisi kemuliaannya sebagai wahyu Ilahi maupun dari aspek pahala membaca, menghafal, dan mengamalkannya.[177] Dalam kitab ini, Imam al-Ṭabarī menghimpun hadis-hadis dan *atsar* (riyawat) sahabat, tentang keutamaan Al-Qur'an serta adab berinteraksi dengannya, seperti keutamaan membaca dengan *tartil*,[178] menjaga kemurnian bacaan, dan mengamalkan ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun bersifat tematik dan tidak terlalu polemis, karya ini tetap disusun dengan standar periwayatan yang ketat, menunjukkan konsistensi Imam al-Ṭabarī sebagai seorang ulama hadis yang berhati-hati dalam menyampaikan riwayat.[179]

f. Kitab *Ṣarīḥ al-Sunnah*

Ṣarīḥ al-Sunnah adalah salah satu karya Imam al-Ṭabarī yang membahas akidah dan prinsip-prinsip dasar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.[180] Kitab ini

---

[175] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Al-Qirā'āt Wa Tanzīl al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), hal. 1-35.

[176] Al-Zarkashī, *Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1966), hal, 210-213.

[177] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Faḍā'il al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), hal. 5-25.

[178] *Tartīl* (ترتيل) secara bahasa berarti menyusun dengan rapi, tertib, dan teratur. Dalam konteks Al-Qur'an, tartīl memiliki makna khusus: Membaca Al-Qur'an dengan pelan, jelas, dan tepat, memperhatikan hukum tajwid, panjang-pendek bacaan, serta makna ayatnya. Lihat pada : Al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1966), hal. 215-217.

[179] Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), hal. 301-305.

[180] *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* adalah kelompok umat Islam yang menekankan kepatuhan pada ajaran Nabi Muhammad SAW sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an dan Sunnah, sekaligus menjaga kesatuan umat agar tidak terpecah oleh paham ekstrem atau *bid'ah.* Istilah ini menggabungkan dua konsep penting: *Ahl al-Sunnah*, yang menekankan pengamalan sunnah Nabi dalam akidah, ibadah, dan muamalah, serta *al-Jamā'ah*, yang menekankan kebersamaan dan persatuan umat Islam. Kelompok ini menjadi tolok ukur ortodoksi dalam Islam klasik, khususnya dalam hal akidah, fiqh, dan metodologi tafsir. Imam al-Ṭabarī , melalui karya seperti *Ṣarīḥ al-Sunnah*, menekankan pentingnya

disusun untuk menjelaskan pokok-pokok keimanan dan keyakinan umat Islam, sekaligus membantah pemikiran kelompok ekstrem atau sesat pada masanya, termasuk Mu'tazilah dan pihak-pihak yang menafsirkan teks agama secara berlebihan atau menyelewengkan ajaran Nabi SAW. [181] Keistimewaan kitab ini terletak pada gaya ringkas dan sistematis, dimana Imam al-Ṭabarī menyajikan prinsip akidah, kemudian memberikan argumentasi berbasis Al-Qur'an, hadis, dan *atsar* sahabat, sehingga pembaca memperoleh pemahaman yang kokoh tentang posisi *ahl al-sunnah* dalam persoalan teologi. Kitab ini menunjukkan bahwa selain sebagai mufassir, muhaddits, dan sejarawan, Ima al-Ṭabarī juga memiliki perhatian serius terhadap konsistensi akidah umat dan perlindungan terhadap *bid'ah*.[182]

g. Kitab *Adāb al-Qāḍī* dan Kitab *al-Radd 'Alā al-Ḥurūfiyyah*

Dua kitab ini merupakan karya yang sayangnya, sebagian besar tidak sampai kepada kita, dan yang dikenal hanya melalui kutipan para ulama sesudahnya atau catatan sejarah. Dimana kitab *Adāb al-Qāḍī* adalah karya Imam al-Ṭabarī yang membahas etika, perilaku, dan tanggung jawab seorang hakim

mempertahankan prinsip *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, membedakan antara inovasi baik yang mendukung penyebaran ilmu agama dan *bid'ah* yang menyimpang dari syariat. Ciri-ciri kelompok ini meliputi menjaga akidah murni sesuai Al-Qur'an dan Sunnah, menghindari ekstremisme teologis seperti Mu'tazilah radikal atau kelompok *hurufiyah*, mengikuti ijtihad para sahabat dan ulama generasi awal sebagai pedoman praktik, serta menekankan persatuan umat Islam di tengah perbedaan minor. Lihat pada : Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Iqtiṣād Fī al-I'tiqād* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980), hal. 306-308.

[181] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Ṣarīḥ Al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), hal. 1-20.

[182] Secara bahasa, *bid'ah* (بدعة) berarti sesuatu yang baru diciptakan atau diperkenalkan. Secara istilah dalam kajian fiqh, maka *bid'ah* adalah setiap amalan, ajaran, atau praktik keagamaan yang diperkenalkan setelah masa Nabi Muhammad SAW dan tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Dalam tradisi keilmuan Islam, *bid'ah* biasanya dibagi menjadi dua kategori utama berdasarkan dampak dan kesesuaiannya dengan syariat. Pertama, *bid'ah hasanah* atau *bid'ah* yang baik, yaitu amalan baru yang diperkenalkan setelah masa Nabi SAW namun selaras dengan prinsip syariat dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an maupun Sunnah. Contoh konkret dari *bid'ah hasanah* antara lain penulisan kitab fiqh atau tafsir, pembangunan madrasah, serta inovasi ilmiah dan sosial yang mendukung penyebaran ilmu agama. Kedua, *bid'ah sayyi'ah* atau *bid'ah* yang buruk, yaitu amalan baru yang menyalahi syariat, menambah atau mengurangi ajaran Nabi SAW secara negatif, sehingga dapat menimbulkan penyimpangan dalam aqidah atau praktik ibadah. Contoh *bid'ah sayyi'ah* adalah penciptaan ritual baru yang dianggap wajib atau sunnah padahal tidak diajarkan oleh Nabi SAW, atau praktik keagamaan yang menyalahi prinsip dasar syariat. Dengan pembagian ini, para ulama, termasuk Imam al-Ṭabarī , menekankan perlunya menilai setiap inovasi baru berdasarkan kesesuaiannya dengan syariat dan tujuan syariah, bukan semata karena hal itu baru diperkenalkan.Lihat pada : Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Risalah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hal. 22-224. Lihat juga pada : Al-Dhahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1985), 2:hal. 276-277.

(*qāḍī*) dalam Islam.[183] Kitab ini memuat pedoman bagi hakim dalam menjalankan tugasnya, termasuk prinsip keadilan, menjaga integritas, menghindari prasangka, dan menegakkan hukum berdasarkan dalil yang sahih. Imam Al-Ṭabarī menekankan pentingnya mengikuti prosedur hukum yang benar, memeriksa bukti secara objektif, serta menimbang pendapat para fuqaha dalam ijtihad, sehingga *qāḍī* dapat menegakkan hukum dengan adil dan sesuai syariat.[184]

Selanjutnya kitab *al-Radd ʻAlā al-Ḥurūfiyyah* adalah karya polemik teologis yang ditulis Imam al-Ṭabarī untuk membantah kelompok *hurufiyah,* yaitu kelompok yang menafsirkan Al-Qur'an secara simbolik ekstrem dengan menekankan huruf-huruf sebagai unsur mistik atau magis.[185] Dalam kitab ini, Imam al-Ṭabarī menggunakan argumen akal dan dalil syarʻi untuk menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dipahami melalui bahasa Arab dan konteks wahyu, bukan tafsir huruf-huruf mistis. Karya ini menunjukkan kepedulian Imam al-Ṭabarī terhadap pemurnian akidah dan metodologi tafsir yang sahih. Namun lagi-lagi, seperti halnya kitab *adāb al-qāḍī,* sebagian besar kitab ini tidak utuh dan hanya dikenal melalui rujukan atau kutipan ulama kemudian.[186]

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Imam al-Ṭabarī merupakan salah satu ulama paling produktif dan multidisipliner dalam sejarah intelektual Islam. Karya-karyanya mencakup berbagai cabang ilmu, mulai dari tafsir, hadis, fikih, ushul fikih, qirā'āt, sejarah, akidah, hingga peradilan Islam. Melalui karya-karya monumental seperti *Jāmiʻ al-Bayān*, *Ikhtilāf al-Fuqahā'*, *Tahdhīb al-Ātsār*, dan *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk,* Imam al-Ṭabarī menunjukkan keluasan wawasan, ketelitian metodologis, serta independensi ilmiah yang menjadikannya sebagai figur sentral dalam perkembangan tradisi keilmuan Islam. Setiap karya yang dihasilkannya tidak hanya menjadi dokumentasi ilmiah, tetapi juga mencerminkan kemampuan sintesis antara riwayat, analisis rasional, dan ijtihad yang mendalam. Oleh karena itu, warisan intelektual Imam al-Ṭabarī tetap menjadi rujukan otoritatif bagi para ulama dan

[183] Abu Jaʻfar Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Adāb Al-Qāḍī* (Beirut: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyah, n.d.), hal. 1-10.

[184] Ath- Thabari, hal. 1-10.

[185] Abu Jaʻfar Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Al-Radd ʻAlā al-Ḥurūfiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), hal. 5-15.

[186] Al-Dhahabi, *Siyar Aʻlām al-Nubalā,'* 2:hal. 276-277.

akademisi hingga masa kini, serta menegaskan posisinya sebagai salah satu ensiklopedis terbesar dalam peradaban Islam.

Selanjutnya, kembali ke perjalanan pendidikan Imam al-Ṭabarī yang menempuh *riḥlah 'ilmiyyah* dari Tabaristan ke Rayy, Baghdad, Kufah, Basrah hingga Mesir telah menggambarkan metode pendidikan klasik para ulama dalam mendalami ilmu langsung dari para ahli. Hal ini menjadikan Imam al-Ṭabarī bukan hanya sebagai pewaris keilmuan generasi sebelumnya, tetapi juga sebagai pembaharu dan pemikir kritis yang kontribusinya terus diakui dalam sejarah keilmuan Islam.[187] *Riḥlah 'ilmiyyah* tersebut bukan semata perjalanan fisik, tetapi juga perjalanan intelektual yang sarat dengan dinamika diskusi, penguatan sanad keilmuan, dan pendalaman metodologi berpikir kritis.

Pemikiran Imam al-Ṭabarī cukup terbuka terhadap pendapat-pendapat dan pemikiran yang berbeda dengan dirinya, yang terbukti bahwa ia sering berdiskusi langsung dengan para ulama pada masanya terkait berbagai persoalan fiqh, hadis dan tafsir. Hal ini juga memberikan gambaran bahwa sistem pendidikan pada masa itu bersifat dialogis dan interaktif, bukan hanya pasif menerima ilmu dari guru, tetapi juga menguji argumen dan melakukan ijtihad secara mandiri.[188] Pendekatan dialogis ini juga yang menjadikan Imam al-Ṭabarī memiliki keberanian ilmiah dalam merumuskan pendapat sendiri dan tidak terjebak pada taklid mazhab tertentu, sebagaimana tampak dalam pembentukan mazhab Thabari yang bercorak rasional dan terbuka terhadap dalil.[189]

Kemudian, dengan metode pendidikan klasik yang dijalani Imam al-Ṭabarī juga mengajarkan pentingnya keberkahan ilmu melalui pengambilan sanad langsung dari para guru yang terpercaya. Sehingga Imam al-Ṭabarī dikenal sangat selektif dalam menerima riwayat hadis maupun pendapat tafsir, dan hal ini kelak menjadi kekuatan dalam karyanya Tafsir al-Ṭabarī yang hingga kini menjadi

---

[187] Naser Makarem Shirazi, "The Islamic Scholarly Journey (Rihlah 'Ilmiyyah) and Its Role in Shaping Classical Thought," *Journal of Islamic Civilization* 8, no. 2 (2020): 144–60.

[188] Dalam mukadimah kitab ini, Imam Al-Ṭabarī menunjukkan sikap terbuka dengan menyebutkan berbagai pendapat fuqaha' yang berbeda, serta menunjukkan kemampuan dialogis dalam mengulasnya secara kritis. Lihat pada : Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, ed. Muhammad Sayyid Kaylani (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hal. 3-5 Lihat juga pada : Asy-Syamsi, "Dialog Dan Perdebatan Ilmiah Pada Era Abbasiyah: Studi Atas Interaksi al-Ṭabarī Dengan Ulama Sezamannya," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 2 (2023): 88–102.

[189] Asy-Syamsi, "Dialog Dan Perdebatan Ilmiah Pada Era Abbasiyah: Studi Atas Interaksi al-Ṭabarī Dengan Ulama Sezamannya."

rujukan utama dalam kajian tafsir *ma'tsur* dan *dirayah.*[190] Sanad keilmuan yang dimilikinya bersambung kepada generasi *tabi'ut tabi'in* dan ulama-ulama besar pada masanya, menjadikan ilmunya memiliki validitas tinggi dalam tradisi ilmiah Islam.[191]

Lebih lanjut bahwa, selain aspek sanad dan *riḥlah 'ilmiyyah*, pendidikan Imam al-Ṭabarī juga menekankan pentingnya kedisiplinan, manajemen waktu, dan pengembangan potensi diri secara konsisten. Diriwayatkan bahwa ia membagi waktu untuk membaca, menulis, mengajar dan berdiskusi secara teratur sehingga mampu menghasilkan karya besar dalam berbagai bidang ilmu, seperti tafsir, sejarah, *qira'at,* dan fiqh.[192] Ia terbiasa menulis sejak pagi hingga larut malam dan hanya berhenti untuk kebutuhan mendesak, hal ini menunjukkan dedikasinya yang tinggi dalam memanfaatkan waktu untuk ilmu.[193]

Sehingga pendidikan yang dijalani Imam al-Ṭabarī menjadikannya bukan hanya seorang akademisi, tetapi juga pendidik yang melahirkan banyak murid. Para muridnya di Baghdad dan Mesir kelak menyebarkan ilmunya ke berbagai wilayah, menjadikan pemikiran Imam al-Ṭabarī berkontribusi dalam pembentukan pemikiran Islam klasik dan perkembangan ilmu tafsir, sejarah, serta fiqh lintas mazhab.[194] Melalui *riḥlah 'ilmiyyah* metode pendidikan klasik yang dijalaninya, Imam al-Ṭabarī mengembangkan sintesis antara pendekatan tekstual dan rasional dalam memahami nash-nash agama. Ia tidak hanya mengumpulkan pendapat para ulama sebelumnya, tetapi juga melakukan kritik sanad, penilaian

---

[190] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,* hal. 304. Lihat juga pada : Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsir Wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 1: hal. 240-242.

[191] M. Amin Abdullah, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika* (Yogyakarta: LKIS, 2006), hal. 114.

[192] Khallikan, *Wafayat Al-Aʿyan*, 4:hal. 191. Lihat juga pada : Al-Dzahabi, *At-Tafsir Wa al-Mufassirun*, 1:hal. 240-242. Lihat juga pada : Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2006), hal. 145.

[193] Imam al-Ṭabarī terbiasa menulis sejak pagi hingga larut malam, bahkan hampir tanpa henti kecuali untuk keperluan mendesak seperti makan, salat, atau kebutuhan fisik lainnya. Aktivitas menulis dan menelaah ilmu menjadi rutinitas harian yang dilakukan dengan penuh kesungguhan dan kedisiplinan. Dikisahkan oleh murid-muridnya bahwa al-Ṭabarī tidak membuang waktu sedikit pun untuk hal-hal yang tidak bermanfaat. Fokusnya pada pengembangan ilmu begitu tinggi hingga ia mampu menulis hingga 40 halaman setiap hari selama bertahun-tahun. Lihat pada: Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 267.

[194] Beberapa catatan menyebutkan bahwa sebagian dari murid-murid Imam al-Ṭabarī tidak dikenal secara luas karena terjadi penolakan mazhab terhadap sebagian pandangan fiqhnya yang independen (*madhhab Jariri)*. Hal ini menyebabkan warisan madzhabnya secara fiqh tidak berkembang sebagaimana madzhab empat lainnya, namun karya-karyanya tetap dirujuk lintas mazhab hingga kini . Lihat pada : Christopher Melchert, "The Collapse of the Jariri Madhhab," *Studia Islamica*, no. 89 (1999): 49–57.

kualitas riwayat, serta melakukan analisis terhadap konteks sosial dan politik yang memengaruhi pemahaman teks.[195] Hal ini tampak dalam penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an dalam Tafsir al-Ṭabarī , di mana ia sering membandingkan berbagai pendapat mufassir sebelumnya, kemudian memilih pendapat yang dianggapnya paling kuat dengan argumentasi yang jelas.[196]

Dengan demikian, perjalanan pendidikan dan konteks sosial Imam al-Ṭabarī bukan hanya berkontribusi pada aspek keilmuan individual, tetapi juga mewarnai perkembangan metodologi keilmuan dalam Islam yang didapatkannya di berbagai kota dengan kemajuan ilmu pegetahuan yang sangat pesat. Sehingga ia berhasil menjadi teladan dalam hal ketekunan, kemandirian berpikir, keberanian berijtihad, keterbukaan pemikiran serta komitmen terhadap sanad ilmu, sekaligus menjadikan dirinya sebagai figur ulama besar yang dihormati lintas zaman dalam diskursus keilmuan Islam.

C. Karya-Karya Penting Imam Al-Ṭabarī dan Pengaruhnya dalam Hukum Islam

1. Karya-Karya Imam Al-Ṭabarī

Imam al-Ṭabarī merupakan salah satu ulama besar dalam sejarah intelektual Islam yang memiliki pengaruh luas pada berbagai disiplin ilmu keislaman, seperti tafsir, hadis, sejarah, dan fikih. Melalui karya-karyanya yang monumental, Imam al-Ṭabarī tidak hanya berperan sebagai pengumpul dan penyusun ilmu, tetapi juga sebagai seorang mujtahid yang memiliki independensi dalam berpendapat, sehingga memberikan kontribusi penting dalam perkembangan hukum Islam. Karya-karyanya telah menjadi sumber otoritatif bagi generasi sesudahnya dalam memahami al-Qur'an dan hukum-hukum Islam, serta menjadi referensi dalam pengembangan metodologi penetapan hukum (*istinbath al-ahkam*). Diantara karyanya yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan adalah :

a. Kitab Tafsīr al-Ṭabarī *(Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān)*

[195] Rippin dan Khalidi menjelaskan pendekatan historis dan kritik metodologis Ath-Thabari terhadap riwayat dan perkembangan tafsir. Lihat pada : Andrew Rippin, *Tafsīr in Islamic Intellectual History: Quranic Commentary from the Tenth Century to Modern Times* (Oxford-Inggris.: Oxford University Press, 2013), hal. 38-39. Lihat juga pada : (Cambrige, Inggris: Cambrige University Press, 1994), hal. 86-88.

[196] Al-Dzahabi, *At-Tafsir Wa al-Mufassirun*, 1:hal. 244-246.

Kitab *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān* dan populer dengan nama Tafsīr al-Ṭabarī, merupakan karya monumental Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (224–310 H/839–923 M) dan dipandang sebagai salah satu tafsir Al-Qur'an paling awal, paling lengkap, dan paling berpengaruh dalam tradisi Islam Sunni.[197] Kitab ini disusun pada akhir abad ke-3 H di Baghdad dan merepresentasikan puncak metode *tafsīr bi al-maʾthūr*.[198] Keistimewaan utamanya terletak pada cara Imam al-Ṭabarī menghimpun berbagai pendapat dengan sanad yang lengkap, lalu menilai dan memilih pendapat yang dianggap paling kuat berdasarkan dalil hadis, bahasa Arab, *qirāʾāt*, dan konteks makna ayat.[199] Karena itu, kitab ini tidak hanya menjadi tafsir, tetapi juga merupakan ensiklopedia hadis, filologi Arab, *qirāʾāt,* dan perbedaan pendapat ulama salaf.[200]

Sistematika kitab mengikuti urutan mushaf, dimulai dari surah al-Fātiḥah hingga Surah al-Nās. Pada setiap ayat, Imam al-Ṭabarī biasanya menjelaskan makna global, mengutip sejumlah riwayat, memaparkan variasi *qirāʾāt*, membahas aspek gramatika dan semantik, kemudian menutup dengan ungkapan khas "وَأَوْلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَٰلِكَ بِالصَّوَابِ" (pendapat yang paling tepat menurut kami).[201] Pendekatan ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī bukan sekadar pengumpul riwayat, tetapi juga seorang kritikus dan mujtahid yang aktif melakukan *tarjīḥ* (seleksi ilmiah). Pengaruh kitab ini sangat besar; banyak mufasir sesudahnya seperti Ibn Kathir, Al-Qurtubi, Al-Baghawi, dan Jalal al-Din al-Suyuti menjadikannya sebagai rujukan utama.[202]

Dari sisi ukuran, naskah lengkapnya sangat besar dan dalam tradisi cetak modern diterbitkan dalam jumlah jilid yang bervariasi. Edisi lama Kairo (1902–1903) diterbitkan sekitar 30 jilid dan menjadi dasar banyak cetakan

---

[197] Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt Al-Mufassirīn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hal. 52-55.

[198] Tafsir *bi al-ma'tsu*r merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang berlandaskan pada riwayat, baik dari Al-Qur'an itu sendiri, hadis Nabi Muhammad SAW, pendapat para sahabat, maupun tabiin. Kata *bi al-ma'tsur* secara etimologis berasal dari kata atsara yang berarti jejak, sedangkan secara terminologis mengacu pada metode penafsiran yang menggunakan riwayat otoritatif sebagai landasan utama dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an. Lihat pada :. Manna' Khalil Al-Qattan, *Mabahis Fi 'Ulum al-Qur'An* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000), hal. 347.

[199] Al-Qattan, hal. 369-372.

[200] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiograpy*, hal. 136-145.

[201] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000), 20:hal. 1-10.

[202] Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt Al-Mufassirīn*, hal. 52-55.

ulang berikutnya.[203] Namun, edisi akademik yang paling diakui saat ini adalah *tahqiq* Abdullah ibn Abd al-Muhsin al-Turki bersama Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-ʿArabiyyah wa al-Islāmiyyah, diterbitkan oleh Dār Hajr di Kairo pada 2001 dalam 26 jilid besar.[204] Edisi ini menggunakan banyak manuskrip, menyertakan verifikasi *sanad*,[205] *takhrij* hadis,[206] indeks, dan koreksi terhadap kesalahan cetakan sebelumnya, sehingga sangat dihargai di lingkungan akademik dan perguruan tinggi Islam. Selain itu, terdapat pula edisi populer dari Mu'assasat al-Risālah, Beirut, yang dicetak ulang dalam 24–26 jilid dan banyak dipakai di pesantren serta perpustakaan Timur Tengah karena kualitas huruf dan kemudahan akses.[207]

Di era modern, versi cetakan yang paling direkomendasikan untuk penelitian ilmiah adalah edisi Dār Hajr tahun 200 karena dianggap paling teliti dan mendekati standar kritis kontemporer. Untuk kebutuhan pembacaan umum, edisi Mu'assasat al-Risālah juga sangat baik dan lebih mudah diperoleh. Sebagian perpustakaan digital Islam bahkan menyediakan versi PDF dari edisi-edisi tersebut, yang semakin memperluas akses terhadap karya al-Ṭabarī di seluruh dunia.[208] Dengan keluasan riwayat, ketelitian

---

[203] Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd Al-Ṭabarī, "Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy al-Qur'Ān," n.d., Diaskses pukul 12.00 WIB Tanggal 10 Mei 2026, https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Tabari.

[204] Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ Al-Bayān Fī Taʾwīl Āy al-Qurʾān*, ed. Abdullāh ibn ʿAbd al-Muḥsin l-Turkī (Kairo: Dar al-Hajr, 2001).

[205] Verifikasi sanad (taḥqīq al-sanad) adalah proses ilmiah dalam ilmu hadis yang bertujuan untuk meneliti keabsahan rantai periwayatan suatu hadis dengan menilai kesinambungan sanad (*ittiṣāl al-sanad*), integritas moral perawi (*'adālah*), ketelitian hafalan (*ḍabṭ*), serta memastikan bahwa riwayat tersebut terbebas dari kejanggalan (*syudhūdh*) dan cacat tersembunyi (*'illah)*. Proses ini dilakukan melalui kajian terhadap biografi para perawi dalam literatur *rijāl al-ḥadīth* dan kritik *jarḥ wa ta'dīl* untuk menentukan apakah suatu riwayat dapat diterima sebagai hujjah. Dalam metodologi Imam al-Tabari, verifikasi sanad menjadi fondasi utama dalam menyeleksi riwayat sebelum digunakan dalam penafsiran dan istinbāṭ hukum, sehingga setiap pendapat yang dikemukakannya dibangun di atas data riwayat yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Lihat pada : Ibn Al-Salah, *Muqaddimah Ibn Al-Ṣalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hal. 17-21.

[206] *Takhrij hadis* (تخريج الحديث) adalah proses penelusuran dan identifikasi sumber asli suatu hadis dalam kitab-kitab hadis primer dengan tujuan mengetahui letak periwayatannya, variasi *sanad* dan *matan*nya, serta kualitas hadis tersebut berdasarkan penilaian para ulama. Melalui *takhrij,* seorang peneliti dapat menentukan apakah hadis diriwayatkan oleh para imam hadis seperti Al-Bukhari, Muslim ibn al-Hajjaj, Abu Dawud, atau lainnya, sekaligus menilai derajatnya, apakah *sahih, hasan,* atau *daif.* Dalam penelitian hukum Islam, *takhrij* hadis sangat penting karena memastikan bahwa hadis yang dijadikan dasar *istinbāṭ* hukum benar-benar memiliki landasan periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan. Dengan demikian, *takhrij* hadis berfungsi sebagai langkah metodologis untuk memverifikasi otentisitas hadis sebelum digunakan sebagai hujjah dalam penetapan hukum. Mahmud Al-Tahlan, *Uṣūl Al-Takhrīj Wa Dirāsat al-Asānīd* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996), hal. 9-11.

[207] Lufaefi, "Epistemologi Tafsir Dalam Jāmiʿ Al-Bayān," *Adh Dhiya: Journal of the Qur'an and Tafseer Studies* 2, no. 1 (2023): 1–15.

[208] Lufaefi.

metodologis, dan pengaruhnya yang sangat mendalam, *Jāmiʿ al-Bayān* tetap menjadi salah satu fondasi utama dalam studi tafsir Al-Qur'an hingga masa kini.

Selanjutnya Dalam kitab tafsir ini, Imam al-Thabari tidak hanya sekadar mengutip riwayat, tetapi juga melakukan kritik sanad secara ketat untuk memastikan validitas riwayat yang dijadikan dasar penafsiran. Sebagaimana dijelaskan oleh Zulkifli dalam penelitiannya, bahwa Imam al-Ṭabarī sangat berhati-hati dalam menilai kualitas sanad dan matan riwayat sebelum digunakan sebagai dasar penafsiran ayat.[209] Selain itu, metode Imam al-Ṭabarī menekankan pentingnya aspek kebahasaan dengan membahas makna kata dari sudut pandang *nahwu,*[210] *sharaf,*[211] dan *balaghah*,[212] serta variasi *qira'at,* yang memiliki implikasi terhadap pemaknaan ayat. Kemudian metode penafsiran yang digunakan oleh Imam al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* secara jelas dapat dikategorikan sebagai metode *tahlīlī* (analitis).[213] Hal ini terlihat dari sistematika penafsirannya yang mengikuti urutan ayat demi ayat sesuai tata urutan mushaf Utsmani dengan penjelasan yang cukup rinci.[214] Hal ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī memahami tafsir tidak hanya sebagai proses penjelasan makna ayat semata, akan tetapi juga sebagai upaya menggali kedalaman makna teks al-Qur'an untuk menjawab problematika sosial dan hukum masyarakat pada zamannya.

---

[209] Zulkifli, "Metodologi Penafsiran Imam Al-Thabari Dalam Kitab Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ay al-Qur'an," *Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2014): hal. 101-102.

[210] Nahwu (النحو) adalah salah satu cabang utama dalam ilmu bahasa Arab yang membahas tentang aturan dan struktur kalimat dalam bahasa Arab, khususnya bagaimana posisi kata (i'rāb) dalam suatu kalimat dapat memengaruhi makna. Ilmu ini berfungsi untuk mengetahui kedudukan suatu kata dalam kalimat (sebagai subjek, objek, keterangan, dsb.), tanda i'rāb-nya (marfū', manṣūb, majrūr, atau majzūm), serta kaidah-kaidah gramatikal yang mengatur hubungan antarkata.Lihat pada : A Hassan, *Ilmu Nahwu Lengkap* (Bandung: Diponegoro, 2003), hal. 15.

[211] Ilmu *Sharaf* (الصرف) adalah cabang dari ilmu bahasa Arab yang mempelajari bentuk-bentuk perubahan kata (morfologi) dari suatu akar kata (fi'l) menjadi berbagai bentuk turunan (*ishtiqaq)*, serta makna-makna yang terkandung dalam perubahan tersebut. Secara sederhana, ilmu sharaf berfungsi untuk mengetahui bagaimana kata dibentuk dan bagaimana perubahan bentuk tersebut memengaruhi makna. Lihat pada : Amir Syarifuddin, *Pelajaran Ilmu Sharaf* (Jakarta: Logos, 2001), hal. 31-36.

[212] Ilmu *Balaghah* adalah seni menyampaikan makna secara indah dan tepat sesuai konteks. Dalam Al-Qur'an, penggunaan majaz (metafora), kinayah (sindiran), dan tasybih (perumpamaan) sangat banyak ditemukan. Lihat pada : Abdul Wahab Khallaf, *'Ilm al-Balāghah* (Kairo: Dar al-Fikr, 1997), hal. 52-60.

[213]Nunu Burhanuddin, *Filsafat Takwil : Kajian Teks al-Qur'an)* (Rawamangun: Prenadamedia Group, 2022), hal. 8.

[214] Burhanuddin, hal. 8.

Karya ini disusun secara sistematis dengan pola penafsiran yang konsisten yang dimulai dengan pembacaan ayat secara lengkap, menjelaskan ragam *qira'at* yang masyhur dan penjelasan kebahasaan dari kata-kata penting dalam ayat. Kemudian memaparkan riwayat penafsiran dari Nabi SAW, sahabat, dan tabi'in, lalu diakhiri dengan penilaian kritis al-Ṭabarī terhadap pendapat-pendapat tersebut untuk memilih pendapat yang dianggap lebih kuat berdasarkan argumentasi dalil.[215] Pendekatan ini menjadikan tafsir Imam al-Ṭabarī sangat kaya akan sumber dan argumentasi, serta memberikan ruang bagi rasionalitas dalam pemilihan pendapat yang *rajih* (lebih kuat) meskipun tetap berpegang pada riwayat yang sahih, sehingga menempatkan tafsir ini sebagai salah satu karya yang memiliki integrasi antara *naql* (riwayat) dan *aql* (rasionalitas).[216]

Menurut penelitian Ahmad Sunarto, bahwa kitab tafsir ini telah memberikan kontribusi signifikan dalam penafsiran ayat-ayat hukum, karena Imam al-Ṭabarī menampilkan perbedaan pendapat para sahabat dan tabi'in terkait ayat-ayat hukum secara transparan, lalu menganalisisnya dengan pertimbangan dalil-dalil pendukung.[217] Sehingga memudahkan para ulama dalam memahami dasar-dasar *istinbaṭh* hukum yang bersumber dari al-Qur'an. Hal ini juga ditegaskan oleh Syahrizal Abbas yang menjelaskan bahwa karya Imam al-Ṭabarī menjadi rujukan utama bagi mufassir besar sesudahnya seperti al-Qurthubi, Ibn Kathir, dan al-Syaukani dalam memahami ayat-ayat hukum secara komprehensif.[218] Dengan demikian, kitab *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* atau Tafsir Al-Ṭabarī memiliki posisi strategis sebagai jembatan antara ilmu tafsir dan fiqh, menjadikannya sebagai literatur utama dalam kajian hukum Islam klasik hingga kontemporer.

Selain kontribusi dalam bidang hukum, tafsir Al-Ṭabarī juga memiliki peran penting dalam membentuk perkembangan ilmu tafsir secara umum. Menurut penelitian Laila Nurul Fadhilah bahwa tafsir Al-Ṭabarī menjadi bukti bahwa ulama tafsir klasik sudah menerapkan prinsip *maqāṣid al-*

---

[215] Al-Dzahabi, *At-Tafsir Wa al-Mufassirun*, 1:hal. 151-154.

[216] Asy-Syamsi, "Dialog Dan Perdebatan Ilmiah Pada Era Abbasiyah: Studi Atas Interaksi al-Ṭabarī Dengan Ulama Sezamannya," hal. 66-68.

[217] Ahmad Sunarto, "Kontribusi Tafsir Al-Thabari Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2018): 231–33.

[218] Syahrizal Abbas, *Studi Al-Qur'an Dan al-Tafsir* (Jakarta: Kencana, 2013), hal. 156.

syarī'ah,[219] dalam penafsiran mereka dengan mempertimbangkan maslahat dan tujuan syariat dalam menginterpretasikan ayat-ayat hukum.[220] Hal ini menjadikan tafsir Al-Ṭabarī relevan dijadikan rujukan dalam pengembangan tafsir progresif berbasis *maqāṣid,* yang berusaha untuk menghadirkan nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan kesetaraan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an di era kontemporer.

Dalam aspek metodologi, Imam al-Ṭabarī juga menunjukkan keterbukaan terhadap perbedaan pendapat dan tidak bersikap fanatik terhadap satu madzhab tertentu, meskipun beliau dikenal sebagai seorang ulama yang menguasai fiqh madzhab Syafi'i dan Hanafi pada masanya.[221] Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, ia tidak segan menyebutkan pendapat-pendapat yang berbeda dan memberikan kritik terhadap pendapat yang menurutnya lemah berdasarkan argumentasi dalil.[222] Hal ini menunjukkan objektivitas dan keluasan wawasan keilmuan Imam al-Ṭabarī dalam menyusun tafsirnya, sehingga menjadikan tafsir ini kaya akan perspektif dan menjadi bahan kajian yang sangat berharga bagi pengembangan ilmu tafsir dan hukum Islam.

Kalau dilihat dari sisi pengaruh, tafsir Al-Ṭabarī telah menjadi rujukan utama dalam dunia Islam, baik di Timur Tengah maupun di wilayah Nusantara. Di pesantren-pesantren tradisional dan lembaga pendidikan tinggi Islam, tafsir ini menjadi salah satu kitab yang digunakan untuk pendalaman ilmu tafsir tingkat lanjut, terutama dalam kajian tafsir ayat-ayat hukum dan tafsir tematik.[223] Penerbitan karya ini dalam edisi kritis dapat ditemukan pada cetakan Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah (24 jilid) dan Mu'assasah al-Risalah Beirut dengan *tahqiq* Ahmad Muhammad Syakir yang semakin memudahkan

---

[219] *Maqaṣid al-syarī'ah* (مقاصد الشريعة) adalah prinsip-prinsip mendasar yang menjadi landasan di balik hukum-hukum Islam, yang berorientasi pada pemeliharaan kemaslahatan (*maslaḥah*) dan penolakan kerusakan (*mafsadah*) dalam kehidupan manusia. Lihat pada : Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-syarī'ah*, ed. 'Abdullah Darraz (Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1996), hal. 17-20.

[220] Laila Nurul Fadhilah, "Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Perspektif Maqashid al-Syari'ah (Studi Atas Kitab Jami' al-Bayan Karya Imam Ath-Thabari)," *Jurnal Ilmiah Al-Muqaddima* 11, no. 2 (2020): 115–17.

[221] Ahmad Hijazi As-Saqqa, *Imam Al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fi Tafsirihi* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1994), hal. 42-44. Lihat juga pada : ; Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,* hal. 56-57.

[222] Fakhri Razi, "Model Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Ath-Thabari," *Tafsir : Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 1 (2020): 88–90.

[223] Sunarto, "Kontribusi Tafsir Al-Thabari Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum," hal. 232.

akademisi dan peneliti dalam mengakses karya besar ini untuk dijadikan referensi ilmiah dalam penelitian mereka.

Secara keseluruhan bahwa tafsir Al-Ṭabarī merupakan karya ensiklopedis yang menjembatani riwayat dan rasionalitas dalam penafsiran al-Qur'an, serta memiliki kontribusi besar dalam pengembangan hukum Islam dan ilmu tafsir sepanjang sejarah peradaban Islam.[224] Dengan sistematika penyajian yang runtut, ketelitian dalam penghimpunan riwayat, kekuatan argumentasi dalam memilih pendapat yang rajih serta ketajaman analisis kebahasaan dan konteks sosial, menjadikan karya ini sebagai literatur primer yang harus dijadikan rujukan dalam kajian tafsir, hukum Islam, dan pemikiran Islam secara umum, baik dalam lingkup akademik pesantren maupun perguruan tinggi Islam di seluruh dunia.

b. Ikhtilāf al-Fuqahā'

Hasil dari pemikiran Imam al-Ṭabarī selanjutnya adalah kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā',* yang merupakan salah satu karya penting dalam literatur fiqh dan kajian *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) para fuqaha' dengan nilai akademik tinggi dan menjadi rujukan utama dalam pengembangan studi *fiqh muqaran* (perbandingan madzhab) di dunia Islam.[225] Imam al-Ṭabarī yang dikenal sebagai seorang ulama ahli tafsir, sejarawan, dan faqih independent telah menulis kitab ini sebagai bagian dari kontribusi intelektualnya untuk menjelaskan secara ilmiah dan sistematis dinamika perbedaan pendapat para fuqaha' terdahulu dalam berbagai persoalan hukum Islam. Karya ini tidak hanya memaparkan perbedaan pendapat, tetapi juga menyajikan argumentasi dalil dari masing-masing pendapat secara jernih sehingga pembaca dapat memahami landasan pemikiran yang mendasari perbedaan tersebut.[226]

Kenyataannya bahwa Imam al-Ṭabarī hidup pada masa di mana perkembangan madzhab-madzhab fiqh telah mapan, seperti Hanafiyah,

---

[224] Asma Afsaruddin, "The Hermeneutics of Intertextuality: Tafsir al-Ṭabarī and the Qur'anic Concept of War," *Journal of Qur'anic Studies* 3, no. 2 (2001): hal. 45-47.

[225] Fiqh *Muqaran* (الفقه المقارن) adalah suatu disiplin ilmu dalam studi hukum Islam yang membahas, membandingkan, dan menganalisis berbagai pendapat para ulama dari mazhab-mazhab fiqh yang berbeda terhadap satu masalah hukum tertentu, baik dalam konteks ushuliyyah (prinsip dasar) maupun *furu'iyyah* (cabang praktis), dengan tujuan untuk mengetahui dasar argumentasi, kekuatan dalil, serta preferensi hukum (tarjīḥ) yang paling kuat di antara pendapat-pendapat tersebut. Lihat pada : Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1984), hal. 50-51.

[226] Gunara, N. Irsan, and Zulaiha, "Analisis Metode Khusus Dan Sumber Penafsiran Pada Surat Al-Jumu'ah Dalam Tafsir Fathul Qodir."

Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah. Sehingga kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* lahir dalam konteks diskursus hukum Islam yang dinamis, dengan berbagai perdebatan ilmiah di antara para fuqaha' mengenai detail hukum Islam, baik dalam aspek ibadah, muamalah maupun jinayah.[227] Dalam karya ini, Imam al-Ṭabarī secara metodologis memaparkan perbedaan pendapat para fuqaha' dengan menyebutkan tokoh dan madzhabnya yang dilengkapi dengan dalil yang mereka gunakan baik dari al-Qur'an, hadis, *ijma'*,[228] maupun *qiyas*.[229] Kitab ini menjadi istimewa karena tidak semua karya fiqh pada masa itu memuat penjelasan dalil yang mendasari perbedaan pendapat dengan detail dan argumentatif seperti yang dilakukan oleh Imam Al-Ṭabarī .[230]

Menurut Ahmad Sunarto bahwa kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* menjadi salah satu karya penting dalam kajian perbandingan madzhab karena metode penulisannya yang sistematis dan objektif.[231] Imam al-Ṭabarī tidak memihak secara buta kepada satu madzhab tertentu, namun bersikap terbuka dengan menyebutkan kelebihan dan kelemahan masing-masing pendapat berdasarkan kekuatan dalil dan argumentasi rasional yang digunakan. Itulah alasannya kenapa Imam al-Ṭabarī disebut sebagai seorang ulama yang memiliki independensi dalam ijtihad yang tidak terikat pada satu madzhab secara mutlak, meskipun beliau menguasai berbagai madzhab besar yang berkembang pada masanya. Penelitian oleh Azwar dan Syukri juga menyatakan bahwa kitab ini memberikan kontribusi signifikan dalam membuka ruang dialog perbedaan pendapat fuqaha' secara ilmiah, serta membantu peneliti dalam memahami dinamika ijtihad yang terjadi dalam khazanah hukum Islam.[232]

---

[227] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: UI Press, 1985), hal.112-113.

[228] *Ijma'* adalah kesepakatan seluruh mujtahid umat Islam pada suatu masa tertentu setelah wafatnya Rasulullah SAW terhadap suatu hukum syar'i. Ijma' menjadi sumber hukum Islam ketiga setelah al-Qur'an dan hadis. Ijma' memiliki otoritas karena dianggap sebagai bentuk kesepakatan kolektif para ahli hukum Islam yang tidak mungkin bersepakat dalam kesesatan. Lihat pada : Sayf al-Din Al-Amidi, Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 4:hal.133.

[229] *Qiyas* adalah upaya menetapkan hukum suatu perkara yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan hadis, dengan cara membandingkannya kepada perkara lain yang sudah ada hukumnya, karena adanya 'illat (alasan hukum) yang sama antara keduanya. Lihat pada : Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul.* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 1:hal. 24.

[230] Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, hal. 5-7.

[231] Sunarto, "Kontribusi Tafsir Al-Thabari Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum," hal. 115.

[232] Azwar and Syukri, "Telaah Kritis Atas Kitab Ikhtilaf Al-Fuqaha' Karya Imam al-Thabari," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 17, no. 1 (2022): hal. 88.

Dalam kitab ini Imam al-Ṭabarī membagi pembahasan dalam berbagai bab yang terstruktur yang dimulai dari persoalan ibadah seperti thaharah, shalat, zakat, puasa, haji, hingga persoalan muamalah seperti jual beli, riba, *syirkah* (kerjasama), nikah, thalaq kemudian dilanjutkan dengan hukum *jinayah*.[233] Setiap pembahasan diawali dengan pemaparan perbedaan pendapat para fuqaha', kemudian dijelaskan dalil dan argumentasi dari masing-masing pendapat dengan lugas. Menurut Abu Zahrah bahwa sistematika penulisan Imam al-Ṭabarī dalam kitab ini sangat membantu pembaca dalam memahami inti masalah serta memudahkan untuk membandingkan pendapat antar madzhab secara utuh dan komprehensif.[234]

Salah satu ciri khas kitab ini adalah ketelitian Imam al-Ṭabarī dalam menyebutkan sumber dalil yang digunakan para fuqaha' dalam menetapkan hukum, baik itu dari dalil *naqli* (al-Qur'an dan hadis) maupun dalil *aqli* seperti *qiyas, istihsan*,[235] atau *mashalah mursalah*.[236] Kemudian menjelaskan bagaimana para fuqaha' tersebut menggunakan prinsip *istinbath* (penggalian hukum) dalam pengambilan hukum. Imam al-Ṭabarī juga tidak ragu untuk mengkritik pendapat-pendapat yang menurutnya lemah berdasarkan analisis dalil yang mendasarinya, lalu memberikan *tarjih* (mengunggulkan) terhadap pendapat yang dianggap lebih kuat dengan argumentasi ilmiah.[237] Sehingga kitab ini bukan hanya sekadar kompilasi pendapat tetapi juga sebagai kitab *tarjih* dan analisis hukum yang bernilai akademik tinggi.

Penelitian oleh Muna Hayati dalam artikelnya menjelaskan bahwa kitab ini telah membangun kerangka metodologi ilmiah dalam penyelesaian *khilafiyah* (perbedaan pendapat) di antara fuqaha' dengan pendekatan

---

[233] *Jinayah* adalah perbuatan pidana yang dilarang oleh syariat Islam yang ditetapkan terhadap pelakunya hukuman tertentu sebagai bentuk perlindungan atas jiwa, harta, dan kehormatan. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 10.

[234] Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 266.

[235] Istihsan berarti meninggalkan satu hukum kepada hukum lain yang dianggap lebih kuat karena adanya dalil khusus yang mengharuskannya, meskipun hukum yang ditinggalkan itu berdasarkan qiyas umum. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 747.

[236] *Maslahah mursalah* berarti kemaslahatan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash syar'i, namun tidak bertentangan dengan nash dan *maqashid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat). Lihat pada : Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 321.

[237] Zakaria, "Metode Tarjih Ibnu Jarir Ath-Thabari Dalam Tafsir," *ULIL ALBAB: Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 4, no. 2 (n.d.): 691–96.

sistematis dan kritis.[238] Hal ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī telah memberikan kontribusi besar dalam membentuk metodologi fiqh *muqaran* yang berorientasi pada argumentasi dalil, tidak sekadar mengikuti otoritas madzhab tertentu secara *taqlid* (mengikuti mutlak) buta.[239] Dalam konteks kontemporer, maka metodologi yang ditawarkan oleh Imam Al-Ṭabarī dalam kitab ini relevan digunakan dalam menyelesaikan problematika hukum Islam yang bersifat aktual, dengan tetap berpijak pada dalil syar'i dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kerangka berpikir.[240]

Lebih lanjut, dalam karya ini tergambar bahwa Imam al-Ṭabarī juga menunjukkan bagaimana *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi aspek penting dalam analisis hukum yang dilakukan. Menurut M. Quraish Shihab yang dikutip oleh Johar Arifin bahwa meskipun Imam al-Ṭabarī hidup pada masa klasik namun pemikirannya dalam karya ini telah mencerminkan pendekatan *maqāṣid* dengan mengedepankan kemaslahatan, keadilan, dan penegakan nilai-nilai syariat dalam pengambilan hukum.[241] Pendekatan ini relevan untuk digunakan dalam upaya pembaruan hukum Islam (*tajdid al-fiqh*) yang memerlukan argumentasi dalil yang kuat, tetapi tetap memperhatikan konteks sosial dan nilai-nilai kemanusiaan.

Keistimewaan lain dari kitab ini adalah penggunaan bahasa yang lugas dan argumentatif, sehingga menjadikannya mudah dipahami oleh pembaca dengan latar belakang hukum Islam. Penjelasan Imam al-Ṭabarī mengenai pendapat fuqaha' dilengkapi dengan analisis konteks sosio-historis yang melatarbelakangi munculnya pendapat tersebut, sehingga pembaca dapat memahami perbedaan pendapat fuqaha' secara adil dan objektif.[242] Hal tersebut sebagaimana yang dijelaskan dalam penelitian oleh Azwar dan Syukri bahwa kitab ini juga menjadi media untuk mengajarkan toleransi

---

[238] Siti Muna Hayati, "Mengingat Kembali Pemikiran Abdul Mukti Ali : Pendekatan Scientific -Cum-Doctrinaire Dan Konsep Agreen in Disagreement," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2017): 1–18.

[239] Hayati.

[240] Edi Susilo, "Penyelesaian Problematika Hukum Melalui Pendekatan Maqashid Shari'ah," *Nizham Journal of Islamic Studies* 8, no. 1 (2023): 45–60.

[241] Johar Arifin, "Pemikiran Maqashid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir al-Mishbâh)" (Tesis, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2018).

[242] Annas Rolli Muchlisin, "Tafsir in Its Context, or How Socio-Political Milieu Informed What to Include and Exclude in Qur'an Commentaries: At-Tabari's, Ibn Abi Hatim's, and al-Maturidi's Interpretations of Surah Al-Ma'idah (5): 51 as a Case Study," *SUHUF* 17, no. 2 (2024): 215–30.

dalam perbedaan pendapat, karena Imam al-Ṭabarī menunjukkan bagaimana perbedaan pendapat tidak memisahkan umat Islam, tetapi justru menunjukkan keluasan rahmat Allah SWT dalam memberikan ruang ijtihad.[243]

Dengan ketelitian penyusunan, kedalaman argumentasi dan kekayaan materi bahwa kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* karya Imam al-Ṭabarī telah menjadi karya referensi utama bagi siapa saja yang ingin mendalami fiqh *muqaran* dan memahami dinamika perbedaan pendapat para fuqaha' secara ilmiah dan adil.[244] Kitab ini membuktikan bahwa Imam al-Ṭabarī bukan hanya seorang ahli tafsir besar, tetapi juga seorang faqih dan intelektual multidisipliner yang mewariskan karya keilmuan monumental untuk perkembangan ilmu fiqh dan pemikiran hukum Islam hingga masa kini dan masa mendatang.

Lebih lanjut bahwa, kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* telah dikenal dan dicetak pada zaman modern, namun tidak dalam bentuk yang lengkap sebagaimana karya aslinya pada masa klasik.[245] Para sejarawan dan bibliografer Islam sepakat bahwa kitab ini termasuk salah satu karya fiqh Imam Al-Ṭabarī yang sangat penting, terutama karena merekam perbedaan pendapat para fuqaha dari berbagai mazhab awal Islam secara komparatif dan argumentatif. Namun faktanya bahwa, naskah asli kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* tidak sampai kepada kita secara utuh. Seiring berjalannya waktu, sebagian besar manuskripnya hilang, rusak, atau tersebar dalam bentuk fragmen di berbagai perpustakaan.[246] Oleh karena itu, edisi-edisi yang dicetak pada era modern hanya berdasarkan bagian-bagian manuskrip yang masih berhasil ditemukan, bukan keseluruhan isi kitab sebagaimana yang pernah ditulis oleh Imam al-Ṭabarī .

Dalam literatur klasik, seperti karya al-Dhahabi dan Yaqut al-Ḥamawi, kitab ini disebut sebagai karya besar yang menunjukkan independensi ijtihad Imam al-Ṭabari dan posisinya di luar mazhab fiqh yang mapan.[247] Namun, tidak adanya manuskrip lengkap membuat para peneliti

---

[243] Azwar and Syukri, "Telaah Kritis Atas Kitab Ikhtilaf Al-Fuqaha' Karya Imam al-Thabari,."
[244] Al-Dzahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 14:hal. 267-270.
[245] Al-Hamawī, *Mu'Jam al-Udabā,'* 6:2446–47.
[246] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiograpy*, 56–58.
[247] Al-Dhahabi, *Tadhkirat Al-Ḥuffāẓ*, 2:hal. 267-268. Lihat juga pada : Al-Hamawī, *Mu'Jam al-Udabā,'* 6:hal. 2446-2447.

modern hanya dapat merekonstruksi sebagian isi dan corak pemikiran fiqhnya melalui teks yang tersisa serta kutipan-kutipan ulama setelahnya.[248] Sementara itu Kitab *Ikhtilāf al-Fuqahāʾ* dalam bentuk cetakan modern yang beredar saat ini umumnya diterbitkan dalam satu jilid. Edisi yang paling dikenal dicetak oleh beberapa penerbit di Timur Tengah, seperti Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah. Jumlah halamannya biasanya berkisar antara 250 hingga 300 halaman, tergantung pada tata letak dan *tahqiq* (editor) yang digunakan oleh penerbit.

Perlu diketahui bahwa naskah kitab ini yang sampai kepada kita tidak lengkap, artinya hanya sebagian pembahasan fiqh. Karena itu, meskipun para ulama memperkirakan bahwa karya asli Imam al-Ṭabarī jauh lebih besar dan kemungkinan terdiri dari beberapa bagian, versi yang tersedia dalam cetakan modern umumnya disusun dan diterbitkan hanya dalam satu jilid. Para editor modern menyusun teks tersebut dari manuskrip yang tersedia, sering kali dengan catatan bahwa karya itu merupakan bagian dari kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'*, bukan representasi lengkapnya.[249]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* memang telah dicetak pada masa modern, tetapi belum pernah diterbitkan dalam edisi lengkap secara menyeluruh. Kondisi ini bukan disebabkan oleh kelalaian penerbit modern, melainkan oleh keterbatasan sumber manuskrip yang tersedia. Oleh sebab itu, setiap rujukan terhadap kitab ini dalam penelitian akademik perlu disertai catatan kritis bahwa teks yang digunakan hanyalah bagian dari karya aslinya, bukan keseluruhan.

2. Pengaruh Karya-Karya Imam Al-Ṭabarī terhadap Hukum Islam

Sebagai seorang ulama yang dikenal otoritatif multidisipliner dalam tafsir, hadis, sejarah, dan fiqh, tentu saja Imam al-Ṭabarī dengan karya-karyanya sangat mempengaruhi berbagai aspek keilmuan termasuk hukum Islam. Adapun kontribusi Imam al-Ṭabarī dalam hukum Islam setidaknya terwujud dalam dua karya monumentalnya yaitu: *Jami' al-Bayan fi Ta'wil ay al-Qur'an* (kitab tafsir) dan *Ikhtilāf al-Fuqahā'* (perbandingan pendapat fuqaha). Dimana keduanya memiliki pengaruh signifikan dalam pembentukan, penguatan dan

[248] Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)* (Leiden: Brill, 1943), hal. 143.

[249] B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hal. 62-64.

perkembangan hukum Islam dari masa klasik hingga kontemporer, baik dalam aspek metodologi, epistemologi, maupun substansi hukum. Berikut pengaruh karya-karya Imam al-Ṭabarī terhadap hukum Islam:

a. Pengaruh *Jami' al-Bayan fi Ta'wil ay al-Qur'an* terhadap Hukum Islam

Kitab tafsir monumental ini telah menjadi rujukan utama dalam penafsiran ayat-ayat hukum Islam. Imam al-Ṭabarī menggabungkan metode *tafsir bi al-ma'tsur* (riwayat sahabat dan tabi'in) dengan pendekatan kebahasaan dan rasional dalam menjelaskan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an. Dalam metodologinya, Imam al-Ṭabarī memulai dengan menyebutkan ragam *qira'at,* makna bahasa, pandangan sahabat dan tabi'in lalu melakukan tarjih dengan argumentasi.[250] Menurut Ahmad Sunarto bahwa dengan metode ini menjadikan tafsir Al-Ṭabarī sebagai sumber hukum primer bagi fuqaha yang membantu mereka memahami latar belakang turunnya ayat, cakupan makna, dan relevansinya dengan konteks hukum.[251] Kitab ini memberikan landasan dalam penetapan hukum Islam berbasis Al-Qur'an secara metodis, sehingga menghindarkan *istinbat* hukum yang hanya berdasarkan kepada makna literal tanpa memahami konteks riwayat dan kebahasaan.[252]

Pengaruh kitab ini terlihat pada penafsiran hukum karya ulama setelahnya, seperti al-Qurthubi, Ibn Kathir, dan al-Syaukani yang mengutip tafsir Al-Ṭabarī dalam menjelaskan ayat-ayat hukum.[253] Hal ini diperkuat oleh Laila Nurul Fadhilah bahwa tafsir Al-Ṭabarī memberikan kontribusi penting dalam membentuk metodologi tafsir hukum yang konsisten dengan prinsip *maqaṣhid al-syarī'ah* dan penerapan hukum yang adil serta responsif terhadap kebutuhan masyarakat.[254] Sebagai salah satu contohnya yaitu dalam QS. An-Nisa ayat 11-12 tentang warisan, di mana Imam Al-Ṭabarī menjelaskan rincian istilah *kalalah,*[255] bagian waris laki-laki dan perempuan, serta membahas

---

[250] Al-Dzahabi, *At-Tafsir Wa al-Mufassirun*, 1:hal. 253-256. Lihat juga pada : Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,* hal. 59-60.

[251] Sunarto, "Kontribusi Tafsir Al-Thabari Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum."

[252] Sunarto.

[253] Misbahul Huda, *Metodologi Tafsir Hukum Islam: Studi Atas Tafsir al-Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ay al-Qur'an Karya Imam Ath-Thabari,* (Yogyakarta: LKiS, 2012), hal. 87-89.

[254] Laila Nurul Fadhilah, "Kontribusi Tafsir Ath-Thabari Terhadap Pengembangan Tafsir Hukum Islam," *Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum* 8, no. 1 (2020): 33.

[255] *Kalalah* (الكلالة) adalah istilah dalam ilmu *faraidh* (hukum waris Islam) yang merujuk pada seseorang yang wafat tanpa meninggalkan ayah dan anak sebagai ahli waris langsung. Artinya, ia tidak

pendapat sahabat seperti Ibn Mas‘ud, Umar, dan Ali lalu melakukan *tarjih* dengan argumentasi hukum yang mendalam. Hal ini membantu fuqaha untuk memahami konteks ayat waris secara komprehensif dan menjadi dasar penetapan hukum waris dalam fiqh Islam.[256]

Selain itu, kitab ini berperan penting dalam pendidikan hukum Islam, baik di lingkungan pesantren tradisional maupun perguruan tinggi Islam modern. Hal ini karena kitab tersebut mengajarkan keterampilan menafsirkan ayat-ayat hukum secara sistematis, dengan memperhatikan konteks lafaz, latar belakang (*asbab al-nuzul)*, ragam *qira'at* dan pendapat para sahabat serta tabi'in.[257] Pendekatan ini tidak terjebak pada penafsiran literal semata, namun tetap berpijak pada metodologi *istinbaṭh* hukum Islam yang valid dan berlandaskan kaidah-kaidah ushul fiqh. Dengan demikian, kitab ini menjadi rujukan penting dalam membentuk pola pikir kritis dan argumentatif di kalangan santri maupun mahasiswa dalam memahami ayat-ayat hukum al-Qur'an.

b. Pengaruh *Ikhtilāf al-Fuqahā'* terhadap Hukum Islam

Menurut Azwar dan Syukri bahwa, kitab *Ikhtilāf al-Fuqahāʾ* memiliki kontribusi yang sangat penting dalam mempermudah para peneliti hukum Islam untuk memahami *khilāfiyyah* para fuqaha secara mendalam. Kitab ini tidak hanya menyajikan perbedaan pendapat antarmazhab dalam bentuk daftar pandangan yang harus dihafal, tetapi juga menampilkan dasar argumentasi dan dalil yang digunakan oleh masing-masing ulama secara terbuka dan sistematis. Dengan metode seperti ini, pembaca dapat menelaah kekuatan istidlāl setiap pendapat dan melakukan proses *tarjīḥ* secara lebih objektif guna menentukan pendapat yang dianggap paling kuat.[258]

Selain itu, Imam al-Ṭabarī melalui karya ini membangun suatu paradigma bahwa ikhtilaf dalam hukum Islam merupakan bagian dari

---

memiliki *aṣl* (asal, yaitu ayah) maupun *far‘* (cabang, yaitu anak) yang biasa menjadi jalur utama pewarisan. Dalam keadaan demikian, harta peninggalan pewaris akan diwariskan kepada kerabat samping, seperti saudara kandung, keponakan, paman, atau kerabat lainnya yang masuk dalam kategori *dzawil arḥam* (kerabat jauh). Lihat pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 110.

[256] Fadhilah, "Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Perspektif Maqashid al-syarī‘ah (Studi Atas Kitab Jami‘ al-Bayan Karya Imam Al-Ṭabarī)."

[257] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,* hal. 195-196 Lihat pula pada : Ahmad Rofi' Usmani, *Metodologi Tafsir Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 123-125.

[258] Azwar and Syukri, "Telaah Kritis Atas Kitab Ikhtilaf Al-Fuqaha' Karya Imam al-Thabari,."

kekayaan intelektual dan rahmat bagi umat, bukan sumber pertentangan dan perpecahan. Penyajian pendapat secara adil, proporsional, dan argumentatif menunjukkan komitmen beliau terhadap etika ilmiah yang tinggi.[259] Oleh karena itu, kitab ini tidak hanya berfungsi sebagai referensi fiqh perbandingan, tetapi juga sebagai sarana pendidikan bagi para pelajar dan fuqaha agar bersikap objektif, toleran, dan adil dalam menyikapi perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Selanjutnya oleh Ali Mukti dalam penelitiannya menegaskan bahwa, kitab ini menjadi instrumen penting dalam pembaruan hukum Islam kontemporer. Sehingga memudahkan ulama dalam memilih pendapat yang paling sesuai dengan *maqaṣhid al-syarī'ah,* konteks sosial, dan realitas zaman tanpa harus keluar dari kerangka hukum Islam.[260] Dalam konteks metodologi *istinbath,* maka kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* membantu fuqaha memahami metode *qiyas, istihsan, maslahah mursalah* dan *istidlal* lainnya,[261] dengan memahami bagaimana ulama terdahulu menggunakannya dalam perbedaan pendapat mereka. Sebagai contohnya dalam pembahasan masalah zakat perdagangan, Imam al-Ṭabarī menjelaskan perbedaan pendapat fuqaha terkait kewajiban zakat atas barang dagangan dengan dasar dalil dari Al-Qur'an, hadis, dan *qiyas* serta memberikan analisis mana pendapat yang lebih kuat untuk diterapkan.[262]

Kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* telah digunakan secara luas sebagai salah satu rujukan penting dalam pengajaran fiqh *muqāran* (perbandingan mazhab) di berbagai fakultas syari'ah, baik di kawasan Timur Tengah maupun di Indonesia. Kehadiran kitab ini sangat membantu mahasiswa dan peneliti dalam memahami dinamika perbedaan pendapat para ulama secara sistematis, karena setiap pendapat disertai dengan argumentasi dan dalil yang

---

[259] Khoirul Asfiyak, "IKHTILAF AL-FUQAHA: Studi Tentang Akar Perbedaan Pemikiran Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyyah (JAS)* 2, no. 1 (2020): 51–67.

[260] Hayati, "Mengingat Kembali Pemikiran Abdul Mukti Ali : Pendekatan Scientific -Cum-Doctrinaire Dan Konsep Agreen in Disagreement."

[261] *Istidlal* (الاستدلال) dalam ilmu ushul fiqh adalah istilah yang merujuk pada proses penarikan hukum atau kesimpulan hukum syar'i dari dalil-dalil syariat dengan menggunakan metode atau pendekatan tertentu. Lihat pada : Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2009), 2:hal, 189-191.

[262] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'Wil Ayi al-Qur'An*, 1:hal. 76 Lihat juga pada : Zahrah, *Tarikh Al-Madzahib al-Islamiyyah Fi al-Siyasah Wa al-'Aqidah Wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah,* hal. 136.

melatarbelakanginya.[263] Dengan demikian, pembelajaran fiqh tidak berhenti pada pengenalan hasil ijtihad semata, tetapi juga melatih kemampuan analitis dalam menilai kekuatan dalil dan metode istinbāṭ yang digunakan oleh para fuqaha.

Pendekatan seperti ini memiliki peranan penting dalam menjembatani generasi baru fuqaha agar bersikap terbuka terhadap *khilāfiyyah* dan tidak memandang perbedaan pendapat sebagai sesuatu yang harus dipertentangkan. Sebaliknya, perbedaan dipahami sebagai bagian dari tradisi intelektual Islam yang kaya dan produktif. Melalui kajian terhadap kitab ini, mahasiswa dibentuk untuk memiliki karakter ilmiah yang toleran, rasional, serta berorientasi pada dalil (*dalil-oriented*) dalam memahami dan merumuskan hukum Islam. [264]

Lebih jauh, penggunaan kitab ini dalam proses pembelajaran mendorong berkembangnya budaya akademik yang menghargai dialog, argumentasi, dan kritik ilmiah. Mahasiswa tidak hanya diajarkan untuk menerima satu pendapat sebagai kebenaran final, tetapi juga untuk memahami latar belakang metodologis yang menyebabkan terjadinya perbedaan di antara para imam mazhab. Pola pembelajaran seperti ini memperkuat kemampuan berpikir kritis sekaligus menumbuhkan sikap rendah hati ilmiah, karena setiap pendapat ulama dipahami sebagai hasil ijtihad yang lahir dari upaya serius dalam menafsirkan nash dan realitas hukum.

Di samping itu, relevansi *Ikhtilāf al-Fuqahā'* tetap terasa dalam konteks kontemporer, terutama ketika umat Islam menghadapi persoalan-persoalan baru yang menuntut pendekatan hukum yang adaptif dan argumentatif. Dengan mempelajari keragaman pandangan ulama beserta dasar-dasar istidlalnya, para mahasiswa dan peneliti memperoleh bekal metodologis untuk melakukan kajian hukum Islam secara lebih komprehensif dan moderat.[265] Oleh karena itu, kitab ini tidak hanya bernilai historis sebagai karya klasik, tetapi juga memiliki fungsi pedagogis yang sangat penting dalam

---

[263] Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqh Muqaran* (Jakarta: Erlangga, 1991), hal. 18-19.

[264] Syahrizal Abbas, *Kritik Terhadap Bias Gender Dalam Tafsir Klasik: Studi Atas Tafsir Ath-Thabari* (Jakarta: Kencana, 2017), hal. 24.

[265] Asfiyak, "IKHTILAF AL-FUQAHA: Studi Tentang Akar Perbedaan Pemikiran Hukum Islam."

membentuk generasi sarjana syari'ah yang terbuka, objektif, dan mampu menyikapi perbedaan secara konstruktif.

D. Metodologi Ijtihad dan Tafsir Imam Al-Ṭabarī

1. Konteks Historis dan Epistemologis Metodologi Ijtihad Al-Ṭabarī

Imam al-Ṭabarī telah melakukan *rihlah ilmiyyah* ke Rayy, Kufah, Basrah, Baghdad, hingga Mesir kemudian berguru kepada para ulama besar berbagai madzhab seperti Hanafiyah, Syafi'iyah, Malikiyah dan mempelajari metodologi ijtihad dari berbagai mazhab tersebut. Hal ini menjadikan Al-Ṭabarī memiliki wawasan luas dalam khazanah fiqh lintas madzhab yang mempengaruhi pola ijtihadnya menjadi independen (*mujtahid mutlaq*).[266] Al-Ṭabarī dikenal memiliki metodologi ijtihad yang memadukan *ta'lil al-ahkam* dengan *dalil naqli*, sehingga proses penggalian hukum tidak lepas dari rasionalitas yang berlandaskan pada teks syar'i.[267]

Dalam epistemologi hukum Islam, Imam al-Ṭabarī menempati posisi penting sebagai seorang mujtahid yang mengintegrasikan antara pendekatan tekstual dan rasional secara harmonis.[268] Ia menegaskan bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber utama hukum Islam, yang tidak hanya menjadi landasan normatif yang paling otoritatif, tetapi juga memiliki kekuatan konstitutif dalam membentuk keseluruhan bangunan hukum Islam. Oleh karena itu, dalam proses *istinbaṭh* (penggalian hukum), maka langkah pertama yang dilakukan oleh Imam al-Ṭabarī adalah merujuk langsung kepada *nash*, yaitu al-Qur'an dan hadis yang sahih.[269] Hal tersebut disebabkan karena ia sangat menaruh perhatian besar terhadap keautentikan sanad hadis dan kehati-hatian dalam menerima riwayat.

Namun demikian, Imam al-Ṭabarī menyadari bahwa tidak semua permasalahan hukum dapat ditemukan solusinya secara eksplisit dalam nash. Dalam situasi ketika terjadi kekosongan teks atau terdapat kontradiksi dalam riwayat, maka saat itulah Imam al-Ṭabarī menunjukkan kematangan intelektualnya dengan menggunakan pendekatan rasional yang ketat.[270] Pendekatan rasional

---

[266] Laila Nurul Fadhilah, "Metodologi Ijtihad Imam Al-Ṭabarī Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum," *Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum* 9, no. 1 (n.d.): 21.

[267] Fadhilah.

[268] Syahrizal Abbas, *Pengantar Ilmu Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2011), hal. 114.

[269] Fadhilah, "Metodologi Ijtihad Imam Al-Ṭabarī Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum," hal. 22.

[270] Nasrun Haroen, *Prinsip-Prinsip Ijtihad Dalam Islam* (Jakarta: Logos, 1999), hal. 87.

tersebut tidak dilepaskan dari koridor syariah, melainkan diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan hukum Islam (*maqaṣid al-syarī'ah*). Maka dalam kasus ini ia menggunakan *qiyas* sebagai instrumen utama, namun dengan sikap kehati-hatian dan tidak secara serampangan.[271] *Qiyas* menurut al-Ṭabarī harus didasarkan pada 'illat (alasan hukum) yang sah dan sesuai dengan semangat keadilan dan kemaslahatan yang terkandung dalam syariat.[272]

Lebih lanjut, ketika dihadapkan pada hadis-hadis yang tampak kontradiktif, maka Imam al-Ṭabarī tidak serta-merta memilih salah satu secara subjektif, namun ia terlebih dahulu melakukan proses verifikasi terhadap sanad dan matan hadis, barulah kemudian menerapkan metode *al-jam' wa al-taufiq* (kompromi antara riwayat) jika memungkinkan. Dan jika kompromi tidak dapat dilakukan, maka dilakukan *tarjiḥ* (menguatkan) terhadap riwayat yang lebih sahih dan lebih rasional secara substansi.[273] Sehingga dengan metode ini, ia menunjukkan komitmen terhadap orisinalitas ajaran Islam dan pada saat yang sama tetap menjaga fleksibilitas hukum agar dapat merespons dinamika sosial yang terus berkembang.

Dalam bidang fiqh, Imam al-Ṭabarī menggunakan metode *istinbaṭh* hukum dari Al-Qur'an dan hadis dengan mempertimbangkan *qiyas* dan ijma', serta memahami maqāṣid al-shari'ah sebagai tujuan hukum Islam. Imam al-Ṭabarī melakukan ijtihad dengan kerangka berpikir yang sistematis, mendahulukan nash, memeriksa validitas riwayat, lalu menggunakan qiyas dan istihsan bila diperlukan.[274] Dalam kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* di sana Imam al-Ṭabarī menjelaskan pendapat fuqaha lintas madzhab dalam berbagai masalah hukum, memaparkan dalil masing-masing pendapat, lalu melakukan tarjih dengan dalil yang lebih kuat. Metode ini menjadi rujukan penting dalam fiqh muqaran dan pembaruan hukum Islam kontemporer karena membantu ulama memahami berbagai pendapat hukum secara ilmiah, bukan sekadar taklid kepada madzhab tertentu.[275]

Sehingga kontribusi metodologi ijtihad Imam al-Ṭabarī menjadi sangat penting dalam perkembangan fiqh kontemporer, karena ia menunjukkan bahwa

---

[271] Haroen, 91–92.

[272] Fadhilah, "Metodologi Ijtihad Imam Al-Ṭabarī Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum."

[273] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,* hal. 145.

[274] Aburrohman, "Metodologi Al-Thabari Dalam Tafsir Jami'ul al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an."

[275] Fadhilah, "Metodologi Ijtihad Imam Al-Ṭabarī Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum."

pemahaman terhadap hukum Islam seharusnya dibangun atas dasar dalil yang kuat dan keterbukaan terhadap ragam pandangan, bukan sekadar mengikuti tradisi mazhab tertentu tanpa argumentasi (*taqlid*). Pendekatan ini menjadi rujukan dalam wacana pembaruan hukum Islam yang membutuhkan sintesis antara otoritas teks dan relevansi kontekstual.

Melalui metodologi yang digunakan oleh Imam al-Ṭabarī ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya sebagai ahli tafsir, tetapi juga sebagai ahli hukum yang memiliki kemampuan *istinbaṭh* hukum secara komprehensif. Ia memadukan prinsip literalitas teks dengan pemahaman kontekstual melalui pendekatan *maqaṣhid* dan *qiyas*. Hal ini sejalan dengan semangat *ijtihad* dalam Islam yang mendorong keterlibatan akal sehat dalam memahami dan menerapkan hukum syariat sesuai dengan tuntutan zaman. Pendekatan ini menjadi salah satu alasan mengapa pendapat-pendapat Imam al-Ṭabarī relevan untuk dikaji kembali dalam konteks pengembangan hukum Islam kontemporer yang menuntut integrasi antara teks dan realitas. Ia menjadi contoh klasik dari sosok ulama yang berhasil menjaga otoritas nash sekaligus membuka ruang bagi rasionalitas dalam hukum Islam.

2. Tafsir Imam al-Ṭabarī

Penafsiran yang dilakukan oleh Imam al-Ṭabarī tidak hanya merepresentasikan kekayaan riwayat yang berkembang pada masa awal Islam, tetapi juga menunjukkan adanya upaya analitis dan kritis dalam memahami teks Al-Qur'an. Dengan latar belakang keilmuan yang luas, menguasai berbagai disiplin ilmu seperti hadis, fiqh, bahasa Arab, dan sejarah, al-Ṭabarī mampu memadukan pendekatan *tafsir bi al-ma'tsur* dengan *tafsir bi al-ra'yi* (pendekatan rasional) secara harmonis. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji lebih dalam corak penafsiran yang digunakan oleh Imam al-Ṭabarī guna memahami karakteristik, prinsip, serta kontribusi metodologisnya dalam tradisi tafsir Islam. Adapun corak penafsiran yang dilakukan oleh Imam al-Ṭabarī dapat dilihat dari beberapa aspek yaitu :[276]

a. Aspek Riwayat dan Kritik Sanad

Imam al-Ṭabarī dikenal sangat ketat dalam mengkritisi *sanad* riwayat yang digunakan dalam tafsirnya. Ia memverifikasi kualitas *sanad,* menjelaskan

[276] Fadhilah, hal. 19-22.

perawi, serta membedakan antara hadis *marfu'*,[277] *mauquf*,[278] dan *maqthu'*[279] dalam penafsirannya. Hal ini menjadi salah satu ciri metodologi tafsir Imam al-Ṭabarī yang berbeda dari mufassir lain sezamannya yang cenderung hanya menyebut riwayat tanpa kritik sanad secara mendetail. Dalam kitab kitab tafsirnya bahwa Imam al-Ṭabarī seringkali menjelaskan jika sebuah riwayat tidak sahih, atau menyebutkan kelemahan dalam sanad, lalu menjelaskan pendapat yang lebih sahih.[280] Sehingga metode ini menjadi kontribusi penting dalam pengembangan tafsir berbasis sanad yang valid, sekaligus memperkuat keabsahan tafsir ayat hukum yang dijadikan landasan fiqh.

b. Aspek Rasionalitas dalam Penafsiran

Meski dikenal sebagai mufassir *bi al-ma'tsur*, namun Imam al-Ṭabarī tidak mengesampingkan pendekatan rasional dalam tafsirnya. Ia menggunakan akal sebagai instrumen analisis dalam rangka memahami maksud ayat yang tidak dijelaskan secara detail dalam riwayat atau ketika terdapat riwayat yang saling bertentangan. Pendekatan rasional ini dilaksanakan dengan ketat agar tetap sesuai dengan nilai-nilai syariat dan *maqāṣid al-syarī'ah*.[281] Sebagai contoh bahwa dalam menafsirkan ayat tentang jihad, Imam al-Ṭabarī menjelaskan makna jihad dalam konteks mempertahankan agama dan menegakkan keadilan, bukan sekadar peperangan fisik tanpa tujuan yang syar'i.[282] Pendekatan rasional ini penting dalam memahami teks hukum agar tidak kaku dan dapat diimplementasikan dalam konteks yang tepat.

---

[277] Hadis *marfu'* adalah hadis yang disandarkan secara langsung kepada Nabi Muhammad SAW, baik berupa ucapan, perbuatan, persetujuan (taqrir), atau sifat beliau. Hadis ini disebut marfu' karena "terangkat" kepada Nabi, yang berarti memiliki posisi tertinggi dalam hirarki sumber hukum Islam setelah Al-Qur'an. Lihat pada : Subhi Al-Shalih, *Ulum Al-Hadith Wa Musthalahuhu* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1978), hal. 101.

[278] Hadis *mauquf* adalah hadis yang hanya disandarkan kepada sahabat Nabi, baik berupa ucapan, perbuatan, atau pendapat mereka, namun tidak sampai kepada Nabi SAW. Hadis ini menunjukkan pandangan atau fatwa sahabat terhadap suatu masalah. Lihat pada : Al-Shalih, 103.

[279] Hadis *maqthu'* adalah hadis yang hanya disandarkan kepada tabi'in, yaitu generasi setelah sahabat Nabi. Ia bisa berupa ucapan, perbuatan, atau penafsiran mereka terhadap suatu masalah agama. Hadis maqthu' tidak dapat dijadikan hujjah secara mutlak dalam hukum syariat karena bukan berasal dari Nabi maupun sahabat. Lihat pada : Al-Shalih, hal. 105.

[280] Fadhilah, "Metodologi Ijtihad Imam Al-Ṭabarī Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum," hal. 23.

[281] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 19-25.

[282] Achmad Royhan Choidab, "Perbandingan Penafsiran Jihad Menurut Al-Ṭabarī Dan Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Qur'an," *Mashadiruna : Jurnal Imu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2023): 221–25.

Selanjutnya rasionalitas yang diterapkan oleh Imam al-Ṭabarī tidak bersifat spekulatif bebas, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa tetap berada dalam koridor syariat dan nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah*, dikombinasikan dengan logika dan argumentasi yang bersandar pada universalitas ajaran Islam, demi menjaga keselarasan antara makna teks dan tujuan hukum Islam.[283] Rasionalitas ini juga terlihat ketika ia berusaha menyatukan dua hadis yang tampak bertentangan dengan metode *al-jam' wa al-taufiq*, dan jika tidak memungkinkan, ia memilih pendapat yang lebih kuat melalui metode *tarjiḥ.* Dengan demikian, Imam al-Ṭabarī berhasil mengintegrasikan antara wahyu dan akal dalam bingkai tafsir yang seimbang sekaligus memberikan landasan bagi penafsiran hukum yang tidak kaku namun tetap terikat pada nilai-nilai fundamental Islam.

Maka kesimpulan dari bab ini bahwa, Imam al-Ṭabarī merupakan salah satu ulama paling berpengaruh dalam sejarah intelektual Islam. Ia hidup pada masa Dinasti Abbasiyah, sebuah periode yang ditandai oleh kemajuan ilmu pengetahuan sekaligus dinamika politik dan perdebatan teologis yang sangat intens. Lingkungan sosial yang plural dan kompetitif tersebut membentuk karakter al-Ṭabarī sebagai ulama yang independen, moderat, dan rasional. Ia tidak terikat secara fanatik pada satu mazhab tertentu, tetapi mengembangkan pendekatan ijtihad yang memadukan kekuatan dalil Al-Qur'an dan Sunnah dengan analisis bahasa, riwayat, dan penalaran logis.

Secara biografis, Imam al-Ṭabarī lahir di Amul, Tabaristan (Iran) pada tahun 224 H/838 M dan wafat di Baghdad pada tahun 310 H/923 M. Sejak kecil, ia tumbuh dalam keluarga religius yang sangat mencintai ilmu. Ia telah menghafal Al-Qur'an pada usia tujuh tahun, menulis hadis pada usia sembilan tahun, dan memulai perjalanan ilmiah ke berbagai pusat keilmuan Islam seperti Rayy, Baghdad, Kufah, Basrah, dan Mesir. *Rihlah ilmiyyah* ini memperkaya wawasannya dalam bidang tafsir, hadis, *qira'at*, fiqh, dan sejarah, serta membentuk metode berpikir kritis dan terbuka terhadap perbedaan pendapat.

Dalam bidang pemikiran, Imam al-Ṭabarī dikenal sebagai mujtahid mutlak yang bahkan mendirikan mazhab fiqh sendiri, yaitu mazhab Jariri atau mazhab Thabari. Meskipun mazhab ini tidak bertahan lama karena kurangnya

[283] Choidab.

institusionalisasi dan dukungan politik, pandangan hukumnya tetap dihargai dalam sejarah pemikiran Islam. Keunggulan utama al-Ṭabarī terletak pada kemampuannya mendokumentasikan berbagai pendapat ulama secara objektif, lalu melakukan tarjih berdasarkan kekuatan dalil. Pendekatan ini menunjukkan bahwa ia bukan sekadar pengumpul riwayat, tetapi juga seorang analis yang tajam dan sistematis.

Warisan intelektual Imam al-Ṭabarī tercermin dalam karya-karya monumentalnya, terutama *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, dan *Ikhtilaf al-Fuqaha*. Karya-karya tersebut menjadi rujukan utama dalam tafsir, sejarah, hadis, dan fiqh lintas mazhab hingga masa kini. Dengan demikian, Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai sosok ulama ensiklopedis yang berhasil mengintegrasikan tradisi periwayatan dengan rasionalitas ilmiah, sehingga memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan keilmuan Islam klasik dan kontemporer.

Sehingga, berdasarkan uraian mengenai biografi, latar sosial, perjalanan intelektual, serta karya-karya Imam al-Tabari, dapat dipahami bahwa ia merupakan salah satu ulama paling berpengaruh dalam sejarah perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Kehidupan dan pemikirannya menunjukkan bagaimana lingkungan keluarga yang religius, tradisi rihlah ilmiah, serta dinamika intelektual pada masa Abbasiyah berperan penting dalam membentuk karakter keilmuan yang independen, moderat, rasional, dan sistematis. Corak pemikiran tersebut tampak jelas dalam metode ijtihadnya yang tidak hanya berpegang pada kekuatan nash, tetapi juga mempertimbangkan *ta'līl al-aḥkām* (rasionalisasi hukum) dan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dalam menetapkan suatu hukum.

Dalam konteks penelitian ini, maka pemahaman terhadap biografi dan konstruksi intelektual Imam al-Ṭabarī menjadi landasan yang sangat penting. Kajian ini memberikan gambaran bahwa pandangan hukum Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan perempuan tidak lahir secara tekstual semata, melainkan merupakan hasil dari proses ijtihad yang rasional, argumentatif, dan mempertimbangkan kemaslahatan. Dengan demikian, telaah terhadap latar belakang kehidupan dan metodologi berpikir Imam al-Ṭabarī menjadi dasar yang fundamental untuk memahami rasionalitas hukum yang melandasi

pandangannya tentang perempuan sebagai imam dan khatib dalam perspektif ijtihad progresif.

BAB III
TEORI *TA'LĪL AL-AḤKĀM* DAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

A. Teori *Ta'līl al-Aḥkām* dalam Kajian Ushul Fiqh

Dalam tradisi keilmuan Islam bahwa, ushul fiqh memiliki kedudukan yang sangat vital sebagai fondasi metodologis dalam menggali dan menetapkan hukum-

hukum syariat dari sumber-sumber utamanya yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.[284]Adapun salah satu tema sentral dalam kajian ushul fiqh ini adalah *ta'līl al-aḥkām* yang mana konsep ini mengandung unsur rasionalitas sehingga menjadi jembatan antara teks wahyu dan konteks sosial, serta memainkan peranan penting dalam metode *istinbath* hukum seperti *qiyās*.[285] Sementara di lain sisi bahwa, keberadaan *'illat* itu sendiri di dalam hukum Islam telah menjadi medan perdebatan klasik di antara para ulama ushul, baik yang menerima maupun menolak rasionalisasi hukum secara eksplisit. Namun secara umum, mayoritas ulama menyepakati bahwa keberadaan *'illat* memungkinkan fleksibilitas hukum dalam menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan secara tekstual di dalam nash.[286] Oleh karena itu, pembahasan tentang *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya penting untuk memahami logika hukum Islam, tetapi juga menjadi landasan teoretik dalam pengembangan hukum Islam yang kontekstual dan responsif terhadap perubahan zaman.

1. Pengertian dan Urgensi *Ta'līl al-aḥkām*

a. Pengertian *Ta'līl al-Aḥkām*

Istilah *ta'līl al-aḥkām* (تَعْلِيل الأَحْكَام) terdiri dari dua kata yaitu *: ta'līl* (تَعْلِيل) dan *al-aḥkām* (الأَحْكَام), maka secara etimologis kata *ta'lil* merupakan bentuk masdar dari kata kerja *'allala–yu'allilu–ta'lilan* (عَلَّلَ - يُعَلِّلُ - تَعْلِيلاً), yang bermakna : *'Illah* (عِلَّة) yaitu: sebab, alasan, motif, atau penyebab terjadinya sesuatu. Maka *ta'lil* artinya pemberian alasan atau penyebab terhadap suatu hal. Dalam konteks kebahasaan, kata ini dapat berarti *membuat alasan, menjelaskan sebab,* atau

[284] Ushul Fiqh adalah : Ilmu tentang kaidah-kaidah umum yang membantu dalam memahami dan menggali hukum-hukum syar'i dari dalil-dalilnya. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 25. Sedangkan menurut al-Amidi adalah : Kaidah-kaidah yang dengannya seorang *faqih* (ahli hukum Islam) dapat sampai pada penggalian hukum syar'i yang bersifat amaliyah dari dalil-dalilnya yang terperinci. Lihat pada : Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 10.

[285] Secara etimologis, *qiyās* (القياس) berarti membandingkan atau mengukur sesuatu dengan yang lain. Adapun secara terminologis, *qiyās* adalah metode penetapan hukum terhadap suatu kasus baru (*far')* yang tidak memiliki nash, dengan cara menyamakannya dengan kasus asal (*aṣl*) yang sudah ada hukumnya, karena adanya persamaan *'illat* (sebab hukum).Penggunaan *qiyās* sebenarnya telah dipraktikkan sejak masa sahabat, namun perumusan *qiyās* secara sistematis dalam ilmu ushul fiqh dikembangkan oleh Imam Syafi'i melalui karyanya *al-Risālah*. Ia menetapkan *qiyās* sebagai metode *istinbāṭ* hukum yang sah dengan syarat-syarat tertentu, terutama harus didasarkan pada *'illat* yang jelas dan memiliki keterkaitan dengan nash.Dengan demikian, *qiyās* merupakan bentuk analogi hukum dalam Islam yang memungkinkan perluasan hukum syariat terhadap persoalan baru, selama memiliki kesamaan '*illat* dengan kasus yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an atau Sunnah. Lihat pada : Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 186. Lihat juga pada : Asy-Syafi'i, *Al-Risalah*, hal. 477-480. Lihat juga pada : Muhammad Nashiruddin, "Ta'līl al-aḥkām Dan Pembaruan Ushul Fikih," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 15, no. 1 (2015): 1–6.

[286] Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh* (Kairo: Dar Al-Qalam, 1978), hal. 53-54.

menerangkan latar belakang suatu kejadian.[287] Ibn Manzhur dalam kitab *Lisan al-'Arab* menjelaskan bahwa kata *'illah* mengandung makna sebab yang menjadi dasar bagi sesuatu, baik dalam bentuk fisik, logika, maupun makna.[288] Oleh karena itu, kata *ta'lil* dalam konteks ini menunjukkan *"* proses penalaran atau pencarian alasan di balik suatu ketentuan". Adapun dalam istilah hukum Islam, *ta'lil* berarti " pemberian *'illat* (sebab hukum) terhadap suatu hukum syar'i yang telah ditetapkan oleh Allah atau Rasul-Nya", sehingga dapat dipahami secara rasional mengapa hukum tersebut diberlakukan.[289]

Kemudian kata *al-Ahkam* (**الأَحْكَام**) adalah bentuk jamak dari *hukm* (حُكْم), yang secara etimologis berarti: keputusan, penetapan, ketentuan atau perintah, juga dapat berarti pembatasan antara dua hal atau penetapan sesuatu atas sesuatu.[290] Dalam istilah ushul fiqh, *al-ahkam* merujuk pada ketentuan syariat yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf,[291] baik itu perintah, larangan, kebolehan, maupun status hukum lainnya.[292] Maka bisa disimpulkan secara etimologis bahwa *ta'līl al-aḥkām* berarti:*"Proses atau tindakan memberikan alasan ('illat) terhadap ketentuan hukum syariat (aḥkam syar'iyyah), atau usaha mencari sebab logis dan rasional di balik penetapan hukum oleh Allah SWT atau Nabi SAW".* Makna ini menjadi landasan bagi pendekatan hukum yang tidak hanya tekstual, tetapi juga mempertimbangkan aspek logika, maslahat, dan konteks sosial. Dalam prakteknya, *ta'līl al-aḥkām* menjadi inti dari metode analogi (*qiyās*) dan pintu masuk bagi pengembangan hukum Islam yang dinamis.[293]

Adapun pengertian *ta'līl al-aḥkām* secara terminologi menurut para ulama diantaranya adalah oleh Al-Amidi dalam kitab *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* menyatakan bahwa:

التعليل هو بيان وجه المناسبة بين الحكم وعلته

---

[287] *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Mashriq, 2005), hal. 527.

[288] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 617.

[289] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 677.

[290] Ibn Faris, *Ibn Faris, Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, Ed. Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979)*, ed. Abd al-Salam Muhammad Harun (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hal. 280. Lihat juga pada : Qal'aji, *Mu'jam Ushul al-Fiqh*, hal. 102.

[291] *Mukallaf* adalah setiap orang yang berakal dan telah baligh, sehingga terkena kewajiban melaksanakan hukum-hukum syariat. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 762.

[292] Al-Zuhaili, hal. 32-34.

[293] Nashiruddin, "Ta'līl al-aḥkām Dan Pembaruan Ushul Fikih."

“ Ta‘līl adalah menjelaskan adanya hubungan kesesuaian antara hukum dan ‘illat -nya”.[294]

Definisi ini menekankan bahwa *ta‘lil* tidak hanya sekadar menyebut adanya sebab hukum, tetapi juga menguraikan adanya keterkaitan logis dan fungsional antara hukum dan *‘illat* tersebut. Kemudian pendapat Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustasyfa min ‘Ilm al-Uṣul* mengartikan *ta‘lil* sebagai:

إثبات الأحكام لمعانٍ يُناسبها وتكون مُعرّفةً لها

“ Penetapan hukum-hukum (syariat) karena adanya makna-makna (‘illat) yang sesuai dan dapat menunjukkan hukum tersebut”.[295]

Menurutnya bahwa hukum tidak berdiri sendiri, melainkan terkait erat dengan hikmah dan maslahat yang menjadi dasar penetapannya. Terkait dengan hal tersebut maka Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah juga menegaskan dalam kitab *I‘lan al-Muwaqqi‘in* yaitu :[296]

الشريعة كلها مبنية على الحكم والمصالح للعباد في المعاش والمعاد

“ Seluruh syariat dibangun atas dasar hikmah dan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat”.[297]

Dengan kata lain, setiap hukum Islam pasti memiliki latar belakang yang rasional, baik yang tampak secara jelas (*muʿtabar*) maupun yang hanya bisa digali melalui ijtihad. Lalu Abu Ishaq al-Syatibi dalam kitab *al-Muwafaqat* memperluas konsep ini dengan menyatakan bahwa:

إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لمصالح العباد

“ Sesungguhnya hukum-hukum syariat disyariatkan semata-mata demi kemaslahatan umat manusia”.[298]

Pernyataan ini menjadi fondasi kuat bagi pendekatan *ta‘lil* dalam kerangka *maqashid al-syari‘ah,* yaitu memahami hukum melalui tujuannya. Terakhir dalam ulama pandangan kontemporer, Muḥammad Abu Zahrah menjelaskan bahwa *ta‘līl al-aḥkām* merupakan metode penting dalam memahami alasan rasional dari

---

[294] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 110.

[295] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 351.

[296] Judul lengkap kitab ini adalah : *Iʿlan al-Muwaqqiʿin ʿan Rabb al-ʿAlamin*" (إعلام الموقعين عن رب العالمين) yang berarti : Pemberitahuan kepada para penandatangan (pemberi fatwa) atas nama Tuhan semesta alam. Dalam konteks ini, kitab *al-Muwaqqiʿin* merujuk kepada para mujtahid atau ulama yang mengeluarkan fatwa atau menetapkan hukum syariat atas nama Allah, karena mereka menjelaskan hukum-hukum-Nya di tengah masyarakat . Lihat pada : Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I’lan al-Muwaqqi’in ’an Rabb al-Alamin* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001)

[297] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, 1:hal.

[298] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari‘ah*, 2:hal. 6.

hukum-hukum Islam, dan bahwa hukum-hukum tersebut tidak lepas dari pertimbangan maslahat, baik yang dapat dipahami secara langsung maupun yang memerlukan ijtihad.[299]

Walaupun para ulama di atas berbeda memberikan pemaknaan namun, dapat disimpulkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* dalam adalah: *Upaya metodologis untuk memahami bahwa setiap hukum Islam memiliki sebab yang dapat ditelusuri, serta bertujuan untuk mendatangkan maslahat dan mencegah mafsadat*. Jadi secara umum bahwa *ta'līl al-aḥkām* dipahami sebagai upaya metodologis untuk menjelaskan bahwa setiap hukum dalam Islam memiliki sebab (‘illat) yang rasional, yang dapat ditelusuri melalui pendekatan nash dan akal, serta mengandung hikmah berupa *maslahat* (kebaikan) dan menolak *mafsada*t (kerusakan). Dengan demikian, hukum-hukum syariat bukanlah aturan yang bersifat dogmatis atau tidak rasional, melainkan memiliki dasar logis yang dapat dipahami sesuai dengan konteks ruang dan waktu.[300]

Oleh karena itu, *ta'līl al-aḥkām* menjadi bagian penting dalam pengembangan hukum Islam yang kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman. Melalui pendekatan ini, para ulama tidak hanya berpegang pada teks (nash) secara literal, tetapi juga berusaha memahami sebab *(‘illat)* dan tujuan di balik suatu hukum, sehingga penerapannya dapat disesuaikan dengan kondisi yang terus berubah. Dengan demikian, hukum Islam tetap hidup dan adaptif tanpa keluar dari prinsip dasarnya. Pendekatan ini menunjukkan bahwa syariat Islam bersifat rasional dan logis, karena setiap ketentuan hukum memiliki dasar alasan yang dapat dipahami oleh akal manusia, meskipun tidak semuanya dapat dijangkau secara langsung. Di samping itu, syariat juga selaras dengan kebutuhan manusia sepanjang zaman, karena tujuan utamanya adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah mafsadat dalam berbagai aspek kehidupan.

Lebih lanjut, konsep ini membuka ruang ijtihad dan inovasi hukum, terutama dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nash. Meski demikian, ijtihad tersebut tetap berada dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan

---

[299] Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 230.

[300] Mohammad Hashim Kamali, *Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003), hal. 280-285. Lihat juga pada : Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 25.

harta, sehingga pengembangan hukum tetap terarah dan memiliki landasan yang kuat. Dengan demikian, ta'līl al-aḥkām menjadikan hukum Islam bersifat inklusif, progresif, dan solutif dalam menjawab berbagai persoalan kontemporer. Pada saat yang sama, nilai-nilai dasar ilahiyah tetap terjaga sebagai fondasi utama dalam setiap penetapan hukum.

Selain itu, pendekatan ini juga memungkinkan terjadinya dialog antara teks keagamaan dan realitas sosial secara lebih harmonis. Dengan memahami *'illat* dan tujuan hukum, para mujtahid dapat merumuskan solusi yang tidak hanya sesuai dengan nash, tetapi juga relevan dengan kebutuhan masyarakat modern, seperti dalam bidang ekonomi digital, bioetika, maupun isu-isu kemanusiaan global. Oleh karena itu, *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya berfungsi sebagai metode penalaran hukum, tetapi juga sebagai sarana untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap hidup, responsif, dan mampu memberikan kemaslahatan yang nyata bagi umat manusia di setiap zaman dan tempat.

b. Urgensi *Ta'līl al-Aḥkām*

Konsep *ta'līl al-aḥkām* merupakan fondasi penting dalam konstruksi hukum Islam. Ia menjadi dasar utama dalam memahami keterkaitan antara hukum syar'i dan sebab rasional (*'illat*) yang melatarbelakanginya. Para ulama ushul telah bersepakat bahwa hukum-hukum syariat tidak ditetapkan tanpa maksud tertentu, tetapi selalu terkait dengan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang berpijak pada kemaslahatan umat.[301] Urgensi *ta'līl al-aḥkām* dapat dilihat dari kemampuannya menjembatani antara wahyu dan realitas. Dengan adanya *'illat* maka hukum tidak bersifat kaku, melainkan fleksibel dan responsif terhadap konteks sosial. Hal ini penting, karena umat Islam hidup dalam berbagai realitas yang terus berkembang, sehingga hukum yang tidak disertai rasionalitas akan cenderung kehilangan relevansinya.[302]

Dalam khazanah uṣhul fiqh terbukti bahwa *ta'lil* menjadi syarat penting dalam menetapkan hukum baru melalui metode *qiyās* (analogi). Tanpa keberadaan *'illat* yang jelas dan terukur, maka analogi tidak dapat dilakukan. Oleh karena itu, maka *ta'līl al-aḥkām* menjadi pilar utama dalam membuka ruang ijtihad yang dinamis dalam Islam.[303] Lebih lanjut bahwa *ta'līl al-aḥkām* juga

[301] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 110.
[302] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 351.
[303] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal, 451.

menjadi bukti bahwa hukum Islam memiliki fondasi rasional. Hukum tidak hanya berdasarkan pada ketaatan tekstual, melainkan juga mengandung hikmah dan maslahat. Sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazali, *ta'līl al-aḥkām* berarti menetapkan hukum berdasarkan makna yang sesuai dan menjadi penanda hukum itu.[304]

Selain itu, *ta'līl al-aḥkām* berfungsi untuk menyingkap hikmah syariat. Dengan memahami sebab-sebab hukum, maka umat Islam tidak hanya menjalankan hukum secara ritualistik, tetapi juga mengetahui maksud spiritual dan sosial dari suatu ketentuan. Ini akan meningkatkan kesadaran hukum dan pengamalan yang lebih berkualitas.[305] Pendekatan *ta'līl al-aḥkām* juga mendorong perkembangan hukum Islam agar tetap relevan sepanjang zaman. Misalnya dalam isu-isu kontemporer seperti ekonomi digital, bioetika, dan keadilan gender, para ulama dapat menggali prinsip-prinsip hukum melalui *'illat* yang bersifat maslahat, sehingga mencegah hukum Islam terjebak dalam literalitas masa lalu.[306] Begitu juga dalam konteks persoalan hukum terkait perempuan, maka *ta'līl al-aḥkām* juga menjadi pendekatan penting dalam menafsirkan ulang teks yang tampak diskriminatif. Dengan menggali 'illat suatu hukum, maka dapat dipahami bahwa beberapa pembatasan hukum bukanlah bentuk ketidaksetaraan, melainkan respons terhadap kondisi sosial tertentu pada masa itu.[307]

Urgensi lainnya adalah dalam bidang pendidikan hukum Islam, di mana mahasiswa dan peneliti hukum Islam akan memiliki pandangan yang lebih kritis dan kontekstual bila pendekatan *ta'līl al-aḥkām* dijadikan metode utama. Hal ini juga membantu menghindari pemahaman hukum yang tekstualis dan historis.[308] Dalam sejarahnya bahwa para mujtahid besar seperti Abu Hanifah dan Malik ibn Anas menggunakan pendekatan *'illat* dalam merumuskan hukum. Mereka tidak hanya melihat teks, tetapi juga menggali makna dan hikmah yang mendasari hukum tersebut. Ini menunjukkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* bukanlah konsep baru, tetapi telah menjadi bagian dari metode klasik dalam fiqh.[309]

---

[304] Al-Zuhaili, hal. 452.
[305] Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 230.
[306] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 25-47.
[307] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 181.
[308] Syahrizal Abbas, *Metodologi Ijtihad Kontemporer* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), hal. 142.
[309] Salāh al-Dīn Al-Idlibi, *Al-Ta'lil Fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), hal. 47.

Konsep ini juga menjadi fondasi dalam pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurut al-Syaṭibi bahwa semua hukum syariat bertujuan untuk menjaga lima pokok utama yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dalam konteks ini, *ta'līl al-aḥkām* menjadi instrumen untuk mengaitkan antara hukum dan tujuan syariat tersebut.[310] Dalam praktik peradilan, pemahaman terhadap *'illat* hukum menjadi sangat penting agar putusan yang dihasilkan tidak lepas dari nilai-nilai keadilan. Tanpa pemahaman ini, hakim dapat terjebak pada penerapan hukum yang formalistik tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan psikologis masyarakat.[311] Selanjutnya *ta'līl al-aḥkām* juga menjadi alat penting dalam proses *reformulasi hukum Islam* (*tajdid*). Ulama kontemporer seperti Jasser Auda dan Ṭaha Jabir al-'Alwani menekankan perlunya pendekatan sistemik dan *maqashid-oriented* dalam pengambilan hukum. Pendekatan ini dimungkinkan jika *'illat* hukum diketahui dan dianalisis secara kontekstual.[312]

Tidak hanya itu, *ta'līl al-aḥkām* berperan dalam membangun wajah Islam yang humanis dan ramah terhadap pluralitas. Ketika hukum dipahami melalui maslahatnya, maka Islam akan tampil sebagai ajaran yang adil, seimbang dan solutif terhadap problem kemanusiaan modern.[313] Dari sisi psikologis, bahwa pemahaman *'illat* dalam hukum membuat umat Islam lebih mudah menerima dan menjalankan syariat. Hal tersebut dikarenakan manusia secara fitrah cenderung menolak aturan yang tidak dipahami maknanya, oleh sebab itu maka hukum yang dibangun atas dasar *ta'līl al-aḥkām* akan lebih efektif dalam implementasinya.[314] Begitu juga dalam fikih minoritas (*fiqh al-aqalliyyat*), maka konsep *ta'līl al-aḥkām* sangat penting karena memungkinkan umat Islam di luar negeri untuk menjalankan agama dengan fleksibilitas yang tetap syar'i. Tanpa pendekatan ini, niscaya hukum akan terasa memberatkan dan tidak mampu menyesuaikan diri dengan kondisi minoritas muslim di negara sekuler.[315]

Ta'līl al-aḥkām juga penting dalam peninjauan kembali hukum-hukum yang mungkin tidak lagi sesuai dengan konteks zaman. Ini bukan berarti

---

[310] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 6.

[311] al-Jauziyyah, *I'lan al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, hal. 10.

[312] Taha Jabir Al-'Alwani, *Al-'Alwani, Usul Al-Fiqh Al-Islami* (Virginia: IIIT, 1991), hal. 191. Lihat juga pada : Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 35.

[313] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 20.

[314] Ibn Ashur, *Maqasid Al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Tunisia: Dar Suhnun, 2006), hal. 76.

[315] Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), hal. 189.

mengubah nash, tetapi mengkaji kembali hukum yang dibangun atas dasar *'urf*,[316] atau konteks sosial masa lalu.[317] Konsep ini memperkuat gagasan bahwa hukum Islam adalah sistem hidup (*living system*) yang terus berkembang. Dengan menggali *'illat* , maka hukum Islam tetap hidup, segar dan mampu berdialog dengan perkembangan zaman dan kebutuhan umat manusia.[318]

Dalam konteks Indonesia, *ta'līl al-aḥkām* dapat menjadi landasan dalam pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap nilai-nilai kebangsaan dan kemanusiaan, sebagaimana yang diupayakan dalam fiqh sosial yang digagas oleh KH. Ma'ruf Amin dan KH. Sahal Mahfudz.[319] Sebagai kesimpulan bahwa *ta'līl al-aḥkām* hanya penting dari sisi teoretis, tetapi juga di ranah aplikatif. Ia menjadikan hukum Islam tidak hanya menjadi aturan kaku, melainkan sistem nilai yang rasional, fleksibel dan relevan sepanjang masa.[320] Dengan begitu, hukum Islam akan terus menjadi rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-'alamin*), sebagaimana yang dikehendaki oleh syariat Islam.

Maka *ta'līl al-aḥkām* memiliki peran yang sangat fundamental dalam menjadikan hukum Islam tetap relevan dan kontekstual sepanjang zaman. Dengan menekankan pentingnya *'illat* sebagai dasar rasional suatu hukum, konsep ini mampu menjembatani antara teks wahyu dan realitas sosial yang terus berkembang. Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak bersifat kaku, melainkan fleksibel dan responsif terhadap kebutuhan manusia, selama tetap berada dalam koridor *maqāṣid al-syarī'ah*. Keberadaannya juga menjadi landasan utama dalam membuka ruang ijtihad dan pengembangan hukum, khususnya melalui metode qiyās serta pendekatan maqāṣid. Melalui pemahaman terhadap sebab dan hikmah hukum, umat Islam tidak hanya menjalankan syariat secara formal, tetapi juga memahami nilai-nilai kemaslahatan yang terkandung di dalamnya. Pendekatan ini sekaligus memperkuat karakter hukum Islam sebagai

---

[316] *'Urf* adalah sesuatu yang menjadi kebiasaan umum masyarakat berupa perkataan atau perbuatan yang dilakukan secara terus-menerus dan tidak ditolak oleh akal sehat maupun syari'at. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 779-780.

[317] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford-Inggris.: Oxford University Press, 2009), hal. 98-99.

[318] Jasser Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula, Terj. 'Ali 'Abdelmon'Im* (Yogyakarta: Suka press, 2013), hal. 58.

[319] Sahal Mahfudh and Ma'ruf Amin, *Fikih Kebangsaan* (Jakarta: P3M, 2008), hal. 37-40.

[320] Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford-Inggris.: Oneworld, 2008), hal. 129-131.

sistem yang rasional, humanis, dan mampu menjawab berbagai persoalan kontemporer, termasuk dalam isu sosial, ekonomi, dan keadilan.

Lebih jauh lagi, penerapan *ta'līl al-aḥkām* berkontribusi dalam membentuk wajah Islam yang inklusif, adaptif, dan solutif di berbagai konteks, termasuk dalam masyarakat plural dan kondisi minoritas Muslim. Dengan menggali 'illat hukum, para ulama dapat melakukan penyesuaian tanpa mengubah substansi nash, sehingga hukum tetap hidup dan dinamis. Oleh karena itu, *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya penting secara teoretis, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam menjadikan hukum Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam.

Selain itu, pendekatan ini juga memperkuat kemampuan hukum Islam dalam membangun harmoni sosial dan toleransi antarumat beragama. Dengan menitikberatkan pada kemaslahatan dan tujuan syariat, hukum Islam dapat hadir sebagai solusi yang adil dan proporsional dalam menghadapi perbedaan budaya, sistem hukum, dan nilai-nilai sosial di berbagai belahan dunia. Dalam konteks ini, *ta'līl al-aḥkām* menjadi instrumen penting untuk menjaga keseimbangan antara komitmen terhadap prinsip-prinsip syariat dan kebutuhan untuk beradaptasi dengan realitas global, sehingga Islam dapat terus tampil sebagai ajaran yang membawa kedamaian, keadilan, dan kemanfaatan bagi seluruh umat manusia.

2. Sejarah dan Perkembangan Pemikiran *Ta'līl al-aḥkām*

Gagasan tentang *ta'līl al-aḥkām* (pada hakikatnya telah hadir sejak masa Nabi SAW, meskipun pada saat itu belum dirumuskan sebagai disiplin ilmu tersendiri dalam kajian ushul fiqh. Dalam banyak hadis, Nabi SAW tidak hanya menyampaikan ketentuan hukum, tetapi juga menjelaskan sebab dan tujuan yang mendasarinya. Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa hukum-hukum syariat ditetapkan berdasarkan hikmah dan kemaslahatan tertentu. Salah satu contohnya adalah sabda Nabi SAW mengenai larangan seorang hakim memutuskan perkara dalam keadaan marah, karena kemarahan dapat mengganggu objektivitas dan keadilan dalam mengambil keputusan.[321] Contoh lain adalah larangan menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari pada masa tertentu. Ketika situasi sosial berubah, Nabi SAW kemudian membolehkan penyimpanannya kembali seraya menjelaskan

[321] Al-Bukhārī, *Shahih Al-Bukhari Kitāb al-Aḥkām, Bāb Hal Yaḥkumu al-Qāḍī Wa Huwa Ghaḍbān, No. 7158* (Beirut: Dar Tawq al-Najah, 2001), 9:hal. 65.

bahwa larangan sebelumnya bertujuan agar daging kurban dapat segera dibagikan kepada masyarakat yang membutuhkan.[322]

Contoh yang lebih jelas mengenai penggunaan analogi berbasis *'illat* terdapat dalam hadis tentang seorang wanita yang bertanya kepada Nabi mengenai ibunya yang telah meninggal dunia, sementara masih memiliki kewajiban nazar puasa yang belum ditunaikan. Nabi SAW menjawab agar nazar tersebut dibayarkan oleh anaknya, kemudian beliau menjelaskan: "Bukankah jika ibumu memiliki utang, engkau juga akan melunasinya?" Ketika wanita itu menjawab "ya," Nabi SAW bersabda, "Maka utang kepada Allah lebih berhak untuk ditunaikan". Dalam hadis ini, Nabi SAW menganalogikan kewajiban nazar dengan utang biasa, dengan *'illat* yang sama, yaitu adanya tanggungan yang wajib diselesaikan. Penjelasan ini menunjukkan bahwa sejak masa Nabi SAW telah dikenal pemahaman bahwa hukum syariat memiliki alasan dan tujuan tertentu yang dapat dijadikan dasar dalam penerapan hukum.

Begitu juga dengan peristiwa ketika Umar ibn Khattab mengadukan kepada Nabi SAW bahwa ia telah mencium istrinya pada siang hari bulan Ramadhan saat sedang berpuasa. Nabi SAW kemudian bertanya kepadanya, "Bagaimana pendapatmu jika engkau berkumur-kumur dengan air ketika sedang berpuasa?" Umar menjawab bahwa hal itu tidak membatalkan puasa. Maka Nabi SAWpun menjelaskan bahwa demikian pula hukum mencium istri, yaitu tidak membatalkan puasa selama tidak terjadi sesuatu yang secara langsung membatalkan puasa.[323] Dalam hadis ini, Nabi SAW menganalogikan perbuatan mencium istri dengan berkumur-kumur. Keduanya memiliki kesamaan *'illat*, yaitu sama-sama merupakan tindakan yang berpotensi mengantarkan kepada batalnya puasa, tetapi tidak membatalkannya selama sebab utama yang membatalkan puasa belum terjadi.

Maka contoh-contoh tersebut di atas mengindikasikan bahwa metode penalaran hukum yang berorientasi pada pencarian *'illat* telah dipraktikkan secara langsung oleh Nabi SAW dalam menjelaskan dasar dan tujuan suatu ketentuan syariat. Tradisi ini kemudian diteruskan oleh para sahabat, yang menggunakan pendekatan serupa ketika menghadapi persoalan-persoalan baru yang tidak

---

[322] Muslim ibn al-Ḥajjāj Al-Naysābūri, *Kitāb Al-Aḍāḥī, Bāb Bayān Mā Kāna Min al-Nahy 'an Idtikhār Luḥūm al-Aḍāḥī Fawqa Thalāthin, No. 1971* (Beirut: Dar-al Turath, n.d.), 3:hal. 1562.

[323] Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣawm, Bāb al-Qublah Li al-Ṣā'im, No. 2385* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.), 2:hal. 729.

ditemukan secara eksplisit dalam nash. Salah satu contoh yang paling masyhur adalah kebijakan khalifah Umar bin Khattab dalam masa kekhalifahannya. Pada waktu itu terjadi musim paceklik dan krisis pangan yang meluas, sehingga membuat Umar menunda pelaksanaan hukum *hudud*,[324] yaitu potong tangan (*hadd al-sariqah*) terhadap pencuri. Ia menilai bahwa kondisi kelaparan ekstrem merupakan faktor yang meringankan, sehingga pelaksanaan hukum *hudud* tersebut tidak dilaksanakan sebagaimana biasanya.

Tindakan Umar bin Khattab tersebut menunjukkan bahwa ia menggunakan pendekatan rasional dalam memahami dan menerapkan hukum syariat. Ia tidak sekadar melihat teks hukum secara literal, tetapi juga mempertimbangkan adanya konteks sosial dan kemanusiaan yang melatarbelakanginya.[325] Pada kasus ini, alasan Umar menunda pelaksanaan hukuman potong tangan terhadap pencuri karena mempertimbangkan bahwa pencurian terjadi dalam kondisi darurat, yaitu masa paceklik, yang menyebabkan kelaparan meluas di tengah masyarakat. Dalam keadaan seperti ini, Umar memahami bahwa penerapan hukuman potong tangan tidak akan memenuhi nilai keadilan yang menjadi ruh dari syariat itu sendiri.[326]

Selanjutnya langkah Umar bin Khattab ini telah mencerminkan eksistensi dan relevansi *'illat* dalam pelaksanaan hukum. Ia melihat bahwa syariat diturunkan bukan semata-mata untuk dihukumi secara tekstual, tetapi untuk mencapai tujuan-tujuan yang lebih besar seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maslahah*), dan perlindungan terhadap kebutuhan dasar manusia (*daruriyyat al-khams*).[327] Sehingga dalam hal ini, *'illat* dapat berupa alasan di balik ditetapkannya sebuah hukum, sehingga jika *'illat* tersebut tidak ditemukan atau berubah karena konteks, maka penerapan hukumnya pun bisa disesuaikan.

---

[324] Hudud adalah : Sanksi-sanksi hukum yang telah ditetapkan oleh syara' (Allah dan Rasul-Nya) atas perbuatan-perbuatan tertentu, sebagai bentuk pencegahan terhadap kerusakan sosial, dan tidak dapat diganti atau dirubah oleh ijtihad manusia. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 32.

[325] Ath- Thabari, *Tarikh Al-Rusul Wa al-Muluk,* 9:hal. 245.

[326] Ahmad Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis* (Jakarta: Kencana, 2006), hal. 189-190.

[327] *Ḍaruriyyat al-Khams* adalah lima hal pokok yang sangat penting dan harus dijaga dalam ajaran Islam, karena tanpanya kehidupan manusia akan rusak. Kelima hal itu adalah: 1. Agama (*din*) – supaya manusia tetap beriman dan menjalankan ibadah, 2. (*nafs*) – supaya manusia hidup aman dan tidak saling membunuh, 3. Akal (*'aql*) – supaya manusia bisa berpikir sehat dan tidak dirusak oleh hal seperti alkohol atau narkoba, 4. Keturunan (*nasl*) – supaya keluarga dan masyarakat tetap terjaga dari perzinaan dan kehancuran moral, 5. Harta (*maal*) – supaya harta tidak dirampas atau dicuri dan bisa dimanfaatkan dengan baik. Lihat pada : Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 336-337.

Dengan demikian, tindakan Umar merupakan bentuk awal dari praktik *ta'līl al-aḥkām*, yaitu usaha untuk menemukan makna, hikmah dan tujuan dari suatu hukum berdasarkan kondisi sosial masyarakat.[328] Pendekatan ini sangat penting dalam hukum Islam karena menunjukkan bahwa syariat bersifat dinamis dan mampu beradaptasi dengan realitas kehidupan manusia. Praktik semacam ini kemudian menjadi dasar dalam metode *qiyās* (analogi hukum) dan teori *maqāṣid al-syarī'ah*, di mana syariat tidak hanya dilihat sebagai aturan yang kaku, tetapi sebagai sistem nilai yang menekankan keadilan dan kemaslahatan.[329] Umar bin Khattab dengan kebijakannya itu memberi *preseden* (contoh masa lalu) penting bahwa hukum Islam harus dipahami secara mendalam, dengan memperhatikan tujuan utama dari syariat itu sendiri.

Selain kebijakan Umar bin al-Khattab, praktik *ta'līl al-aḥkām* juga dapat dilihat dalam ijtihad sahabat lain, seperti Ali bin Abi Thalib. Dalam suatu riwayat, Ali tidak menjatuhkan hukuman *hadd* zina terhadap seorang perempuan yang mengaku berzina karena ia mengalami gangguan mental. Keputusan ini didasarkan pada pemahaman bahwa salah satu syarat utama diberlakukannya hukuman *hadd* adalah adanya kesadaran penuh (*taklīf*) dari pelaku.[330] Dengan demikian, Ali melihat bahwa *'illat* berupa kemampuan bertanggung jawab secara hukum tidak terpenuhi pada diri perempuan tersebut. Oleh karena itu, penerapan hukuman *hadd* menjadi tidak relevan dalam konteks tersebut. Tindakan ini mencerminkan pendekatan yang sangat mendalam terhadap substansi hukum, di mana Ali tidak hanya berpegang pada teks secara literal, tetapi juga mempertimbangkan kondisi psikologis dan kemanusiaan subjek hukum. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa keadilan dalam Islam tidak bersifat formalistik, melainkan substantif, yaitu mempertimbangkan terpenuhinya unsur-unsur yang melatarbelakangi suatu ketentuan hukum.[331]

Contoh lainnya dapat ditemukan dalam praktik Abdullah bin Abbas Ketika memahami ayat-ayat hukum. Ia dikenal sebagai sahabat yang memiliki kedalaman pemahaman terhadap al-Qur'an dan sering menggunakan pendekatan rasional

---

[328] Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis*, hal. 191.

[329] Abd. Rahman Haji Abdullah, *Pengantar Studi Ilmu Syariah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), hal. 143.

[330] Abu Bakar Al-Jassas, *Aḥkām Al-Qur'ān,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 3:hal. 378.

[331] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 33.

dalam berfatwa. Dalam persoalan talak tiga sekaligus, Ibn Abbas pada awalnya berpendapat bahwa talak tersebut hanya dihitung sebagai satu talak.[332] Pendapat ini tidak semata-mata bertumpu pada redaksi lafaz, tetapi juga pada tujuan (*maqṣad*) dari disyariatkannya talak itu sendiri, yaitu sebagai jalan terakhir setelah upaya perbaikan hubungan suami istri tidak berhasil. Dengan demikian, ia melihat bahwa menjadikan talak tiga sekaligus sebagai tiga talak akan menutup peluang rekonsiliasi secara langsung dan berpotensi merusak tujuan utama syariat dalam menjaga keutuhan keluarga. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Ibn Abbas memahami *'illat* hukum talak sebagai sarana pengaturan hubungan keluarga, bukan sebagai alat pelampiasan emosi yang dilakukan secara tergesa-gesa.[333]

Lebih jauh lagi, praktik ijtihad para sahabat tersebut menggambarkan bahwa mereka memiliki kesadaran metodologis dalam memahami hukum Islam, meskipun belum diformulasikan secara sistematis dalam bentuk disiplin ilmu seperti ushul fiqh pada masa berikutnya. Mereka telah menggunakan prinsip-prinsip dasar ta'līl, seperti mencari *'illat* , mempertimbangkan maslahat, serta memperhatikan konteks sosial dan kondisi individu. Hal ini membuktikan bahwa sejak generasi awal, hukum Islam telah dipraktikkan secara dinamis dan tidak kaku, serta selalu berorientasi pada pencapaian tujuan-tujuan syariat seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak-hak manusia.

Dengan demikian, berbagai praktik para sahabat tersebut memperkuat bahwa *ta'līl al-aḥkām* bukanlah konsep yang lahir belakangan, melainkan telah menjadi ruh dalam praktik hukum Islam sejak masa awal. Pendekatan ini kemudian berkembang dan diformulasikan lebih sistematis dalam metode *qiyās* (analogi hukum) serta teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Oleh karena itu, ijtihad para sahabat dapat dipandang sebagai fondasi awal bagi perkembangan pemikiran hukum Islam yang rasional, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan umat sepanjang zaman.

Setelah masa sahabat, praktik *ta'līl al-aḥkām* terus berkembang pada generasi *tābi'īn*.[334] Meskipun belum dirumuskan secara sistematis sebagai disiplin

---

[332] Muslim ibn Al-Hajjaj, *Kitāb Al-Ṭalāq, Bāb Ṭalāq al-Thalāth, Hadis No. 1472* (Beirut: Dar-al Turath, n.d.), 2:hal. 1099.

[333] al-Jauziyyah, *I'lan al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, hal. 40.

[334] *Tābi'īn* adalah generasi umat Islam yang hidup setelah para sahabat Nabi Muhammad SAW, yang tidak sempat bertemu langsung dengan Nabi SAW, tetapi bertemu dan belajar dari para sahabat, sekitar tahun 11 H - awal abad ke-2 H. Mereka menerima ajaran Islam melalui sahabat, baik dalam bentuk hadis, pemahaman al-Qur'an, maupun praktik hukum Islam. Oleh karena itu, *tābi'īn* memiliki peran penting dalam menjaga, menyebarkan, dan mengembangkan ajaran Islam, khususnya dalam bidang tafsir, hadis, dan fiqh. Dalam kajian ilmu hadis dan sejarah hukum Islam, *tābi'īn* juga dikenal

ilmu, pendekatan ini telah digunakan secara luas dalam proses *istinbāṭ* hukum. Para *tābi'īn* menghadapi realitas sosial yang semakin kompleks seiring meluasnya wilayah Islam, sehingga mereka dituntut untuk tidak hanya memahami teks (nash), tetapi juga menggali makna, tujuan, dan sebab (‘illat *)* di balik hukum-hukum syariat. Dalam konteks ini, *ta'līl* menjadi metode praktis yang digunakan untuk menjawab persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam al-Qur’an dan hadis.

Di kalangan *tābi'īn* ini muncul dua kecenderungan utama dalam penggunaan *ta'līl*. Pertama, kelompok yang cenderung rasional, seperti Hasan al-Basri (w 110 H) dan Ibrahim al-Nakha'i (w 96 H).[335] Salah satu contoh kasusnya adalah dalam persoalan hukum minuman yang memabukkan selain khamr. Mereka berpendapat bahwa keharaman khamr tidak terbatas pada jenis minuman tertentu saja, tetapi pada sifat memabukkannya. Oleh karena itu, segala jenis minuman yang memiliki efek memabukkan dihukumi haram melalui *qiyās,* karena memiliki *'illat* yang sama, yaitu *iskār* (memabukkan).[336] Pendekatan ini menunjukkan bagaimana mereka mengekstraksi *'illat* dari nash, lalu menerapkannya pada kasus baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks.

---

sebagai generasi kedua setelah sahabat yang menjadi mata rantai penting dalam transmisi keilmuan Islam. Keilmuan mereka menjadi dasar bagi generasi berikutnya (*tābi' al-tābi'īn*), serta berkontribusi dalam berkembangnya metode ijtihad, termasuk penggunaan *ra'yu* dan *ta'līl al-aḥkām* dalam memahami hukum syariat. Lihat pada : Muhammad Ajaj Al-Khatib, *Uṣūl Al-Ḥadīth: 'Ulūmuh Wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hal. 306.

[335] Hasan al-Basri memiliki nama lengkap Abū Sa'īd al-Ḥasan bin Abī al-Ḥasan al-Baṣrī, lahir di Madinah sekitar tahun 21 H dan wafat pada 110 H di Basrah. Ia termasuk salah satu ulama besar dari generasi tābi'īn yang dikenal luas dalam bidang tafsir, hadis, fiqh, dan tasawuf. Hasan al-Basri pernah berguru kepada sejumlah sahabat Nabi, seperti Ali bin Abi Thalib, Abdullah ibn Abbas, dan Anas ibn Malik.Dalam pemikiran hukumnya, Hasan al-Basri dikenal sebagai ulama yang cukup rasional dan sering menggunakan *ra'yu* dalam berijtihad, terutama dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash. Ia juga dikenal sebagai tokoh yang zuhud dan kritis terhadap kekuasaan, serta memiliki pengaruh besar dalam perkembangan pemikiran Islam di Basrah. Pendekatannya yang menggabungkan teks dan rasionalitas menjadikannya salah satu pelopor awal penggunaan *ta'līl* dalam hukum Islam. Sedangkan Ibrahim al-Nakha'i memiliki nama lengkap Ibrāhīm bin Yazīd al-Nakha'ī, lahir sekitar tahun 46 H dan wafat pada 96 H di Kufah. Ia merupakan salah satu ulama terkemuka dari kalangan tābi'īn di Irak dan dikenal sebagai ahli fiqh yang berpengaruh dalam tradisi Ahl al-Ra'yi. Ia berguru kepada sejumlah sahabat, di antaranya Abdullah ibn Mas'ud melalui murid-muridnya seperti 'Alqamah dan al-Aswad.Ibrahim al-Nakha'i dikenal sebagai ulama yang sangat kuat dalam penggunaan qiyās dan penalaran hukum. Ia sering mencari 'illat dari suatu hukum untuk kemudian diterapkan pada kasus lain yang serupa. Pendekatannya yang rasional dipengaruhi oleh kondisi sosial Kufah yang kompleks dan beragam, sehingga menuntut fleksibilitas dalam penetapan hukum. Pemikirannya ini kemudian banyak memengaruhi perkembangan mazhab Hanafi, khususnya melalui jalur keilmuan yang sampai kepada Abu Hanifah. Lihat pada : Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr, n.d.), hal. 242-244. Lihat juga pada : Ahmad Zainal Abidin, "Metode Istinbāṭ Hukum Hasan Al-Baṣrī Dan Relevansinya Dalam Ushul Fiqh," *Jurnal Al-Ahkam,* 28, no. 2 (2018): 145–47. Lihat juga pada : M. Nur Kholis Setiawan, "Pemikiran Fiqh Ibrahim Al-Nakha'i Dalam Tradisi Ahl al-Ra'yi," *Jurnal Hukum Islam* 15, no. 2 (2017): 33–35.

[336] Al-Jassas, *Aḥkām Al-Qur'ān,* 3:hal. 566.

Contoh lain adalah dalam persoalan transaksi jual beli yang mengandung unsur ketidakjelasan (*gharar***)**. Ibrahim al-Nakha'i cenderung melarang bentuk-bentuk transaksi yang berpotensi merugikan salah satu pihak, meskipun tidak disebutkan secara spesifik dalam hadis. Ia memahami bahwa ‘illat larangan gharar adalah adanya unsur ketidakpastian dan potensi kezaliman, sehingga setiap transaksi yang mengandung unsur tersebut dapat dianalogikan hukumnya menjadi terlarang.[337]

Kedua, kelompok yang lebih berhati-hati, seperti yang dilakukan oleh Sa'id ibn al-Musayyib.[338] Contoh kasusnya dapat dilihat dalam persoalan penetapan hukum talak dan warisan, di mana ia lebih mengutamakan riwayat dari sahabat dan hadis Nabi SAW daripada memperluas hukum melalui *qiyās*.[339] Misalnya, dalam beberapa kasus warisan, Sa‘id ibn al-Musayyib cenderung mengikuti praktik yang diriwayatkan dari sahabat tanpa melakukan perluasan analogi, kecuali jika terdapat dasar yang kuat. Ia tetap memahami adanya *‘illat* , namun sangat berhati-hati dalam menentukannya agar tidak menyimpang dari nash.[340] Contoh lainnya adalah dalam penentuan hukum ibadah, seperti jumlah rakaat atau tata cara tertentu dalam shalat, di mana ia tidak membuka ruang qiyās secara luas. Hal ini karena ia melihat bahwa *‘illat* dalam ibadah bersifat *ta‘abbudi* (tidak sepenuhnya rasional), sehingga tidak dapat dianalogikan secara bebas seperti dalam masalah muamalah.[341]

---

[337] Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (1957), hal. 147-148.

[338] Sa’id ibn al-Musayyib adalah salah satu tokoh besar dari generasi *tābi‘īn* dan dikenal sebagai ulama terkemuka di Madinah. Nama lengkapnya adalah Sa‘īd bin al-Musayyib bin Ḥazn al-Makhzūmī, dan ia lahir sekitar tahun 15 H serta wafat pada tahun 94 H. Ia termasuk dalam kelompok *fuqahā’ al-sab‘ah* (tujuh ahli fiqh Madinah) yang sangat berpengaruh dalam perkembangan hukum Islam pada masa awal. Ia dikenal sebagai murid dari banyak sahabat Nabi SAW, seperti Umar bin al-Khattab, Uthman ibn Affan, dan Abu Hurairah (yang juga menjadi mertuanya). Dari para sahabat inilah ia banyak meriwayatkan hadis dan mengambil pemahaman hukum Islam secara langsung. Dalam bidang fiqh, Sa‘id ibn al-Musayyib dikenal sebagai tokoh yang sangat kuat berpegang pada hadis (*ahl al-ḥadīth)* dan tradisi penduduk Madinah. Ia lebih mengutamakan riwayat daripada penggunaan *ra’yu* (akal) secara bebas, sehingga dalam berijtihad ia sangat berhati-hati, terutama dalam perkara ibadah. Namun demikian, ia tetap menggunakan penalaran (*ta‘līl*) dalam batas tertentu, khususnya dalam masalah muamalah, selama tidak bertentangan dengan nash. Keilmuannya yang mendalam serta kehati-hatiannya dalam berfatwa menjadikannya sebagai salah satu rujukan utama pada masanya. Banyak ulama setelahnya, termasuk Malik ibn Anas, mengambil dan mengembangkan metode fiqh yang berakar dari tradisi ilmiah yang diwariskan oleh Sa‘id ibn al-Musayyib. Oleh karena itu, ia dipandang sebagai salah satu figur penting dalam transmisi ilmu dari generasi sahabat ke generasi berikutnya serta dalam pembentukan awal pemikiran hukum Islam. Lihat pada : Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr, n.d.), hal. 258. Lihat juga pada : Muhammad Ibn Sa‘d, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dar Sadir, n.d.), 5:hal. 119-123.

[339] A. Khoirul Anam, “Metode Istinbāṭ Hukum Sa‘id Ibn al-Musayyib Dalam Perspektif Ushul Fiqh,” *Jurnal Al-Risalah* 19, no. 2 (2019): 211–13.

[340] Anam.

[341] Siti Musyarofah, “Karakteristik Pemikiran Fiqh Madinah (Ahl al-Hadith) Dan Implikasinya,” *Jurnal Al-Ahkam* 17, no. 1 (2017): 78–80.

Sehingga dari contoh-contoh tersebut terlihat bahwa kedua kelompok sama-sama menggunakan konsep *ta'līl,* namun dengan pendekatan yang berbeda. Kelompok Irak lebih menekankan rasionalitas dan perluasan hukum melalui 'illat , sedangkan kelompok Madinah lebih menekankan kehati-hatian dengan tetap berpegang kuat pada riwayat, terutama dalam perkara yang bersifat ibadah dan hukum yang telah mapan. Perbedaan pendekatan ini pada dasarnya dipengaruhi oleh kondisi sosial dan intelektual masing-masing wilayah. Irak, yang menjadi pusat peradaban dengan masyarakat yang heterogen dan persoalan hukum yang kompleks, mendorong para ulama untuk lebih aktif menggunakan *ra'yu* dan *qiyās* guna menjawab berbagai persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash. Oleh karena itu, pendekatan *ta'līl* berkembang lebih luas dan fleksibel, dengan menekankan pencarian *'illat* sebagai dasar pengembangan hukum.

Sebaliknya, Madinah sebagai pusat tradisi Nabi SAW dan tempat tinggal banyak sahabat memiliki akses yang lebih kuat terhadap hadis dan praktik langsun darinya. Hal ini membuat para ulama Madinah cenderung mempertahankan otoritas riwayat sebagai sumber utama hukum, serta lebih berhati-hati dalam menggunakan penalaran rasional agar tidak menyimpang dari praktik yang telah mapan. Dengan demikian, penggunaan *ta'līl* tetap ada, namun dibatasi secara ketat dan tidak dikembangkan secara luas seperti di Irak. Perbedaan ini tidak menunjukkan pertentangan, melainkan justru memperkaya khazanah metodologi hukum Islam. Keduanya saling melengkapi dalam membangun keseimbangan antara teks (nash) dan rasionalitas (*'aql*), sehingga hukum Islam dapat tetap otentik sekaligus adaptif terhadap perubahan zaman.

Dengan demikian, periode setelah sahabat hingga sebelum kodifikasi ushul fiqh merupakan fase penting dalam sejarah *ta'līl al-aḥkām*. Pada masa ini, *ta'līl* telah dipraktikkan secara luas sebagai metode ijtihad untuk menjawab berbagai persoalan hukum yang berkembang di masyarakat. Walaupun belum dirumuskan secara konseptual, praktik ini menjadi fondasi bagi lahirnya teori-teori ushul fiqh pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriyah. Hal ini menunjukkan bahwa rasionalitas dan orientasi maslahat telah menjadi bagian inheren dalam hukum Islam sejak masa awal perkembangannya.

Perkembangan *ta'līl al-aḥkām* secara lebih sistematis mulai tampak pada masa pembentukan ilmu ushul fiqh, khususnya pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriah. Pada periode ini, para ulama mulai merumuskan kaidah-kaidah *istinbāṭ* hukum

secara metodologis, termasuk konsep *'illat* sebagai dasar dalam *qiyās.*[342] *Ta'līl al-aḥkām* kemudian menjadi elemen penting dalam memahami hubungan antara nash dan realitas, serta dalam mengembangkan hukum Islam agar tetap relevan dengan berbagai persoalan baru. Pada masa ini, terjadi proses transformasi dari praktik ijtihad yang bersifat individual menuju sistem pemikiran hukum yang lebih terstruktur dan ilmiah. Para ulama tidak lagi hanya memberikan fatwa berdasarkan intuisi atau pengalaman, tetapi mulai menyusun prinsip-prinsip umum yang dapat dijadikan pedoman dalam menggali hukum. Konsep 'illat menjadi salah satu fokus utama, karena melalui identifikasi *'illat* , hukum dapat diperluas penerapannya pada kasus-kasus baru yang memiliki kesamaan sebab.[343]

Selain itu, perkembangan ilmu ushul fiqh juga dipengaruhi oleh kebutuhan umat Islam yang semakin kompleks akibat perluasan wilayah dan interaksi dengan berbagai budaya. Kondisi ini menuntut adanya metode yang mampu menjembatani antara teks wahyu yang bersifat terbatas dengan realitas kehidupan yang terus berkembang. Dalam konteks inilah *ta'līl* al-aḥkām memainkan peran strategis, karena memberikan landasan rasional dalam memahami tujuan hukum serta memungkinkan fleksibilitas dalam penerapannya.[344] Dengan demikian, pada fase ini *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya dipahami sebagai praktik ijtihad semata, tetapi telah berkembang menjadi bagian integral dari kerangka epistemologis hukum Islam. Hal ini menjadi fondasi bagi lahirnya berbagai teori dalam ushul fiqh, seperti *qiyās, istihsān*, dan *maqāṣid al-syarī'ah*, yang semuanya bertumpu pada pemahaman terhadap *'illat* dan tujuan hukum.[345]

Diawali pada mazhab Abu Hanifah (w. 150 H), konsep *ta'līl al-aḥkām* berkembang secara luas dan rasional. Ia menjadikan qiyās sebagai salah satu metode utama dalam *istinbāṭ* hukum setelah al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan, ia juga menggunakan *istihsān* sebagai bentuk pengembangan dari qiyās demi mencapai kemaslahatan yang lebih besar.[346] Hal ini menunjukkan bahwa *'illat* memiliki peran sentral dalam pemikiran hukumnya.

---

[342] M. Fahmi Al-Amruzi, "Konsep Qiyās Dalam Ushul Fiqh Dan Relevansinya Dengan Hukum Kontemporer," *Jurnal Al-Manahij* 12, no. 1 (2019): 39–52.

[343] Atabik, "Perkembangan Ushul Fiqh Dan Metodologi Istinbāṭ Hukum Islam."

[344] Al-Amruzi, "Konsep Qiyās Dalam Ushul Fiqh Dan Relevansinya Dengan Hukum Kontemporer."

[345] Siti Nurjanah, "Maqāṣid Al-Syarī'ah Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Islam," Jurnal Ahkam," *Jurnal Ahkam* 16, no. 2 (2016): 193–206.

[346] I*stihsān* secara etimologis berasal dari kata *ḥasana–yaḥsunu–istiḥsānan* yang berarti "menganggap baik" atau "memilih sesuatu yang lebih baik". Dalam pengertian kebahasaan, istihsān

Pendekatan rasional Abu Hanifah tidak terlepas dari konteks sosial Kufah yang kompleks, di mana banyak persoalan baru muncul dan tidak semuanya memiliki jawaban eksplisit dalam nash. Oleh karena itu, ia berusaha menggali *'illat* dari suatu hukum untuk kemudian diterapkan pada kasus lain yang serupa. *Qiyās* dalam mazhab Hanafi tidak hanya dipahami sebagai analogi sederhana, tetapi sebagai proses penalaran hukum yang sistematis dengan memperhatikan kesesuaian 'illat . Ketika hasil qiyās dianggap tidak sejalan dengan kemaslahatan atau menghasilkan kesulitan, maka digunakan *istihsān* sebagai bentuk preferensi hukum yang lebih adil dan sesuai dengan tujuan syariat.[347]

Lebih jauh, penggunaan *istihsān* oleh Abu Hanifah menunjukkan fleksibilitas dalam metode istinbāṭ hukum. Ia tidak terikat secara kaku pada satu metode, tetapi mempertimbangkan berbagai aspek, termasuk kemaslahatan umum, kebutuhan masyarakat, dan prinsip keadilan. Hal ini memperlihatkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* dalam mazhab Hanafi tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga aplikatif dalam menjawab problematika hukum yang berkembang. Dengan demikian, pemikiran Abu Hanifah menjadi salah satu fondasi penting dalam pengembangan ushul fiqh yang rasional dan kontekstual.[348]

Maka dapat disimpulkan bahwa pemikiran Abu Hanifah menunjukkan peran sentral *ta'līl al-aḥkām* dalam pengembangan hukum Islam yang rasional dan kontekstual. Melalui penggunaan *qiyās dan istihsān*, ia tidak hanya menekankan pentingnya *'illat* sebagai dasar penetapan hukum, tetapi juga menghadirkan

merujuk pada sikap memilih satu di antara beberapa kemungkinan berdasarkan pertimbangan kebaikan atau keunggulan tertentu. Adapun secara terminologis dalam ushul fiqh, istihsān adalah meninggalkan hukum yang ditetapkan melalui *qiyās* yang jelas (*qiyās jali)* menuju hukum lain yang dianggap lebih kuat karena adanya dalil yang lebih kuat atau pertimbangan kemaslahatan. Dengan kata lain, istihsān merupakan metode penetapan hukum dengan mengutamakan keadilan, kemaslahatan, atau kebutuhan praktis ketika penerapan *qiyās* secara kaku dinilai tidak menghasilkan tujuan syariat secara optimal. Menurut Abu Hanifah dan para pengikutnya, istihsān digunakan sebagai bentuk fleksibilitas dalam berijtihad. Metode ini memungkinkan seorang mujtahid untuk meninggalkan hasil analogi yang tampak kuat apabila terdapat dalil lain yang lebih sesuai, seperti nash, ijma', darurat, atau kebutuhan umum *(ḥājah)*. Oleh karena itu, *istihsān* sering dipahami sebagai upaya untuk menjaga tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*), terutama dalam mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kesulitan (r*af' al-ḥaraj*). Sebagai contoh, dalam beberapa kasus muamalah, *qiyās* mungkin menghasilkan hukum yang kaku dan menyulitkan, namun melalui istihsān, hukum tersebut dapat disesuaikan agar lebih adil dan realistis. Dengan demikian, istihsān menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya berorientasi pada logika formal, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan dan kebutuhan masyarakat. Lihat pada : Muhammad Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah: Ḥayātuh Wa 'Aṣruh Wa Ārā'Uh Wa Fiqhuh* (Kairo: Dar al-Fikr, n.d.), hal. 302. Lihat juga pada : Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, hal. 79. Lihat juga pada : Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 108.

[347] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 73-75.

[348] M. Fahmi Al-Amruzi, "Konsep Istihsān Dalam Mazhab Hanafi Dan Relevansinya Dengan Hukum Kontemporer," *Jurnal Al-Manahij* 13, no. 2 (2019): 149–64.

fleksibilitas dalam merespons persoalan sosial yang kompleks. Pendekatannya yang mempertimbangkan kemaslahatan, keadilan, dan kebutuhan masyarakat menjadikan hukum Islam tidak bersifat kaku, melainkan adaptif dan aplikatif, sehingga mampu menjawab berbagai dinamika kehidupan tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat.

Selanjutnya, dalam mazhab Malik ibn Anas (w. 179 H), penggunaan *ta'līl* tetap terlihat meskipun dengan corak yang berbeda dibandingkan mazhab Hanafi. Imam Malik dikenal mengutamakan *'amal ahl al-Madinah* (praktik masyarakat Madinah) sebagai salah satu sumber hukum utama, karena menurutnya praktik tersebut merepresentasikan warisan langsung dari Nabi SAW dan para sahabat. Namun demikian, ia tidak menutup diri terhadap penggunaan *ra'yu* (penalaran), terutama ketika menghadapi persoalan yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash maupun praktik masyarakat Madinah.[349]

Dalam kondisi seperti ini, Imam Malik menggunakan konsep *maslaḥah mursalah*.[350] Pendekatan ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya berpegang pada teks dan tradisi, tetapi juga menggali hikmah dan tujuan di balik hukum. Dengan kata lain, ia tetap menggunakan *ta'līl al-aḥkām* dengan cara mengidentifikasi *'illat* yang berkaitan dengan kemaslahatan umat, seperti menjaga keamanan, keadilan, dan kesejahteraan sosial.

Sebagai contoh yang lebih spesifik, dalam persoalan pencatatan akad dan administrasi hukum, mazhab Malik ibn Anas membolehkan penetapan aturan

---

[349] Malik ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa'* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.).

[350] *Maslaḥah mursalah* secara etimologis terdiri dari dua kata, yaitu *maṣlaḥah* yang berarti kemanfaatan atau kebaikan, dan *mursalah* yang berarti "lepas" atau "tidak terikat". Secara bahasa, istilah ini merujuk pada kemaslahatan yang tidak dibatasi oleh dalil tertentu, baik yang mendukung maupun yang menolaknya. Adapun secara terminologis dalam ushul fiqh, maslaḥah mursalah adalah kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash *(*al-Qur'an dan Sunnah), namun sejalan dengan tujuan umum syariat *(maqāṣid al-syarī'ah)*, seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Oleh karena itu, kemaslahatan ini dapat dijadikan dasar dalam menetapkan hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Konsep ini banyak digunakan dalam mazhab Malik ibn Anas, terutama dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang tidak memiliki dasar hukum yang jelas dalam nash. Dalam praktiknya, maslaḥah mursalah menjadi sarana untuk mewujudkan keadilan dan kemanfaatan sosial, seperti dalam penetapan kebijakan publik, administrasi negara, dan berbagai aspek muamalah. Sebagai contoh, pengumpulan mushaf al-Qur'an dalam satu kodifikasi pada masa sahabat, atau penetapan aturan-aturan administratif dalam pemerintahan Islam, sering dijadikan ilustrasi penerapan *maslaḥah mursalah*, karena dilakukan demi kemaslahatan umat meskipun tidak diperintahkan secara langsung dalam nash. Dengan demikian, *maslaḥah mursalah* menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas dan daya adaptasi yang tinggi. Ia menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan, sehingga hukum dapat terus berkembang sesuai dengan kebutuhan zaman tanpa keluar dari prinsip dasar syariat. Lihat pada : Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-10. Lihat juga pada : Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 804-806.

tertulis dalam transaksi dan urusan publik, meskipun tidak ada perintah eksplisit dalam nash yang mewajibkannya.[351] Hal ini didasarkan pada pertimbangan *maṣlaḥah mursalah*, yaitu untuk menjaga hak-hak pihak yang bertransaksi, mencegah perselisihan, serta menciptakan kepastian hukum di tengah masyarakat. Dengan demikian, penetapan aturan administratif tersebut dipandang sah karena sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*) dan menegakkan keadilan.[352] Contoh ini menunjukkan bahwa *'illat* hukum dalam mazhab Maliki tidak hanya dilihat dari kesesuaian logis semata, tetapi juga dikaitkan dengan tujuan praktis dan sosial yang nyata, seperti perlindungan hak dan ketertiban masyarakat.

Dengan demikian, pendekatan Imam Malik mencerminkan keseimbangan antara tekstualitas dan rasionalitas. Ia tetap menjaga otoritas tradisi (riwayat dan praktik Madinah), namun pada saat yang sama membuka ruang bagi pertimbangan maslahat sebagai dasar penetapan hukum. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* dalam mazhab Maliki berorientasi pada realisasi tujuan syariat secara nyata dalam kehidupan masyarakat.

Adapun Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 204 H) yang telah memberikan kontribusi yang sangat signifikan dalam merumuskan ilmu ushul fiqh secara sistematis melalui karyanya *al-Risālah*. Dalam pemikirannya, Imam Syafi'i menerima penggunaan *qiyās* sebagai metode *istinbāṭ* hukum, namun dengan pendekatan yang lebih ketat, terstruktur, dan berbasis pada dalil. Menurutnya, *qiyās* hanya dapat dilakukan apabila terdapat *'illat* yang jelas, terukur, dan memiliki dasar dalam nash (al-Qur'an atau Sunnah), sehingga tidak membuka ruang bagi spekulasi bebas dalam penetapan hukum.[353]

Lebih lanjut, Imam Syafi'i menegaskan bahwa penetapan *'illat* dalam *qiyās* harus memenuhi kriteria yang ketat agar dapat dijadikan dasar hukum yang sah. *'illat* harus bersifat *ẓāhir* (jelas dan dapat diketahui secara objektif), sehingga tidak menimbulkan perbedaan penafsiran yang liar; *munḍabiṭ* (terukur dan konsisten), artinya dapat diterapkan secara stabil pada kasus-kasus serupa; serta memiliki *munāsabah* (relevansi) yang kuat dengan hukum yang ditetapkan, yaitu adanya hubungan rasional antara sebab dan akibat hukum.[354] Dengan kriteria ini, Imam

[351] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 805-807.
[352] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 12-14.

[353] Muḥammad ibn Idrīs Al-Syafi'i, *Al-Risālah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hal. 477-480.
[354] Al-Syafi'i, hal. 1045-1047.

Syafi‘i berusaha memastikan bahwa *qiyās* tidak sekadar menjadi spekulasi logis, tetapi tetap memiliki pijakan yang kuat dalam nash dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Selain itu, ia secara tegas menolak penggunaan *istihsān* sebagaimana yang berkembang dalam mazhab Hanafi. Menurutnya, *istihsān* berpotensi membuka ruang subjektivitas karena memberikan keleluasaan kepada mujtahid untuk meninggalkan qiyās tanpa standar yang jelas. Oleh sebab itu, ia mengkritik metode tersebut dengan pernyataan yang terkenal: *"مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ"* (*barang siapa menggunakan istihsān, maka ia telah membuat syariat sendiri*).[355] Pernyataan ini menunjukkan kekhawatiran Imam Syafi‘i terhadap kemungkinan penyimpangan hukum jika penalaran tidak dibatasi secara ketat oleh dalil.

Sikap kehati-hatian ini tidak berarti menolak rasionalitas, tetapi justru menempatkan akal dalam posisi yang terkontrol oleh wahyu. Dengan demikian, setiap bentuk *ta‘līl* harus tetap merujuk pada nash dan tidak boleh berdiri sendiri tanpa dasar yang jelas. Pendekatan ini menjadi ciri khas mazhab Syafi‘i, yaitu menjaga keseimbangan antara penggunaan akal (*ra'yu*) dan otoritas teks, sehingga menghasilkan metode istinbāṭ hukum yang sistematis, objektif, dan terhindar dari subjektivitas berlebihan.[356] Sebagai contoh, dalam kasus keharaman khamr, Imam Syafi‘i menetapkan bahwa *‘illat* keharamannya adalah sifat memabukkan (*iskār*).[357] Oleh karena itu, ia memperluas hukum tersebut kepada semua jenis minuman yang memabukkan melalui *qiyās*, karena memiliki *‘illat* yang sama. Namun, ia tidak memperluas hukum jika ‘illat tersebut tidak jelas atau tidak memiliki dasar dalam nash. Contoh ini menunjukkan bahwa *qiyās* dalam mazhab Syafi‘i tetap dikontrol secara ketat agar tidak keluar dari batasan syariat.

Dengan demikian, pendekatan Imam Syafi‘i dalam *ta‘līl al-aḥkām* lebih bersifat metodologis dan restriktif, yaitu menjaga keseimbangan antara penggunaan akal dan otoritas nash. Ia berusaha memastikan bahwa setiap penalaran hukum tetap berada dalam koridor dalil yang sahih, sehingga menghasilkan sistem hukum yang lebih konsisten dan terkontrol. Kontribusi ini menjadikan Imam Syafi‘i sebagai tokoh penting dalam peletakan dasar epistemologi hukum Islam yang sistematis dan ilmiah.

---

[355] Muḥammad ibn Idrīs Al-Syafi'i, *Al-Umm* (Beirut: Dar al-Ma'rifat, n.d.), 7:hal. 273.
[356] Atabik, "Perkembangan Ushul Fiqh Dan Metodologi Istinbāṭ Hukum Islam."
[357] Al-Syafi'i, *Al-Risālah*, hal. 479-480.

Kemudian dalam mazhab Ahmad ibn Hanbali (w. 241 H), penggunaan *ta'līl al-aḥkām* memang cenderung lebih terbatas dibandingkan dengan mazhab Hanafi maupun Syafi'i. Hal ini disebabkan oleh metode *istinbāṭ*nya yang sangat menekankan otoritas nash, khususnya hadis dan *atsar* sahabat. Imam Ahmad lebih mendahulukan hadis, bahkan hadis yang dinilai lemah (*ḍa'īf*) selama tidak ada hadis lain yang lebih kuat, daripada menggunakan *qiyās*. Pendekatan ini menunjukkan kehati-hatiannya dalam menggunakan akal agar tidak melampaui batas teks wahyu.[358] Meskipun demikian, Imam Ahmad tidak sepenuhnya menolak *qiyās* dan *ta'līl.* Ia tetap menggunakannya dalam kondisi darurat, yaitu ketika tidak ditemukan nash yang jelas dari al-Qur'an, Sunnah, maupun pendapat sahabat. Dalam hal ini, *qiyās* digunakan secara terbatas dan hati-hati, dengan tetap menjaga kesesuaian dengan ruh nash. Hal ini menunjukkan bahwa konsep *'illat* tetap diakui dalam mazhab Hanbali, meskipun tidak dikembangkan secara luas dan sistematis seperti dalam mazhab Hanafi.[359]

Sebagai contoh, dalam persoalan hukum minuman yang memabukkan, Imam Ahmad juga menerima analogi dari keharaman khamr kepada semua zat yang memabukkan, karena memiliki 'illat yang sama yaitu *iskār* (memabukkan). Namun, ia tetap mengutamakan dasar hadis yang menyatakan "setiap yang memabukkan adalah khamr dan setiap khamr adalah haram", sehingga *qiyās* di sini berfungsi sebagai penguat, bukan sebagai dasar utama.[360] Contoh lain juga dapat dilihat dalam persoalan muamalah, seperti larangan jual beli yang mengandung unsur penipuan (*gharar*). Imam Ahmad cenderung merujuk langsung pada hadis-hadis larangan gharar, tetapi dalam kasus baru yang serupa, ia tetap menggunakan *qiyās* dengan mempertimbangkan *'illat* berupa ketidakjelasan dan potensi kerugian. Namun, penggunaan *qiyās* ini tidak diperluas secara bebas, melainkan tetap dibatasi oleh nash yang ada.[361]

Dengan demikian, pendekatan mazhab Ahmad ibn Hanbal menunjukkan adanya keseimbangan yang khas antara komitmen kuat terhadap teks dan pengakuan terbatas terhadap rasionalitas. Dalam kerangka ini, *ta'līl al-aḥkām* tidak

---

[358] Ibnu Qudamah, *Rawḍat Al-Nāẓir Wa Junnat al-Munāẓir* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1992), hal. 102-104.

[359] Muhammad Abu Zahrah, *Aḥmad Ibn Ḥanbal: Ḥayātuh Wa 'Aṣruh Wa Ārā'Uh Wa Fiqhuh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.), hal. 189-192.

[360] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 551.

[361] Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, hal. 60.

ditolak, tetapi penggunaannya ditempatkan secara hati-hati dan proporsional. Nash (al-Qur'an dan Sunnah) serta atsar sahabat tetap menjadi rujukan utama dan tidak boleh ditinggalkan selama masih tersedia. Hal ini menunjukkan bahwa dalam mazhab Hanbali, otoritas wahyu memiliki posisi tertinggi dalam penetapan hukum.

Namun, ketika nash tidak memberikan jawaban yang eksplisit terhadap suatu persoalan, maka ruang bagi penalaran mulai dibuka, termasuk melalui *qiyās* yang berbasis pada *'illat* . Meskipun demikian, penggunaan *qiyās* ini tidak dilakukan secara luas, melainkan dibatasi oleh prinsip kehati-hatian agar tidak melampaui makna yang terkandung dalam nash. Dengan kata lain, *ta'līl* dalam mazhab Hanbali berfungsi sebagai alat bantu, bukan sebagai metode utama, sehingga tetap menjaga kemurnian hukum dari kemungkinan spekulasi yang berlebihan.

Pendekatan ini juga mencerminkan sikap moderat dalam menghadapi ketegangan antara teks dan akal. Di satu sisi, mazhab Hanbali dikenal tekstual karena sangat mengutamakan riwayat, namun di sisi lain tetap memberikan ruang bagi rasionalitas ketika diperlukan. Hal ini menjadikan *ta'līl al-aḥkām* dalam mazhab Hanbali bersifat fungsional, yaitu digunakan secara selektif untuk menjawab persoalan baru tanpa mengabaikan otoritas nash. Maka karakter mazhab Hanbali dapat dipahami sebagai pendekatan yang menjaga keseimbangan antara keteguhan terhadap teks dan keterbukaan terbatas terhadap penalaran hukum.

Setelah periode imam mazhab, pengembangan konsep *ta'līl al-aḥkām* semakin matang di tangan para ulama ushul fiqh, terutama melalui pemikiran Al-Ghazali (w. 505 H). Dalam kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ia menegaskan bahwa seluruh hukum syariat tidak ditetapkan secara sia-sia, melainkan memiliki tujuan (*maqāṣid*) yang berkaitan erat dengan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Ia memandang bahwa setiap hukum memiliki *'illat* dan hikmah yang dapat ditelusuri, sehingga hukum Islam bersifat rasional dan tidak bertentangan dengan akal sehat.[362]

Lebih lanjut, al-Ghazali mengklasifikasikan kemaslahatan ke dalam tiga tingkatan, yaitu *ḍarūriyyāt* (kebutuhan primer), *ḥājiyyāt* (kebutuhan sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (kebutuhan tersier). Ia juga merumuskan lima tujuan pokok syariat (*al-ḍarūriyyāt al-khams*), yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

[362] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 286-287.

Dalam kerangka ini, *ta'līl al-aḥkām* menjadi instrumen penting untuk mengaitkan antara hukum dan tujuan tersebut, sehingga setiap ketentuan hukum dapat dipahami dalam konteks kemaslahatan yang ingin diwujudkan.[363] Selain itu, al-Ghazali menekankan bahwa kemaslahatan yang dapat dijadikan dasar hukum harus memenuhi syarat tertentu, yaitu tidak bertentangan dengan nash, bersifat umum, dan benar-benar membawa manfaat yang nyata. Ia membedakan antara *maṣlaḥah mu'tabarah* (yang diakui syariat), *maṣlaḥah mulghāh* (yang ditolak), dan *maṣlaḥah mursalah* (yang tidak disebutkan secara eksplisit namun sejalan dengan tujuan syariat). Pendekatan ini memperkuat posisi *ta'līl al-aḥkām* sebagai metode rasional yang tetap berada dalam kerangka wahyu.[364]

Salah satu contoh penggunaan *ta'līl al-aḥkām* oleh Al-Ghazali dapat dilihat dalam pembahasannya tentang larangan khamr. Al-Ghazali menjelaskan bahwa keharaman khamr tidak semata-mata karena zatnya, tetapi karena 'illat yang terkandung di dalamnya, yaitu sifat memabukkan (*iskār*) yang dapat merusak akal. Akal (*ḥifẓ al-'aql*) merupakan salah satu tujuan utama syariat (*maqāṣid*), sehingga segala sesuatu yang merusaknya harus dicegah. Oleh karena itu, ia memperluas hukum keharaman tersebut kepada semua jenis zat yang memabukkan, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash.[365]

Contoh lain dapat ditemukan dalam persoalan perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*). Al-Ghazali menjelaskan bahwa larangan mencuri dan penetapan hukuman hadd tidak hanya bertujuan sebagai sanksi, tetapi juga untuk menjaga stabilitas sosial dan melindungi hak kepemilikan. Dalam hal ini, 'illat hukum pencurian adalah adanya pelanggaran terhadap hak milik orang lain yang dapat menimbulkan kerusakan sosial. Dengan memahami 'illat tersebut, maka berbagai bentuk kejahatan modern yang memiliki unsur serupa, seperti penipuan atau korupsi, dapat dianalogikan hukumnya sebagai perbuatan yang terlarang.[366]

Selain itu, dalam konsep *maṣlaḥah mursalah*, Al-Ghazali juga menunjukkan praktik *ta'līl* secara jelas. Ia membolehkan penetapan hukum baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, selama bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan yang sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Misalnya,

[363] Al-Ghazali, 1:hal. 288-290.
[364] Al-Ghazali, 1:hal. 290-292.
[365] Al-Ghazali, 1:hal. 287-288.
[366] Al-Ghazali, 1:hal. 290.

dalam pengaturan administrasi negara atau sistem pencatatan, meskipun tidak ada dalil khusus, hal tersebut dibolehkan karena memiliki *'illat* berupa menjaga ketertiban dan mencegah kerusakan. Ini menunjukkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* menjadi dasar dalam menghubungkan hukum dengan tujuan syariat secara rasional dan kontekstual.[367]

Dengan demikian, kontribusi Al-Ghazali tidak hanya memperkuat konsep *ta'līl al-aḥkām,* tetapi juga mengintegrasikannya ke dalam teori *maqāṣid al-syarī'ah* secara sistematis. Pemikirannya menjadi jembatan antara pendekatan tekstual dan rasional dalam hukum Islam, serta memberikan fondasi penting bagi perkembangan hukum Islam yang lebih kontekstual dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Lebih jauh, gagasan al-Ghazali juga memberikan arah baru dalam memahami hukum Islam sebagai sistem yang tidak hanya berisi aturan normatif, tetapi juga mengandung tujuan etis dan sosial yang mendalam. Ia menegaskan bahwa setiap penetapan hukum harus selalu dikaitkan dengan upaya menjaga kemaslahatan dan mencegah kerusakan, sehingga hukum Islam tetap relevan dalam berbagai situasi dan perubahan zaman. Dengan kerangka ini, *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya berfungsi sebagai metode analisis hukum, tetapi juga sebagai sarana untuk memastikan bahwa penerapan syariat tetap selaras dengan nilai keadilan, kemanusiaan, dan kesejahteraan masyarakat secara luas.

Selanjutnya, Al-Amidi (w. 631 H) dan Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H) mengembangkan konsep *ta'līl al-aḥkām* ke arah yang lebih filosofis dan logis.[368] Keduanya berupaya memperkuat landasan rasional dalam penetapan *'illat* , dengan menekankan bahwa hubungan antara hukum dan sebabnya tidak bersifat kebetulan, melainkan memiliki keterkaitan kausal (*'alāqah sababiyyah*) yang dapat dianalisis secara sistematis. Dalam pandangan mereka, *'illat* bukan sekadar tanda (*amārah*), tetapi juga memiliki dimensi rasional yang menjelaskan mengapa suatu hukum diberlakukan.[369]

Al-Amidi dalam karyanya *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* secara rinci membahas syarat-syarat *'illat* , seperti harus bersifat jelas (*ẓāhir*), terukur (*munḍabiṭ*), dan relevan (*munāsib*) dengan hukum. Ia juga mengklasifikasikan

---

[367] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 1018. Lihat juga pada: Nurjanah, "Maqāṣid Al-Syarī'ah Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Islam," Jurnal Ahkam."

[368] Nurjanah, "Maqāṣid Al-Syarī'ah Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Islam," Jurnal Ahkam."

[369] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 5-7.

metode penetapan ‘illat , seperti melalui nash, ijmā‘, dan *istinbāṭ* rasional. Al-Amidi berusaha mensintesiskan pendekatan tekstual dan rasional dengan menempatkan akal sebagai alat untuk memahami maksud syariat tanpa melepaskan diri dari nash. Pendekatan ini menjadikan *ta‘līl* sebagai proses ilmiah yang terstruktur dalam ushul fiqh.[370] contoh konkret dari pemikiran Al-Amidi dalam menetapkan ‘illat , dapat dilihat pada kasus keharaman khamr. Al-Amidi menjelaskan bahwa ‘illat keharaman khamr adalah sifat memabukkan (*iskār*), yang bersifat *ẓāhir* (jelas dapat diketahui), *munḍabiṭ* (terukur karena dapat dikenali melalui efeknya), dan *munāsib* (relevan karena merusak akal yang merupakan salah satu tujuan syariat). Berdasarkan kriteria tersebut, maka hukum keharaman tidak hanya terbatas pada khamr yang disebutkan dalam nash, tetapi juga berlaku bagi seluruh zat yang memiliki efek memabukkan melalui *qiyās*.[371]

Contoh berikutnya adalah dalam persoalan riba di mana Al-Amidi menguraikan bahwa *‘illat* larangan riba pada emas dan perak berkaitan dengan sifat sebagai alat tukar (*tsamaniyyah*). Sifat ini memenuhi kriteria *‘illat* karena jelas, dapat diidentifikasi, dan memiliki relevansi dengan tujuan syariat dalam menjaga keadilan ekonomi. [372] Oleh karena itu, hukum riba dapat diperluas kepada benda lain yang memiliki fungsi serupa sebagai alat tukar. Dalam hal ini, Al-Amidi menunjukkan bagaimana *‘illat* dapat ditetapkan melalui analisis rasional (*istinbāṭ*) yang tetap berpijak pada nash. Melalui contoh-contoh tersebut, terlihat bahwa Al-Amidi tidak hanya menetapkan *‘illat* berdasarkan teks, tetapi juga melalui proses analisis yang sistematis dengan mempertimbangkan aspek rasional dan tujuan hukum. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa *ta‘līl al-aḥkām* dalam pandangannya merupakan metode ilmiah yang menghubungkan antara dalil, akal, dan realitas secara seimbang.

Sementara itu, Fakhr al-Din al-Razi mengembangkan analisis yang lebih filosofis terhadap *‘illat* . Ia membahas hubungan sebab-akibat dalam hukum dengan pendekatan logika dan filsafat, termasuk mempertanyakan apakah *‘illat* benar-benar menjadi penyebab hakiki atau hanya sebagai indikator hukum.[373] Al-Razi

---

[370] Al-Amidi, 4:hal. 10-15.

[371] Sayf al-Din Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 3:hal. 10-12.

[372] Sayf al-Din Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 2:hal. 20-22.

[373] Fakhr al-Din Al-Razi, *Al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh,* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1992), hal. 12-18.

cenderung melihat *'illat* sebagai tanda yang menunjukkan adanya hukum, bukan sebagai sebab independen, karena pada hakikatnya Allah-lah yang menetapkan hukum. Namun demikian, ia tetap mengakui pentingnya *'illat* sebagai alat metodologis dalam *qiyās* dan *istinbāṭ* hukum.[374]

Dengan demikian, pemikiran kedua tokoh ini memperkaya konsep *ta'līl al-aḥkām* dengan pendekatan yang lebih mendalam dan analitis. Mereka tidak hanya membahas aspek praktis penetapan hukum, tetapi juga memberikan dasar epistemologis dan filosofis tentang bagaimana *'illat* dipahami dalam hukum Islam. Kontribusi ini menjadikan *ta'līl al-aḥkām* semakin matang sebagai metode ilmiah dalam ushul fiqh, yang mampu menghubungkan antara teks, akal, dan realitas secara lebih komprehensif.

Di sisi lain, meskipun *ta'līl al-aḥkām* diterima luas dalam dunia fiqh, terdapat kelompok yang menolak penggunaannya secara prinsipil, terutama dari kalangan mazhab Ẓāhiriyyah yang dipelopori oleh Ibn Hazm (w. 456 H). Ibn Hazm menolak konsep *ta'līl* karena menurutnya hukum-hukum syariat ditetapkan langsung oleh Allah SWT dan Rasul-Nya tanpa harus diketahui sebab rasionalnya oleh manusia. Ia berpendapat bahwa upaya mencari *'illat* justru berpotensi menjauhkan umat dari makna *zhahir* (tekstual) nash, serta membuka peluang subjektivitas dalam penetapan hukum. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa sumber hukum harus terbatas pada al-Qur'an, Sunnah, dan ijma' yang pasti, tanpa perlu melibatkan *qiyās* atau penalaran berbasis *'illat* .[375]

Lebih lanjut, Ibn Hazm mengkritik keras *ta'līl al-aḥkām* yang menjadi dasar utama metode *qiyās*. Menurutnya, *qiyās* tidak memiliki legitimasi yang kuat dalam syariat karena tidak ada dalil yang secara tegas memerintahkannya. Ia menilai bahwa menyamakan suatu kasus dengan kasus lain berdasarkan 'illat merupakan bentuk spekulasi (*ẓann*) yang tidak dapat dijadikan dasar hukum. Dalam pandangannya, hukum Islam bersifat *ta'abbudī* (harus diterima sebagaimana adanya), sehingga manusia tidak berkewajiban mengetahui hikmah atau alasan di balik setiap ketentuan hukum. [376]

---

[374] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 1050-1053.

[375] Ibn Hazm, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.), 7:hal. 100-102.

[376] Ibn Hazm, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), 1:hal. 81.

Sebagai contoh, dalam persoalan keharaman khamr, Ibn Hazm tidak memperluas hukum tersebut kepada zat lain hanya berdasarkan sifat memabukkan. Ia berpegang pada nash yang secara eksplisit menyebut khamr, sehingga keharaman berlaku pada apa yang disebutkan dalam teks. Namun, jika terdapat nash lain yang secara eksplisit menyebutkan keharaman setiap yang memabukkan, maka ia akan menerimanya bukan karena *qiyās*, tetapi karena adanya dalil langsung dari hadis. Dengan demikian, ia menolak analogi berbasis *'illat* , dan hanya menerima perluasan hukum jika didukung oleh nash yang jelas.[377]

Contoh lain dapat dilihat dalam persoalan ibadah, seperti tata cara shalat atau jumlah rakaat. Ibn Hazm menolak segala bentuk analogi dalam ibadah karena menurutnya ibadah bersifat murni *ta'abbudī* dan tidak dapat dijelaskan melalui *'illat* rasional. Ia menegaskan bahwa setiap perubahan atau penambahan dalam ibadah tanpa dasar nash merupakan *bid'ah* yang tidak dapat dibenarkan. Hal ini semakin menegaskan bahwa pendekatan Ẓāhiriyyah sangat tekstual dan menutup ruang bagi *ta'līl* dalam banyak aspek hukum.[378]

Dengan demikian, penolakan Ibn Hazm terhadap *ta'līl al-aḥkām* didasarkan pada upaya menjaga kemurnian nash dan menghindari subjektivitas dalam penetapan hukum. Meskipun pendekatan ini dianggap terlalu tekstual oleh sebagian ulama, namun ia memberikan kontribusi penting dalam menjaga keseimbangan metodologis dalam ushul fiqh, yaitu sebagai kritik terhadap penggunaan akal yang berlebihan dalam memahami hukum Islam.[379] Pandangan Ibn Hazm juga mengingatkan bahwa tidak semua aspek hukum syariat dapat dijangkau sepenuhnya oleh rasio manusia. Ada dimensi *ta'abbudī* dalam syariat yang memang harus diterima secara tunduk tanpa mencari alasan rasional di baliknya. Sehingga, pendekatannya berfungsi sebagai penyeimbang terhadap kecenderungan rasionalisme yang berpotensi melampaui batas nash.

Selain itu, kontribusi metodologisnya juga tampak dalam penegasan pentingnya kepastian dalil (*qaṭ'iyyat al-dalil*) dalam penetapan hukum. Ia mendorong agar setiap hukum benar-benar didasarkan pada teks yang jelas dan otoritatif, sehingga dapat meminimalisir perbedaan pendapat yang bersumber dari

---

[377] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 1055.
[378] Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (n.d.), hal. 358-360.
[379] Ahmad Fauzi, "Kritik Ibn Hazm Terhadap Ta'līl al-Aḥkām Dalam Perspektif Ushul Fiqh," *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 22, no. 1 (2023): 67–84.

spekulasi akal. Dengan cara ini, pemikiran Ibn Hazm turut memperkaya khazanah ushul fiqh dengan menghadirkan pendekatan yang ketat, konsisten, dan berorientasi pada kemurnian sumber hukum Islam.[380]

Namun meskipun pandangan Ibn Hazm dalam menolak *ta'līl al-aḥkām* memiliki tujuan menjaga kemurnian nash, pendekatan yang terlalu tekstual tersebut kerap dinilai kurang mampu menjawab kompleksitas persoalan hukum yang terus berkembang. Penolakan terhadap *qiyās* dan pencarian *'illat* berpotensi membatasi fleksibilitas hukum Islam dalam merespons realitas baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash. Selain itu, mengabaikan dimensi rasional dan *maqāṣid al-syarī'ah* dapat menyebabkan hukum terlihat kaku dan kurang mempertimbangkan aspek kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat.[381] Oleh karena itu, sebagian ulama menilai bahwa pendekatan Ibn Hazm perlu dilengkapi dengan metode rasional yang terkontrol agar hukum Islam tetap relevan, kontekstual, dan mampu menjawab tantangan zaman.

Selanjutnya di era kontemporer, pemikiran *ta'līl al-aḥkām* mengalami transformasi yang cukup signifikan seiring dengan munculnya berbagai persoalan baru dalam kehidupan modern. Tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Rashid Rida, dan Yusuf al-Qaradawi berupaya memperluas cakupan *ta'līl* dengan tidak hanya berfokus pada *'illat* klasik yang bersifat tekstual, tetapi juga mempertimbangkan dimensi sosial, ekonomi, dan kemanusiaan. Dalam pandangan mereka, hukum Islam harus dipahami sebagai sistem yang hidup dan mampu merespons perubahan zaman, sehingga penggalian *'illat* tidak hanya berhenti pada sebab formal, tetapi juga mencakup tujuan substantif berupa keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan hak asasi manusia.[382]

Pendekatan ini tampak jelas dalam pemikiran Yusuf al-Qaradhawi yang menekankan pentingnya integrasi antara *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah.* Dalam karyanya *Fiqh al-Zakāh,* ia menjelaskan bahwa hikmah utama zakat bukan sekadar kewajiban ritual, tetapi sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial dan mengentaskan kemiskinan.[383] Oleh karena itu, ia memperluas objek zakat

---

[380] Muhammad Iqbal, "Pemikiran Ibn Hazm Tentang Penolakan Qiyās Dan Implikasinya Terhadap Metode Istinbāṭ Hukum Islam," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan* 21, no. 2 (2012): 145–58.

[381] Iqbal.

[382] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 45-47.

[383] Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh Al-Zakāh* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1999), hal. 139-142.

kepada bentuk-bentuk kekayaan modern seperti penghasilan profesi, investasi, dan aset produktif lainnya, dengan dasar ‘illat berupa *al-namā’* (pertumbuhan) dan kemampuan ekonomi.[384] Pendekatan ini menunjukkan bahwa *ta‘līl* tidak lagi terbatas pada bentuk klasik harta, tetapi berkembang sesuai dengan dinamika ekonomi kontemporer.

Sementara itu, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida dalam pemikiran reformisnya menekankan bahwa hukum Islam harus dipahami secara rasional, kontekstual, dan selaras dengan kebutuhan zaman. Mereka melihat bahwa sebagian ketentuan hukum pada masa klasik berkaitan erat dengan kondisi sosial, budaya, dan politik tertentu, sehingga tidak dapat diterapkan secara kaku tanpa mempertimbangkan perubahan konteks. Oleh karena itu, mereka mendorong pentingnya menggali *‘illat* dan tujuan hukum (*maqāṣid*) agar syariat tetap hidup dan relevan dalam masyarakat modern.[385]

Sebagai contoh, dalam persoalan sistem pemerintahan dan keadilan sosial, Muhammad ‘Abduh menekankan bahwa Islam tidak menetapkan satu bentuk sistem politik tertentu, melainkan menekankan nilai-nilai universal seperti keadilan (*al-‘adl*), musyawarah (*shūrā*), dan kemaslahatan umum.[386] Dengan pendekatan ta‘līl, ia melihat bahwa *‘illat* dari berbagai ketentuan politik dalam Islam adalah terciptanya keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu, sistem pemerintahan modern seperti demokrasi dapat diterima selama memenuhi tujuan tersebut, meskipun bentuknya berbeda dengan praktik pada masa klasik.

Contoh lain dapat dilihat dalam pemikiran Rasyid Rida terkait hukum sosial dan hubungan antarumat beragama. Ia berpendapat bahwa banyak hukum yang tampak eksklusif pada masa lalu sebenarnya dipengaruhi oleh kondisi konflik dan politik saat itu.[387] Dengan menggali *‘illat* berupa menjaga keamanan dan stabilitas sosial, ia membuka ruang bagi hubungan yang lebih inklusif dan damai di era modern. Ia juga menekankan bahwa prinsip-prinsip syariat harus diarahkan pada kemaslahatan umum, sehingga penafsiran hukum perlu mempertimbangkan konteks zaman dan kondisi masyarakat.

---

[384] Al-Qardhawi, hal. 150.

[385] Muhammad Abduh and Rasyid Rida, *Tafsīr Al-Manār* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, n.d.), hal. 10-12.

[386] Muhammad Abduh, *Risālat Al-Tawḥīd* (Kairo: Dar al-Manar, 1897), hal. 120-121.

[387] Rasyid Rida, *Tafsir Al-Manar* (Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah, n.d.), 2:hal. 45-47.

Maka pendekatan Muhammad Abduh dan Rashid Rida menunjukkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya berfungsi sebagai alat analogi hukum (*qiyās)*, tetapi juga sebagai metode rekonstruksi pemikiran hukum Islam secara lebih luas dan mendalam.[388] Mereka menempatkan *'illat* tidak hanya sebagai sebab teknis suatu hukum, melainkan sebagai pintu untuk memahami tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang bersifat universal, seperti keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan manusia. Dengan demikian, hukum Islam tidak dipahami secara kaku dan literal, tetapi sebagai sistem nilai yang dapat dikembangkan sesuai dengan kebutuhan zaman.

Lebih jauh, pendekatan ini memungkinkan adanya reinterpretasi terhadap hukum-hukum klasik yang dianggap tidak lagi relevan secara sosial. Dengan menggali 'illat dan maqāṣid, para pemikir reformis dapat membedakan antara aspek yang bersifat tetap (*tsawābit*) dan yang bersifat berubah (*mutaghayyirāt*).[389] Hal ini sangat penting dalam menghadapi isu-isu modern seperti hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan pluralitas masyarakat. Dalam konteks ini, *ta'līl al-aḥkām* berfungsi sebagai instrumen metodologis untuk menjaga keseimbangan antara kontinuitas tradisi dan kebutuhan perubahan.

Selain itu, pendekatan ini juga memperkuat posisi hukum Islam sebagai sistem yang adaptif dan responsif terhadap perkembangan sosial. Dengan menjadikan maqāṣid sebagai orientasi utama, hukum tidak hanya berfungsi sebagai aturan normatif, tetapi juga sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan sosial dan kemaslahatan publik. Oleh karena itu*, ta'līl al-aḥkām* dalam perspektif Muhammad 'Abduh dan Rashid Rida menjadi landasan penting bagi pembaruan hukum Islam (*tajdīd al-fiqh*) yang tetap berakar pada wahyu, namun terbuka terhadap dinamika zaman.

Dengan demikian, perkembangan *ta'līl al-aḥkām* di era kontemporer menunjukkan pergeseran dari pendekatan yang bersifat legal-formal menuju pendekatan yang lebih substansial dan kontekstual. Hal ini memperkuat posisi hukum Islam sebagai sistem yang adaptif, inklusif, dan mampu menjawab berbagai tantangan zaman, sekaligus tetap berakar pada nilai-nilai wahyu dan tujuan syariat.

---

[388] M. Cholil Nafis, "Relevansi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Pengembangan Hukum Islam Modern," *Jurnal Ahkam* 15, no. 1 (2015): 39–52.

[389] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 45-47.

Lebih dari itu, pendekatan ini juga menegaskan bahwa fleksibilitas hukum Islam bukan berarti mengubah prinsip dasar syariat, melainkan mengaktualisasikan nilai-nilai universalnya dalam realitas yang terus berkembang. Dengan menjadikan ‘illat dan maqāṣid sebagai landasan utama, hukum Islam dapat menjaga keseimbangan antara otoritas teks dan kebutuhan konteks. Oleh karena itu, *ta‘līl al-aḥkām* tidak hanya berfungsi sebagai metode istinbāṭ, tetapi juga sebagai instrumen penting dalam memastikan bahwa syariat tetap relevan, humanis, dan mampu memberikan solusi atas berbagai persoalan kontemporer tanpa kehilangan esensi Ilahiahnya.

Namun perlu ditegaskan kembali bahwa meskipun banyak manfaatnya, pemikiran *ta‘līl al-aḥkām* tidak lepas dari kritikan, terutama dari mereka yang khawatir terhadap dominasi rasionalitas dalam hukum Islam. Kekhawatiran utama adalah potensi distorsi terhadap makna nash jika *ta‘līl al-aḥkām* dilakukan tanpa kontrol metodologis.[390] Selain itu, dengan munculnya kompleksitas realitas sosial kadang menyulitkan identifikasi *‘illat* yang benar-benar mewakili tujuan syariat. Oleh karena itu, diperlukan kehati-hatian dan kedalaman ilmu dalam menerapkan *ta‘līl al-aḥkām,* agar tidak menimbulkan kehancuran terhadap fondasi syari’ah.

Terakhir bahwa, sejarah dan perkembangan pemikiran *ta‘līl al-aḥkām* menunjukkan bahwa hukum Islam bukanlah sistem yang kaku, melainkan dinamis dan rasional. Pemikiran ini telah mengalami perkembangan pesat mulai dari masa kenabian, sahabat, era klasik hingga zaman modern. Dengan memahami *‘illat*, umat Islam dapat menggali hikmah syariat secara lebih mendalam dan menyesuaikannya dengan kebutuhan zaman tanpa mengorbankan prinsip dasar ajaran Islam, sehingga *ta‘līl al-aḥkām* pada akhirnya menjadi jembatan antara wahyu dan realitas.

Konsep ini juga menegaskan bahwa keberlangsungan hukum Islam sangat bergantung pada kemampuan umat dalam membaca konteks dan memahami tujuan syariat secara komprehensif. *Ta‘līl al-aḥkām* memberikan ruang bagi ijtihad yang bertanggung jawab, sehingga hukum tidak berhenti pada teks semata, tetapi terus hidup dan berkembang dalam menjawab persoalan sosial, ekonomi, dan kemanusiaan. Dengan demikian, eksistensi *ta‘līl al-aḥkām* menjadi kunci penting dalam menjaga relevansi, keberlanjutan, serta kontribusi hukum Islam dalam

[390] Amin Muhtar, Muchimah, and Devi Megawati, “The Foundation of Ta’lil Mashlahias a Method of Ijtihad,” *Islamic Law Review: Journal of Islamic Family Law and Social Issues* 1, no. 1 (2023): 1–14.

membangun kehidupan yang adil, seimbang, dan berorientasi pada kemaslahatan umat manusia.

3. Kaidah dan Metodologi dalam *Ta'līl al-Aḥkām*

Karena *ta'līl al-aḥkām* merupakan salah satu pendekatan penting dalam kajian ushul fiqh yang berupaya menemukan *'illat* di balik penetapan suatu ketentuan syariat, maka seorang mujtahid harus mampu memahami kaidah dan metode *ta'līl al-aḥkām,* sehingga ia dapat mengembangkan hukum Islam secara kontekstual, namun tetap berpegang pada prinsip *maqashid al-syari'ah*. Walaupun ulama berbeda pandangan mengenai tingkat legitimasi penggunaan rasio dalam menelusuri *'illat* , namun mayoritas sepakat bahwa metode ini penting untuk memastikan fleksibilitas hukum Islam sepanjang zaman.[391] Adapun kaidah dan metode yang lazim dipergunakan dalam *ta'līl al-aḥkām* sebagai berikut :

a. Kaidah Umum dalam *Ta'līl al-Aḥkām*

Para ulama ushul menetapkan sejumlah kaidah umum yang menjadi dasar dalam *ta'līl al-aḥkām* :

1). Setiap hukum syariat memiliki tujuan dan maslahat tertentu

Dalam ushul fiqh, para ulama menegaskan bahwa seluruh hukum yang disyariatkan oleh Allah SWT memiliki tujuan (*maqsad*) tertentu yang berorientasi pada kemaslahatan (*maslahah*) manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Tidak ada hukum yang bersifat sia-sia atau tanpa hikmah. Contoh dari kaidah ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Anbiya'/21 :107 yaitu:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ

Artinya : "*Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam* ".(QS. Al-Anbiya'/21 :107)

Menurut Imam al-Ṭabari bahwa *'illat* ayat ini adalah kebaikan universal yang dibawa Nabi SAW sekaligus yang menjadi alasan Allah SWT memilihnya sebagai rasul terakhir. Semua perintah dan larangan dalam syariat bertujuan untuk " kemaslahatan manusia ".[392] Kemudian Menurut Ibn Katsir bahwa *'illat* dari pengutusan Nabi SAW adalah " memberikan rahmat dalam bentuk petunjuk dan kebenaran yang membebaskan manusia dari kesesatan." Rahmat ini berlaku bagi orang beriman mendapat hidayah dan ampunan, sedangkan

[391] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 245.
[392] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an*, 1:hal. 272.

bagi orang kafir adalah tertunda azab hingga akhirat, serta hidup di bawah sistem hukum yang adil.[393] Terakhir menurut Al-Qurṭubi menafsirkan bahwa *'illat* dari ayat ini adalah kesempurnaan sifat rahmat Nabi SAW yang mencakup semua makhluk, bahkan terhadap musuh sekalipun. Beliau diutus bukan untuk menghancurkan, tetapi untuk menyelamatkan dan memperbaiki kehidupan.[394]

Sehingga berkaitan dengan kaidah ini maka Al-Syaṭibi dalam kitab *al-Muwafaqat* menjelaskan bahwa hukum syariat selalu mengandung maslahat yang kembali kepada manusia, walaupun terkadang maslahat tersebut tidak langsung dipahami oleh akal manusia. Tujuan hukum ini juga sejalan dengan *maqashid al-syariʿah* yang mencakup perlindungan terhadap agama (*hifzl din*), jiwa (*hifzl nafs*), akal (*hifzl ʿaql*), keturunan (*hifzl nasl*), dan harta (*hifzl maal*).[395]

2). *'illat* harus bersifat jelas dan terukur (*mundabiṭ*)

'illat adalah sifat atau faktor yang menjadi alasan penetapan suatu hukum. Dalam kaidah *ta'līl al-aḥkām, 'illat* harus memenuhi kriteria *mundabit*, yaitu jelas batasannya dan dapat diukur secara objektif, sehingga dapat digunakan secara konsisten dalam penerapan hukum. Misalnya, larangan khamr karena sifat memabukkan (*iskar*), maka sifat ini jelas, terukur, dan dapat diidentifikasi. Al-Amidi menegaskan bahwa *'illat* yang tidak jelas atau ambigu tidak dapat dijadikan dasar *qiyās*, karena akan menimbulkan ketidakpastian hukum.[396] Dengan demikian, sifat yang bersifat subjektif, seperti "rasa jijik" atau "tidak enak dipandang", tidak dapat dijadikan *'illat* , karena ukurannya berbeda bagi setiap orang.

3). Keserasian antara *'illat* dan hukum

Kaidah ini menuntut agar *'illat* yang ditetapkan harus memiliki hubungan yang logis dan relevan dengan hukum yang dihasilkan. *'illat* yang ditemukan tidak boleh bertentangan dengan *nash* atau *maqāṣid al-syarīʿah* . Misalnya, *'illat* wajibnya zakat adalah adanya harta yang mencapai *nisab* (takaran) dan *haul* (jangka waktu), maka kedua hal ini sejalan dengan tujuan

[393] Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, 2 (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 1970), 5:hal. 385.
[394] Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, 1:hal. 272.
[395] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 6-8.
[396] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 212-213.

zakat, yaitu membersihkan harta dan membantu orang miskin. Menurut Ibn Qudamah menjelaskan bahwa *'illat* harus bersesuaian dengan hukum yang ditetapkan, sehingga hukum tersebut benar-benar menjadi sarana tercapainya maslahat yang diinginkan syariat.[397] Keserasian ini penting agar hukum tidak hanya formalistik, tetapi juga substantif sesuai tujuan syariat.

4). Konsistensi penerapan *'illat*

Jika suatu *'illat* telah ditetapkan, maka penerapannya harus konsisten pada seluruh kasus yang memiliki kesamaan *'illat* tersebut. Hal ini untuk menjaga kesatuan hukum dan menghindari kontradiksi. Contohnya, jika *'illat* larangan riba adalah adanya tambahan pada transaksi pinjaman (*ziyadah fi al-qard*) yang merugikan salah satu pihak, maka setiap transaksi dengan sifat seperti itu, baik dalam emas, perak, maupun mata uang modern, harus dihukumi sama yaitu haram. Maka harus ditekankan bahwa konsistensi ini merupakan syarat agar hukum syariat tetap kokoh dan dapat dipercaya sebagai sistem hukum yang adil.[398] Ketidakonsistenan penerapan *'illat* akan mengarah pada *tanaquḍ* (kontradiksi) dan melemahkan legitimasi hukum.

b. Kaidah-Kaidah Khusus dalam *Ta'līl al-Aḥkām*

Selain kaidah umum, terdapat kaidah-kaidah khusus yang sering digunakan dalam *ta'līl al-aḥkām* yaitu :

1). *Al-Ḥukmu yadūru ma'a 'illat ihi wujūdan wa 'adaman*

Kaidah ini bermakna bahwa suatu hukum syariat akan selalu mengikuti keberadaan *'illat* -nya. Jika *'illat* ada, maka hukum berlaku, namun jika *'illat* hilang maka hukumpun tidak lagi berlaku. Prinsip ini sangat penting, karena menunjukkan fleksibilitas hukum Islam terhadap perubahan realitas dan kondisi masyarakat. Misalnya, hukum larangan minum khamar diberlakukan karena adanya *'illat* memabukkan (*al-iskar*). Jika suatu minuman tidak mengandung zat memabukkan, maka larangan tersebut tidak berlaku baginya. Para ulama seperti al-Syaukani menjelaskan bahwa kaidah ini merupakan inti dari penerapan *qiyās* dan dasar dalam menilai keberlakuan hukum.[399] Demikian pula

---

[397] Ibnu Qudamah, *Rawdat Al-Nazir Wa Junnat al-Munazir* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1992), 1:hal. 214.

[398] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 1:hal. 25.

[399] Muhammad ibn 'Ali Al-Syaukani, *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq Min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hal. 318.

al-Amidi menegaskan bahwa hubungan antara hukum dan *'illat* bersifat *mulazamah* (tidak terpisahkan).[400]

2). *Al-Maṣlaḥah al-Mursalah*

Kaidah ini menyatakan bahwa hukum dapat ditetapkan berdasarkan kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, selama tidak bertentangan dengan syariat. *Maslahah mursalah* sering digunakan oleh para ulama dalam menetapkan hukum untuk kasus-kasus baru yang tidak ditemukan pada masa Nabi SAW. Contohnya adalah pengumpulan mushaf Al-Qur'an pada masa Khalifah Abu Bakar dan pengadaan KTP pada masa modern. Menurut Imam al-Ghazali bahwa *maslahah mursalah* adalah kemaslahatan yang *mu'tabarah* (diakui syara') meskipun tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya, asalkan selaras dengan *maqashid al-syari'ah.*[401] Sehingga kaidah ini akhirnya akan menjadi sebagai instrumen vital untuk menjadikan hukum Islam selalu relevan sepanjang zaman.[402]

3). *Dar'u al-Mafāsid Muqaddam 'alā Jalbi al-Maṣāliḥ*

Artinya adalah : " Menolak kerusakan diutamakan daripada menarik kemaslahatan". Kaidah ini didasarkan pada logika bahwa kerusakan memiliki dampak negatif yang lebih cepat dan lebih besar daripada manfaat yang dihasilkan dari suatu perbuatan. Misalnya, larangan menjual senjata kepada pihak yang akan menggunakannya untuk kejahatan, meskipun penjual mendapat keuntungan secara ekonomi. Sehingga dalam penetapan hukum, pencegahan *mafsadat* harus didahulukan karena menjaga keselamatan agama, jiwa, dan akal lebih utama daripada sekadar meraih manfaat.[403] Bahkan, Nabi SAW pernah menunda pembangunan Ka'bah sesuai fondasi Nabi Ibrahim AS karena mempertimbangkan potensi fitnah bagi kaum Quraisy yang baru masuk Islam.[404]

Dengan demikian, kaidah *dar'u al-mafāsid muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* menegaskan bahwa dalam setiap penetapan hukum Islam, pencegahan terhadap kerusakan harus lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan. Hal ini menunjukkan bahwa syariat sangat memperhatikan dampak negatif yang

---

[400] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 120.

[401] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 286.

[402] Yusuf Al Qardhawi, *Madkhal Li Dirasat Al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), hal. 211.

[403] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 92.

[404] Muslim ibn Al-Hajjaj, *Sahih Muslim, Kitab al-Hajj, Bab Naqd al-Ka'Bah Wa Bina'Iha, No. 1333.* (n.d.).

mungkin timbul dari suatu perbuatan, sehingga menjaga keselamatan dan stabilitas menjadi prioritas utama.

Selanjutnya, kaidah ini juga mencerminkan orientasi hukum Islam yang bersifat preventif, yaitu menghindari bahaya sebelum terjadi, bukan sekadar mengatasi akibatnya. Dengan demikian, penerapannya memberikan arah yang jelas bagi para ulama dan praktisi hukum dalam mengambil keputusan yang bijak, proporsional, dan berorientasi pada kemaslahatan yang lebih luas, sehingga hukum Islam tetap relevan dan mampu menjaga keseimbangan antara kepentingan individu dan kemaslahatan umum.

4). *Al-Ḍarūrāt Tubīḥ al-Maḥẓūrāt*

Kaidah ini berarti bahwa keadaan darurat membolehkan hal-hal yang asalnya dilarang. Contohnya, seseorang yang kelaparan hingga terancam jiwanya diperbolehkan memakan bangkai sekadar untuk menyelamatkan diri. Prinsip ini diambil dari firman Allah dalam QS. al-Baqarah/ 2: 173 yaitu :

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِۗ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

Artinya : *“ Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa yang terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.* (QS. al-Baqarah/ 2: 173)

dan QS. al-An‘am/6: 119 yaitu :

وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِۗ وَاِنَّ كَثِيْرًا لَّيُضِلُّوْنَ بِاَهْوَآئِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍۗ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِيْنَ

Artinya : “ *Mengapa kamu tidak mau memakan sesuatu (daging hewan) yang (ketika disembelih) disebut nama Allah. Padahal, Allah telah menjelaskan secara rinci kepadamu sesuatu yang Dia haramkan kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa. Sesungguhnya banyak yang menyesatkan (orang lain) dengan mengikuti hawa nafsunya tanpa dasar pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas* ”.(QS. al-An‘am/6: 119)

Adapun keadaan darurat yang membolehkan pelanggaran hukum harus memenuhi dua syarat: (1) benar-benar ada ancaman nyata terhadap jiwa, agama, akal, harta, atau kehormatan; (2) pelanggaran dilakukan sebatas yang diperlukan

tanpa berlebihan.[405] Kaidah ini sangat penting dalam fiqh kontemporer, misalnya pada kasus transplantasi organ atau penggunaan obat yang mengandung unsur najis ketika tidak ada alternatif lain.[406] Maka kaidah-kaidah khusus ini memperlihatkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* tidak hanya berfungsi sebagai alat akademis untuk memahami hikmah hukum, tetapi juga sebagai perangkat praktis dalam penetapan hukum Islam yang dinamis. Dengan penerapan kaidah-kaidah ini, hukum Islam dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman tanpa mengabaikan prinsip dasar syariat. Hal ini menegaskan bahwa dari hukum Islam adalah *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.[407]

c. Metode dalam Menemukan *'illat* (*Ta'lil Al-Aḥkam*)

Ulama ushul fiqh telah mengemukakan cara penemuan *'illat* atau *ta'lil al-aḥkam* yang merupakan tahap yang sangat krusial karena menjadi dasar bagi penerapan *qiyās* dan pengembangan hukum Islam yang relevan dengan berbagai konteks kehidupan.[408] Tanpa penentuan *'illat* yang akurat, penerapan hukum berpotensi tidak konsisten dan menyimpang dari tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Oleh karena itu, para ulama ushul fiqh mengembangkan berbagai metode yang sistematis untuk menemukan *'illat* , baik yang bersumber langsung dari nash maupun melalui analisis rasional terhadap fakta dan konteks hukum. Metode-metode ini tidak hanya membantu dalam memahami hikmah di balik suatu ketentuan hukum, tetapi juga memastikan agar hukum Islam dapat diaplikasikan secara tepat, konsisten dan sesuai dengan kemaslahatan umat di setiap zaman dan tempat. Secara umum metode penemuan *'illat* atau *ta'līl al-aḥkām* adalah sebagai berikut :

1). Melalui *Nash* (النص) atau 'illat yang ditegaskan teks

Metode *nash* merupakan cara menemukan *'illat* ketika sifat atau alasan hukum tersebut dinyatakan atau diisyaratkan secara langsung oleh teks Al-

---

[405] Qudamah, *Al-Mughni*, 2:hal. 331.

[406] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 1121.

[407] *Saliḥ li kulli zaman wa makan* adalah bahwa syariat Islam diturunkan dengan prinsip-prinsip dan tujuan yang bersifat abadi (*al-tsawabit*), tetapi juga memiliki ruang ijtihad pada masalah-masalah yang berubah (al-mutaghayyirāt) sesuai perkembangan situasi, tempat, dan budaya manusia. Prinsip ini memungkinkan hukum Islam untuk adaptif terhadap kondisi sosial, ekonomi, dan politik, tanpa kehilangan substansi wahyunya. Lihat pada : Qardhawi, *Madkhal Li Dirasat Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, hal. 25. Lihat juga pada : Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur, *Maqasid Al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Tunisia: Dar Suhnun, 2001), hal. 49.

[408] Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, 1 (Revisi) (Ponorogo: WADE, 2017), hal. 288.

Qur'an atau sunnah.[409] Dalam disiplin ilmu ushul fiqh, metode ini memiliki kedudukan paling kuat karena *'illat* yang bersumber dari wahyu bersifat *qaṭ'i al-tsubut* (pasti sumbernya) dan terikat dengan otoritas Illahi. Adapun penunjukan *'illat* oleh *nash* dapat berbentuk:

a).Eksplisit *(sharih***)**: yaitu penyebutan langsung alasan hukum dengan kata penghubung tujuan atau sebab, seperti huruf *lam ta'lil* (لِـ) yang berarti "karena" atau "untuk".[410] Contohnya dalam QS. An-Nisa'/4 : 165 yaitu:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِۗ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا

Artinya : *" (Kami mengutus) rasul-rasul sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah setelah rasul-rasul itu (diutus). Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".*(QS. An-Nisa'/4 : 165)

Pada ayat di atas bahwa *'illat* diutusnya para rasul adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar orang-orang tidak lagi berdalih bahwa mereka belum pernah mendapat petunjuk dari para rasul, padahal Allah SWT telah mengutus rasul kepada mereka. Kalimat لِئَلَّا يَكُوْنَ sampai dengan بَعْدَ الرُّسُل tidak dapat diartikan dengan yang lain, kecuali hanya untuk menjelaskan *'illat* diutusnya para rasul.[411] Kemudian dengan penggunaan kata *kay* (كَيْ) yang berarti "agar/supaya".Contohnya dalam QS. al-Hasyr/59 : 7 yaitu:

مَآ اَفَاۤءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِه مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِۙ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَاۤءِ مِنْكُمْۗ ....

Artinya : "*Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu….."*.(QS. al-Hasyr/59 : 7)

---

[409] Abd. al-Karim Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh* (Baghdad: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1977), hal. 211.

[410] Al- Sarakhsi, *Ushul Al-Sarakhsi,* (Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1993), hal. 345.

[411] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 747.

Di sini, كَيْ لَا يَكُونَ jelas menunjukkan *'illat* pensyariatan aturan pembagian *al-fay,*[412] yakni untuk mencegah monopoli ekonomi, di mana harta tidak hanya menjadi milik orang-orang kaya saja.[413] Jadi huruf كَي adalah petunjuk eksplisit bahwa tujuan hukumnya adalah pemerataan.

b). Implisit (*dalālat al-isyārah*): yaitu ketika *'illat* tidak disebut secara langsung, tetapi dapat dipahami melalui struktur kalimat, susunan ayat atau konteks penetapan hukum. Contohnya, perintah *qatl al-muḥaribin* (memerangi perampok bersenjata) dalam QS. al-Ma'idah / 5:33 yaitu:

اِنَّمَا جَزٰۤؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَه وَيَسْعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ۗذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ

Artinya : *" Balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya serta membuat kerusakan di bumi hanyalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu merupakan kehinaan bagi mereka di dunia dan di akhirat (kelak) mereka mendapat azab yang sangat berat ".*(QS. al-Ma'idah / 5:33)

Maka makna yang tersirat di dalam ayat di atas adalah bertujuan melindungi keamanan umum, walaupun alasan tersebut tidak disebutkan secara eksplisit.

Adapun langkah kerja penemuan 'illat melalui nash ini bisa dilakukan dengan tiga langkah berikut: Pertama dengan identifikasi lafaz penunjuk *'illat* dengan mencari indikator linguistik seperti *lam ta'lil*, *kay* atau frasa tujuan dalam ayat/hadis. Kedua dengan analisis makna bahasa dan konteks turunnya (*asbāb al-nuzūl*/*asbāb al-wurūd*) dengan memastikan maksud lafaz sesuai konteks syariat, bukan sekadar makna leksikal. Dan ketiga dengan validasi sifat *'illat* yaitu menilai apakah *'illat* tersebut *mundabiṭ* (terukur dengan jelas) dan *muṭṭarid* (konsisten penerapannya pada seluruh kasus sejenis).[414]

---

[412] *al-fay'* adalah segala jenis harta yang diperoleh kaum muslimin dari orang-orang kafir tanpa melalui peperangan (*qital*) dan tanpa penumpahan darah, melainkan melalui penyerahan sukarela, perjanjian damai, atau rasa takut pihak lawan. Lihat pada : Al- Nawawi, *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 19:hal. 392.

[413] Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, hal. 290.

[414] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 351-360.

2). Menggunakan *Ijmā'* (الإجماع) atau *'illat* berdasar kesepakatan ulama

Secara bahasa, *ijma'* berarti kesepakatan atau konsensus (*al-Ittifāq*).[415] Sedangkan secara istilah dalam ushul fiqh, *ijmā'* adalah kesepakatan seluruh mujtahid dari kalangan umat Islam pada suatu masa tertentu setelah wafatnya Nabi SAW terhadap suatu hukum syar'i yang bersifat praktis (*'amali*). Maka dalam konteks *ta'līl al-aḥkām*, maka *ijmā'* berfungsi sebagai metode legitimasi penetapan *'illat* . Artinya, apabila para mujtahid sepakat bahwa suatu sifat atau karakteristik tertentu adalah *manaṭ al-ḥukm* (dasar penetapan hukum), maka sifat tersebut diterima sebagai *'illat* yang sah untuk dijadikan dasar *qiyās*.

Metode ini penting karena tidak semua *'illat* disebutkan secara eksplisit dalam nash. Sebab terkadang, nash hanya menetapkan hukum secara umum tanpa menyebutkan alasan hukumnya. Dalam situasi seperti ini, konsensus para mujtahid mengisi kekosongan tersebut, memberikan legitimasi kuat bagi suatu sifat tertentu untuk diposisikan sebagai *'illat* yang mengikat. Contohnya tentang keharaman khamr berdasarkan kepada hadis Nabi SAW bersabda: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ (*Setiap yang memabukkan adalah haram*).[416] Hadis ini menjadi dalil langsung (nash) bahwa sifat memabukkan (*al-iskar*) adalah *'illat* keharaman khamr. Namun, kekuatan *'illat* ini diperkuat oleh *ijma'* ulama. Mereka sepakat bahwa *al-iskar* adalah sifat yang menjadi dasar larangan, sehingga hukum haram berlaku tidak hanya pada minuman anggur yang difermentasi, tetapi juga pada semua zat memabukkan, termasuk narkotika modern.[417] Tanpa *ijma'* maka penerapan ke zat baru mungkin akan diperdebatkan, tetapi dengan adanya *ijma'*, maka cakupannya menjadi pasti.

Contoh kedua adalah tentang keharaman riba pada transaksi tertentu yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 275, tetapi tidak merinci *'illat* nya secara eksplisit. Melalui kajian dan kesepakatan, para mujtahid menetapkan bahwa *'illat* riba dalam pertukaran barang ribawi adalah adanya *ziyadah* (tambahan) dan *nasi'ah* (penundaan).[418] Kesepakatan ini memungkinkan

---

[415] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 121.

[416] Muslim ibn Al-Hajjaj, *Sahih Muslim, Kitab al-Ashriba, Bab Bayan Anna Kullu Muskir Haram No. 2003.* (n.d.).

[417] Al- Nawawi, *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, 19:hal. 246.

[418] Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, hal. 186.

penerapan hukum riba pada instrumen keuangan modern yang memiliki karakteristik serupa.

Pendapat ulama tentang penetapan *'illat* melalui *ijma'* cukup beragam, di mana perbedaan ini berakar pada pandangan apakah *'illat* yang didasarkan kepada *ijma'* tersebut *qathi'* atau *zhanni.* Menurut Hasan Ahmad bahwa mayoritas ulama ushul menyatakan bahwa *'illat* yang didasarkan pada *ijma'* adalah *qath'i*.[419] Walaupun secara umum mereka mengakuinya sebagai salah satu metode yang sah, namun dengan catatan dan batasan tertentu. Sehingga dalam prakteknya penggunaan *ijma'* ini sebagai cara menentukan 'illat tetap menjadi pijakan oleh sebagian besar ulama ushul fiqh yang terlihat dalam kitab-kitab fiqh klasik maupun kontemporer.[420]

3). Melalui *Istinbāṭ* (Penalaran)

Metode penemuan *'illat* melalui *istinbāṭ* adalah cara mengidentifikasi alasan hukum yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, tetapi dapat disimpulkan melalui proses penalaran ijtihad.[421] Dalam metode ini, mujtahid menelaah karakteristik hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah, lalu mencari sifat yang paling relevan dan rasional sebagai dasar berlakunya hukum tersebut. Karena *'illat* tidak dinyatakan secara langsung oleh pembuat syariat, maka penetapannya bergantung pada kemampuan analitis mujtahid untuk menyeleksi sifat yang sesuai dengan tujuan syariat dan memenuhi syarat-syarat *'illat* yang sah. Penentuan *'illat* dalam bentuk ini dapat dikemukakan dengan cara :

a). Metode *Al-Sabr wa Al-Taqsīm* (السبر والتقسيم) atau Metode Pengujian dan Eliminasi

Metode *al-sabr wa al-taqsīm* adalah salah satu cara penemuan 'illat melalui *istinbāṭ* dengan meneliti seluruh sifat yang mungkin menjadi dasar suatu hukum, kemudian menyeleksi dan mengeliminasi sifat-sifat yang tidak relevan hingga tersisa satu sifat yang paling layak ditetapkan sebagai *'illat*. Kata *al-sabr* berarti menguji atau meneliti, sedangkan *al-taqsīm* berarti membagi atau menginventarisasi berbagai

[419] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridicial Principle of Qiyās* (Islamabad: Pakistan Islamic Research Institute, 1992), hal. 215.
[420] Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, hal. 295.
[421] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 292-298.

kemungkinan.[422] Dengan demikian, metode ini merupakan proses analitis yang dimulai dengan mengumpulkan seluruh karakteristik yang terdapat pada suatu kasus, lalu menilai satu per satu apakah karakteristik tersebut memiliki hubungan rasional dan syar‘i dengan hukum yang ditetapkan.

Sebagai contoh, para ulama berupaya menemukan *‘illat* keharaman khamar. Dalam nash, khamar diharamkan secara tegas, namun ketika hendak menetapkan hukum bagi minuman lain, para ulama menginventarisasi berbagai sifat yang terdapat pada khamar, seperti warna cairannya, bahan pembuatannya, rasanya, baunya, dan efeknya terhadap akal. Setelah dilakukan pengujian, sifat-sifat seperti warna, rasa, dan bahan baku dinilai tidak memiliki hubungan langsung dengan keharaman, karena sifat-sifat tersebut juga terdapat pada benda lain yang tidak diharamkan. Sifat yang akhirnya dipandang relevan adalah kemampuannya memabukkan (*al-iskār*), karena efek tersebut merusak akal dan bertentangan dengan tujuan syariat dalam menjaga akal (*ḥifẓ al-‘aql*).[423] Oleh sebab itu, sifat memabukkan ditetapkan sebagai *‘illat* keharaman khamar, dan atas dasar itu hukum haram diperluas melalui *qiyās* kepada seluruh zat yang memiliki efek memabukkan.

Metode *al-sabr wa al-taqsīm* menunjukkan bahwa penetapan *‘illat* tidak dilakukan secara spekulatif, tetapi melalui proses penyaringan yang sistematis dan argumentatif. Dengan metode ini, para mujtahid dapat memastikan bahwa sifat yang dipilih benar-benar memiliki keterkaitan substantif dengan tujuan hukum, sehingga hasil ijtihad menjadi lebih objektif dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

b). Melalui *Munāsabah* (المناسبة) atau Kesesuaian antara Dua Hal

Ta‘līl al-aḥkām melalui *munāsabah* adalah metode penemuan *‘illat* dengan menilai adanya hubungan yang rasional dan relevan antara suatu sifat dengan hukum yang ditetapkan oleh syariat. Kata *munāsabah* secara bahasa berarti kesesuaian, keterkaitan, atau keharmonisan. Dalam

---

[422] ‘Abd al-Ḥakīm ‘Abd al-Raḥmān As‘ad Al-Sa‘dī, *Mabāḥith Al-‘Illah Fī al-Qiyās ‘inda al-Uṣūliyyīn* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1987), hal. 444.

[423] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 2:hal. 298-300.

terminologi ushul fiqh, *munāsabah* merujuk pada suatu sifat yang dipandang selaras dengan tujuan hukum karena mengandung maslahat atau mencegah mafsadat.[424] Dengan demikian, apabila suatu sifat dinilai memiliki hubungan yang logis dengan tujuan syariat, sifat tersebut dapat dijadikan sebagai *'illat* meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash.

Metode ini berangkat dari keyakinan bahwa seluruh ketentuan syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, mujtahid berupaya menelusuri sifat yang paling sesuai dengan hikmah dan tujuan hukum. Sebagai contoh, keharaman khamar dipahami memiliki keterkaitan yang jelas dengan sifat memabukkan, karena sifat tersebut merusak akal dan bertentangan dengan tujuan syariat dalam menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*). Walaupun nash tidak selalu menyebutkan secara eksplisit bahwa "memabukkan" adalah *'illat*, hubungan yang kuat antara sifat tersebut dengan kerusakan akal menjadikannya layak ditetapkan sebagai dasar hukum. Atas dasar inilah, seluruh zat yang memabukkan dihukumi haram melalui *qiyās*.[425]

Contoh lain adalah kewajiban qisas terhadap pelaku pembunuhan sengaja. Sifat yang dianggap memiliki *munāsabah* dengan hukum tersebut adalah adanya tindakan pembunuhan secara sengaja dan melawan hukum. Sifat ini relevan karena hukuman *qisas* bertujuan menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) dan mencegah terulangnya tindak kejahatan. Dengan demikian, terdapat hubungan yang jelas antara sifat pembunuhan sengaja dengan penetapan hukum *qisas*.[426]

Dalam ushul fiqh, *munāsabah* sering dipandang sebagai metode yang sangat erat kaitannya dengan teori *maqāṣid al-syarī'ah*, karena keduanya sama-sama menekankan keterhubungan antara hukum dan kemaslahatan. Metode ini memberikan ruang bagi mujtahid untuk memahami ruh dan tujuan syariat, sehingga hukum Islam dapat diterapkan secara adaptif terhadap persoalan-persoalan baru tanpa keluar dari prinsip-prinsip dasarnya.

---

[424] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 303-306.
[425] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 1:hal. 305-310.
[426] Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, 2:hal. 200-206.

c). Melalui *Al-ṭard* (الطرد) atau Konsistensi

Al-ṭard adalah metode penetapan *'illat* dengan memperhatikan adanya keterkaitan yang konsisten antara suatu sifat dan suatu hukum, meskipun hubungan maslahatnya tidak tampak secara jelas. Dalam metode ini, suatu sifat dianggap sebagai *'illat* apabila hukum selalu ditemukan bersamanya (*wujūdan wa 'adaman*), sehingga keberadaan sifat tersebut secara empiris diikuti oleh keberadaan hukum.[427] Dengan kata lain, *al-ṭard* menekankan keteraturan korelatif antara sifat dan hukum, bukan semata-mata keterkaitan rasional dengan tujuan syariat.

Secara bahasa, *al-ṭard* (الطرد) berarti "berjalan secara terus-menerus," "konsisten," atau "berlaku secara tetap." Dalam terminologi ushul fikih, istilah ini digunakan untuk menunjuk sifat yang senantiasa menyertai hukum dalam berbagai kasus.[428] Namun, tidak semua ulama menerima metode ini sebagai dasar yang kuat untuk penetapan *'illat*, karena konsistensi semata belum tentu menunjukkan adanya hubungan kausal yang benar-benar relevan dengan tujuan syariat.[429] Oleh sebab itu, sebagian ulama menempatkan *al-ṭard* pada tingkat argumentasi yang lebih lemah dibandingkan *munāsabah*.

Contoh yang sering disebut dalam literatur ushul fiqh adalah penetapan status najis pada air yang berubah karena bercampur dengan benda najis. Sebagian ulama menilai bahwa perubahan warna, rasa, atau bau secara konsisten diikuti oleh hukum najis, sehingga sifat perubahan tersebut dapat dipandang sebagai *'illat* berdasarkan metode *al-ṭard*. Hubungan ini ditetapkan karena adanya keterkaitan yang terus-menerus antara sifat dan hukum, meskipun alasan maslahatnya tidak selalu dirumuskan secara eksplisit.

Sehingga dengan metode ini menunjukkan bahwa dalam sebagian kasus, para ulama dapat menetapkan *'illat* berdasarkan keteraturan penerapan hukum terhadap suatu sifat. Walaupun kekuatan argumentatifnya diperdebatkan, metode ini tetap menjadi salah satu

---

[427] Badr al-Din Muhammad ibn Bahadur Al-Zarkashi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013), 4:hal. 248-250.

[428] Fakhr al-Din Al-Razi, *Al-Mahsul Fi 'Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1995), 3:hal. 355.

[429] Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, hal. 304.

pendekatan yang dibahas dalam teori *ta'līl al-aḥkām* untuk menjelaskan bagaimana hukum syariat dapat diperluas ke kasus-kasus baru melalui *qiyās*.

d). Melalui *Al- Syabah* (الشبه) atau Persamaan antara Dua Hal

Ta'līl al-aḥkām melalui *al-syabah* adalah metode penemuan *'illat* dengan menetapkan hukum suatu kasus baru berdasarkan kemiripannya dengan dua atau lebih kasus yang telah memiliki ketentuan hukum. Dalam pendekatan ini, suatu persoalan tidak memiliki *'illat* yang secara tegas disebutkan dalam nash dan tidak pula mudah ditemukan melalui *munāsabah* atau metode lainnya.[430] Oleh karena itu, mujtahid membandingkan karakteristik kasus tersebut dengan beberapa kasus yang sudah diketahui hukumnya, lalu menghubungkannya kepada kasus yang memiliki kemiripan paling kuat.

Pengertian *al-shabah* secara bahasa adalah keserupaan atau kemiripan. Sedangkan secara istilah merujuk kepada analogi yang didasarkan pada dominasi kemiripan suatu cabang (*far'*) dengan salah satu pokok (*aṣl*).[431] Apabila suatu kasus memiliki kemiripan dengan dua asal yang berbeda, maka hukum ditetapkan dengan melihat kemiripan yang paling dominan. Karena itu, metode ini sering disebut sebagai *qiyās al-shabah* (analogi berdasarkan kemiripan).

Sebagai contoh adalah status budak dalam beberapa aspek hukum. Budak memiliki kemiripan dengan benda karena dapat diperjualbelikan dan diwariskan, tetapi juga memiliki kemiripan dengan manusia merdeka karena memiliki akal, kewajiban ibadah, dan tanggung jawab hukum. Dalam persoalan ganti rugi atas kerusakan fisik budak, para ulama cenderung mengqiyaskannya kepada benda, karena aspek kepemilikan lebih dominan.[432] Tapi dalam persoalan ibadah dan pertanggungjawaban pidana, budak diqiyaskan kepada manusia merdeka, karena unsur kemanusiaannya lebih kuat.

Contoh lain adalah status banci (*khuntsā musykil*) dalam hukum waris. *Khuntsā* memiliki kemiripan dengan laki-laki dan perempuan

---

[430] Al-Sa'dī, *Mabāḥith Al-'Illah Fī al-Qiyās 'inda al-Uṣūliyyīn*, hal. 255-260.
[431] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 1:hal. 320-323.
[432] Qudamah, *Rawḍat Al-Nāẓir Wa Junnat al-Munāẓir*, hal. 270-273.

sekaligus. Karena itu, para ulama menentukan bagiannya dengan mempertimbangkan sisi kemiripan yang paling kuat atau dengan mengambil langkah kehati-hatian sesuai metode yang dikembangkan dalam fiqh faraid.[433] Kasus ini menunjukkan bahwa ketika suatu persoalan berada di antara dua kategori hukum, penetapan hukum dapat dilakukan dengan melihat keserupaan yang paling dominan.

Metode *al-shabah* menunjukkan bahwa dalam sebagian persoalan, penetapan hukum dilakukan berdasarkan pertimbangan kemiripan yang paling dominan ketika *'illat* tidak dapat ditemukan secara langsung. Dengan demikian, metode ini memberikan fleksibilitas bagi mujtahid dalam menetapkan hukum terhadap kasus-kasus yang memiliki karakteristik kompleks dan berada di antara dua kategori hukum yang berbeda.

e). Melalui *Al-Dawrān* (الدوران) atau Mengikuti Satu Putaran

Secara bahasa, *al-dawrān* berarti "berputar" atau "beredar",[434] sedangkan dalam kajian ushul fiqh, istilah ini menunjukkan bahwa hukum senantiasa mengikuti keberadaan *'illat* , apabila *'illat* ditemukan maka hukum berlaku dan apabila *'illat* hilang, hukum pun tidak berlaku.[435] Berbeda dengan *al-ṭard* yang hanya menekankan keberadaan hukum bersama sifat, *al-dawrān* mensyaratkan hubungan timbal balik yang lebih kuat, sehingga banyak ulama memandangnya sebagai indikator yang lebih meyakinkan dalam penetapan *'illat* .

Contoh dari metode ini dikemukakan adalah kebolehan menjamak dan meng*qasar* salat bagi musafir. Selama seseorang berada dalam keadaan *safar*, *rukhsah* tersebut berlaku. Ketika perjalanan berakhir dan status musafir hilang, kebolehan tersebut juga berakhir. Dalam hal ini, *safar* dipandang sebagai *'illat* karena keberadaan dan ketiadaannya secara langsung diikuti oleh keberadaan dan ketiadaan hukum.[436] Sehingga melalui metode *al-dawrān* dimungkinkan menunjukkan bahwa penetapan *'illat* dapat dilakukan melalui pengamatan terhadap

[433] Qudamah, hal. 274.
[434] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 299.
[435] Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, 3:hal. 214-218.
[436] Al-Zarkashi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, 4:hal. 246-248.

konsistensi hubungan antara sifat dan hukum. Dengan melihat apakah hukum selalu mengikuti keberadaan suatu sifat, mujtahid memperoleh dasar yang kuat untuk menerapkan *qiyās* pada kasus-kasus lain yang memiliki sifat serupa

f). Melalui *Tanqīḥ al-Manāṭ* (تنقيح المناط) atau Penyaringan Atribut untuk Menemukan *'Illat*

Secara etimologis, kata *tanqīḥ* berarti "memurnikan" atau "menyaring" sesuatu dari unsur-unsur yang tidak diperlukan. Dalam konteks uṣhul fiqh, *tanqīḥ al-manāṭ* adalah proses menyaring dan memurnikan berbagai sifat atau karakteristik yang terdapat pada *aṣl* (kasus asal) untuk mendapatkan satu sifat inti yang paling layak dijadikan *'illat* yang relevan dan konsisten.[437] Metode ini digunakan ketika suatu kasus hukum yang telah ditetapkan syariat memiliki banyak sifat yang melekat, namun tidak semua sifat tersebut memiliki hubungan kausal terhadap penetapan hukum. Oleh karena itu, mujtahid bertugas memisahkan antara sifat yang benar-benar menjadi penyebab hukum (*mu'aththir*) dan sifat yang hanya merupakan sifat ikutan (*ṭari'*).[438]

Contohnya tentang larangan riba, bahwa Nabi SAW menyebut enam komoditas yang termasuk dalam larangan riba yaitu : emas, perak, gandum, kurma, garam, dan *sya'ir* (gandum kualitas rendah).[3] Pada tahap awal, daftar ini tampak seperti sekadar kumpulan barang. Melalui *tanqīḥ al-manāṭ* maka para ulama menyaring sifat-sifat barang tersebut dan menemukan bahwa *'illat* larangan riba *al-faḍl* adalah adanya kesamaan sifat ribawiyyah (*al-'illah al-ribawiyyah*) seperti kesamaan jenis (*ittihad al-jins*) dan takaran atau timbangan (*qadr wazan/kayl*) yang membuka peluang terjadinya eksploitasi harga dan kecurangan. Sedangkan pada riba *al-nasi'ah*, *'illat* -nya adalah adanya penundaan dalam transaksi yang menyebabkan timbulnya kelebihan yang tidak sah.[439]

Contoh lainnya adalah tentang *rukhṣah al-safar* (keringanan hukum karena bepergian). Dalam berbagai dalil bahwa *rukhsah* seperti menjamak dan meng*qashar* salat atau berbuka puasa diberikan kepada

[437] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 789.
[438] Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 229-230.
[439] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 2993-2995.

orang yang bepergian. Adapun safar memiliki banyak sifat yaitu jarak tempuh, rasa lelah, perubahan lingkungan, atau risiko keselamatan. Melalui *tanqih al-manat*, para fuqaha' menilai bahwa yang dijadikan *'illat* utama adalah status bepergian itu sendiri (*safar*) sebagai indikator objektif adanya kesulitan (*masyaqqah*). Faktor kelelahan dianggap tidak layak dijadikan *'illat* karena sifatnya subjektif, tidak terukur, dan bervariasi antar individu.[440]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *tanqīḥ al-manāṭ* adalah metode penting dalam uṣhul fiqh yang berfungsi untuk memurnikan dan memilih satu sifat inti dari sekian banyak sifat yang melekat pada suatu kasus hukum (*aṣhal*) sehingga ditemukan *'illat* yang benar-benar relevan, objektif, dan konsisten. Metode ini tidak sekadar mengidentifikasi sifat-sifat yang ada, tetapi juga menyaring dan menguji apakah sifat tersebut memiliki hubungan kausal yang nyata terhadap penetapan hukum, sesuai dengan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan dapat diaplikasikan secara konsisten pada kasus lain yang serupa.

g). Melalui *Taḥqīq al-Manāṭ* (تحقيق المناط) atau Verifikasi *'Illat* pada Kasus Baru

Kata *tahqiq* berarti "membenarkan, memastikan, atau memverifikasi", sedangkan *al-manat* merujuk pada *'illat* atau sifat kausal yang menjadi dasar penetapan hukum. Maka secara istilah, *tahqiq al-manat* adalah proses memastikan keberadaan *'illat* yang telah diketahui sebelumnya pada kasus baru yang dihadapi.[441] Berbeda dengan metode *tanqiḥ al-manaṭ* yang bertujuan menemukan dan memurnikan *'illat* dari sejumlah sifat yang mungkin, *taḥqīq al-manāṭ* tidak lagi mencari *'illat* . *'illat* nya sudah jelas dan telah ditetapkan baik melalui *naṣh* (dalil tekstual), *ijma'* (konsensus), atau metode penalaran sebelumnya. Fokusnya adalah mengonfirmasi apakah *'illat* tersebut benar-benar hadir pada kasus partikular yang tengah dianalisis.[442]

---

[440] Qudamah, *Al-Mughni*, 2:hal. 210.

[441] Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,* 4:hal. 456.

[442] "Abd. al-Karim Zaydan, *Al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1996), hal. 219.

Sebagai contohnya adalah larangan khamr dalam Al-Qur'an dan hadis yang diharamkan karena *'illat* utamanya adalah sifat "memabukkan" (*iskar*) yang merusak akal.[443] Adapun pada minuman atau obat modern yang belum dikenal pada masa klasik, mujtahid menggunakan *taḥqīq al-manāṭ* untuk memverifikasi apakah minuman/obat tersebut pada dosis normal menyebabkan hilangnya kesadaran atau kerusakan fungsi akal. Jika iya, maka hukumnya haram, namun jika tidak maka hukumnya bisa berbeda.

Selanjutnya tentang produk tembakau dan rokok elektronik bahwa *'illat* keharaman atau kemakruhan sebagian produk ini sering dikaitkan dengan adanya *ḍharar* (bahaya) yang signifikan bagi kesehatan. Untuk menentukan hukumnya, diperlukan penelitian medis untuk menilai tingkat risiko.[444] Jika data ilmiah menunjukkan tingkat bahaya yang setara atau lebih rendah dibandingkan produk lain yang telah ditetapkan hukumnya, maka mujtahid akan memutuskan hukum sesuai kadar *'illat* tersebut.

Begitu juga dengan produk keuangan modern seperti dalam akad-akad keuangan kontemporer, seperti *derivative trading* atau *cryptocurrency*, *'illat* yang sering diverifikasi adalah adanya unsur *gharar* (ketidakjelasan) atau riba.[445] Melalui metode *taḥqīq al-manāṭ* ini maka mujtahid meneliti struktur akad, risiko dan mekanisme harga untuk memastikan apakah unsur yang dilarang tersebut benar-benar hadir. Dengan demikian, *taḥqīq al-manāṭ* memiliki dimensi aplikatif yakni menghubungkan kaidah hukum umum dengan realitas faktual melalui proses verifikasi. Selain itu *tahqiq al-manat* juga merupakan jembatan antara teori hukum dan realitas praktis dalam *ushul fiqh*. Sehingga moteode ini sangat relevan di era modern karena memungkinkan para mujtahid mengaplikasikan prinsip hukum yang sudah mapan pada fenomena atau objek baru yang tidak dikenal pada masa klasik. Dengan melibatkan data empiris maka *taḥqīq al-manāṭ* juga membuka ruang

[443] Ibn Hajar Al- Asqalani, *Fath Al-Bari* (Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1959), hal. 45.
[444] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 3012.
[445] Azlin Alisa Ahmad and Mohd. Hafiz Dasar, "Derivative Instruments: Criteria for Speculation in Islamic Finance," *Journal of Legal, Ethical and Regulatory* 24, no. 5 (2021): 1–5.

bagi kolaborasi antara ulama dan pakar non-syariah, seperti dokter, ekonom, atau insinyur, guna memastikan bahwa penetapan hukum benar-benar didasarkan pada kehadiran *'illat* yang terverifikasi secara ilmiah dan objektif.[446]

h). Melalui *Ilghā' al-Fāriq* (إلغاء الفارق) atau meniadakan perbedaan yang tidak relevan

Ilghā' al-fāriq berarti "menghapus atau meniadakan perbedaan". Dalam konteks *istinbaṭ al-aḥkam*, metode ini digunakan untuk mengabaikan perbedaan antara dua kasus hukum jika perbedaan tersebut tidak memiliki pengaruh signifikan terhadap *'illat* atau tujuan hukum (*maqashid al-syari'ah*) yang mendasarinya. Prinsip ini bertujuan menjaga konsistensi logika hukum, sehingga hukum tidak berubah hanya karena perbedaan bentuk lahiriah yang tidak memengaruhi substansi sebab penetapan hukum tersebut.[447] Dengan kata lain, *ilghā' al-fāriq* bekerja untuk memastikan bahwa perbedaan formal atau teknis yang tidak memiliki keterkaitan kausal dengan *'illat* tidak dijadikan dasar perubahan hukum. Hal ini sejalan dengan kaidah *" al-Ḥukmu yadūru ma'a 'illat ihi wujūdan wa 'adaman* (hukum berputar mengikuti ada atau tidaknya *'illat*).

Misalnya, *'illat* keharaman *khamr* adalah sifat memabukkan (*iskar*). Berdasarkan prinsip ini, cara konsumsi baik diminum, dihirup, maupun disuntikkan, tidak relevan dalam menentukan status hukum. Demikian pula bentuk zat tersebut apakah cair, padat, atau gas maka tidak memengaruhi keharamannya, selama sifat memabukkan tetap ada.[448] Contoh lain adalah tentang larangan suap (*rishwah*) di mana *'illat* larangan ini adalah distorsi terhadap keadilan (*iḥbat al-'adalah*). Maka bentuk pemberiannya apakah berupa uang tunai, transfer digital, hadiah barang mewah atau bentuk lainnya tidak mempengaruhi esensi keharamannya, karena sifat merusak keadilan tetap melekat.

---

[446] Abdurrahman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective," *QIJIS : Qudus International Journal of Islamic Studies* 7, no. 2 (2019): 239–66.

[447] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 820.

[448] Qudamah, *Rawdat Al-Nazir Wa Junnat al-Munazir*, 1:hal. 456.

> Jadi metode *ilghā' al-fāriq* merupakan salah satu instrumen penting dalam menjaga konsistensi dan kesatuan hukum Islam. Dengan mengabaikan perbedaan yang tidak relevan terhadap *'illat* , metode ini mencegah terjadinya inkonsistensi dan diskriminasi hukum hanya karena faktor bentuk lahiriah.[449] Secara praktis, metode ini membantu memastikan bahwa penerapan hukum tetap berorientasi pada substansi (*ma'na*) bukan sekadar bentuk (*shurah*), sehingga hukum Islam tetap relevan dalam menghadapi perubahan bentuk, teknologi atau cara suatu perbuatan dilakukan, selama *'illat* yang menjadi dasar hukum tetap ada.

Berdasarkan seluruh uraian di atas dapat dipahami bahwa, penemuan *'illat* (*ta'līl al-aḥkām*) merupakan unsur yang sangat fundamental dalam metodologi ushul fiqh. Keberadaan *'illat* menjadi kunci untuk memahami alasan di balik penetapan suatu hukum sekaligus menjadi dasar bagi penerapan *qiyās* terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash. Melalui penetapan *'illat* yang tepat, hukum Islam tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga secara substantif, sehingga tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) berupa terwujudnya kemaslahatan dan pencegahan mafsadat dapat diwujudkan secara konsisten dalam berbagai konteks kehidupan.

Para ulama ushul fiqh telah mengembangkan beragam metode untuk menemukan *'illat*, baik melalui petunjukan langsung dari nash, kesepakatan para mujtahid (*ijmā'*), maupun melalui proses *istinbāṭ* yang bersifat rasional dan sistematis. Metode *istinbāṭ* melahirkan berbagai pendekatan, seperti *al-sabr wa al-taqsīm*, *munāsabah*, *al-ṭard*, *al-syabah*, *al-dawrān*, *tanqīḥ al-manāṭ*, *taḥqīq al-manāṭ*, dan *ilghā' al-fāriq*. Masing-masing metode memiliki karakteristik dan tingkat kekuatan argumentatif yang berbeda, tetapi seluruhnya bertujuan untuk memastikan bahwa sifat yang dipilih benar-benar memiliki hubungan yang relevan dengan hukum dan tujuan syariat.

Dengan demikian, teori dan metode penemuan *'illat* menunjukkan keluasan dan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons perubahan zaman. Selama 'illat dapat diidentifikasi dan diverifikasi secara tepat, hukum syariat dapat diterapkan pada berbagai fenomena baru tanpa kehilangan landasan normatifnya. Hal ini menegaskan bahwa hukum Islam bukanlah sistem yang statis, melainkan sistem

---

[449] Zakariyya Al-Anshari, *Ghayat Al-Wusul Fi Sharh Lubb al-Ushl* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, 2016), hal. 126.

hukum yang dinamis, rasional, dan senantiasa berorientasi pada terwujudnya keadilan, kemanfaatan, dan kemaslahatan bagi umat manusia.

B. Kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu diskursus penting dalam studi uṣhul fiqh, karena berhubungan langsung dengan hakikat dan tujuan disyariatkannya hukum-hukum Islam. Secara substansial, *maqāṣid al-syarī'ah* menegaskan bahwa syariat diturunkan untuk merealisasikan kemaslahatan (*jalb al-masalih*) dan menolak kerusakan (*dar' al-mafasid)* dalam kehidupan manusia. Pemikiran ini sudah dirintis oleh para ulama klasik seperti al-Ghazali (w. 505 H) di dalam kitab *al-Mustasyfa min 'Ilm al-Uṣul*, di mana ia merumuskan perlindungan terhadap lima pokok kebutuhan dasar (*al-ḍaruriyyat al-khams*) sebagai inti tujuan syariat.[450] Pemikiran tersebut kemudian dikembangkan secara lebih sistematis oleh al-Syaṭibi (w. 790 H) di dalam kitab *al-Muwafaqat fi Uṣul al-Syari'ah*, yang menegaskan bahwa setiap ketentuan hukum Islam harus berorientasi pada realisasi *maqashid,* bukan sekadar bentuk lahiriah hukum.[451] Dalam konteks modern, teori *maqashid* mengalami revitalisasi melalui pemikiran sarjana kontemporer seperti sosok Ibn 'Asyur begitu juga dengan seorang Jasser Auda menekankan pentingnya fleksibilitas, multidimensionalitas, dan relevansi *maqashid al-syari'ah* dalam menjawab tantangan zaman.[452]

1. Konsep dan Sejarah *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Secara etimologis, kata *maqāṣid* berasal dari bahasa Arab *qasada–yaqsidu–qasdan* yang berarti "tujuan," "arah," atau "sasaran." Sedangkan al-*syarī'ah* berarti "jalan yang dilalui," dan dalam istilah Islam merujuk pada hukum-hukum Allah SWT yang diturunkan untuk mengatur kehidupan manusia. Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* secara bahasa dapat dipahami sebagai "tujuan-tujuan syariat."[453] Adapun secara terminologis, meskipun para ulama ushul fiqh berbeda redaksi dalam mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah*,

[450] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 1:hal. 286.
[451] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-9.
[452] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 23-24.
[453] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 357.

substansinya sama, yakni menekankan tujuan syariat yang berorientasi pada kemaslahatan manusia.

Menurut al-Syaṭibi bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah maksud-maksud yang dikehendaki oleh syariat dalam penetapan hukum, yaitu untuk menghadirkan maslahat (*jalb al-masaliḥ*) dan menolak mafsadat (*dar' al-mafasid*).[454] Ia menekankan bahwa hukum-hukum syariat tidaklah ditetapkan secara sia-sia, tetapi seluruhnya memiliki tujuan rasional yang dapat dirasakan manfaatnya oleh manusia. Al-Syatibi juga menekankan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* terbagi ke dalam tiga tingkatan yaitu : *daruriyyat* (primer) berupa kebutuhan pokok yang tanpa keberadaannya kehidupan manusia akan rusak, seperti menjaga agama (*hifzl din*), jiwa (*hifzl nafs*), zakal (*hifzl 'aql*), keturunan (*hifzl nasl*), dan harta (*hifzl mal*). Kemudian *hajiyyat* (sekunder) yaitu kebutuhan yang diperlukan untuk meringankan kesulitan hidup, meskipun tanpa itu manusia tetap bisa hidup, seperti adanya *rukhsah* dalam ibadah ketika ada kesulitan. Dan yang terakhir *tahsiniyyat* (tersier) berupa kebutuhan yang bersifat pelengkap untuk menyempurnakan kehidupan manusia dalam ranah etika, adab, dan keindahan, seperti tata cara berpakaian, etika makan dan aturan-aturan kesopanan lainnya.[455]

Adapun menurut Ahmad al-Raysuni, salah satu tokoh kontemporer dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah*, menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* bukan sekadar "hikmah umum" atau "tujuan abstrak," melainkan memiliki kedudukan sebagai prinsip universal (*al-kulliyyat*) yang dapat dijadikan kerangka metodologis dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam.[456] Sehingga *maqāṣid al-syarī'ah* tidak berhenti pada pemahaman normatif, tetapi dapat digunakan secara aplikatif untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang belum secara eksplisit dibahas dalam teks Al-Qur'an maupun sunnah. Raysuni juga menegaskan bahwa lima prinsip pokok (*al-ḍaruriyyat al-khamsah*) yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, merupakan titik sentral dalam *maqāṣid al-syarī'ah*.[457] Ia menambahkan bahwa prinsip ini telah menjadi kesepakatan (*ijma'*) para ulama ushul fiqh sepanjang sejarah, meskipun detail

[454] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-9.
[455] Al-Syatibi, 2:hal. 15-23.
[456] Ahmad Al-Raysuni, *Nazariyyat Al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1992), hal. 19.
[457] Al-Raysuni, hal. 25-27.

penerapannya bisa berbeda sesuai konteks sosial, budaya dan perkembangan zaman.

Dengan demikian, baik dalam perspektif klasik yang direpresentasikan oleh al-Syatibi maupun perspektif kontemporer yang digagas oleh al-Raysuni, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* dipahami sebagai ruh dan esensi syariat Islam. Al-Syatibi menegaskan bahwa tujuan utama dari seluruh ketentuan hukum Islam adalah *tahqiq al-maslahah* (mewujudkan kemaslahatan) dan *daf' al-mafasid* (menolak kerusakan).[1] Hukum tidak hadir hanya sebagai seperangkat aturan formal yang kaku, melainkan sebagai sarana untuk mengantarkan manusia kepada kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh sebab itu, pemahaman *maqāṣid al-syarī'ah* menuntut agar setiap mujtahid tidak berhenti pada teks (*nash*), melainkan juga menggali tujuan dan hikmah yang berada di balik ketetapan hukum tersebut.

Selanjutnya, sejarah pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* pada hakikatnya telah berakar sejak masa Nabi Muhammad SAW. Meskipun istilah *maqāṣid al-syarī'ah* belum dikenal secara eksplisit pada masa itu, praktik Nabi SAW dalam menetapkan dan menerapkan hukum telah mencerminkan orientasi yang kuat terhadap terwujudnya kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan pencegahan kerusakan (*dar' al-mafāsid*). Dalam banyak hadis, Nabi SAW tidak hanya menyampaikan ketentuan hukum, tetapi juga menjelaskan hikmah dan tujuan yang mendasarinya, sehingga umat dapat memahami bahwa syariat diturunkan untuk menjaga kepentingan manusia dan mewujudkan kebaikan dalam kehidupan mereka.

Salah satu contohnya adalah Nabi SAW melarangan menimbun barang kebutuhan pokok (*iḥtikār*). Nabi SAW bersabda: *"Tidaklah seseorang melakukan penimbunan kecuali ia berdosa".*[458] Larangan ini menunjukkan perhatian syariat terhadap perlindungan kepentingan masyarakat luas, khususnya dalam menjaga kestabilan ekonomi dan mencegah kesulitan bagi masyarakat akibat kelangkaan barang dan kenaikan harga. Dengan demikian, hukum tersebut tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga bertujuan menjaga kemaslahatan umum dan mencegah terjadinya kerusakan sosial dan ekonomi.

---

[458] Al-Nawawi, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dar-al Turath, 1973), 11:hal. 131.

Para sahabat juga mencontoh Nabi SAW dalam memahami *maqāṣid al-syarī'ah*. Misalnya, Umar bin Khattab pernah menangguhkan hukuman potong tangan pada masa paceklik karena *maqāṣid* hukum *hudud* adalah menjaga harta (*hifz al-mal*) dan mencegah kerusakan, bukan sekadar penerapan tekstual.[459] Dengan demikian, pada masa Nabi SAW dan sahabat merupakan fase awal pengamalan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam bentuk praktis, meskipun belum disistematiskan secara teoritis.

Pada masa tabi'in dan generasi setelahnya, pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* mulai memperoleh bentuk dalam metodologi fiqh. Imam Abu Hanifah (w. 150 H), Imam Malik (w. 179 H), dan Imam Syafi'i (w. 204 H) menekankan pentingnya melihat kemaslahatan dan hikmah hukum. Contohnya Malikiyyah dikenal dengan konsep *al-maṣlaḥah mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks tetapi sesuai dengan ruh syariat.[460] Kemudian Ḥanafiyyah menekankan *istihsan*, yakni memilih hukum yang lebih dekat kepada keadilan dan kemaslahatan meskipun berbeda dengan *qiyās zhahir*.[461] Sementara Syafi'iyyah melalui Imam Syafi'i menekankan keterikatan pada teks, namun tetap mengakui adanya *maqāṣid al-syarī'ah* dalam bentuk *'illat hukum* yang dapat ditemukan melalui *qiyās*.[462] Dengan demikian, ulama klasik mulai memperlihatkan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, meski masih tersebar dalam berbagai metode *istinbath*.

Tahap berikutnya ditandai dengan lahirnya karya-karya ushul fiqh yang secara lebih sistematis membahas *maqāṣid al-syarī'ah*. Diantara tokohnya adalah Imam al-Juwayni (w.478 H) mengelompokkan *maqashid* ke dalam tiga tingkat kebutuhan yaitu *al-darūriyyāt*, *al-hājiyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*. Ia adalah peletak dasar klasifikasi *maqashid al-syari'ah*.[463] Kemudian Imam al-Ghazali (w. 505 H) merinci lima *maqashid al-syari'ah* universal (*al-kulliyyat al-khams*) yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ia menegaskan bahwa syariat bertujuan menjaga kelima hal ini.[464] Lalu Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H) mengembangkan konsep ini dalam kitab *al-Mahsul fi 'Ilm al-Uṣhul*,

---

[459] Qudamah, *Al-Mughni*, 2:hal. 286.
[460] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 25.
[461] Abu Hanifah, *Al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dar al- Ma'rifah, 2007), hal. 76.
[462] Asy-Syafi'i, *Al-Risalah*, hal. 20.
[463] Al-Juwayni, *Al-Burhan Fi Usul al-Fiqh,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 2:hal. 773.
[464] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 1:hal. 139.

menegaskan pentingnya *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai fondasi hukum.[465] Sehingga pada periode ini merupakan fondasi teoritis *maqāṣid al-syarī'ah* yang menjadi acuan ulama sesudahnya.

Adapun puncak perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* terjadi pada masa Abu Isḥaq al-Syaṭibi (w. 790 H) melalui karya monumentalnya *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Ia dianggap sebagai kodifikator utama *maqāṣid al-syarī'ah*, karena menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah esensi hukum Islam dan bahwa semua hukum syariat pasti bertujuan mewujudkan maslahat. Di samping itu ia juga memperluas kajian *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya pada tataran hukum individu, tetapi juga pada dimensi sosial, peradaban, dan kolektivitas umat. Klasifikasi *ḍaruriyyat, ḥajiyyat, tahsiniyyat* ia sistematisasi lebih lanjut dengan landasan dalil-dalil syar'i, sehingga karena itu, banyak ulama menyebut al-Syaṭibi sebagai peletak dasar teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang matang sehingga sangat layak disebut " bapak *maqāṣid al-syarī'ah*".[466]

Setelah al-Syatibi, maka konsep *maqāṣid al-syarī'ah* semakin berkembang, sebut saja Shah Waliullah al-Dihlawi (w. 1176 H) menekankan *hikmah al-tasyri'* (hikmah di balik pensyariatan) dengan mengaitkan *maqāṣid al-syarī'ah* pada fitrah manusia dan tatanan sosial. Ia menggeser bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* bukan sekadar klasifikasi kebutuhan (*ḍaruriyyat,ḥajiyyat* dan *tahsiniyyat*) menuju sosiologi syariat yang menjaga maslahat individu sekaligus kolektif.[467] Kemudian Ibn 'Asyur (w. 1973 M) melakukan revitalisasi *maqāṣid al-syarī'ah* dengan membedakan antara *maqashid 'ammah* (umum) dan *maqashid khassah* (khusus). Ia memperluas *maqashid* dengan memasukkan nilai keadilan, kebebasan, kesetaraan dan keteraturan publik sebagai tujuan universal syariat, serta menekankan ijtihad institusional dan induksi komprehensif. Dan yang terakhir Al-Raysuni dan Jasser Auda adalah tokoh kontemporer yang mengembangkan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam bingkai pemikiran modern, termasuk integrasinya dengan hak asasi manusia, demokrasi dan teori sistem.[468]

---

[465] Al-Razi, *Al-Mahsul Fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, 3:hal. 23.

[466] Busyro, *Maqashid Al-Syari'ah* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), hal. 55.

[467] Shah Wali Allah Al-Dihlawi, *Hujjatullah Al-Balighah* (Kairo: Dar al-Salam, 2005), hal. 45-52.

[468] Ibn 'Asyur, *Maqasid Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, hal. 190-208. Lihat juga pada : Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 173-196.

Jadi, sejarah *maqāṣid al-syarī'ah* menunjukkan perjalanan yang cukup panjang, mulai dari praktik masa Nabi SAW dan sahabat, klasifikasi awal oleh al-Juwayni dan al-Ghazali, elaborasi Ibn Taimiyyah dan al-'Izz ibn 'Abd al-Salam kemudian puncak sistematisasi oleh al-Syatibi, hingga rekonstruksi modern oleh Ibn 'Asyur dan pemikir kontemporer lainnya. Sehingga hal ini membuktikan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah aspek paling dinamis dalam syariat, sehingga menjadikan hukum Islam selalu relevan di setiap lintas zaman.

2. Kekuatan dan Kualitas Hasil Temuan *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Mayoritas ulama ushul fiqh bersepakat bahwa konsep *al-ḍaruriyyat al-khamsah* termasuk dalam kategori *maqashid al-syari'ah* yang bersifat *qaṭh'i* (pasti**)**. Hal ini karena eksistensinya didukung oleh dalil al-Qur'an, sunnah, dan *ijma'* yang *mutawwatir*. Misalnya dari segi *hifz al-din* (perlindungan agama) ditegaskan dalam surat al-Baqarah ayat 2 : *"la ikraha fi al-din"* dan kewajiban shalat, zakat, puasa, serta haji, *hifz al- nafs* (perlindungan jiwa) ditegaskan dalam surat al-Maidah ayat 32 : *"barangsiapa membunuh satu jiwa ... maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia", hifzl'aql* (perlindungan akal) ditegaskan dalam larangan khamar dalam surat al-Maidah ayat 90, *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) ditegaskan dalam larangan zina dalam surat al-Isra' ayat 32 dan *hifz al-maal* (perlindungan harta) ditegaskan dalam larangan mencuri dalam surat al-Maidah ayat 38.[469] Oleh karena itu, *maqashid al-syari'ah* dalam kerangka *al-ḍaruriyyat* memiliki kekuatan *qaṭh'i* baik dari segi keberadaannya maupun kewajiban menjaganya. Ia tidak bisa dinegosiasikan dan menjadi pilar utama hukum Islam.[470]

Meskipun prinsip dasar *al-daruriyyat* bersifat *qath'i*, cara implementasi dan cabang-cabang aplikasinya banyak yang bersifat *zhanni*. Misalnya perlindungan akal (*hifz al-'aql*) secara *qaṭh'i* melarang segala hal yang memabukkan. Namun, penetapan apakah zat tertentu termasuk memabukkan atau tidak seringkali memerlukan ijtihad (*zhanni*).Perlindungan harta (*hifz al-maal*) secara *qath'i* melarang pencurian. Tetapi, perdebatan tentang keabsahan sistem ekonomi kontemporer seperti asuransi, saham atau fintech syari'ah masih dalam wilayah ijtihadiyyah (*zhanni)*.[471] Perlindungan keturunan (*hifz al- nasl*)

[469] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-15.
[470] Ibn 'Asyur, *Maqasid Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, hal. 94-95.
[471] Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh al-Islam*, hal. 1043.

menegaskan larangan zina secara *qaṭh'i*, tetapi perdebatan tentang bayi tabung, donor sperma, dan adopsi dalam hukum Islam termasuk area *zhanni*.[472] Dengan demikian, kekuatan *maqāṣid al-syarī'ah* menunjukkan dua sisi yaitu *qath'i* pada prinsip (*al-ashal*), tetapi *zhanni* pada detail aplikatif (*al-furu*').

Al-Syatibi menekankan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat *qath'i* menjadi tolok ukur dalam menilai keabsahan ijtihad. Suatu hasil ijtihad dapat diterima selama tidak bertentangan dengan prinsip *al-daruriyyat al-khamsah*. Sebaliknya, jika bertentangan, maka ijtihad itu ditolak meskipun memiliki argumen tekstual.[473] Lebih lanjut menurut menurut al-Syatibi, kepastian *maqāṣid al-syarī'ah* ini menjadikannya sebagai parameter utama dalam menilai sah atau tidaknya hasil ijtihad**.** Seorang mujtahid boleh berijtihad dengan metode *qiyās, istihsan, al-maṣlaḥah mursalah*, maupun metode ijtihad lainnya. Namun, hasil ijtihad itu baru dapat diterima selama tidak bertentangan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat *qaṭh'i*.[474]

Sebagai contoh, segala bentuk ijtihad yang membolehkan perusakan jiwa manusia tanpa alasan syar'i yang benar bertentangan dengan *maqashid hifz al-nafs*, sehingga otomatis tertolak. Begitu pula, jika suatu hasil ijtihad merusak keturunan (*hifz al- nasl*) atau membuka jalan bagi hilangnya akal (*hifz al- 'aql*), maka meskipun memiliki sandaran pada teks yang secara zhahir dapat ditafsirkan mendukungnya, ijtihad tersebut dianggap batal karena menyelisihi maqāṣid yang bersifat *qath'i*.[475]

Kekuatan dan kualitas hasil temuan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kaitannya dengan *al-ḍaruriyyat al-khamsah* adalah *qaṭh'i* dalam prinsip-prinsip pokoknya karena berdasar pada nash dan ijma', namun bersifat *ẓhanni* dalam detail aplikatif dan cabang-cabang hukumnya karena membutuhkan ijtihad. Inilah yang menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* memiliki dua kualitas sekaligus yaitu otoritatif (karena *qath'i*) dan dinamis (*karena zhanni*). Dengan demikian, cara-cara apapun yang mengandalkan *ra'yu* (pikiran), walaupun disandarkan kepada nash dalam menemukan suatu teori hukum, termasuk teori *maqāṣid al-syarī'ah,*

---

[472] Yusuf Al Qardhawi, *Dirasat Fi Fiqh Maqashid Al-Syari'ah* (Kairo: Dar al-Syuruq., 2006), hal. 112-115.

[473] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-10.

[474] Al-Raysuni, *Nazariyyat Al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, hal. 8-10.

[475] Jamal al-Din 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqashid al-Syari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001), hal. 45.

tidak dapat dikategorikan *qath'i*, tetapi hasil yang didapatkan dengan cara-cara tersebut yang kemudian disepakati oleh ulama (*ijma'*) membuatnya menjadi *qath'i.*

C. Keterkaitan antara *Ta'līl al-Aḥkām* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Hubungan antara *ta'lil* dan *maqāṣid* dapat dijelaskan dalam beberapa poin:

1. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai Landasan Filosofis *Ta'līl al-Aḥkām*

Salah satu prinsip mendasar dalam ushul fiqh adalah keyakinan bahwa setiap hukum syariat tidaklah ditetapkan tanpa tujuan (*maqsad*) atau tanpa alasan (*'illat*). Dalam kerangka inilah konsep *ta'līl al-aḥkām* (pencarian atau penetapan alasan rasional di balik hukum syariat) mendapatkan fondasi filosofisnya dari *maqāṣid al-syarī'ah*.[476] Dengan kata lain*, maqāṣid al-syarī'ah* berfungsi sebagai landasan filosofis yang memberikan arah, batasan, dan validasi atas proses *ta'lil*. Secara sederhana, *ta'līl al-aḥkām* berupaya mengidentifikasi *'illat* hukum, yaitu sifat atau faktor yang menjadi dasar penetapan hukum tertentu. Namun, *'illat* pada hakikatnya hanyalah sebab parsial yang berfungsi sebagai jembatan menuju tercapainya tujuan syariat yang lebih luas.[477] Oleh karena itu, *maqāṣid al-syarī'ah* hadir sebagai horizon normatif yang menegaskan bahwa setiap *'illat* harus dipahami dalam konteks maslahat universal dan *al-ḍaruriyyat al-khams* (lima tujuan pokok syariat).[478]

Misalnya, dalam pengharaman khamar secara analisis *ta'lil*, di mana *'illat*nya adalah sifat memabukkan yang dapat menghilangkan kesadaran. Akan tetapi, jika dipandang melalui perspektif *maqāṣid al-syarī'ah,* tujuan dari larangan tersebut bukan sekadar menghindarkan manusia dari mabuk, melainkan menjaga fungsi akal (*hifz al-'aql*) sebagai instrumen utama dalam membedakan kebenaran dan kebatilan.[479] Dengan demikian, *'illat* "memabukkan" merupakan sebab parsial, sedangkan *maqsad* " menjaga akal " adalah orientasi filosofis yang bersifat lebih fundamental.

---

[476] Junaedi Hasyim, Achmad Mursyahid, and Rahmatiah HL, "Teori Penemuan Filsafat Hukum Islam: Teori Ta'lil," *Madani ; Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 3, no. 1 (2025): 446–52.

[477] Hasyim, Mursyahid, and HL.

[478] A. S. Baharuddin, "The Integration of Five Main Goals of Shariah in The Production of Science and Technology for Human Well-Being," *AL-MAQASID: The International Journal of Maqasid Studies and Advanced Islamic Research* 5, no. 1 (2024): 1–16. Lihat juga pada : Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 23-50.

[479] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 174.

Contoh lain adalah kewajiban *qisash* dalam kasus pembunuhan. Dari perspektif *ta'līl al-aḥkām* , '*illat* kewajiban *qisash* adalah adanya perbuatan melanggar hak hidup orang lain, yaitu pembunuhan yang dilakukan secara sengaja. Namun, *maqāṣid al-syarī'ah* yang lebih tinggi dari penerapan *qisash* adalah pencegahan terjadinya kezaliman dan perlindungan terhadap jiwa manusia (*hifz al- nafs*).[480] Al-Qur'an sendiri menegaskan dalam surat al-Baqarah ayat 179 bahwa dalam *qisash* terdapat kehidupan, menunjukkan bahwa *maqsad* di balik hukum itu adalah menjaga keberlangsungan kehidupan manusia secara kolektif.

Keterkaitan ini menunjukkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* memberikan kerangka filosofis yang melampaui logika sebab-akibat parsial. Jika *ta'līl al-aḥkām* hanya berhenti pada identifikasi *'illat* teknis, maka ada risiko reduksi hukum menjadi sekadar aturan kaku tanpa arah.[481] *Maqāṣid al-syarī'ah*lah yang memastikan bahwa *'illat* tidak dipahami secara sempit, melainkan selalu dikaitkan dengan tujuan syariat yang bersifat universal, seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Lebih jauh, *maqāṣid al-syarī'ah* juga berfungsi sebagai parameter dalam menilai validitas hasil *ta'līl al-aḥkām*. Al-Syatibi menegaskan bahwa hukum syariat bersifat *qath'i* dalam menjaga *al-ḍaruriyat al-khams*. Oleh karena itu, setiap bentuk *ta'lil* yang berujung pada hasil yang bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, harus ditolak.[482] Dengan kata lain, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi tolok ukur normatif yang memastikan bahwa *ta'lil* tidak hanya logis, tetapi juga sesuai dengan spirit syariat.

Sebagai contoh aplikatif, dalam konteks kontemporer, sebagian ulama menggunakan *ta'līl al-aḥkām* dengan *maqāṣid al-syarī'ah* untuk meninjau ulang hukum-hukum yang bersifat partikular. Misalnya, dalam kasus bunga bank, terdapat perdebatan apakah ia termasuk riba. Analisis *ta'līl al-aḥkām* menelusuri kesamaan *('illat*) antara riba klasik dengan bunga bank modern, seperti adanya unsur penindasan atau ketidakadilan. Namun, *maqāṣid al-*

[480] Al-Ghazali, 1:hal. 180.

[481] Fadli Hariadi and Nurul Adilatul Muharomah, "Pendekatan Maqashid Syari'ah Dalam Penetapan Hukum Islam : Teori Dan Aplikasi," *Al-Intifa' : Jurnal Ilmiah Ilmu Ekonomi Islam* 2, no. 2 (2023): 1–9.

[482] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-10.

syarī'ah memberi panduan lebih luas yaitu jika praktik bunga bank dalam bentuk tertentu tidak menimbulkan kerusakan besar terhadap keadilan ekonomi, sebagian ulama kontemporer berargumen bahwa hukum bisa lebih fleksibel, tentu dengan tetap memperhatikan prinsip *ḥifz al-maal* (perlindungan harta) dan *hifz al-din* (pemeliharaan agama).[483]

Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* berfungsi sebagai horizon filosofis yang menempatkan *ta'līl al-aḥkām* dalam kerangka yang lebih komprehensif dan bernuansa. Jika *ta'līl al-aḥkām* berperan menjelaskan "mengapa*"* suatu hukum diberlakukan, maka *maqāṣid al-syarī'ah* menjawab pertanyaan " untuk apa " hukum tersebut ditetapkan. Relasi ini menjadikan hukum Islam tidak statis dan kaku, tetapi dinamis, relevan, dan mampu merespons dinamika zaman, sembari tetap berpijak pada prinsip-prinsip dasar syariat.

2. *Ta'līl al-Aḥkām* sebagai Metode Operasional *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Dalam kajian usul fiqh, *maqāṣid al-syarī'ah* dipahami sebagai tujuan pokok dan hikmah agung yang ingin dicapai oleh hukum Islam. Namun, tujuan-tujuan tersebut tidak muncul secara instan atau tersurat secara eksplisit dalam semua nash, melainkan memerlukan metode analisis untuk menyingkapnya**.** Metode utama yang digunakan oleh para fuqaha' untuk menemukan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah *ta'līl al-aḥkām*, yaitu upaya rasionalisasi hukum dengan menelusuri *'illat* (alasan atau sebab) di balik setiap ketentuan syariat.

Al-Syatibi menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* hanya bisa ditangkap melalui jalur *istiqrā'* (induksi) terhadap hukum-hukum yang ditetapkan syariat.[484] Proses *istiqrā'* ini tidak lain adalah bagian dari mekanisme *ta'līl al-aḥkām* di mana para ulama mengamati berbagai kasus hukum, menemukan *illat*nya, lalu menarik kesimpulan bahwa seluruh hukum tersebut memiliki tujuan yang sama dan konsisten. Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dipandang sebagai abstraksi filosofis yang dilahirkan dari praktik *ta'līl al-aḥkām*.

---

[483] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 47-49.
[484] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 7-9.

Contohnya, syariat melarang zina, mengharamkan *liwaṭh*,[485] menetapkan hukum *hudud* bagi pelaku zina, mensyariatkan pernikahan dan menetapkan aturan nasab. Jika dianalisis melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām*, seluruh hukum tersebut memiliki *'illat* yang beragam, misalnya menghindari percampuran nasab, menjaga moral, mencegah penyakit sosial dan lain sebagainya. Akan tetapi, semua illat parsial ini pada akhirnya bermuara pada satu *maqāṣid al-syarī'ah* universal, yakni *hifz al-nasl* (menjaga keturunan).[486] Dengan cara ini, *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya muncul sebagai teori normatif yang berdiri sendiri, tetapi merupakan hasil dari pengamatan induktif terhadap hukum-hukum parsial melalui proses *ta'līl al-aḥkām*. Maka, dapat dikatakan bahwa *ta'līl al-aḥkām* berfungsi sebagai metode operasional *maqashid al-ahkam*, sementara *maqāṣid al-syarī'ah* adalah horizon filosofis yang memberi arah pada *ta'līl al-aḥkām*.[487]

3. Keterkaitan dalam Ranah Ijtihad

Dalam proses ijtihad, mujtahid berangkat dari teks nash atau kaidah yang berlaku, lalu melakukan *ta'līl al-aḥkām* untuk menemukan alasan rasional di balik suatu hukum. Misalnya, larangan khamar ditelusuri *'illat* -nya yaitu sifat memabukkan (*al-iskar*). Namun, *ta'lil* tidak berhenti pada identifikasi sifat teknis semata. Ia harus ditempatkan dalam kerangka *maqashid al-syari'ah*, yakni perlindungan akal (*hifz al-'aql*). Dengan demikian, *ta'līl al-aḥkām* bertindak sebagai pintu masuk untuk memahami *maqashid al-syariat*. Tanpa proses *ta'līl al-aḥkām*, keberadaan *maqāṣid al-syarī'ah* akan sulit dipahami secara konkret karena *maqāṣid al-syarī'ah* tidak turun langsung dalam teks, melainkan harus ditemukan melalui induksi terhadap hukum-hukum parsial.[488]

Meskipun *ta'līl al-aḥkām* berperan penting, namun ia tidak berdiri sendiri. *Maqāṣid al-syarī'ah* hadir sebagai tolok ukur yang memastikan bahwa

---

[485] *Liwaṭh* (اللِّوَاط) secara istilah dalam fiqh adalah perbuatan seksual yang dilakukan seorang laki-laki terhadap laki-laki lain melalui dubur (anal sex). Istilah ini diambil dari kisah kaum Nabi Luṭh 'alaihissalam dalam al-Qur'an, yang dikenal melakukan perbuatan menyimpang dengan sesama jenis, sehingga dinamakan *liwath* (dari kata Luth). Lihat pada : Al- Nawawi, *Al-Majmu' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 4:hal. 221.

[486] Qardhawi, *Dirasat Fi Fiqh Maqashid Al-Syari'ah*, hal. 47.

[487] Arif Maftuhin, "Menggagas Ushul Fiqh Baru: Relevansi Maqāṣid al-Syarī'ah Dalam Konteks Kekinian," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 6, no. 2 (2012): hal. 204.

[488] Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law: A Study of al-Muwafaqat* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006), hal. 215.

hasil *ta'līl al-aḥkām* tidak menyimpang dari arah normatif syariat. Menurut al-Syatibi bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat *qaṭh'i* terutama dalam bentuk *al-daruriyyat al-khams* menjadi standar utama keabsahan ijtihad. Artinya, setiap hasil *ta'līl al-aḥkām* yang berujung pada produk hukum baru harus diverifikasi, apakah maslahat yang dikandungnya sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah,* atau justru merusak salah satu dari *al-daruriyyat al-khams*. Jika bertentangan, ijtihad tersebut otomatis tertolak meskipun memiliki dasar tekstual atau argumentasi rasional.[489] Sebagai contoh, andaikan ada mujtahid yang mengusulkan kebolehan praktik yang merusak akal, meski dengan dalih maslahat ekonomi, maka ijtihad itu ditolak. Alasannya adalah bahwa *maqāṣid al-syarī'ah qath'i* (*hifz al-'aql*) lebih kuat kedudukannya daripada maslahat *zhanni* yang bersifat parsial.[490]

Hubungan antara keduanya dapat dipahami secara *ta'līl al-aḥkām* menyediakan metode operasional untuk menyingkap alasan hukum, kemudian *maqāṣid al-syarī'ah* menyediakan arah filosofis yang menegaskan tujuan hukum. Dalam ranah ijtihad, sinergi ini melahirkan mekanisme sebagai berikut: Mujtahid meneliti teks atau hukum tertentu, melalui *ta'līl al-aḥkām* dan ia menemukan *'illat* hukum, kemudian *'illat* tersebut diverifikasi dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, apakah sejalan dengan maslahat universal dan jika sesuai, maka hukum baru hasil ijtihad dapat diterima, namu jika bertentangan otomatis akan ditolak. Dengan demikian, *maqashid al-syari'ah* berfungsi sebagai "kompas normatif", sedangkan *ta'līl al-aḥkām* adalah "peta metodologis".[491] Keduanya tidak dapat dipisahkan, karena pemahaman *maqashid al-syari'ah* tanpa *ta'līl al-aḥkām* akan abstrak, sedangkan *ta'līl al-aḥkām* tanpa *maqashid al-syari'ah* akan kering dan berpotensi menyimpang.

Keterkaitan antara *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dirumuskan sebagai hubungan metodologis dan filosofis. *Ta'līl al-aḥkām* adalah jalan untuk memahami sebab-sebab hukum, sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan akhir yang hendak dicapai. Keduanya tidak dapat dipisahkan karena *maqāṣid al-syarī'ah* memberi arah normatif *ta'līl al-aḥkām,* sedangkan *ta'līl al-aḥkām* memberi dasar operasional bagi penemuan

[489] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-10.
[490] Al-Raysuni, *Nazariyyat Al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, hal. 120-121.
[491] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 56-60.

maqashid al-syari'ah. Dengan demikian, dalam kerangka ushul fiqh, *maqashid al-syari'ah* dan *ta'līl al-aḥkām* merupakan dua sisi mata uang yang saling melengkapi demi memastikan hukum Islam senantiasa rasional, maslahat dan relevan sepanjang zaman.

Berdasarkan uraian pada bab ini, maka menurut penulis bahwa dinamika pemikiran hukum Islam pada masa klasik tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial, politik, dan intelektual yang melingkupinya. Bab ini menunjukkan bahwa praktik hukum Islam sejak periode sahabat telah menampilkan fleksibilitas metodologis yang signifikan, terutama dalam hal pemahaman terhadap teks syariat dan penerapannya dalam realitas sosial yang terus berubah. Tindakan Umar bin Khattab dalam menangguhkan pelaksanaan hukuman potong tangan pada masa paceklik menjadi bukti empiris bahwa hukum Islam sejak awal tidak dipahami secara tekstual-kaku, melainkan secara kontekstual dengan mempertimbangkan tujuan dan nilai keadilan yang menjadi ruh syariat.

Analisis terhadap kebijakan Umar bin Khattab memperlihatkan adanya kesadaran hukum yang berorientasi pada substansi dan tujuan hukum (*maqāṣid)*, bukan semata-mata pada bentuk formal teks. Umar tidak menolak nash Al-Qur'an tentang *hudūd*, namun ia memahami bahwa keberlakuan hukum tersebut mensyaratkan terpenuhinya kondisi sosial yang adil dan normal. Dalam konteks kelaparan massal, pencurian tidak lagi dapat dipahami sebagai kejahatan individual murni, melainkan sebagai akibat struktural dari kondisi darurat. Oleh karena itu, penerapan hukuman potong tangan justru akan bertentangan dengan nilai keadilan dan kemanusiaan yang hendak diwujudkan oleh syariat itu sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa *'illat* hukum memiliki peran sentral dalam proses *istinbāṭ* dan implementasi hukum.

Dari perspektif ushul fiqh, tindakan Umar bin Khattab tersebut dapat dipahami sebagai bentuk awal dari praktik *ta'līl al-aḥkām*, yaitu usaha memahami hukum syariat berdasarkan alasan, hikmah, dan tujuan penetapannya. Meskipun konsep *ta'līl al-aḥkām* belum dirumuskan secara sistematis pada masa sahabat, praktiknya telah hadir secara nyata dalam kebijakan-kebijakan hukum yang diambil. Ini menegaskan *bahwa ta'līl al-aḥkām* bukanlah inovasi intelektual belakangan, melainkan memiliki akar historis yang kuat dalam tradisi hukum Islam awal.

Selanjutnya, menunjukkan bahwa proses sistematisasi *ta'līl al-aḥkām* berkembang seiring dengan pembentukan ilmu ushul fiqh pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriah. Pada fase ini, para ulama mulai merumuskan metode baku dalam penggalian hukum, termasuk konsep 'illat sebagai basis *qiyās*. Imam Syafi'i misalnya, meletakkan fondasi metodologis yang penting dengan menegaskan peran *qiyās* sebagai sarana *istidlāl*, sekaligus menetapkan batasan-batasan ketat agar penggunaan *'illat* tetap terikat pada nash. Pendekatan ini mencerminkan keseimbangan antara rasionalitas dan otoritas teks, yang kemudian menjadi karakter utama metodologi hukum Islam Sunni.

Namun demikian, juga menegaskan bahwa penerimaan terhadap *ta'līl al-aḥkām* tidak bersifat homogen di kalangan mazhab. Perbedaan epistemologis antarmazhab melahirkan variasi sikap terhadap rasionalitas hukum. Mazhab Ẓāhiriyyah, yang dipelopori oleh Ibnu Hazm, secara tegas menolak *ta'līl al-aḥkām* dengan alasan bahwa hukum Allah SWT tidak harus memiliki sebab rasional yang dapat dijangkau oleh akal manusia. Penolakan ini didasarkan pada kekhawatiran akan subjektivitas dan spekulasi akal yang dapat menjauhkan umat dari makna zahir nash. Sikap ini menunjukkan adanya ketegangan epistemologis antara tekstualisme dan rasionalisme dalam tradisi hukum Islam.

Di sisi lain, mazhab-mazhab fiqh besar seperti Hanafiyyah, Malikiyyah, dan Syafi'iyyah menunjukkan penerimaan yang berbeda-beda terhadap *ta'līl al-aḥkām*. Mazhab Hanafi dikenal paling luas dalam penggunaan *ra'yu* dan *qiyās,* menjadikan *'illat* sebagai elemen kunci dalam istinbāṭ hukum. Mazhab Maliki, meskipun berakar kuat pada tradisi Madinah, tetap membuka ruang bagi pertimbangan rasional melalui konsep *maṣlaḥah mursalah*. Sementara itu, mazhab Syafi'i mengambil posisi moderat dengan menerima *'illat* dalam kerangka *qiyās* yang terkontrol dan ketat. Variasi ini menunjukkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* berkembang dalam spektrum metodologis yang luas, bukan dalam satu model tunggal.

Dalam konteks inilah posisi Imam al-Ṭabarī menjadi sangat menarik untuk dianalisis, bahwa al-Ṭabarī menempati posisi metodologis yang moderat dan integratif dalam persoalan *ta'līl al-aḥkām*. Ia bukanlah penganut rasionalisme ekstrem sebagaimana sebagian Hanafiyyah, tetapi juga tidak jatuh pada tekstualisme literal seperti mazhab Ẓāhiriyyah. Imam al-Ṭabarī

menerima keberadaan *'illat* hukum, namun pemahamannya terhadap *'illat* selalu berangkat dari *nash, atsar*, dan praktik generasi awal Islam.

Metode Imam al-Ṭabarī dalam memahami hukum sangat dipengaruhi oleh pendekatan tafsir *tahlili* yang ia terapkan dalam karya monumentalnya yaitu tafsir Al-Ṭabarī . Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, ia mengumpulkan berbagai riwayat, menganalisis perbedaan pendapat, menimbang kekuatan dalil, dan kemudian melakukan *tarjīḥ* terhadap pendapat yang paling kuat secara tekstual dan rasional. Pola ini menunjukkan bahwa *ta'līl al-aḥkām* dalam perspektif Imam al-Ṭabarī bersifat implisit dan kontekstual, bukan spekulatif. Ia tidak merumuskan teori *'illat* secara filosofis, tetapi mempraktikkannya secara aplikatif dalam penafsiran dan pengambilan hukum.

Lebih jauh, posisi Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai representasi fase transisi dalam sejarah pemikiran hukum Islam, yaitu fase antara praktik *ta'līl* yang bersifat intuitif pada masa sahabat dan perumusan teoritis yang sistematis pada masa al-Ghazali dan ulama pasca-klasik. Imam al-Ṭabarī berdiri di tengah-tengah, memadukan otoritas riwayat dengan pertimbangan rasional yang terkendali. Oleh karena itu, pendekatannya dapat disebut sebagai *ta'līl al-aḥkām* tekstual-rasional, di mana rasionalitas berfungsi untuk memahami maksud *nash*, bukan untuk menggantikannya.

Analisis ini menegaskan bahwa kontribusi Imam al-Ṭabarī dalam pengembangan pemikiran hukum Islam tidak hanya terbatas pada aspek tafsir, tetapi juga mencakup dimensi ushul fiqh dan fiqh *muqāran.* Sikap metodologisnya yang seimbang memberikan fondasi penting bagi pemahaman hukum Islam yang adil, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan tanpa kehilangan pijakan tekstual. Dengan demikian, Imam al-Ṭabarī dapat diposisikan sebagai salah satu tokoh kunci dalam sejarah *ta'līl al-aḥkām*, meskipun ia tidak menuliskannya dalam bentuk teori yang sistematis.

Akhirnya, bahwa *ta'līl al-aḥkām* bukanlah ancaman bagi otoritas syariat, melainkan justru merupakan instrumen internal syariat untuk menjaga relevansi, keadilan, dan kemanusiaannya. Melalui pembacaan terhadap praktik Umar bin Khattab dan pemikiran para imam mazhab, termasuk Imam al-Ṭabarī, dapat disimpulkan bahwa hukum Islam memiliki kapasitas adaptif yang kuat. Kapasitas inilah yang menjadikan syariat Islam tetap hidup dan bermakna dalam menghadapi perubahan zaman, sekaligus menegaskan bahwa

tujuan utama hukum Islam adalah realisasi keadilan dan kemaslahatan umat manusia.

BAB IV
KONSEP GENDER, KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DAN IJTIHAD PROGRESIF

A. Konsep Gender dalam Perspektif Umum dan Islam

1. Konsep Gender dalam Perspektif Umum

Secara etimologis, istilah gender berasal dari bahasa Inggris yaitu : *Sex* yang berarti jenis kelamin.[492] Namun dalam kajian ilmu sosial, gender tidak sama dengan *sex*, karena s*ex* lebih merujuk kepada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan (seperti alat reproduksi, kromosom dan hormon),

[492] A.S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English,* 7th ed. (Oxford-Inggris : Oxford University Press, 2005), hal. 623.

sementara gender merujuk pada konstruksi sosial, budaya dan psikologis yang melekat pada laki-laki maupun perempuan.[493] Perbedaan ini penting, karena *sex* bersifat kodrati dan universal, sedangkan gender bersifat relatif, berubah dan dipengaruhi oleh konteks budaya, sosial, maupun sejarah.[494]

Selain pemahaman dasar mengenai perbedaan antara *sex* dan gender, perkembangan kajian gender dalam ilmu sosial modern juga menekankan pada sifatnya yang interseksional dan kontekstual. Perspektif interseksionalitas, yang diperkenalkan oleh Kimberlé Crenshaw, menegaskan bahwa pengalaman individu terkait gender tidak dapat dipisahkan dari kategori sosial lain seperti ras, kelas, etnisitas, agama, dan orientasi seksual. Dengan demikian, ketidakadilan gender tidak berdiri sendiri, melainkan saling berkelindan dengan bentuk-bentuk ketidakadilan sosial lainnya.[495] Pendekatan ini memperluas analisis gender dari sekadar relasi laki-laki dan perempuan menjadi analisis yang lebih kompleks terhadap struktur kekuasaan dalam masyarakat.

Konsep gender dalam perspektif umum dipahami sebagai sebuah konstruksi sosial yang diciptakan oleh masyarakat melalui proses panjang sosialisasi.[496] Di mana norma, nilai serta tradisi menentukan peran dan harapan yang dilekatkan kepada laki-laki maupun perempuan. Misalnya, laki-laki sering diidentikkan dengan sifat rasional, kuat dan dominan, sementara perempuan diasosiasikan dengan kelembutan, emosionalitas dan peran domestik.[497] Pandangan semacam ini bukanlah sesuatu yang kodrati, melainkan hasil dari konstruksi sosial dan bisa berubah dari satu masyarakat ke masyarakat lain.

Adapun dalam kehidupan sosial, konstruksi gender sering melahirkan *stereotipe*, yaitu pelabelan atau asumsi yang dilekatkan pada individu hanya berdasarkan jenis kelamin,[498] misalnya anggapan bahwa perempuan kurang

---

[493] Ann Oakley, *Sex, Gender and Society* (London: Temple Smith, 1972), hal. 15. Lihat juga pada : Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 8-9.

[494] Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*, hal. 8.

[495] Kimberlé Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum (Chicago: University of Chicago, 1989), hal. 139-167.

[496] Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*, 5th ed. (New York: Oxford University Press, 2010), hal. 15.

[497] Oakley, *Sex, Gender and Society*, hal. 15.

[498] Aep Saepul Anwar and Imam Sofi'i, "Konsep Dan Isu Gender Dalam Perspektif Islam : Studi Telaah Kedudukan Laki-Laki Dan Wanita Dalam Pandangan Islam," *JURNAL PARIS LANGKIS : Jurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan* 5, no. 1 (2024): 1–11.

rasional, tidak pantas menjadi pemimpin, atau bahwa laki-laki tidak seharusnya menangis. *Stereotipe* ini membatasi ruang gerak individu dan menciptakan ketidakadilan dalam distribusi peran dan kesempatan.[499] Adapun dalam perspektif umum melihat bahwa ketidakadilan gender muncul dari relasi kuasa yang timpang. Bentuk-bentuk ketidakadilan gender tersebut antara lain adalah : (1). Marginalisasi dengan pemosisian perempuan di pinggiran kehidupan ekonomi, politik dan sosial. (2). Subordinasi yaitu penempatan perempuan pada posisi yang lebih rendah daripada laki-laki. (3). *Stereotipe* negatif berupa pandangan yang melemahkan posisi perempuan. (4). Kekerasan berbasis gender seperti seperti pelecehan, eksploitasi dan diskriminasi. (5). Beban ganda dengan cara perempuan dituntut bekerja di ranah publik sekaligus bertanggung jawab penuh di ranah domestik.[500]

Dalam ilmu sosial dan kajian feminisme bahwa gender dipandang sebagai produk budaya yang harus dikritisi dan ditelaah dari berbagai sisi agar tidak menimbulkan ketidakadilan.[501] Seorang pemikir feminis bernama Simone de Beauvoir menekankan : " *One is not born, but rather becomes, a woman* " (seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, melainkan menjadi perempuan).[502] Pernyataan ini menunjukkan bahwa identitas perempuan bukanlah kodrat biologis semata, melainkan hasil konstruksi sosial, budaya dan historis yang membentuk bagaimana seseorang diposisikan sebagai "perempuan" di masyarakat. Dengan kata lain, gender adalah produk sosial, sedangkan *sex* adalah fakta biologis. Artinya bahwa konsep gender berkembang sebagai alat analisis dalam ilmu sosial untuk memahami bagaimana masyarakat membentuk peran, identitas, dan relasi antara laki-laki dan perempuan. Gender tidak hanya mencakup perbedaan peran sosial, tetapi juga mencerminkan sistem nilai dan norma yang mengatur perilaku individu dalam kehidupan sehari-hari.

---

[499] M. Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Kesetaraan Dan Keadilan Gender: Perspektif Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 22.

[500] Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*, hal. 12-18.

[501] Nunu Burhanuddin, "Membincang Persepsi Keterpinggiran Perempuan," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 1 (2015): 57–74.

[502] Simone de Beauvoir lahir di Paris, Prancis, pada tanggal 9 Januari 1908 dan wafat pada 14 April 1986. Ia dikenal sebagai filsuf eksistensialis, novelis, aktivis politik, serta salah satu pemikir feminis paling berpengaruh abad ke-20. Simone de Beauvoir tidak hanya dikenal sebagai pemikir, tetapi juga sebagai aktivis yang membongkar akar ketidakadilan gender dan membuka jalan bagi kesadaran feminis global. Melalui karya dan aktivismenya, ia menegaskan bahwa perempuan memiliki kebebasan untuk menentukan eksistensinya sendiri di luar belenggu konstruksi sosial patriarkal. Lihat pada : Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Amerika Serikat: Vintage Books, 1989), hal. 267

Misalnya, dalam banyak budaya, laki-laki diharapkan berperan sebagai pencari nafkah utama, sedangkan perempuan diasosiasikan dengan peran domestik seperti mengurus rumah tangga dan anak. Namun, pembagian peran tersebut bukanlah sesuatu yang bersifat alamiah, melainkan hasil konstruksi sosial yang dapat berubah seiring waktu.

Di era modern, kajian gender berkembang dengan memperhatikan isu-isu kesetaraan, hak asasi manusia dan keadilan sosial. Gender tidak lagi dilihat sebagai sekadar perbedaan peran, melainkan juga sebagai persoalan politik, ekonomi dan hukum yang harus diatur untuk mewujudkan keadilan sosial.[503] Oleh karena itu, banyak lembaga internasional seperti PBB dan UNESCO mengarusutamakan gender (*gender mainstreaming*) dalam kebijakan pembangunan, pendidikan dan kebudayaan.[504]

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa gender merupakan konstruksi sosial yang terus berkembang seiring dinamika masyarakat. Dalam perspektif ilmu sosial dan feminisme, gender tidak hanya menyangkut perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga berkaitan dengan isu-isu keadilan, hak asasi manusia, serta kebijakan publik. Karena itu, pengarusutamaan gender menjadi penting agar tercipta tatanan sosial yang lebih adil, setara, dan manusiawi.

Lebih jauh bahwa, pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) dipahami sebagai strategi sistematis untuk mengintegrasikan perspektif gender ke dalam seluruh proses pembangunan, mulai dari perencanaan, pelaksanaan, hingga evaluasi kebijakan. Pendekatan ini bertujuan untuk memastikan bahwa pengalaman, kebutuhan, dan kepentingan laki-laki serta perempuan dipertimbangkan secara setara dalam setiap kebijakan publik.[505] Dalam kerangka ini, negara memiliki peran strategis sebagai aktor utama yang bertanggung jawab dalam menghapus berbagai bentuk diskriminasi serta menciptakan kebijakan yang responsif gender.

---

[503] Nunu Burhanuddin, *Al-Qur'an Dan Perempuan* (Yogyakarta: INTERPENA, 2009), hal. 22-23.

[504] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *Gender Equality: Heritage and Creativity* (Paris: UNESCO Publishing, 2014), hal. 5.

[505] United Nations, *Report of the Economic and Social Council for 1997* (New York: United Nations, 1997), hal. 27.

Selain itu, perspektif feminisme kontemporer juga menekankan bahwa keadilan gender tidak hanya berkaitan dengan kesetaraan formal, tetapi juga kesetaraan substantif, yaitu kondisi di mana perempuan dan laki-laki memiliki akses, partisipasi, kontrol, dan manfaat yang setara dalam berbagai aspek kehidupan.[506] Hal ini mencakup bidang pendidikan, ekonomi, politik, dan hukum, yang semuanya berkontribusi terhadap peningkatan kualitas hidup manusia secara menyeluruh. Tanpa adanya keadilan gender, pembangunan sosial cenderung bersifat timpang dan tidak inklusif.

Dalam konteks global, pengarusutamaan gender telah menjadi bagian integral dari agenda pembangunan internasional, seperti yang tercermin dalam *Sustainable Development Goals* (SDGs), khususnya tujuan ke-5 tentang kesetaraan gender.[507] Agenda ini menegaskan bahwa kesetaraan gender bukan hanya tujuan tersendiri, tetapi juga prasyarat bagi tercapainya tujuan pembangunan lainnya, seperti pengentasan kemiskinan, peningkatan kesehatan, dan pendidikan berkualitas. Oleh karena itu, integrasi perspektif gender dalam kebijakan publik bukan hanya bersifat normatif, tetapi juga strategis dalam mendorong pembangunan yang berkelanjutan dan berkeadilan.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep gender dalam perspektif umum merupakan suatu konstruksi sosial yang berbeda secara mendasar dari *sex* sebagai fakta biologis. *Sex* bersifat kodrati, tetap, dan universal, sedangkan gender bersifat dinamis, kontekstual, serta dibentuk melalui proses sosial, budaya, dan historis yang panjang. Oleh karena itu, pemahaman tentang gender tidak dapat dilepaskan dari struktur sosial yang membentuk peran, identitas, serta relasi antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan masyarakat.

Lebih lanjut, perkembangan kajian gender dalam ilmu sosial menunjukkan bahwa gender tidak hanya dipahami sebagai perbedaan peran semata, tetapi juga sebagai kategori analisis yang penting untuk mengkaji relasi kuasa dan ketimpangan sosial. Perspektif interseksionalitas menegaskan bahwa pengalaman ketidakadilan gender saling berkaitan dengan faktor-faktor lain

---

[506] Naila Kabeer, *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought* (London: Verso, 1992), hal. 305-306.

[507] United Nations, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development* (New York: United Nations, 2015), hal. 14.

seperti kelas, ras, dan etnisitas, sehingga analisis gender menjadi semakin kompleks dan komprehensif. Dalam realitas sosial, konstruksi gender sering melahirkan stereotipe dan ketidakadilan, seperti marginalisasi, subordinasi, kekerasan berbasis gender, serta beban ganda yang secara nyata membatasi ruang gerak dan kesempatan individu, khususnya perempuan.

Dalam perspektif feminisme, gender dipandang sebagai produk budaya yang harus dikritisi secara terus-menerus untuk mengungkap dan menghapus berbagai bentuk ketidakadilan yang dilegitimasi oleh norma sosial. Oleh karena itu, keadilan gender tidak hanya menuntut kesetaraan formal, tetapi juga kesetaraan substantif yang mencakup akses, partisipasi, kontrol, dan manfaat yang setara dalam berbagai bidang kehidupan.

Di era modern dan global, isu gender telah berkembang menjadi bagian integral dari agenda pembangunan dan hak asasi manusia. Pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) menjadi strategi penting dalam memastikan bahwa perspektif gender terintegrasi dalam seluruh kebijakan publik dan proses pembangunan. Hal ini menegaskan bahwa kesetaraan gender bukan hanya tujuan normatif, tetapi juga merupakan prasyarat bagi terwujudnya pembangunan yang inklusif, berkelanjutan, dan berkeadilan sosial. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa pemahaman yang komprehensif mengenai konsep gender sangat penting sebagai landasan teoritis dan praktis dalam menganalisis serta merumuskan kebijakan yang mampu menciptakan tatanan sosial yang lebih adil, setara, dan manusiawi.

2. Konsep Gender dalam Perspektif Islam

Pada hakekatnya Islam telah menempatkan laki-laki dan perempuan dalam kerangka tauhid (ketundukan total kepada Allah) yang meniscayakan keadilan (*'adl*) dan kemuliaan manusia (*karamah*).[508] Hal tersebut tergambar dalam firman Allah SWT di dalam al-Qur'an yang menegaskan bahwa kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh ketaqwaan sebagaimana yang termaktub pada QS. al-Hujurat / 49 :13 yaitu :

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ (١٣)

Artinya : *" Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu*

[508] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesertaraan Gender Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 50-52.

> *berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti ".*(QS. Al-Hujurat/49:13)

Ayat ini memposisikan manusia dalam kerangka kesetaraan spiritual, di mana superioritas hanya ditentukan oleh kualitas iman dan amal, bukan faktor biologis.[509] Al-Qur'an juga memaparkan prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam kapasitas moral dan spiritual berdasarkan firman Allah SWT dalam QS. al-Aḥzab/ 33:35 yang menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan beriman, beramal saleh, berpuasa dan berdzikir secara sejajar, serta dijanjikan pahala yang sama bagi keduanya yaitu :

اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْقٰنِتٰتِ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالصّٰدِقٰتِ وَالصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰبِرٰتِ وَالْخٰشِعِيْنَ وَالْخٰشِعٰتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقٰتِ وَالصَّاۤىِٕمِيْنَ وَالصّٰۤىِٕمٰتِ وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا ٣٥

Artinya : *" Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.*(QS. Al-Ahzab/33: 35)

Begitu juga dalam QS. an-Naḥl/ 16 : 97 yaitu :

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ٩٧

Artinya : *" Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.*(QS. An-Nahl / 16: 97)

Ayat di atas menegaskan bahwa setiap orang yang beramal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, akan diberi kehidupan yang baik dan pahala tanpa diskriminasi. Ini menunjukkan bahwa gender tidak menjadi penghalang dalam

[509] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hal. 25-27.

pencapaian spiritual dan pahala amal.[510] Kemudian perempuan dilihat dari segi kemampuan akal dan kesadaran, pada tataran ini manusia (laki-laki dan perempuan) sama-sama dipandang sebagai makhluk yang memiliki keistimewaan di antara semua makhluk melalui peniupan ruh ke dalam dirinya.[511]

Dalam hal praktik sosial, Nabi SAW telah memberikan teladan pemberdayaan perempuan. Sebut saja 'Aisyah ra berperan sebagai periwayat hadis dan sumber otoritas ilmu, kemudian Khadijah ra yang terlibat aktif dalam dunia ekonomi. Hadis juga turut menekankan hak perempuan dalam pernikahan melalui prinsip ridha/*consent*, yakni persetujuan calon mempelai perempuan sebelum akad nikah sah.[512] Fakta ini menunjukkan bahwa Islam sejak awal memberikan pengakuan terhadap hak-hak perempuan dalam ranah spiritual, sosial maupun keluarga. Selanjutnya kalau ditelisik di dalam khazanah fiqh, sebagian hukum yang terkait perempuan sering dibangun atas pertimbangan sosial dan budaya saat itu. Misalnya, soal kesaksian dalam transaksi keuangan (QS. al-Baqarah/2:282) atau kepemimpinan dalam keluarga. Banyak ulama kontemporer menekankan bahwa aturan-aturan ini bersifat ijtihadi sehingga terbuka untuk reinterpretasi sesuai dengan *maqashid al-syari'ah* (tujuan hukum Islam), terutama pada prinsip keadilan dan kemaslahatan.[513]

Adapun dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikembangkan ulama klasik seperti al-Syatibi, dapat digunakan sebagai landasan untuk menafsirkan ulang hukum-hukum yang bias gender. Terkait dengan lima *maqāṣid al-syarī'ah* utama, harus berlaku bagi laki-laki dan perempuan secara setara. Oleh karena itu, segala bentuk penafsiran hukum yang menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan dinilai bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* karena mencederai prinsip keadilan.[514] Selanjutnya pemikir muslim kontemporer seperti Amina

[510] Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Kesetaraan Dan Keadilan Gender: Perspektif Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 33.

[511] Burhanuddin, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, hal. 16.

[512] Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford-Inggris.: Oneworld, 2006), hal. 45-47.

[513] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hal. 321.

[514] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 9-12.

Wadud,[515] dan Asma Barlas,[516] yang terkenal dengan tafsir *hermeneutika,*[517] menolak penafsiran patriarkal terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Wadud dalam buku *Qur'an and Woman* menegaskan pentingnya membaca teks Al-Qur'an dengan perspektif keadilan dan kesalingan, [518] sementara Barlas dalam bukunya *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* mengkritik tradisi tafsir yang bias maskulin dan berupaya menunjukkan bahwa pesan asli Al-Qur'an bersifat egaliter (setara).[519]

Kajian *hermeneutika* ini telah mendorong umat Islam untuk kembali pada nilai dasar Qur'ani berupa keadilan, rahmah, dan kesalingan gender. Begitu juga halnya dari segi gerakan kontemporer seperti *Musawah,*[520] yang menekankan

[515] Amina Wadud adalah seorang cendekiawan Muslimah asal Amerika Serikat yang dikenal luas sebagai feminist Islam dan ahli dalam studi tafsir al-Qur'an dengan perspektif gender. Ia lahir pada 25 September 1952 di Bethesda, Maryland, Amerika Serikat.merupakan salah satu tokoh penting dalam diskursus feminisme Islam kontemporer yang telah memberikan kontribusi besar dalam pembacaan ulang al-Qur'an dengan perspektif keadilan gender. Melalui karya monumentalnya Qur'an and Woman (1992/1999), ia menegaskan bahwa al-Qur'an pada hakikatnya mengandung pesan egaliter, namun sering ditafsirkan secara patriarkal karena dominasi mufasir laki-laki dalam sejarah Islam. Lihat pada : Irawan Sapto Adhi, *Mengenal Amina Wadud, Wanita pertama yang pimpin shalat Jumat di AS dan Inggris,serta kini menetap di Yogyakarta Indonesia* , n.d., https://www.kompas.com/global/read/2022/04/16/112500470/mengenal-amina-wadud-wanita-pertama-yang-pimpin-shalat-jumat-di-as-dan?utm_source=chatgpt.com.

[516] Asma Barlas lahir pada 1950 di Pakistan, kemudian menempuh pendidikan di University of Punjab dan melanjutkan studi doktoralnya di Amerika Serikat.Di Amerika, ia mengembangkan karier akademik sebagai profesor politik di Ithaca College, New York, dan aktif menulis tentang isu-isu keadilan gender, tafsir Al-Qur'an, serta politik Islam.Barlas dikenal sebagai salah satu pemikir feminis muslim kontemporer yang berupaya membaca ulang Al-Qur'an dengan pendekatan hermeneutika kritis. Ia menolak tafsir patriarkal yang menurutnya dipengaruhi oleh budaya dan struktur kekuasaan, bukan berasal dari pesan asli Al-Qur'an.Melalui karya akademik dan aktivismenya, Barlas mendorong setiap muslim untuk memahami bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama khalifah Allah di bumi, sehingga tidak ada dasar teologis untuk diskriminasi. Pemikirannya memberi kontribusi besar bagi gerakan Ijtihad progresifdan feminisme Islam di dunia Muslim maupun Barat. Lihat pada : Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, trans. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 365–82.

[517] *Hermeneutika* adalah metode penafsiran al-Qur'an yang berupaya memahami teks secara mendalam dengan memperhatikan konteks turunnya (historis), makna bahasanya, serta relevansinya dengan kondisi pembaca modern. Tujuannya adalah agar pesan universal al-Qur'an—seperti keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan—tetap hidup dan dapat diaplikasikan dalam kehidupan masa kini. Lihat pada : Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an: Mazhab, Teori, Dan Metodologi* (Yogyakarta: Islamatika, 2003), hal. 45.

[518] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1992), hal. 19.

[519] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin-Texas: University of Texas Press, 2002), hal. 254.

[520] *Musawah* yang berarti kesetaraan adalah : Sebuah gerakan global yang didirikan pada tahun 2009 di Kuala Lumpur, Malaysia. Gerakan ini berfokus pada isu kesetaraan dan keadilan dalam keluarga Muslim, dengan menekankan pentingnya reformasi hukum keluarga Islam agar lebih sesuai dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, hak asasi manusia, dan keadilan gender. Musawah diprakarsai oleh sekelompok aktivis, akademisi, dan ulama perempuan progresif dari berbagai negara Muslim. Gerakan ini berangkat dari kesadaran bahwa di banyak negara, hukum keluarga Islam (seperti pernikahan, perceraian, poligami, dan hak waris) sering kali diterapkan secara diskriminatif terhadap perempuan.

kesetaraan gender dalam hukum keluarga Islam. Melalui pendekatan berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*, pengalaman perempuan, serta prinsip-prinsip HAM, gerakan ini berupaya mereformasi aturan pernikahan, talak, dan warisan agar sesuai dengan nilai keadilan Qur'ani. Pemikiran semacam ini menegaskan bahwa Islam memberi ruang luas bagi reformasi hukum demi menghapus ketidakadilan gender, tanpa harus keluar dari kerangka syariat.

Kesimpulannya bahwa konsep gender dalam Islam berakar pada prinsip kesetaraan moral dan spiritual yang secara tegas ditegaskan dalam Al-Qur'an serta dicontohkan dalam praktik kehidupan Nabi Muhammad SAW. Laki-laki dan perempuan dipandang sebagai makhluk yang setara di hadapan Tuhan, yang dibedakan bukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh tingkat ketakwaannya. Perbedaan biologis antara keduanya diakui sebagai bagian dari kodrat penciptaan, namun tidak dimaksudkan untuk menjadi dasar legitimasi diskriminasi atau ketimpangan peran sosial.

Lebih lanjut, berbagai bentuk ketidakadilan gender yang muncul dalam masyarakat Muslim pada dasarnya tidak bersumber dari ajaran normatif Islam itu sendiri, melainkan dari penafsiran keagamaan (*tafsir*) dan produk *ijtihad* yang dalam banyak kasus dipengaruhi oleh konteks sosial-budaya patriarkal.[521] Oleh karena itu, diperlukan upaya reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan dengan pendekatan yang lebih kontekstual, kritis, dan berkeadilan agar nilai-nilai universal Islam dapat terwujud secara substansial dalam kehidupan sosial.

Dalam hal ini, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi penting karena menekankan tujuan utama syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan, termasuk dalam relasi antara laki-laki dan perempuan. Sementara itu, pendekatan hermeneutika progresif memberikan ruang bagi pembacaan ulang teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan nilai-nilai keadilan kontemporer. Kedua pendekatan ini memungkinkan lahirnya pemahaman Islam yang lebih inklusif, adaptif, dan responsif terhadap isu-isu gender.[522]

Lihat pada : Ziba Mir Hosseini, *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: I.B. Tauris, 2013), hal. 56-59.

[521] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal.1-12.

[522] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal, 21-39.

Dengan demikian, Islam pada hakikatnya menyediakan landasan normatif dan etis yang kuat untuk membangun relasi gender yang adil, setara, dan harmonis. Implementasi nilai-nilai tersebut menuntut komitmen intelektual dan sosial untuk terus mengkaji, merefleksikan, dan mengaktualisasikan ajaran Islam secara kontekstual. Oleh karena itu, pengembangan wacana gender dalam perspektif Islam tidak hanya menjadi kebutuhan akademik, tetapi juga merupakan bagian dari upaya transformasi sosial menuju masyarakat yang lebih berkeadilan, beradab, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Sehingga aktualisasi nilai-nilai tersebut memerlukan sinergi antara berbagai aktor sosial, termasuk ulama, akademisi, pembuat kebijakan, serta masyarakat luas. Peran ulama dan cendekiawan Muslim menjadi sangat strategis dalam melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan agar tetap relevan dengan dinamika zaman tanpa kehilangan esensi ajaran Islam. Di sisi lain, institusi pendidikan memiliki tanggung jawab penting dalam menanamkan kesadaran kritis mengenai kesetaraan gender berbasis nilai-nilai Islam sejak dini, sehingga mampu membentuk generasi yang lebih inklusif dan berkeadilan.

Selain itu, kebijakan publik yang responsif gender juga menjadi instrumen penting dalam mewujudkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan nyata.[523] Negara sebagai pemegang otoritas harus mampu mengintegrasikan prinsip keadilan gender dalam berbagai sektor, seperti pendidikan, ekonomi, hukum, dan politik. Tanpa dukungan struktural melalui kebijakan yang adil, upaya mewujudkan kesetaraan gender akan sulit tercapai secara optimal.[524]

Dalam konteks sosial yang lebih luas, perubahan paradigma masyarakat terhadap peran laki-laki dan perempuan juga menjadi faktor kunci. Budaya patriarkal yang telah mengakar perlu dikritisi secara konstruktif melalui pendekatan edukatif dan dialogis, sehingga tercipta pemahaman baru yang lebih adil dan seimbang. Hal ini menunjukkan bahwa transformasi menuju keadilan gender dalam Islam bukanlah proses instan, melainkan membutuhkan upaya berkelanjutan yang melibatkan dimensi teologis, sosial, dan kultural secara simultan. Maka pengembangan wacana gender dalam Islam tidak hanya berhenti pada tataran teoritis, tetapi harus diarahkan pada praksis sosial yang nyata. Upaya ini diharapkan mampu menghadirkan wajah Islam yang *rahmatan lil*

[523] Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), hal. 211-214.
[524] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 48-55.

'ālamīn, yaitu agama yang menjunjung tinggi nilai keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan dalam seluruh aspek kehidupan.

3. Sejarah dan Akar Ketimpangan Gender dalam Wacana Islam

Pembahasan mengenai ketimpangan gender dalam wacana Islam tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah, tradisi penafsiran keagamaan dan struktur sosial-politik yang mengiringinya. Islam sejak awal sebenarnya hadir dengan membawa misi tauhid, keadilan dan kesetaraan. Al-Qur'an menegaskan bahwa seluruh manusia memiliki kedudukan setara di hadapan Allah SWT berdasarkan taqwa, bukan jenis kelamin sebagaimana menurut surat al-Hujurat ayat 13,[525] dan juga dipastikan bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan, diciptakan dari satu asal-usul yang sama sesuai dengan pernyataan dalam QS. an-Nisa'/ 4: 1 yaitu :

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا (١)

Artinya : " *Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.143) Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu ".*(QS. An-Nisa'/4:1)

Ayat ini mengandung pesan teologis yang sangat kuat bahwa relasi antara laki-laki dan perempuan bersifat egaliter, saling melengkapi, dan tidak hierarkis. Lebih lanjut, prinsip kesetaraan ini juga tercermin dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang menegaskan kesamaan tanggung jawab moral dan spiritual antara laki-laki dan perempuan, seperti dalam QS. al-Ahzab ayat 35 yang menyebutkan secara eksplisit kesetaraan pahala dan kedudukan keduanya dalam menjalankan amal saleh.[526] Hal ini menunjukkan bahwa dalam dimensi normatif-teologis, Islam tidak membedakan nilai kemanusiaan seseorang berdasarkan jenis kelamin, melainkan berdasarkan kualitas iman dan amalnya.

Dalam konteks historis, kehadiran Islam pada masa awal membawa perubahan signifikan terhadap kondisi perempuan di masyarakat Arab pra-Islam yang cenderung patriarkal. Praktik-praktik diskriminatif seperti penguburan bayi perempuan hidup-hidup (*wa'd al-banāt*), pembatasan hak waris, serta marginalisasi

[525] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 13:hal. 264.

[526] Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* hal. 37.

perempuan dalam ruang publik mulai dihapus secara bertahap melalui ajaran Islam.[527] Nabi SAW juga memberikan teladan dalam memperlakukan perempuan dengan penuh penghormatan, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari struktur sosial.[528]

Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, pemahaman terhadap teks-teks keagamaan tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan budaya para penafsirnya. Tradisi tafsir klasik yang berkembang dalam masyarakat yang didominasi oleh sistem patriarki sering kali menghasilkan interpretasi yang cenderung bias gender.[529] Penafsiran yang bersifat literal dan tidak mempertimbangkan konteks historis serta tujuan universal syariat terkadang memperkuat subordinasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan.

Selain itu, institusionalisasi hukum Islam dalam berbagai sistem sosial-politik juga turut mempengaruhi konstruksi relasi gender. Dalam beberapa kasus, norma-norma keagamaan dipadukan dengan tradisi lokal yang patriarkal, sehingga menghasilkan praktik sosial yang tidak sepenuhnya mencerminkan nilai-nilai keadilan dalam Islam.[530] Hal ini menunjukkan bahwa ketimpangan gender dalam masyarakat Muslim lebih merupakan hasil dari interaksi kompleks antara teks, tafsir, dan konteks, bukan semata-mata ajaran Islam itu sendiri.

Dengan demikian, sebelum mengkaji lebih jauh mengenai penyebab ketimpangan gender, penting untuk dipahami bahwa Islam secara normatif memiliki landasan yang kuat dalam menjunjung tinggi kesetaraan dan keadilan gender. Permasalahan yang muncul lebih banyak berkaitan dengan bagaimana ajaran tersebut dipahami, ditafsirkan, dan diimplementasikan dalam realitas sosial yang beragam. Oleh karena itu, analisis terhadap ketimpangan gender perlu dilakukan secara komprehensif dengan mempertimbangkan dimensi teologis, historis, dan sosiologis secara bersamaan. Namun, dalam perjalanan sejarah, semangat egaliter ini sering kali tereduksi oleh konstruksi sosial-budaya patriarkis

---

[527] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), hal. 42-45.

[528] Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992), hal. 21.

[529] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 3-5.

[530] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland*, hal. 9-12.

yang mempengaruhi corak penafsiran dan praktik keagamaan. Berikut adalah penyebab terjadinya ketimpangan gender dari berbagai aspek :

a. Pengaruh Tradisi Patriarki Arab Pra-Islam

Masyarakat Arab pra-Islam dikenal sebagai masyarakat yang menganut sistem patriarki yang kuat. Dalam sistem ini, kedudukan laki-laki berada pada posisi dominan, sementara perempuan ditempatkan pada posisi subordinat.[531] Identitas dan harga diri perempuan sering kali tidak dianggap penting dan keberadaan mereka lebih dilihat sebagai beban sosial. Hal ini tercermin dari praktik *wa'd al-banat* (penguburan bayi perempuan hidup-hidup), yang dipandang sebagai cara untuk menjaga kehormatan keluarga sekaligus menghindari aib sosial.[532] Praktik ini direkam secara eksplisit dalam QS. at-Takwir/97: 8-9 yaitu:

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُىِٕلَتْۙ ٨ بِاَيِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْۚ ٩

Artinya : *" (8). apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya ", (9). "Karena dosa apa dia dibunuh,"*(QS. at-Takwir/97: 8-9)

Ayat ini menjadi bukti bahwa sebelum Islam datang, perempuan kerap diperlakukan secara tidak manusiawi, bahkan keberadaannya dianggap memalukan. Selain itu, perempuan pada masa jahiliyyah tidak memiliki hak waris, karena harta dan kekuasaan dianggap hanya milik laki-laki. Perempuan juga tidak memiliki otoritas hukum atau otoritas publik, bahkan suara mereka sering diabaikan dalam urusan sosial maupun politik.[533] Status perempuan lebih sering dikaitkan dengan garis keturunan ayah atau suami, yang menunjukkan betapa eratnya dominasi laki-laki dalam struktur sosial masyarakat saat itu.[534]

Kondisi tersebut berubah dengan datangnya Islam, yakni melalui wahyu al-Qur'an, Islam telah melakukan reformasi sosial yang signifikan. Diantaranya adalah memberikan hak waris kepada perempuan, memberikan pengakuan terhadap kapasitas intelektual dan spiritual perempuan dan mewajibkan

---

[531] Wardah Nuroniyah, "Perempuan Arabia Dalam Lingkaran Perkawinan Di Era Pra-Islam: Sebuah Kajian Sejarah Untuk Memahami Posisi Perempuan Dalam Sistem Perkawinan Islam," *Yinyang : Jurnal Studi Islam, Gender Dan Anak* 14, no. 2 (2019): 175–200.

[532] Wathiqa Hazim Jasim, "Infanticide among the Arabs Before Islam," *Alustath : Journal for Human and Social Sciences* 6, no. 4 (2021): 466–84. Lihat juga pada : Burhanuddin, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, hal. 19.

[533] Azyumardi Azra, "Perempuan Dalam Sejarah Dan Perkembangan Islam," *Jurnal Ulumul Qur'an* 2, no. 5 (1991): 15–22.

[534] Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, hal. 13-15.

pendidikan dan pencarian ilmu bagi laki-laki maupun perempuan, sebagaimana ditegaskan dalam banyak hadis Nabi SAW.[535] Namun demikian, meskipun Islam telah meletakkan fondasi kesetaraan tersebut, sisa-sisa tradisi patriarki pra-Islam tetap bertahan dalam praktik sosial-keagamaan. Hal ini terlihat dari sebagian tafsir klasik yang masih memposisikan perempuan sebagai pihak yang lemah, emosional dan membutuhkan dominasi laki-laki. [536] Proses internalisasi nilai patriarki ini kemudian berlanjut dalam berbagai produk hukum Islam (fiqh) dan tafsir keagamaan, sehingga dalam sejarah panjang peradaban Islam, gagasan kesetaraan gender yang dibawa al-Qur'an sering kali tertutupi oleh bias budaya patriarki.[537]

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kondisi masyarakat Arab pra-Islam yang bercorak patriarkal telah menempatkan perempuan pada posisi subordinat, baik dalam aspek sosial, ekonomi, maupun hukum. Perempuan tidak hanya kehilangan hak-hak dasar seperti hak waris dan partisipasi publik, tetapi juga mengalami perlakuan tidak manusiawi, sebagaimana tercermin dalam praktik *wa'd al-banāt*. Hal ini menunjukkan bahwa struktur sosial saat itu sangat didominasi oleh laki-laki, dengan sistem nilai yang memarginalkan keberadaan perempuan.

Kehadiran Islam membawa perubahan fundamental terhadap kondisi tersebut dengan memperkenalkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Melalui wahyu Al-Qur'an dan teladan Nabi SAW, perempuan diakui sebagai subjek yang memiliki hak dan tanggung jawab yang setara dalam aspek spiritual, serta diberikan hak-hak sosial seperti warisan, pendidikan, dan partisipasi dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, Islam dapat dipahami sebagai kekuatan reformasi sosial yang berupaya menghapus praktik-praktik diskriminatif terhadap perempuan.

Namun demikian, dalam perkembangan sejarah selanjutnya, nilai-nilai egaliter yang dibawa oleh Islam tidak sepenuhnya terimplementasi secara konsisten. Hal ini disebabkan oleh kuatnya pengaruh budaya patriarki yang tetap bertahan dan terinternalisasi dalam tradisi penafsiran keagamaan serta produk

---

[535] Engineer, *The Rights of Women in Islam*, hal. 25-30.
[536] Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, hal. 14-20.
[537] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland*, hal. 19-21.

hukum Islam. Akibatnya, sebagian pemahaman keagamaan cenderung mereproduksi ketimpangan gender dan menempatkan perempuan dalam posisi yang kurang setara.

Oleh karena itu, penting untuk melakukan pembacaan ulang terhadap ajaran Islam secara kritis dan kontekstual, agar nilai-nilai keadilan dan kesetaraan yang menjadi prinsip dasar Islam dapat diwujudkan secara lebih nyata dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, upaya menghapus ketimpangan gender dalam masyarakat Muslim tidak hanya memerlukan pemahaman historis, tetapi juga reinterpretasi keagamaan yang berorientasi pada keadilan dan kemanusiaan.

b. Kodifikasi Fiqh dan Bias Gender

Proses kodifikasi fiqh yang terjadi pada masa klasik yakni sekitar abad ke-2 sampai ke-4 H/8–10 M merupakan tonggak penting dalam sejarah hukum Islam. Pada masa ini, para fuqaha' seperti Imam Abu Hanifah (w. 150 H), Imam Malik ibn Anas (w. 179 H), Imam Syafi'i (w. 204 H) dan Imam Ahmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) berupaya menyusun kerangka hukum yang sistematis untuk menjawab kebutuhan kaum muslimin yang semakin kompleks pasca wafatnya Nabi SAW dan meluasnya wilayah Islam. Kodifikasi ini menghasilkan mazhab-mazhab fiqh yang otoritatif dan menjadi rujukan utama dalam praktik keagamaan hingga kini.[538]

Namun, kodifikasi fiqh tersebut tidak berlangsung dalam ruang kosong, melainkan sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya dan politik pada masa itu. Masyarakat muslim kala itu masih mewarisi tradisi patriarki Arab pra-Islam yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas dalam hampir seluruh aspek kehidupan, baik dalam keluarga maupun masyarakat.[539] Oleh karena itu, sejumlah ketentuan fiqh yang lahir pada periode ini secara tidak langsung merefleksikan bias gender.[540]

---

[538] Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, hal. 45-67.

[539] Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), hal. 20-23.

[540] Bias gender adalah suatu bentuk keberpihakan atau kecenderungan yang tidak adil terhadap salah satu jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan, yang berakar dari konstruksi sosial, budaya, maupun interpretasi keagamaan. Bias ini muncul ketika peran, kedudukan, dan identitas gender diperlakukan secara tidak setara, sehingga menghasilkan diskriminasi, marginalisasi, atau stereotipe yang merugikan salah satu pihak. Lihat pada : Siti Musdah Mulia, *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Jakarta: Gramedia, 2020), hal. 45. Lihat juga pada : Nur Rofi'ah, "Hermeneutika Feminisme Muslim: Kritik Bias Patriarki Dalam Penafsiran al-Qur'an," *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 17, no. 1 (2021): 1–15.

Sebagai contoh, banyak kitab fiqh klasik yang menekankan peran domestik perempuan. Mereka sering diposisikan terutama sebagai istri dan ibu yang bertugas mengurus rumah tangga, sementara ruang publik lebih diidentikkan dengan laki-laki. Dalam masalah pernikahan, fiqh klasik memberi otoritas besar kepada wali laki-laki untuk menentukan sah atau tidaknya akad nikah seorang perempuan.[541] Demikian pula dalam hal perceraian, laki-laki diberikan hak sepihak untuk menjatuhkan talak, sementara hak perempuan untuk mengajukan perceraian baik itu *khulu'*,[542] maupun *fasakh,*[543] lebih terbatas dan harus melalui proses yang lebih panjang.[544]

Bias gender dalam fiqh klasik juga tampak dalam pemanfaatan metode penalaran hukum seperti *qiyas* (analogi). *Qiyas* pada masa itu sering dipengaruhi oleh asumsi sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat. Misalnya, sejumlah ulama berargumen bahwa kesaksian perempuan bernilai setengah dari laki-laki, dengan alasan biologis atau psikologis yang sebenarnya bersifat konstruksi sosial, bukan normatif teologis.[545] Pandangan semacam ini memperlihatkan bagaimana hukum Islam dalam tahap kodifikasi turut dibentuk oleh nalar hukum yang tidak sepenuhnya steril dari bias budaya patriarki. Meski demikian, penting dicatat bahwa tidak semua ulama sepakat dengan konstruksi tersebut. Sejumlah pemikir modern seperti Fazlur Rahman, Amina Wadud dan Asma Barlas berusaha mengkritisi bias gender dalam fiqh klasik, dengan menekankan bahwa ajaran dasar al-Qur'an justru bersifat egaliter dan

---

[541] Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 222-223.

[542] Secara etimologis, khulu' berarti "melepaskan" atau "menanggalkan," seperti seseorang menanggalkan pakaian dari tubuhnya. Dalam istilah fikih, khulu' adalah perceraian yang diminta oleh istri kepada suaminya dengan memberikan tebusan ('iwadh) kepada suami, biasanya berupa pengembalian mahar atau pemberian lain yang disepakati, dengan tujuan agar suami menceraikannya. Khulu' didasarkan pada prinsip bahwa istri berhak meminta perpisahan jika ia tidak mampu lagi hidup harmonis bersama suami, meskipun suami tidak melakukan pelanggaran berat. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 559-561.

[543] Secara etimologi *fasakh* berarti "membatalkan" atau "memutuskan." Dalam istilah fikih, *fasakh* adalah pembatalan akad nikah oleh hakim (qadhi) karena adanya sebab-sebab tertentu yang diakui syariat, seperti cacat pada suami/istri, penipuan dalam akad, suami tidak memberi nafkah, hilang tanpa kabar, atau karena kemudaratan yang berat bagi istri. Berbeda dengan *khulu'* yang berawal dari kesepakatan dan kompensasi, *fasakh* biasanya diputuskan oleh pengadilan (hakim) tanpa adanya tebusan dari pihak istri. Lihat pada : Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 2:hal. 331.

[544] Ziba Mir Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," *Critical Inquiry* 32, no. 4 (2006): 629–45.

[545] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 67-70.

menekankan keadilan (*'adl*) serta penghormatan martabat manusia (*karamah*).[546]

Mengacu pada penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa proses kodifikasi fiqh pada masa klasik merupakan fase penting dalam pembentukan sistem hukum Islam yang terstruktur dan otoritatif. Para fuqaha' berhasil merumuskan kaidah-kaidah hukum yang menjadi pedoman bagi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Namun demikian, proses tersebut tidak terlepas dari pengaruh konteks sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya, termasuk kuatnya tradisi patriarki yang masih berkembang pada masa itu.

Akibatnya, sejumlah produk fiqh klasik menunjukkan adanya kecenderungan bias gender, baik dalam pembagian peran sosial antara laki-laki dan perempuan, maupun dalam pengaturan hak dan kewajiban dalam ranah keluarga dan masyarakat. Perempuan sering diposisikan dalam ruang domestik dan memiliki keterbatasan dalam akses terhadap otoritas hukum dan publik, sementara laki-laki memperoleh peran dominan. Hal ini menunjukkan bahwa sebagian konstruksi hukum Islam pada masa tersebut tidak sepenuhnya mencerminkan nilai-nilai universal keadilan, melainkan juga dipengaruhi oleh realitas sosial yang patriarkal.

Namun demikian, penting untuk dipahami bahwa fiqh sebagai hasil ijtihad bersifat dinamis dan kontekstual, sehingga terbuka untuk dikaji ulang sesuai dengan perkembangan zaman. Kritik yang diajukan oleh para pemikir Muslim kontemporer menunjukkan bahwa nilai-nilai dasar al-Qur'an sesungguhnya menjunjung tinggi prinsip keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia tanpa membedakan jenis kelamin.

Oleh karena itu, upaya reinterpretasi terhadap fiqh klasik menjadi sangat penting untuk mengoreksi bias-bias yang tidak sejalan dengan semangat egalitarian Islam. Dengan pendekatan yang lebih kontekstual dan berorientasi pada *maqāṣid al-syarī'ah*, diharapkan hukum Islam dapat terus berkembang sebagai sistem normatif yang tidak hanya relevan dengan kebutuhan masyarakat modern, tetapi juga mampu mewujudkan keadilan gender secara substantif dalam kehidupan umat Islam.

c. Tradisi Tafsir dan Hadis

[546] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 180-183.

Selain fiqh, tradisi tafsir dan hadis juga memiliki peran signifikan dalam konstruksi wacana gender yang timpang di dunia Islam. Banyak tafsir klasik yang ditulis oleh mufassir laki-laki dipengaruhi oleh konteks sosial-budaya patriarkal pada zamannya.[547] Misalnya, dalam menafsirkan ayat *al-rijal qawwamuna 'ala al-nisa'* (QS. al-Nisa' [4]:34), sebagian mufassir menekankan superioritas laki-laki atas perempuan. Tafsir ini cenderung dipahami secara literal dan normatif sehingga meneguhkan posisi subordinat perempuan, tanpa mempertimbangkan konteks historis ayat yang sejatinya berkaitan dengan distribusi tanggung jawab dalam rumah tangga dan tujuan universal Islam yang menekankan keadilan.[548]

Lebih jauh, di dalam literatur hadis, terdapat sejumlah riwayat yang lemah (*ḍa'if*) atau bermasalah namun tetap digunakan dalam diskursus keagamaan untuk menjustifikasi stereotip negatif terhadap perempuan. Misalnya, hadis yang menyebutkan bahwa perempuan adalah *naqiṣat al-'aql wa al-din* (kurang akal dan agama) sering dipakai untuk meneguhkan pandangan bahwa perempuan tidak cakap dalam mengambil keputusan penting.[549] Padahal, banyak ulama hadis kontemporer menegaskan bahwa riwayat semacam ini tidak dapat dijadikan hujjah normatif karena status sanad dan matannya yang lemah.[550]

Dalam konteks kontemporer, para sarjana muslim progresif mulai mengkritisi bias gender dalam tradisi tafsir dan hadis. Mereka menekankan pentingnya pendekatan *hermeneutis* yang kontekstual serta kritik sanad dan matan dalam kajian hadis agar pemahaman yang lahir tidak lagi mengekalkan subordinasi perempuan.⁴ Misalnya, penafsiran baru atas QS. al-Nisa'/4:34 justru menggarisbawahi prinsip tanggung jawab timbal balik (*reciprocal responsibility*) dalam rumah tangga, bukan legitimasi dominasi laki-laki.[551]

Sehingga dapat ditegaskan bahwa tradisi tafsir dan hadis memiliki peran yang signifikan dalam membentuk konstruksi wacana gender dalam Islam, baik

---

[547] Aidatul Fitriyah and Gohar Rahman, "Reinterpreting Gender in the Qur'an: Realizing Inclusive Interpretation in the Modern Era," *An-Nisa' : Journal of Gender Studies* 17, no. 2 (2024): 1–16.

[548] Neng Hannah, "Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Al-Qur'an: Analisis Atas QS. al-Nisā' [4]:34," *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 10, no. 2 (2020): 169–84.

[549] Ridhwan Ridhwan, "Hadis Dan Bias Gender: Telaah Kritis Atas Hadis Perempuan Kurang Akal Dan Agama," *Urnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis* 21, no. 1 (2020): 89–106.

[550] Siti Rahayu, "Kritik Sanad Dan Matan Hadis Tentang Perempuan Sebagai Fitnah," *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 2 (2020): 125–38.

[551] Mohamad Yusuf, "Keadilan Gender Dalam Tafsir Kontemporer Atas QS. al-Nisā' [4]:34," *Jurnal Al-Ahkam* 31, no. 2 (2021): 245–62.

yang bersifat egaliter maupun yang cenderung timpang. Penafsiran klasik yang berkembang dalam konteks sosial-budaya patriarkal sering kali menghasilkan pemahaman yang menempatkan perempuan pada posisi subordinat, terutama ketika teks-teks keagamaan dipahami secara literal tanpa mempertimbangkan konteks historis dan tujuan normatif ajaran Islam. Selain itu, penggunaan hadis-hadis yang lemah atau bermasalah dalam diskursus keagamaan turut memperkuat stereotip negatif terhadap perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa tidak semua produk pemikiran keagamaan memiliki validitas yang kuat untuk dijadikan dasar normatif, sehingga diperlukan kehati-hatian dan ketelitian dalam proses seleksi serta interpretasi sumber-sumber ajaran Islam.

Namun demikian, perkembangan pemikiran Islam kontemporer menunjukkan adanya upaya serius untuk mengoreksi bias tersebut melalui pendekatan hermeneutika kontekstual dan kritik ilmiah terhadap sanad dan matan hadis. Pendekatan ini membuka ruang bagi lahirnya pemahaman yang lebih adil dan proporsional terhadap relasi gender, dengan menekankan nilai-nilai dasar Islam seperti keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.[552]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ketimpangan gender dalam tradisi tafsir dan hadis bukanlah sesuatu yang inheren dalam ajaran Islam, melainkan lebih merupakan hasil dari konstruksi penafsiran yang dipengaruhi oleh konteks sosial tertentu. Oleh karena itu, reinterpretasi yang kritis dan kontekstual menjadi langkah penting untuk mengembalikan semangat egalitarian Islam dalam kehidupan sosial umat.

d. Faktor Sosial-Politik dan Kultural

Ketimpangan gender dalam wacana Islam juga dipengaruhi oleh dinamika politik dan budaya pada masa kekhalifahan. Dalam banyak kasus, otoritas politik berkolaborasi dengan otoritas keagamaan untuk mempertahankan tatanan sosial yang stabil. Hal ini menyebabkan legitimasi religius sering digunakan untuk melanggengkan dominasi laki-laki dalam ranah publik, sementara perempuan diarahkan untuk fokus pada peran domestik.[553] Seiring waktu, konstruksi sosial

[552] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 6-12.

[553] Ziba Mir-Hosseini, "Justice, Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects," *Journal of Islamic Ethics* 7, no. 1 (2023): 73–104.

ini dianggap sebagai bagian dari ajaran Islam, padahal sesungguhnya lebih merupakan warisan budaya dan politik daripada teks normatif.[554]

Akhirnya dengan melihat pemetaan mulai dari sejarah sampai kepada faktor penyebab ketimpangan gender sebagaimana uaraian di atas maka perlu semacam rekontruksi pemikiran yang harus terus digaungkan . Hal tersebut sudah mulai terlihat, terutama di era modern, kritik terhadap bias gender dalam wacana Islam klasik semakin menguat. Realitas ini terutama datang dari kalangan sarjana muslim yang mengadopsi perspektif feminis dan *hermeneutis.* Fatima Mernissi,[555] menyoroti bahwa banyak hadis yang dijadikan dasar subordinasi perempuan ternyata memiliki masalah sanad maupun konteks historis.[556] Ia berpendapat bahwa hadis yang tampak merendahkan perempuan harus dikaji ulang secara kritis karena sering lahir dari budaya patriarki yang mengakar kuat pada masyarakat muslim awal.

Sementara itu, Amina Wadud melalui karyanya " *Qur'an and Woman* : *Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective"* menekankan pentingnya pendekatan hermeneutika kontekstual.[557] Wadud mengkritik pembacaan literal terhadap ayat-ayat seperti QS. al-Nisa'/4:34 yang menegaskan laki-laki sebagai *qawwam* atas perempuan. Menurutnya, ayat tersebut bukan legitimasi hirarki gender, melainkan penegasan tanggung jawab sosial laki-laki pada konteks saat itu. Bagi Wadud, pesan universal al-Qur'an adalah egalitarianisme dan keadilan.

Asma Barlas dalam bukunya "*Believing Women in Islam* : *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* " menegaskan bahwa al-Qur'an sesungguhnya tidak pernah menempatkan perempuan secara inferior.[558] Yang

---

[554] Saadia Yacoob, "Islamic Law, Gender, and the Politics of Interpretation," *Muslim World* 114, no. 1 (2024): 75–102.

[555] Fatima Mernissi (1940–2015) adalah salah satu sarjana Muslimah paling berpengaruh dalam studi gender dan Islam. Ia lahir pada tahun 1940 di Fez, Maroko, dalam sebuah keluarga kelas menengah tradisional.arya-karyanya banyak mengulas tentang relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam Islam, serta bagaimana konstruksi sosial-budaya memperkuat dominasi laki-laki.Selain sebagai akademisi, Fatima Mernissi juga dikenal sebagai seorang aktivis. Ia terlibat dalam gerakan perempuan di Maroko, memperjuangkan reformasi hukum keluarga (*Mudawwana*) agar lebih adil terhadap perempuan. Pemikirannya memberi pengaruh besar terhadap gerakan feminisme Islam, baik di dunia Arab maupun di tingkat global. Lihat pada : "Fatema Mernissi, Moroccan Sociologist and Feminist, Dies at 75," *The New York Times,* December 1, 2015.

[556] Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, hal. 43.

[557] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 67.

[558] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 112.

menciptakan ketidaksetaraan justru adalah tafsir patriarkal yang dibangun oleh mufasir laki-laki selama berabad-abad. Ia mengajak pembaca muslim untuk kembali kepada prinsip tauhid yang menolak segala bentuk dominasi, termasuk dominasi laki-laki atas perempuan. Kritik serupa juga dikembangkan di Indonesia oleh para pemikir muslim kontemporer. Sebut saja Siti Musdah Mulia,[559] yang menekankan bahwa Islam pada hakikatnya membawa prinsip kesetaraan (*musawah*) antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, bias gender dalam tafsir dan fiqh lebih merupakan hasil konstruksi budaya Arab patriarkal ketimbang ajaran Islam itu sendiri.[560]

Pemikir lainnya Adalah Nur Rofi'ah,[561] melalui kajian asuhannya "Ngaji Keadilan Gender Islam (KGI)" berusaha membangun kerangka tafsir berbasis keadilan gender.[562] Ia menekankan bahwa al-Qur'an harus dipahami dalam konteks *maqashid al-syari'ah* yang menekankan keadilan, rahmah dan kemaslahatan. Ayat-ayat yang tampak bias gender harus ditafsirkan ulang sesuai tujuan universal syari'at, yaitu menjaga martabat manusia tanpa diskriminasi.[563] Lebih lanjut, Muslim Abdurrahman menyatakan bahwa rekonstruksi pemikiran Islam di Indonesia perlu diarahkan pada penguatan nilai-nilai demokrasi, HAM dan kesetaraan gender. Menurutnya, wacana Islam yang masih dipengaruhi tafsir patriarkal harus terus dikritisi agar Islam dapat hadir sebagai agama yang relevan menjawab tantangan modernitas.[564]

---

[559] Siti Musdah Mulia adalah seorang cendekiawan Muslim progresif Indonesia yang dikenal karena konsistensinya dalam memperjuangkan keadilan gender, demokrasi, dan hak asasi manusia melalui reinterpretasi ajaran Islam.Pemikirannya menegaskan bahwa Islam membawa misi rahmatan li al-'alamin dan menolak segala bentuk diskriminasi, termasuk terhadap perempuan. Karya-karyanya, seperti Islam Menggugat Poligami, menjadi tonggak penting pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Lihat pada : Andi Faizal Bakti, "Ijtihad progresifDan Tantangan Gender Di Indonesia: Pemikiran Siti Musdah Mulia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9, no. 2 (2019): 175.

[560] Mulia, *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (2020), hal. 25.

[561] Nur Rofiah dikenal sebagai penggagas gerakan Ngaji Keadilan Gender Islam (Ngaji KGI) sejak 2019. Program diskusi ini bertujuan menyebarluaskan pemahaman tentang kesetaraan gender dalam kerangka ajaran Islam dan telah menjaring ratusan peserta dari berbagai kalangan. Selain itu, ia menjadi salah satu inisiator Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)—gerakan kolektif ulama perempuan untuk memperkuat suara mereka dalam wacana keagamaan kontemporer. Lihat pada : Siti Nur Maela, *Nur Rofiah: Pegiat Dakwah Keadilan Gender Islam*, 2023, https://nisa.co.id/nur-rofiah-pegiat-dakwah-keadilan-gender-islam/?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada tanggal 25 Agustus 2025, pukul 12. 30 WIB.

[562] Nur Rofi'ah, "Membangun Hermeneutika Keadilan Gender Dalam Tafsir Al-Qur'an," *Jurnal Al-Tahrir* 21, no. 2 (2021): 235–58.

[563] Muslim Abdurrahman, "Islam, Demokrasi, Dan Keadilan Gender Dalam Konteks Indonesia Kontemporer," *Jurnal Al-Ahkam,* 32, no. 1 (2022): 15–34.

[564] Abdurrahman.

Rekonstruksi wacana gender dalam Islam modern ini memiliki dua tujuan utama yaitu : Pertama, mengembalikan spirit egaliter al-Qur'an yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah SWT yang setara. Kedua, menjawab tantangan global terkait hak asasi manusia, demokrasi dan keadilan sosial. Dengan demikian, pembacaan kritis terhadap tradisi fiqh, tafsir dan hadis menjadi kebutuhan mendesak agar Islam senantiasa kontekstual dan membebaskan.[565] Jadi akar ketimpangan gender dalam wacana Islam tidak bersumber dari ajaran normatif Islam itu sendiri, melainkan dari konstruksi historis, budaya patriarki dan tafsir klasik yang dipengaruhi oleh konteks sosial-politik tertentu.[566] Oleh karena itu, dibutuhkan upaya reinterpretasi yang berlandaskan pada prinsip tauhid, keadilan dan kemaslahatan agar Islam benar-benar hadir sebagai agama yang menegakkan kesetaraan gender.

Reinterpretasi tersebut perlu dilakukan dengan pendekatan metodologis yang komprehensif, yaitu dengan mengintegrasikan kajian teks (*nash*) dengan analisis konteks (*siyāq*) baik historis maupun sosial.[567] Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih utuh terhadap pesan Al-Qur'an dan hadis, sehingga tidak terjebak pada pemaknaan literal yang berpotensi melanggengkan ketimpangan. Dalam hal ini, prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi kerangka penting untuk menilai apakah suatu penafsiran sejalan dengan tujuan utama syariat, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, termasuk menjamin keadilan dan martabat manusia tanpa diskriminasi gender.

Selain itu, diperlukan pula penguatan perspektif kritis dalam studi keislaman, khususnya melalui pendekatan hermeneutika yang sensitif terhadap isu gender. Pendekatan ini tidak hanya membaca teks secara tekstual, tetapi juga mempertimbangkan relasi kuasa, pengalaman historis, serta realitas sosial perempuan yang selama ini sering terpinggirkan dalam tradisi keilmuan Islam. Dengan demikian, reinterpretasi tidak dimaksudkan untuk mengubah ajaran Islam, melainkan untuk mengembalikan makna substantifnya yang selaras dengan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan.

---

[565] Mulia, *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (2020), hal. 45-47.

[566] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 2-3.

[567] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 6-10.

Di sisi lain, transformasi pemahaman ini juga perlu didukung oleh perubahan struktural dalam masyarakat, termasuk melalui kebijakan publik yang responsif gender, pendidikan yang inklusif, serta peran aktif lembaga keagamaan dalam menyebarkan pemahaman Islam yang moderat dan berkeadilan.[568] Tanpa adanya dukungan dari aspek struktural dan kultural, upaya reinterpretasi akan sulit memberikan dampak yang signifikan dalam kehidupan nyata.

Dengan demikian, upaya mewujudkan kesetaraan gender dalam perspektif Islam tidak hanya merupakan proyek intelektual, tetapi juga merupakan gerakan sosial yang berkelanjutan. Hal ini menuntut sinergi antara pembaruan pemikiran keagamaan dan perubahan sosial, sehingga nilai-nilai universal Islam dapat teraktualisasi secara nyata dalam membangun masyarakat yang adil, setara, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama.

B. Eksistensi Kepemimpinan Perempuan

1. Prinsip Kepemimpinan Perempuan dalam Islam

Kepemimpinan perempuan dalam Islam merupakan salah satu isu penting dalam kajian hukum Islam kontemporer yang terus menjadi perdebatan di kalangan ulama dan akademisi.[569] Persoalan ini tidak hanya berkaitan dengan aspek normatif keagamaan, tetapi juga menyangkut dimensi sosial, budaya, politik, dan konstruksi gender dalam masyarakat Muslim.[570] Diskursus mengenai kepemimpinan perempuan berkembang seiring dengan meningkatnya partisipasi perempuan dalam ruang publik, baik dalam bidang pendidikan, politik, ekonomi, maupun keagamaan.[571]

Secara umum, kepemimpinan dalam Islam dipahami sebagai amanah untuk mengatur, membimbing, dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat. Kepemimpinan tidak hanya dimaknai sebagai kekuasaan formal,

---

[568] Naila Kabeer, *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals* (London: Commonwealth Secretariat, 2003), hal. 12-15.

[569] Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), hal. 5.

[570] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 68.

[571] Yuminah R, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam," *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 17, no. 1 (2017): 86–113.

tetapi juga tanggung jawab moral dan sosial. Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan konsep kepemimpinan yaitu:[572]

Pertama : *Khalīfah*

Istilah *khalīfah* berasal dari akar kata *khalafa* yang berarti "menggantikan", "datang setelah", atau "menjadi wakil". Dalam Al-Qur'an, istilah ini digunakan antara lain dalam QS. al-Baqarah / 2:30 yaitu :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

Artinya: " *Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi*".(QS. al-Baqarah / 2:30)

Ayat ini merupakan salah satu dasar utama dalam pembahasan konsep kepemimpinan manusia dalam Islam. Secara umum, ayat tersebut menjelaskan tentang pengangkatan manusia sebagai khalifah di bumi, yaitu makhluk yang diberi amanah untuk mengelola kehidupan sesuai dengan kehendak Allah SWT. Konsep *khalīfah* tidak hanya menunjukkan kedudukan manusia sebagai penghuni bumi, tetapi juga sebagai pemegang tanggung jawab moral, sosial, dan spiritual.[573]

Para mufasir memberikan penafsiran yang beragam terhadap istilah *khalīfah*. Menurut Imam al-Ṭabarī bahwa manusia disebut khalifah karena menggantikan generasi sebelumnya dalam mengelola bumi dan menegakkan hukum Allah SWT.[574] Penafsiran ini menunjukkan bahwa manusia memiliki fungsi representatif dalam menjaga keteraturan kehidupan dan menjalankan amanah ketuhanan di bumi. Sementara itu, al-Rāzī memahami khalifah sebagai makhluk yang diberi otoritas dan tanggung jawab untuk memakmurkan bumi berdasarkan petunjuk Allah SWT. Dalam pandangan al-Razi, manusia dibekali akal dan ilmu agar mampu menjalankan tugas kekhalifahan secara bertanggung jawab.[575]

Selain itu, Ibn Katsir menjelaskan bahwa manusia sebagai khalifah berarti generasi yang saling menggantikan satu sama lain dalam menjalankan

---

[572] Derta Nur Anita, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer," *Urnal Review Pendidikan Dan Pengajaran* 7, no. 4 (2024): 19038–44.

[573] Al-Raghib Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur'an* (Beirut: Dar Al-Qalam, 2009), hal. 156.

[574] Muhammad Ibn Jarir Ath- Thabari, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000), 19:hal. 449-451.

[575] Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafātīḥ Al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabi, n.d.), 16:hal. 176-178.

kehidupan di bumi. Dengan demikian, konsep kekhalifahan memiliki dimensi keberlanjutan sosial dan tanggung jawab kolektif umat manusia. Adapun al-Qurṭubī memandang bahwa kekhalifahan berkaitan dengan penegakan hukum, keadilan, dan pengelolaan kehidupan masyarakat berdasarkan prinsip-prinsip syariat.[576]

Dalam konteks yang lebih luas, istilah *khalīfah* juga memiliki makna kepemimpinan dan otoritas sosial. Oleh karena itu, konsep ini sering dijadikan landasan teologis bagi pembahasan tentang kepemimpinan dalam Islam. Kepemimpinan dipahami sebagai amanah yang harus dijalankan dengan prinsip keadilan, tanggung jawab, dan kemaslahatan, bukan sekadar kekuasaan atau dominasi.[577] Dalam pemikiran Islam kontemporer, konsep *khalīfah* dipahami sebagai mandat kemanusiaan yang bersifat universal. Artinya, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki tanggung jawab sebagai wakil Allah SWT di bumi untuk menciptakan keadilan, kemaslahatan, dan keseimbangan sosial. Penafsiran ini didasarkan pada pemahaman bahwa ayat tersebut ditujukan kepada seluruh manusia tanpa membedakan jenis kelamin.[578]

Sejumlah pemikir Muslim kontemporer menegaskan bahwa konsep kekhalifahan menunjukkan adanya kesetaraan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan dalam membangun kehidupan sosial. Karena itu, kepemimpinan tidak dapat dimonopoli oleh satu jenis kelamin tertentu. Yang menjadi ukuran utama dalam menjalankan amanah kekhalifahan adalah kemampuan, integritas, ilmu pengetahuan, dan tanggung jawab moral.[579]

Selain itu, konsep *khalīfah* juga berkaitan erat dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama dalam mewujudkan kemaslahatan, menjaga keadilan, dan melindungi martabat manusia. Sebagai khalifah, manusia dituntut untuk menciptakan kehidupan yang harmonis, menghormati hak-hak sesama, serta menjaga keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat.[580] Dengan demikian, konsep *khalīfah* dalam Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang kedudukan manusia sebagai makhluk Allah SWT, tetapi juga tentang

---

[576] Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, 5:hal. 216-217.

[577] al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah,* hal. 5-7.

[578] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 73-75.

[579] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century* (London: Routledge, 2014), hal. 142-145.

[580] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 23-25.

tanggung jawab kepemimpinan yang bersifat etis dan sosial. Oleh karena itu, konsep ini sering dijadikan dasar normatif untuk menegaskan bahwa kepemimpinan dalam Islam tidak semata-mata dibatasi oleh jenis kelamin, melainkan oleh kapasitas, kompetensi, dan tanggung jawab moral seseorang dalam menjalankan amanah Allah SWT.

Kedua: *Imāmah*

Kata *imāmah* berasal dari kata *amma, ya'ummu* yang berarti "memimpin" atau "menjadi panutan".[581] Secara umum, *imāmah* berarti kepemimpinan atau posisi seorang pemimpin yang diikuti oleh orang lain.[582] Istilah ini ditemukan dalam QS. al-Baqarah / 2: 124:

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

Artinya: *"Sesungguhnya Aku menjadikanmu imam bagi manusia".* (QS. al-Baqarah / 2: 124)

Ayat tersebut berkaitan dengan pengangkatan Nabi Ibrahim AS sebagai imam bagi manusia setelah berhasil melewati berbagai ujian dari Allah SWT. Para mufasir menjelaskan bahwa kedudukan *imām* dalam ayat ini bukan sekadar pemimpin formal, tetapi sosok teladan yang membimbing manusia dalam aspek spiritual, moral, dan sosial.[583] Dengan demikian, konsep *imāmah* dalam Al-Qur'an mengandung dimensi keteladanan (*uswah*), otoritas moral, dan tanggung jawab keagamaan.

Selanjutnya konsep *imāmah* dalam tradisi Islam memiliki makna yang luas. Dalam pengertian ibadah, imam adalah orang yang memimpin salat berjamaah. Dalam konteks politik, *imāmah* sering dipahami sebagai kepemimpinan umum umat Islam yang bertugas menjaga agama dan mengatur urusan dunia.[584] Oleh karena itu, para ulama ilmu kalam dan *fiqh siyasah*,[585]

---

[581] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 26.
[582] Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur'an*, hal. 87.
[583] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an*, 1:hal. 569-571.
[584] Al-Ghazali, *Al-Iqtiṣād Fī al-I'tiqād*, hal. 198.
[585] *Fiqh siyāsah* merupakan cabang ilmu fikih yang membahas pengelolaan urusan publik, pemerintahan, dan kehidupan bernegara berdasarkan prinsip-prinsip syariat Islam untuk mewujudkan kemaslahatan, keadilan, serta kesejahteraan masyarakat. Secara etimologis, fiqh berarti pemahaman yang mendalam terhadap hukum-hukum syariat, sedangkan siyāsah berarti mengatur, mengurus, dan memimpin urusan masyarakat. Oleh karena itu, fiqh siyāsah dapat dipahami sebagai seperangkat ketentuan dan pemikiran hukum Islam yang mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat, penyelenggaraan kekuasaan, kebijakan publik, peradilan, serta berbagai aspek kehidupan sosial-politik yang bertujuan menjaga kemaslahatan umum. Dalam perspektif para ulama, *fiqh siyāsah* tidak hanya berorientasi pada penerapan teks secara literal, tetapi juga pada realisasi tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) seperti keadilan, keamanan, ketertiban, perlindungan hak-hak masyarakat, dan kemanfaatan

yang membahas *imāmah* sebagai institusi politik dan keagamaan yang memiliki peran strategis dalam menjaga stabilitas masyarakat Muslim.

Dalam pemikiran Sunni klasik, *imāmah* dipandang sebagai kebutuhan sosial untuk menegakkan hukum, menjaga keamanan, dan mewujudkan kemaslahatan umat. Al-Mawardi misalnya, mendefinisikan *imāmah* sebagai kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia sebagai pengganti tugas kenabian dalam menjaga agama dan mengatur masyarakat.[586] Definisi ini menunjukkan bahwa *imāmah* tidak hanya berkaitan dengan kekuasaan politik, tetapi juga memiliki dimensi moral dan religius.

Sementara itu, dalam tradisi Syiah, konsep *imāmah* memiliki kedudukan yang lebih teologis. Imam dipandang sebagai pemimpin yang memiliki otoritas spiritual dan legitimasi Ilahi setelah Nabi Muhammad SAW. Oleh sebab itu, konsep *imāmah* dalam Syiah tidak hanya menyangkut kepemimpinan politik, tetapi juga berkaitan dengan otoritas keagamaan yang suci dan *ma'ṣūm*.[587]

Selanjutnya dalam konteks kontemporer, konsep *imāmah* semakin dipahami secara substantif, yaitu menekankan aspek kompetensi, integritas, dan kemampuan memimpin, bukan semata-mata jenis kelamin. Pendekatan ini berkembang seiring meningkatnya kesadaran tentang prinsip keadilan, kesetaraan, dan partisipasi perempuan dalam kehidupan sosial-keagamaan.[588] Dengan demikian, konsep *imāmah* dalam Islam tidak dapat dipahami secara sempit sebagai otoritas kekuasaan semata, tetapi juga mencerminkan fungsi keteladanan, tanggung jawab moral, dan pelayanan kepada masyarakat. Oleh karena itu, pembahasan tentang *imāmah* selalu berkaitan dengan dinamika penafsiran hukum Islam, perubahan sosial, dan perkembangan pemikiran keagamaan dalam masyarakat Muslim.

Ketiga : *Wilāyah*

---

publik, sehingga menjadi bidang kajian yang dinamis dan mampu merespons perkembangan serta kebutuhan masyarakat di berbagai zaman. Abdul Wahab Khallaf, *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah Aw Niẓām al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Anṣār, 1977), hal. 4-7. Lihat juga pada: Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2014), hal. 10-15.

[586] al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah,* hal. 15-17.

[587] Al-Mufid, *Awā'il al-Maqālāt* (Qum: Al-Mu'tamar al-'Ālamī li Alfiyyah al-Shaykh al-Mufīd, 1993), hal. 39-42.

[588] Nur Asiah, "Reinterpretasi Konsep Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam Kontemporer," *Al-Ahkam : Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 30, no. 1 (2020): 95–97.

Istilah *wilāyah* berasal dari akar kata *waliya* yang berarti "dekat", "melindungi", "menolong", "mengurus", atau "menguasai".[589] Dalam bahasa Arab, kata ini menunjukkan adanya hubungan kedekatan dan keterikatan antara satu pihak dengan pihak lain. Oleh karena itu, konsep *wilāyah* dalam Islam tidak hanya bermakna kekuasaan, tetapi juga mencakup perlindungan, tanggung jawab, loyalitas, dan kepedulian sosial.[590]

Dalam Al-Qur'an, konsep ini memiliki makna yang beragam sesuai konteks penggunaannya. Salah satu ayat yang sering dikaitkan dengan konsep *wilāyah* adalah QS. al-Taubah / 9 : 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

Artinya: *"Orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain".* (QS. al-Taubah/9:71)

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hubungan kemitraan dalam menjalankan tanggung jawab sosial dan keagamaan. Hubungan tersebut diwujudkan melalui kerja sama dalam menegakkan *amar ma'rūf* dan *nahi munkar*, menjaga nilai-nilai moral, serta membangun kehidupan masyarakat yang adil dan harmonis. Dengan demikian, ayat ini memberikan gambaran bahwa Islam menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang sama-sama memiliki tanggung jawab sosial dalam kehidupan umat.

Para mufasir menjelaskan bahwa istilah *awliyā'* dalam ayat tersebut tidak hanya berarti "penolong", tetapi juga dapat dimaknai sebagai pelindung, pemimpin, sahabat, dan pihak yang saling mendukung satu sama lain. Dalam penafsirannya, Imam al-Ṭabarī menyatakan bahwa ayat ini sebagai bentuk kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam menjalankan ketaatan kepada Allah SWT serta menciptakan kehidupan sosial yang baik.[591] Sementara itu, al-Qurṭubi memahami ayat ini sebagai dasar adanya solidaritas sosial antara sesama mukmin tanpa membedakan jenis kelamin.[592]

Dalam konteks hukum Islam, istilah *wilāyah* sering dipahami sebagai otoritas atau kewenangan dalam urusan tertentu, seperti perwalian dalam

[589] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 407-409.
[590] Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur'an*, hal. 885-886.
[591] Muhammad Ibn Jarir Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'Wil al-Qur'An* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 6:hal. 548-550.
[592] Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, 1:hal. 302-304.

pernikahan, pemerintahan, pengelolaan harta, dan pengaturan urusan masyarakat.[593] Oleh karena itu, konsep *wilāyah* berkembang menjadi salah satu pembahasan penting dalam *fiqh siyasah* dan hukum keluarga Islam. Adapun dalam bidang hukum keluarga, *wilāyah* biasanya berkaitan dengan hak dan kewajiban wali dalam akad nikah atau perlindungan terhadap anggota keluarga. Sedangkan dalam bidang politik, *wilāyah* dipahami sebagai otoritas kepemimpinan dan pengelolaan urusan publik. Dari sini kemudian muncul perdebatan di kalangan ulama mengenai siapa yang berhak memegang *wilāyah* publik dan sejauh mana perempuan dapat berpartisipasi di dalamnya.[594]

Sebagian ulama klasik memandang *wilāyah* publik lebih dominan dimiliki laki-laki, terutama dalam konteks sosial-politik masa lalu yang bercorak patriarkal. Penafsiran tersebut dipengaruhi oleh kondisi masyarakat ketika laki-laki memegang peran utama dalam bidang politik, ekonomi, dan keamanan.[595] Karena itu, sebagian *fuqahā* membatasi keterlibatan perempuan dalam jabatan politik tertentu dengan alasan menjaga stabilitas sosial dan mempertahankan tradisi yang berlaku saat itu.

Namun demikian, ulama dan pemikir Islam kontemporer menafsirkan konsep *wilāyah* secara lebih inklusif. Mereka menekankan bahwa inti dari *wilāyah* adalah tanggung jawab, kemampuan, dan pelayanan kepada masyarakat, bukan dominasi salah satu jenis kelamin atas yang lain. Oleh sebab itu, perempuan juga memiliki hak untuk berpartisipasi dalam kepemimpinan publik selama memiliki kompetensi dan integritas yang memadai.[596] Penafsiran kontemporer terhadap QS. al-Taubah / 9 : 71 juga menunjukkan bahwa Al-Qur'an menegaskan prinsip kerja sama dan partisipasi bersama antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial. Ayat tersebut menjadi dasar penting bagi pengakuan terhadap peran publik perempuan dalam masyarakat Muslim modern.[597]

Selain itu, konsep *wilāyah* dalam Islam erat kaitannya dengan prinsip keadilan, musyawarah, dan kemaslahatan. Kepemimpinan atau otoritas tidak dimaksudkan sebagai alat penindasan, tetapi sebagai sarana untuk melindungi

---

[593] al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah,* hal. 20-22.
[594] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 6685-6687.
[595] Ibnu Qudamah, *Al-Mughnī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 2:hal.39-41.
[596] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, hal. 157-159.
[597] Mulia, "Perempuan Dan Kepemimpinan Dalam Islam: Studi Kasus Di Indonesia."

hak-hak masyarakat dan mewujudkan kesejahteraan bersama. Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, *wilāyah* harus diarahkan untuk menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan martabat manusia tanpa diskriminasi gender.[598]

Dengan demikian, konsep *wilāyah* dalam Islam tidak semata-mata menunjukkan dominasi atau kekuasaan, tetapi juga mengandung makna perlindungan, tanggung jawab, solidaritas, dan kerja sama sosial. Pemahaman yang komprehensif terhadap konsep ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam pada dasarnya bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan.

Keempat: *Qiwāmah*

Istilah *qiwāmah* berasal dari kata *qāma* yang berarti "berdiri", "menegakkan", "menjaga", "mengurus", atau "bertanggung jawab". Dalam bentuk *qawwām*, kata ini menunjukkan makna seseorang yang memiliki tanggung jawab untuk memelihara, membimbing, dan mengatur suatu urusan secara terus-menerus.[599] Konsep ini terdapat dalam QS. al-Nisā' /4: 34:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاۤءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْۗ ....

Artinya: " *Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka*.." (QS. al-Nisā' /4: 34)

Ayat ini merupakan salah satu ayat yang paling banyak dibahas dalam kajian tafsir, fiqh, dan gender dalam Islam. Perdebatan muncul terutama pada makna kata *qawwāmūn* dan implikasinya terhadap relasi laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial maupun keluarga.[600]

Mayoritas ulama klasik memahami ayat ini sebagai dasar kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga. Penafsiran tersebut berkaitan dengan tanggung jawab nafkah dan perlindungan keluarga yang secara sosial dibebankan kepada laki-laki. Dalam masyarakat Arab klasik, laki-laki umumnya menjadi pencari nafkah utama dan memiliki posisi dominan dalam

---

[598] Ita Musarrofa and Husnul Muttaqin, "MAQASID SHARIA JASSER AUDA THEORY: SYSTEMS APPROACH TO ISLAMIC FAMILY LAW IN THE DIGITAL ERA," *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 9, no. 2 (2024): hal. 45-47.

[599] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 496-495.

[600] Asma Lamrabet, "Islamic Feminism and the Question of Women's Leadership," *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, no. 2 (2018): 115–17.

struktur sosial, sehingga ayat ini dipahami sebagai legitimasi terhadap peran tersebut.[601]

Imam Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa laki-laki disebut *qawwām* karena memiliki kewajiban membimbing, menjaga, dan memenuhi kebutuhan perempuan. Menurutnya, kelebihan laki-laki dalam ayat tersebut berkaitan dengan tanggung jawab sosial dan kewajiban nafkah, bukan semata-mata superioritas mutlak.[602] Sementara itu, Ibn Katsir menafsirkan *qiwāmah* sebagai bentuk kepemimpinan laki-laki dalam keluarga karena laki-laki dibebani tanggung jawab perlindungan dan pemenuhan kebutuhan ekonomi.[603] Selain itu, al-Qurtubi memahami ayat ini dalam konteks pengaturan rumah tangga agar tercipta keteraturan dan stabilitas keluarga. Oleh sebab itu, konsep *qiwāmah* dalam tafsir klasik lebih banyak ditempatkan dalam ruang domestik dan relasi keluarga.[604]

Namun demikian, mufasir kontemporer memberikan pembacaan yang lebih kontekstual terhadap ayat ini. Mereka menekankan bahwa *qiwāmah* tidak berarti superioritas mutlak laki-laki atas perempuan, melainkan bentuk tanggung jawab sosial dalam struktur keluarga pada konteks tertentu. Frasa: بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ "*karena mereka menafkahkan sebagian dari harta mereka*" menunjukkan bahwa *qiwāmah* berkaitan erat dengan kewajiban ekonomi dan tanggung jawab nafkah.[605] Dengan demikian, kepemimpinan dalam ayat ini bersifat fungsional dan tidak dapat dipisahkan dari tanggung jawab sosial-ekonomi yang dijalankan laki-laki pada masa itu.

Kemudian para pemikir Muslim kontemporer seperti Muhammad ‘Abduh, Fazlur Rahman, dan Amina Wadud juga menegaskan bahwa ayat ini harus dipahami sesuai konteks historis dan tujuan moral Al-Qur’an. Menurut mereka, Islam tidak mengajarkan dominasi mutlak laki-laki atas perempuan, melainkan membangun hubungan kemitraan yang dilandasi keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab bersama.[606] Sehingga dalam perspektif modern,

---

[601] Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, 4th ed. (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hal. 57-59.

[602] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta’wīl Āy al-Qur’ān,* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2000), 8:hal. 290-292.

[603] Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azim*, 5:hal. 292-294.

[604] Al-Qurthubi, *Al-Jami’ Li Ahkam al-Qur’an*, 1:hal. 168-170.

[605] Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Manar* (Kairo, Mesir: Dar al-Manar, 1898), hal. 67-70.

[606] Rahman, *Major Themes of the Qur’an,* hal. 49-51 Lihat juga pada : Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, hal. 70-74.

qiwāmah dipahami sebagai konsep fungsional, bukan hierarkis. Artinya, kepemimpinan dalam keluarga didasarkan pada tanggung jawab, kerja sama, dan musyawarah, bukan dominasi salah satu pihak. Relasi suami-istri dipandang sebagai hubungan saling melengkapi dalam mewujudkan kemaslahatan keluarga. Oleh karena itu, ayat ini tidak dapat dijadikan dasar mutlak untuk menolak kepemimpinan perempuan dalam ruang publik.[607]

Selanjutnya penafsiran kontekstual terhadap *qiwāmah* juga menekankan bahwa Al-Qur'an secara umum mengakui martabat dan kapasitas perempuan sebagai manusia yang memiliki hak dan tanggung jawab sosial. Hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip universal Islam tentang keadilan, kesetaraan spiritual, dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam menjalankan *amar ma'rūf* dan *nahi munkar*.[608] Dalam konteks masyarakat modern, perempuan telah memiliki akses pendidikan, kemampuan ekonomi, dan kapasitas kepemimpinan yang luas. Karena itu, banyak ulama kontemporer berpendapat bahwa pembatasan kepemimpinan perempuan hanya berdasarkan jenis kelamin tidak sepenuhnya sejalan dengan semangat keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat.[609]

Dengan demikian, konsep *qiwāmah* dalam Islam lebih tepat dipahami sebagai bentuk tanggung jawab sosial dalam keluarga daripada legitimasi subordinasi perempuan. Pemahaman ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam harus dilihat berdasarkan fungsi, amanah, dan kemaslahatan, bukan semata-mata berdasarkan jenis kelamin.

Maka keempat istilah tersebut di atas menunjukkan bahwa konsep kepemimpinan dalam Islam memiliki dimensi yang luas dan kompleks. *Khalīfah* menekankan mandat kemanusiaan, *imāmah* berkaitan dengan keteladanan dan kepemimpinan umat, *wilāyah* menunjukkan otoritas dan tanggung jawab sosial, sedangkan *qiwāmah* berhubungan dengan tanggung jawab dalam keluarga. Perbedaan makna ini menunjukkan bahwa

---

[607] Nur Asiah, "Reinterpretasi Qiwāmah Dalam Perspektif Gender," *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum* 31, no. 2 (2021): 214–16.

[608] Siti Musdah Mulia, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam," *Jurnal Perempuan* 58, no. 3 (2008): 41–43. Lihat juga pada: Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender Equality in Islamic Family Law," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 209–40.

[609] Derta Nur Anita, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer," *Jurnal Review Pendidikan Dan Pengajaran* 7, no. 4 (2024): 19040–42.

kepemimpinan dalam Islam tidak dapat dipahami secara tunggal, melainkan harus dilihat berdasarkan konteks teks, tujuan syariat, dan perkembangan sosial masyarakat.

2. Dasar Normatif Kepemimpinan Perempuan dalam Islam

Islam pada dasarnya mengakui kesetaraan manusia di hadapan Allah SWT. Prinsip tersebut ditegaskan dalam QS. al-Ḥujurāt / 49: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

Artinya*: "Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa"(* QS. al-Ḥujurāt / 49: 13)

Ayat ini menegaskan bahwa ukuran kemuliaan manusia dalam Islam bukan didasarkan pada jenis kelamin, ras, keturunan, ataupun status sosial, melainkan pada kualitas ketaqwaannya.[610] Oleh karena itu, laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan spiritual yang sama di hadapan Allah SWT.[611] Sehingga ayat ini menjadi dasar penting dalam memahami relasi gender dalam Islam, termasuk dalam persoalan kepemimpinan.

Para mufasir menjelaskan bahwa QS. al-Ḥujurāt /49:13 mengandung prinsip universal tentang persamaan derajat manusia. Al-Qurṭubi menegaskan bahwa ayat ini menolak segala bentuk kesombongan berdasarkan nasab dan status sosial.[612] Sementara itu, mufasir kontemporer memandang ayat ini sebagai landasan normatif bagi prinsip kesetaraan dan penghormatan terhadap martabat manusia tanpa diskriminasi gender.[613]

Dalam konteks kepemimpinan, ayat ini memberikan pemahaman bahwa kemampuan memimpin tidak semata-mata ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh kualitas moral, intelektual, dan integritas seseorang. Dengan demikian, perempuan memiliki peluang yang sama untuk

---

[610] Muhammad Tahir Ibn Ashur, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār Suḥnūn, 1984), 26:hal. 258-262.

[611] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Berbagai Isu Umat* (Bandung: Mizan, 2007), hal. 299-301.

[612] Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, 1:hal. 342-344.

[613] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 35-37.

berkontribusi dalam kehidupan sosial dan kepemimpinan selama memiliki kompetensi yang diperlukan.[614]

Selain itu, QS. al-Taubah / 9 : 71 juga menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah *awliyā'* bagi satu sama lain dalam menjalankan *amar ma'rūf* dan *nahi munkar* yaitu :

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

Artinya : "*Orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh kepada yang ma'rūf dan mencegah dari yang munkar ". (QS. al-Taubah / 9 : 71)*

Dari ayat ini tergambar adanya hubungan kemitraan dan tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial-keagamaan. Kata *awliyā'* mengandung makna saling menolong, melindungi, mendukung, dan bekerja sama dalam membangun masyarakat yang baik.[615] Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan ruang partisipasi sosial kepada perempuan dalam kehidupan umat.

Menurut Imam al-Ṭabarī, ayat ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki tanggung jawab kolektif dalam menjaga nilai-nilai agama dan moral masyarakat. Oleh sebab itu, perempuan tidak diposisikan hanya sebagai objek sosial, tetapi juga sebagai subjek aktif dalam membangun kehidupan umat.[616] Penafsiran ini memperlihatkan bahwa Al-Qur'an mengakui peran sosial perempuan secara aktif dan konstruktif.

Selain kedua ayat tersebut, dasar normatif kepemimpinan perempuan juga dapat dilihat dalam konsep *khalīfah* yang terdapat dalam QS. al-Baqarah / 2: 30. Ayat tersebut menunjukkan bahwa manusia secara umum diberi amanah sebagai khalifah di bumi untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan. Mandat kekhalifahan ini bersifat universal dan tidak dibatasi hanya kepada laki-laki.[617] Dalam sejarah Islam, perempuan juga memiliki peran penting dalam berbagai bidang kehidupan. Pada masa Nabi SAW, perempuan terlibat

---

[614] Anita, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer," 2024.

[615] Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur'an*, hal. 885-886.

[616] Muhammad Ibn Jarir Ath- Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy al-Qur'Ān,* (Kairo: Dar al-Hajr, 2001), 11:hal. 548-550.

[617] Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* hal. 17-19. Lihat juga pada: Mulia, "Perempuan Dan Kepemimpinan Dalam Islam: Studi Kasus Di Indonesia."

dalam aktivitas sosial, pendidikan, ekonomi, bahkan politik. Khadijah binti Khuwaylid dikenal sebagai pengusaha sukses yang mendukung perjuangan dakwah Nabi SAW secara materil maupun moril. Peran Khadijah menunjukkan bahwa perempuan pada masa awal Islam telah memiliki otoritas ekonomi dan kontribusi besar dalam perjuangan umat.[618]

Selain itu, ‘Aisyah binti Abi Bakr menjadi salah satu periwayat hadis terbesar dalam sejarah Islam. Ia dikenal sebagai ulama perempuan yang menjadi rujukan para sahabat dalam persoalan hadis, fiqh, dan kehidupan rumah tangga Nabi SAW. Banyak sahabat laki-laki datang kepada ‘Aisyah untuk meminta fatwa dan penjelasan hukum. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki otoritas intelektual dan keagamaan yang diakui dalam tradisi Islam.[619] Perempuan juga terlibat dalam aktivitas sosial-politik pada masa Nabi SAW. Misalnya, dalam peristiwa *bai‘at*, hijrah, peperangan, serta pelayanan medis terhadap pasukan Muslim. Beberapa perempuan sahabat bahkan dikenal memiliki keberanian dan kemampuan diplomasi dalam mendukung perjuangan Islam. Fakta historis ini menunjukkan bahwa partisipasi perempuan dalam ruang publik bukanlah sesuatu yang asing dalam sejarah Islam.[620]

Keterlibatan perempuan dalam berbagai bidang menunjukkan bahwa Islam tidak menutup ruang partisipasi publik bagi perempuan. Pembatasan terhadap perempuan dalam sebagian tradisi masyarakat Muslim lebih banyak dipengaruhi oleh budaya patriarkal dan kondisi sosial tertentu daripada ajaran normatif Islam itu sendiri.[621] Oleh karena itu, pembahasan tentang kepemimpinan perempuan perlu dipahami secara komprehensif dengan mempertimbangkan aspek historis, sosial, dan tujuan syariat. Pendekatan semacam ini penting agar hukum Islam tidak dipahami secara tekstual semata, tetapi juga memperhatikan nilai-nilai universal Al-Qur’an seperti keadilan, kemaslahatan, persamaan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

---

[618] Al-Dhahabi, *Siyar A‘Lām al-Nubalā,’* 2:hal. 109-117.

[619] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Kitāb al-‘Ilm, Bāb Ta‘līm al-Rajul Amatahu Wa Ahlahu; Al-Iṣābah Fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hal. 16-22. Lihat juga pada : Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*.

[620] Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambrige University Press, 2013), hal. 45-49.

[621] Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, hal. 69-72. Lihat juga pada: Hosseini, “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism,” hal. 629-645.

Dalam konteks kontemporer, dasar normatif tersebut menjadi landasan penting bagi munculnya berbagai pandangan yang mendukung partisipasi perempuan dalam kepemimpinan publik. Selama perempuan memiliki kemampuan, integritas, dan memenuhi syarat kepemimpinan, maka keterlibatannya dalam ruang publik dapat dipahami sebagai bagian dari upaya mewujudkan kemaslahatan umat dan tujuan syariat Islam.

3. Pandangan Ulama tentang Kepemimpinan Perempuan

Pandangan ulama mengenai kepemimpinan perempuan dalam Islam dapat dibedakan menjadi dua kecenderungan utama, yaitu pandangan yang membatasi dan pandangan yang membolehkan. Perbedaan tersebut muncul karena adanya perbedaan metode penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, konteks sosial, serta pendekatan hukum yang digunakan oleh para ulama.[622] Kelompok ulama yang membatasi kepemimpinan perempuan umumnya mendasarkan pendapatnya pada interpretasi terhadap QS. al-Nisā' / 4: 34 tentang *qiwāmah* laki-laki atas perempuan, serta hadis Nabi SAW yang menyatakan bahwa suatu kaum tidak akan beruntung apabila dipimpin oleh perempuan.[623] Allah SWT berfirman:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Artinya : *"Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka."* (QS. al-Nisā' / 4: 34).

Selain ayat tersebut, mereka juga merujuk pada hadis Nabi SAW :

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ ، عَنِ الْحَسَنِ ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَامِنْ رَسُوْلُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَمَاكِدْتُ اَنَّ الْحَقَّ بِاَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلُ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّابَلَغَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ اَهْلَ فارِسِ قَدْمَلَكُوْاعَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةٌ.رواه البخاري

Artinya*: " Usman ibn al-Haitsami menceritakan kepada kami, 'Auf menceritakan kepada kami dari Hasan dari Abi Bakrah berkata : Allah telah memberiku manfaat dengan kalimat yang aku dengar dari Rasulullah SAW pada peristiwa perang Jamal setelah hampir saja aku bertemu dengan Ashhab al-Jamal, untuk kemudian aku bergabung berperang bersama mereka". Abi bakrah berkata :"*

[622] Yusuf Al-Qardhawi, *Min Fiqh Al-Dawlah Fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), hal. 161-165.

[623] Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, no. 7099.

> *Ketika sampai berita kepada Rasulullah SAW bahwa penduduk Persia telah mengangkat putri Kisra sebagai ratu, Rasulullah berkata : Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan kekuasaan mereka kepada seorang perempuan".* (HR Al-Bukhari, No. 7099) [624]

Hadis ini diriwayatkan dalam konteks komentar Nabi SAW terhadap pengangkatan putri Kisra sebagai penguasa Persia. Mayoritas fuqahā klasik memahami hadis tersebut sebagai larangan perempuan menduduki jabatan kepemimpinan tertinggi dalam pemerintahan. Oleh sebab itu, sebagian ulama mazhab klasik seperti al-Mawardi, Ibn Hazm, dan sebagian fuqahā Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah mensyaratkan laki-laki sebagai pemimpin politik tertinggi (*al-imāmah al-kubrā*).[625]

Sementara ayat QS. al-Nisā' / 4 : 34 tersebut di atas sering dipahami sebagai legitimasi kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Namun, para ulama berbeda pendapat dalam memahami makna *qawwāmūn* pada ayat tersebut. Secara etimologis, kata *qawwāmūn* berasal dari akar kata *qāma* yang berarti menjaga, memelihara, bertanggung jawab, dan mengatur.[626] Sebagian ulama klasik menafsirkan ayat ini sebagai dasar normatif bagi kepemimpinan laki-laki atas perempuan, baik dalam keluarga maupun kehidupan sosial secara umum. Penafsiran ini dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat Arab yang patriarkal, di mana laki-laki memegang otoritas ekonomi dan sosial.[627] Dalam konteks tersebut, laki-laki diposisikan sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap perlindungan dan nafkah keluarga.

Lebih lanjut berdasarkan dalil tersebut, sebagian ulama klasik berpendapat bahwa perempuan tidak diperbolehkan menduduki jabatan kepemimpinan tertinggi atau memimpin laki-laki dalam ibadah tertentu. Akan tetapi, pembatasan tersebut tidak sepenuhnya disepakati oleh seluruh ulama. Sebagian ulama lain memahami teks-teks tersebut secara kontekstual. Mereka berpendapat bahwa ayat dan hadis tersebut berkaitan dengan kondisi sosial-politik tertentu, sehingga tidak dapat dijadikan dasar mutlak untuk menolak kepemimpinan perempuan dalam semua situasi. Hadis tentang kepemimpinan perempuan, misalnya, dipahami sebagian ulama sebagai informasi kontekstual

---

[624] Al-Bukhari, no. 7099.
[625] al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah,* hal. 5-7.
[626] Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, 11:hal. 496-497.
[627] Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, 1:hal. 168-170.

tentang kondisi politik Persia saat itu, bukan ketentuan universal yang berlaku sepanjang masa.[628]

Kelompok yang membolehkan kepemimpinan perempuan menekankan bahwa Islam memberikan penghargaan terhadap kemampuan dan kompetensi seseorang tanpa membedakan jenis kelamin. Menurut pandangan ini, kepemimpinan seharusnya didasarkan pada kualitas moral, intelektual, kemampuan manajerial, dan kemaslahatan masyarakat, bukan semata-mata pada jenis kelamin.[629] Beberapa ulama klasik bahkan menunjukkan pandangan yang lebih terbuka terhadap kepemimpinan perempuan. Imam al-Ṭabarī dan Abu Tsaur, misalnya, membolehkan perempuan menjadi hakim dan memimpin dalam bidang tertentu apabila memiliki kompetensi yang memadai. Pendapat ini menunjukkan bahwa dalam khazanah klasik Islam terdapat keragaman pandangan mengenai otoritas perempuan.[630]

Namun demikian, sejumlah mufasir kontemporer memberikan penafsiran yang lebih kontekstual. Mereka menilai bahwa QS. al-Nisā' / 4: 34 tersebut lebih berkaitan dengan pembagian peran dalam rumah tangga daripada superioritas mutlak laki-laki atas perempuan.[631] Frasa *"bimā anfaqū min amwālihim"* menunjukkan bahwa *qiwāmah* berkaitan erat dengan tanggung jawab nafkah dan perlindungan keluarga. Dengan demikian, ayat ini tidak secara langsung berbicara tentang larangan perempuan menduduki jabatan kepemimpinan publik.[632]

Kemudian penafsiran kontekstual terhadap ayat ini juga menekankan bahwa kelebihan yang disebutkan dalam ayat bukanlah kelebihan absolut, melainkan kelebihan fungsional yang terkait dengan kondisi sosial tertentu.[633] Dalam masyarakat modern, ketika perempuan memiliki akses pendidikan, kemampuan ekonomi, dan kapasitas intelektual yang setara dengan laki-laki,

---

[628] Al-Qardhawi, *Min Fiqh Al-Dawlah Fi al-Islam*, hal. 183-186.

[629] Anita, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer," 2024.

[630] Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, hal. 342-344. Lihat juga pada: Ibn Rushd, *Bidāyat Al-Mujtahid Wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 2:hal. 530-531.

[631] Abduh and Rida, *Tafsīr Al-Manār*, hal. 68-72.

[632] Anita, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer," 2024. Lihat juga pada: Asiah, "Reinterpretasi Qiwāmah Dalam Perspektif Gender."

[633] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 72-75.

maka argumentasi tentang eksklusivitas kepemimpinan laki-laki menjadi semakin terbuka untuk dikaji ulang.

Selain itu, banyak ulama kontemporer menegaskan bahwa ayat ini harus dipahami sejalan dengan prinsip umum Al-Qur'an tentang keadilan, musyawarah, dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, konsep *qiwāmah* tidak dapat dijadikan dasar untuk meniadakan partisipasi perempuan dalam ruang publik atau menolak kepemimpinan perempuan secara mutlak.[634] Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, QS. al-Nisā' / 4: 34 lebih tepat dipahami sebagai ayat yang mengatur tanggung jawab sosial dalam keluarga, bukan legitimasi subordinasi perempuan. Pemahaman seperti ini memberikan ruang bagi pengakuan terhadap kemampuan perempuan untuk berpartisipasi dan memimpin dalam berbagai bidang kehidupan sesuai dengan kompetensinya.[635]

Dalam konteks modern, mayoritas pemikir Muslim kontemporer mendukung partisipasi perempuan dalam kepemimpinan publik dengan mempertimbangkan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perkembangan sosial masyarakat. Tokoh-tokoh seperti Muḥammad 'Abduh, Rasyid Ridha, Yusuf al-Qardhawi, Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, dan Amina Wadud menekankan pentingnya memahami teks-teks agama secara kontekstual dan substantif agar hukum Islam tetap relevan dengan perkembangan zaman. Mereka berpendapat bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an dan Sunnah tidak cukup dilakukan melalui pendekatan tekstual semata, tetapi juga harus mempertimbangkan latar historis turunnya wahyu, perubahan kondisi sosial masyarakat, serta tujuan-tujuan universal syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Dalam kerangka tersebut, kepemimpinan perempuan dipandang sebagai persoalan muamalah dan kemaslahatan publik yang harus dinilai berdasarkan kapasitas, kompetensi, integritas, dan manfaat yang dapat diwujudkan bagi masyarakat, bukan semata-mata berdasarkan jenis kelamin.[636] Mereka berpendapat bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Oleh karena itu,

---

[634] Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* hal. 49-52.

[635] Siti Musdah Mulia, "Reinterpretasi Qiwāmah Dalam Perspektif Kesetaraan Gender," *Jurnal Al-Ulum* 13, no. 2 (2013): 289–95.

[636] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), hal. 115-121.

apabila perempuan memiliki kemampuan untuk memimpin dan memberikan manfaat bagi masyarakat, maka kepemimpinannya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa perbedaan pandangan ulama mengenai kepemimpinan perempuan berakar pada perbedaan metode penafsiran terhadap Al-Qur'an dan hadis, khususnya QS. al-Nisā'/4: 34 dan hadis tentang kepemimpinan perempuan yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Sebagian ulama klasik menafsirkan kedua dalil tersebut secara normatif dan tekstual sehingga berkesimpulan bahwa kepemimpinan publik tertinggi merupakan hak laki-laki. Pandangan ini dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat pada masa itu yang bercorak patriarkal, di mana laki-laki memegang dominasi dalam bidang ekonomi, politik, dan sosial. Oleh karena itu, konsep qiwāmah dipahami sebagai dasar kepemimpinan laki-laki baik dalam keluarga maupun dalam ruang publik.

Di sisi lain, sejumlah ulama dan pemikir Muslim, baik dari kalangan klasik maupun kontemporer, menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual terhadap dalil-dalil tersebut. Mereka berpendapat bahwa *qiwāmah* dalam QS. al-Nisā' / 4: 34 lebih berkaitan dengan tanggung jawab nafkah dan pengelolaan keluarga daripada superioritas mutlak laki-laki atas perempuan. Demikian pula hadis tentang kepemimpinan perempuan dipahami dalam konteks politik Persia pada masa tertentu sehingga tidak dapat dijadikan dasar universal untuk menolak seluruh bentuk kepemimpinan perempuan. Pendekatan ini menegaskan bahwa kemampuan memimpin tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh kapasitas, kompetensi, integritas, dan kemanfaatan yang dapat diberikan kepada masyarakat.

Dengan demikian, perdebatan mengenai kepemimpinan perempuan menunjukkan bahwa khazanah hukum Islam memiliki keragaman pandangan yang dinamis. Dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, kecenderungan yang semakin menguat adalah memahami persoalan kepemimpinan melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu dengan menempatkan keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia sebagai tujuan utama syariat. Berdasarkan pendekatan ini, kepemimpinan perempuan dapat diterima sepanjang mampu mewujudkan kemaslahatan publik dan memenuhi syarat-syarat kepemimpinan yang

dibutuhkan. Oleh karena itu, isu kepemimpinan perempuan tidak lagi dipahami semata-mata sebagai persoalan jenis kelamin, tetapi sebagai persoalan amanah, tanggung jawab, dan kemampuan dalam mewujudkan tujuan-tujuan luhur syariat Islam.

4. Kepemimpinan Perempuan Perspektif Gender

Kajian gender memberikan perspektif baru dalam memahami kepemimpinan perempuan dalam Islam. Gender dipahami sebagai konstruksi sosial yang membentuk peran, fungsi, dan relasi antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat.[637] Oleh karena itu, pembagian peran antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial tidak selalu bersifat tetap atau mutlak, melainkan dipengaruhi oleh sistem nilai dan struktur sosial yang berkembang dalam suatu masyarakat. Dalam konteks ini, banyak pembatasan terhadap perempuan sebenarnya lebih dipengaruhi oleh budaya patriarki daripada ajaran normatif Islam.[638] Patriarki merupakan sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan keagamaan. Dalam masyarakat patriarkal, perempuan sering diposisikan sebagai pihak subordinat yang ruang geraknya dibatasi pada wilayah domestik seperti mengurus rumah tangga dan keluarga. Akibatnya, perempuan dianggap kurang layak untuk terlibat dalam kepemimpinan publik atau pengambilan keputusan sosial.

Konstruksi sosial semacam ini kemudian memengaruhi penafsiran terhadap teks-teks keagamaan sehingga melahirkan pandangan hukum yang cenderung subordinatif terhadap perempuan.[639] Banyak produk fiqh klasik lahir dalam konteks masyarakat yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang dominasi sosial dan politik. Karena itu, sebagian penafsiran terhadap ayat maupun hadis sering kali dipengaruhi oleh realitas budaya masyarakat saat itu.

Sebagai contoh, penafsiran terhadap QS. al-Nisā'/4:34 tentang *qiwāmah* sering dipahami sebagai legitimasi superioritas laki-laki atas perempuan secara mutlak. Padahal, jika ditelaah secara kontekstual, ayat tersebut lebih berkaitan dengan tanggung jawab sosial-ekonomi dalam keluarga daripada penegasan

---

[637] Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*, hal. 12.

[638] Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), hal. 45-47.

[639] Umar, *Argumen Kesertaraan Gender Dalam Al-Qur'an*, hal. 35.

dominasi laki-laki dalam seluruh aspek kehidupan. Hal ini menunjukkan bahwa interpretasi keagamaan tidak dapat dilepaskan dari pengaruh konteks sosial dan budaya.[640]

Sejatinya, pendekatan gender tidak bertujuan menentang ajaran Islam, melainkan mengkaji bagaimana interpretasi keagamaan dibentuk oleh kondisi sosial tertentu. Pendekatan ini berupaya membedakan antara ajaran Islam yang bersifat normatif dan universal dengan interpretasi manusia yang bersifat historis dan kontekstual.[641] Dengan demikian, kajian gender berfungsi sebagai alat analisis untuk memahami apakah suatu pandangan hukum benar-benar berasal dari nilai dasar Islam atau lebih dipengaruhi oleh budaya patriarkal masyarakat.

Melalui pendekatan gender, kepemimpinan perempuan dipahami sebagai bagian dari hak partisipasi sosial yang harus dilihat berdasarkan prinsip keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan.[642] Islam sendiri memberikan penghormatan terhadap martabat perempuan sebagai manusia yang memiliki hak dan tanggung jawab sosial. Al-Qur'an menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kedudukan sebagai hamba Allah SWT dan khalifah di bumi.[643] Prinsip tersebut terlihat dalam QS. al-Taubah / 9: 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

Artinya : *" Dan orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain ". (* QS. al-Taubah / 9: 71)

Berdasarkan ayat ini menunjukkan adanya hubungan kemitraan antara laki-laki dan perempuan dalam menjalankan tanggung jawab sosial-keagamaan. Keduanya memiliki kewajiban yang sama dalam menegakkan *amar ma'rūf* dan *nahi munkar* serta membangun kehidupan masyarakat yang baik.[644] Dengan demikian, perempuan tidak hanya diposisikan sebagai objek sosial, tetapi juga sebagai subjek aktif dalam kehidupan umat.

Selain itu, konsep kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan juga ditegaskan dalam QS. al-Aḥzāb / 33: 35 yang menyebut laki-laki dan

---

[640] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 69-75.

[641] Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015), hal. 167-170.

[642] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender Equality in Islamic Family Law," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 1–26.

[643] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 10:hal. 142.

[644] Muhammad ibn Jarir Ath- Thabari, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000), 14:hal. 495.

perempuan secara sejajar dalam memperoleh pahala, ampunan, dan kedudukan mulia di sisi Allah SWT. Ayat ini menunjukkan bahwa Islam mengakui kapasitas moral dan spiritual perempuan secara setara dengan laki-laki.[645] Dalam perspektif gender, kepemimpinan perempuan tidak dipandang sebagai ancaman terhadap nilai-nilai Islam, tetapi sebagai bagian dari dinamika sosial yang berkembang sesuai perubahan zaman. [646] Ketika perempuan memiliki akses pendidikan, kemampuan intelektual, pengalaman organisasi, dan kompetensi profesional yang memadai, maka tidak ada alasan substantif untuk menolak keterlibatan perempuan dalam kepemimpinan publik.

Pandangan ini diperkuat oleh fakta sejarah Islam yang menunjukkan bahwa perempuan telah memainkan peran penting dalam berbagai bidang kehidupan sejak masa Nabi SAW.[647] Khadijah binti Khuwaylid berperan besar dalam mendukung dakwah Islam melalui kekuatan ekonomi dan moralnya. ‘Aisyah binti Abi Bakr dikenal sebagai ulama perempuan dan periwayat hadis yang menjadi rujukan para sahabat. Selain itu, perempuan juga terlibat dalam *bai‘at* politik, pendidikan, pelayanan sosial, bahkan peperangan pada masa awal Islam.[648] Fakta historis tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak pernah menutup ruang partisipasi perempuan dalam kehidupan publik. Pembatasan terhadap perempuan lebih banyak berkembang dalam tradisi sosial masyarakat Muslim yang patriarkal dibandingkan ajaran normatif Al-Qur’an itu sendiri.

Dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, pendekatan gender mendorong lahirnya reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang selama ini dipahami secara bias gender.[649] Para pemikir Muslim kontemporer seperti Fatima Mernissi, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, dan Riffat Hassan berupaya menafsirkan kembali ayat-ayat Al-Qur’an dengan menekankan prinsip keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.[650] Mereka berpendapat bahwa tujuan utama syariat Islam adalah menciptakan kemaslahatan dan keadilan sosial. Oleh sebab itu, penafsiran terhadap teks agama harus mempertimbangkan konteks sosial dan

---

[645] Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 10:hal. 631.
[646] Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), hal. 143.
[647] Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, hal. 67.
[648] Muhammad Husain Haekal, *Hayāt Muḥammad* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1981), hal. 143-145.
[649] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, hal. 4.
[650] Dzuhayatin, “Gender Equality in Islamic Family Law,” 2020.

perkembangan masyarakat agar tetap relevan dengan nilai-nilai universal Islam.

Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, kepemimpinan perempuan dapat dipahami sebagai bagian dari upaya mewujudkan kemaslahatan sosial.[651] Apabila perempuan memiliki kemampuan untuk memimpin dan memberikan manfaat bagi masyarakat, maka kepemimpinannya tidak bertentangan dengan tujuan syariat. Sebaliknya, menolak kepemimpinan perempuan hanya berdasarkan jenis kelamin dapat bertentangan dengan prinsip keadilan dan penghargaan terhadap potensi manusia.[652]

Berdasarkan perspektif gender, persoalan kepemimpinan perempuan dalam Islam tidak dapat dipahami semata-mata melalui perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, melainkan harus dianalisis dalam kaitannya dengan konstruksi sosial, budaya, dan penafsiran keagamaan yang berkembang dalam masyarakat. Kajian gender menunjukkan bahwa banyak pembatasan terhadap perempuan dalam ruang publik berakar pada sistem patriarki yang memengaruhi pembentukan norma sosial dan interpretasi hukum Islam pada masa tertentu.

Al-Qur'an pada dasarnya menegaskan prinsip kesetaraan spiritual dan tanggung jawab sosial antara laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat seperti QS. al-Taubah / 9: 71 dan QS. al-Aḥzāb / 33: 35 menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama sebagai hamba Allah SWT dan mitra dalam mewujudkan kebaikan sosial. Selain itu, fakta sejarah Islam memperlihatkan bahwa perempuan telah berperan aktif dalam bidang pendidikan, ekonomi, sosial, dan politik sejak masa Nabi SAW, sehingga partisipasi perempuan dalam ruang publik memiliki landasan normatif dan historis yang kuat.

Pendekatan gender juga mendorong lahirnya pembacaan yang lebih kontekstual terhadap teks-teks keagamaan yang selama ini sering digunakan untuk membatasi kepemimpinan perempuan. Dalam *kerangka maqāṣid al-syarī'ah*, kepemimpinan dipahami sebagai amanah yang bertujuan mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu, ukuran utama kepemimpinan tidak terletak pada jenis kelamin,

---

[651] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 128.
[652] Saeed, hal, 129-130.

melainkan pada kompetensi, integritas, kapasitas intelektual, dan kemampuan seseorang dalam menjalankan tanggung jawab kepemimpinan. Dengan demikian, kepemimpinan perempuan dapat diterima sepanjang mampu mewujudkan tujuan-tujuan syariat dan memberikan kemaslahatan bagi masyarakat.

5. Kepemimpinan Perempuan dalam Konteks Kontemporer

Perkembangan masyarakat modern menunjukkan perubahan yang signifikan dalam posisi dan peran perempuan di ruang publik. Akses yang semakin luas terhadap pendidikan, ekonomi, politik, dan teknologi telah membuka peluang bagi perempuan untuk berpartisipasi secara aktif dalam berbagai bidang kehidupan. Di berbagai negara, perempuan berhasil menduduki posisi strategis sebagai kepala negara, menteri, hakim, akademisi, pemimpin organisasi sosial, bahkan pemimpin lembaga keagamaan. Fenomena ini menunjukkan bahwa kapasitas kepemimpinan tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh kompetensi, integritas, kemampuan manajerial, dan kualitas moral yang dimiliki seseorang.[653]

Realitas sosial tersebut mendorong munculnya kajian ulang terhadap berbagai pandangan hukum Islam yang selama ini membatasi ruang kepemimpinan perempuan. Banyak pemikir Muslim kontemporer berpendapat bahwa sebagian pandangan fiqh klasik lahir dalam konteks masyarakat patriarkal yang berbeda dengan kondisi masyarakat modern. Oleh karena itu, penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan perlu dilakukan secara kontekstual dengan mempertimbangkan perubahan sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, dan kebutuhan masyarakat kontemporer.[654]

Dalam konteks hukum Islam kontemporer, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* memiliki peran penting dalam menilai relevansi suatu hukum terhadap realitas kehidupan masyarakat. Pendekatan ini menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan utama syariat sehingga setiap ketentuan hukum harus diarahkan untuk mewujudkan keadilan, kesejahteraan, perlindungan hak-hak manusia,

[653] Dzuhayatin, "Gender Equality in Islamic Family Law," 2020.

[654] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 69-82.

dan penghormatan terhadap martabat kemanusiaan.[655] Berdasarkan perspektif ini, kepemimpinan tidak dipahami sebagai hak eksklusif berdasarkan jenis kelamin, melainkan sebagai amanah yang harus diberikan kepada pihak yang paling mampu mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat.

Sejalan dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, perkembangan pemikiran Islam kontemporer juga ditandai dengan munculnya pendekatan ijtihad progresif. Pendekatan ini berupaya memahami teks-teks keagamaan melalui analisis terhadap konteks historis turunnya wahyu, tujuan moral Al-Qur'an, dan kebutuhan masyarakat modern. Menurut Abdullah Saeed, hukum Islam harus dipahami melalui pendekatan yang mempertimbangkan perubahan sosial sehingga pesan universal Al-Qur'an tentang keadilan, persamaan, dan kemanusiaan tetap dapat diwujudkan dalam berbagai situasi yang terus berkembang.[656] Dengan demikian, persoalan kepemimpinan perempuan tidak cukup dinilai melalui pembacaan literal terhadap teks, tetapi juga harus mempertimbangkan tujuan-tujuan etis yang ingin diwujudkan oleh syariat.

Pendekatan kontekstual tersebut semakin relevan ketika dikaitkan dengan kenyataan bahwa perempuan modern telah memiliki kapasitas intelektual, profesional, dan sosial yang setara dengan laki-laki. Dalam banyak bidang, perempuan mampu menunjukkan prestasi kepemimpinan yang efektif dan memberikan kontribusi besar bagi pembangunan masyarakat.[657] Oleh sebab itu, sejumlah ulama dan pemikir Muslim kontemporer berpendapat bahwa pembatasan kepemimpinan perempuan hanya berdasarkan jenis kelamin tidak sepenuhnya sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat.

Selain itu, perkembangan diskursus gender dalam Islam turut memberikan kontribusi penting terhadap pemahaman yang lebih inklusif mengenai kepemimpinan perempuan. Para sarjana Muslim seperti Amina Wadud, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer, Ebrahim Moosa, dan Syafiq Hasyim menegaskan bahwa banyak pandangan yang membatasi perempuan sesungguhnya lebih dipengaruhi oleh konstruksi sosial

---

[655] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 21-39.
[656] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 118-137.
[657] Al-Qardhawi, *Min Fiqh Al-Dawlah Fi al-Islam*, hal. 161-172.

patriarkal daripada ajaran normatif Islam itu sendiri. [658] Mereka menekankan pentingnya membedakan antara nilai-nilai universal Al-Qur'an dengan interpretasi historis yang lahir dalam konteks sosial tertentu.

Perbedaan pandangan ulama mengenai kepemimpinan perempuan menunjukkan bahwa persoalan ini berada dalam wilayah *ijtihādiyyah* yang terbuka untuk dikaji, ditafsirkan kembali, dan didiskusikan sesuai dengan perkembangan konteks sosial masyarakat.[659] Tidak terdapat kesepakatan (*ijmā'*) yang secara mutlak menutup kemungkinan perempuan menduduki jabatan kepemimpinan publik. Perbedaan pendapat yang muncul sejak masa klasik hingga kontemporer menunjukkan bahwa persoalan kepemimpinan perempuan bukan termasuk masalah akidah atau ketentuan yang bersifat *qaṭ'ī al-dalālah*, melainkan termasuk persoalan hukum yang lahir dari proses interpretasi terhadap teks-teks agama.[660] Oleh karena itu, ruang ijtihad dalam masalah ini tetap terbuka sepanjang dilakukan dengan metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan syar'i. [661]

Keragaman pandangan tersebut juga memperlihatkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons perubahan sosial tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya. Sejarah perkembangan fikih menunjukkan bahwa banyak produk hukum lahir sebagai respons terhadap realitas sosial, politik, ekonomi, dan budaya pada zamannya. Dengan demikian, perubahan kondisi masyarakat dapat menjadi pertimbangan penting dalam melakukan peninjauan kembali terhadap suatu pendapat hukum selama tetap berorientasi pada tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).[662]Dalam konteks ini, perbedaan pandangan tentang kepemimpinan perempuan dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika intelektual Islam yang menunjukkan kemampuan hukum Islam untuk beradaptasi dengan perubahan zaman.

Dengan demikian, kepemimpinan perempuan dalam konteks kontemporer dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika ijtihad Islam yang

---

[658] Ebrahim Moosa, *The Debts and Burdens of Critical Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hal. 111-127. Lihat juga pada: Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, hal. 83-103.

[659] Wahbah Al- Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 2:hal. 1070-1073.

[660] Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (1957), hal. 12-15.

[661] Kamali, *Shariah Law: An Introduction*, hal. 167-176.

[662] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-12.

terus berkembang. Pengakuan terhadap kapasitas perempuan dalam kepemimpinan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam selama tetap berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Oleh karena itu, pembahasan kepemimpinan perempuan pada masa kini perlu diarahkan pada penguatan kompetensi, integritas, dan kontribusi sosial, bukan semata-mata pada perbedaan jenis kelamin.

Dalam kerangka tersebut, ukuran keberhasilan kepemimpinan tidak lagi ditentukan oleh identitas biologis seseorang, melainkan oleh kemampuannya dalam mewujudkan tujuan-tujuan syariat, menjaga kepentingan publik, serta menghadirkan keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat. Perspektif ini sejalan dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan utama hukum Islam. Dengan semakin terbukanya akses perempuan terhadap pendidikan, ilmu pengetahuan, teknologi, dan berbagai sektor profesional, peluang mereka untuk berkontribusi dalam ruang publik juga semakin luas. Karena itu, pengakuan terhadap kepemimpinan perempuan merupakan bagian dari upaya mengoptimalkan seluruh potensi sumber daya manusia yang dimiliki umat.

Sehingga dalam konteks masyarakat modern yang kompleks dan plural, kolaborasi antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai bidang kepemimpinan menjadi kebutuhan yang tidak dapat dihindari. Kepemimpinan yang ideal bukanlah kepemimpinan yang didasarkan pada superioritas salah satu jenis kelamin, melainkan kepemimpinan yang dibangun atas dasar amanah, kompetensi, akhlak, profesionalisme, dan komitmen terhadap kemaslahatan bersama. Dengan cara demikian, ajaran Islam dapat terus hadir sebagai sistem nilai yang relevan, inklusif, dan mampu memberikan solusi terhadap berbagai tantangan sosial yang dihadapi masyarakat kontemporer.

Dengan demikian, kepemimpinan perempuan dalam konteks kontemporer dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika ijtihad Islam yang terus berkembang. Pengakuan terhadap kapasitas perempuan dalam kepemimpinan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam selama tetap berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Oleh karena itu, pembahasan kepemimpinan perempuan pada masa kini perlu diarahkan pada penguatan

kompetensi, integritas, dan kontribusi sosial, bukan semata-mata pada perbedaan jenis kelamin.

C. Ijtihad Progresi

1. Konsep Ijtihad Progresif

Ijtihad progresif (*progressive ijtihad*) merupakan pendekatan pembaruan hukum Islam yang berupaya memahami dan mengaplikasikan ajaran Islam secara kontekstual dengan mempertimbangkan perubahan sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, serta kebutuhan masyarakat modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an dan Sunnah.[663] Pendekatan ini lahir dari kesadaran bahwa banyak persoalan kontemporer tidak dapat diselesaikan hanya melalui pembacaan tekstual terhadap nash, tetapi memerlukan pemahaman yang lebih mendalam terhadap tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan nilai-nilai universal Islam seperti keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, kebebasan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.[664]

Secara terminologis, istilah *ijtihad progresif* mulai memperoleh perhatian dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21, terutama melalui karya-karya Abdullah Saeed.[665] Ia mengembangkan konsep tersebut sebagai respons terhadap kecenderungan penafsiran literal yang dinilai kurang mampu menjawab berbagai persoalan modern seperti hak asasi manusia, demokrasi, pluralisme, relasi gender, dan kepemimpinan perempuan.[666] Menurut Abdullah Saeed, ijtihad progresif berupaya menghubungkan teks wahyu dengan realitas sosial yang terus berubah melalui pembacaan yang mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat, tujuan etis Al-Qur'an, serta kebutuhan masyarakat kontemporer.[667] Sehingga, ijtihad progresif tidak dimaksudkan untuk mengubah ajaran Islam, melainkan untuk mengaktualisasikan nilai-nilai universal Islam agar tetap relevan dalam setiap ruang dan waktu.

---

[663] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 1-15.

[664] Fathurrosyid, "Islam Progresif Versi Abdullah Saeed (Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer)," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 10, no. 2 (2015): 325–40.

[665] Fathurrosyid.

[666] Mohamad Anang Firdaus, "Hukuman Riddah Dalam Perspektif Ijtihad Progresif Abdullah Saeed," *KACA: Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 10, no. 1 (2020): 25–50.

[667] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hall. 17-35.

Abdullah Saeed menekankan pentingnya reinterpretasi teks-teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks sosial, historis, dan tujuan moral Al-Qur'an. Menurutnya, banyak ketentuan hukum Islam lahir dalam konteks masyarakat tertentu sehingga penerapannya pada masa modern memerlukan pendekatan ijtihad yang dinamis dan kontekstual.[668] Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa hukum Islam harus diarahkan pada tercapainya keadilan, kemaslahatan, penghormatan terhadap hak asasi manusia, serta kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Dalam pemikirannya, Abdullah Saeed juga mengembangkan pendekatan *contextualist* yang berupaya memahami ayat-ayat hukum tidak hanya secara literal, tetapi juga berdasarkan tujuan etis dan sosial yang hendak dicapai Al-Qur'an. Pendekatan ini kemudian menjadi salah satu fondasi penting dalam pengembangan ijtihad progresifkontemporer, terutama dalam isu-isu modern seperti demokrasi, pluralisme, hak perempuan, dan reformasi hukum Islam. Wacana ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh pemikir seperti Omid Safi**,** Amina Wadud, dan Abdou Filali-Ansary, yang secara eksplisit mengaitkan pemikiran Islam dengan isu demokrasi, pluralisme agama, hak asasi manusia, serta kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sebagai bagian dari nilai etika universal Islam.[669]

Sebaliknya, pemikiran ijtihad progresif sering dipertentangkan dengan pendekatan Islam konservatif atau tekstualis yang menekankan pemahaman literal terhadap nash serta mempertahankan struktur hukum dan sosial keagamaan yang telah mapan.[670] Pendekatan konservatif umumnya memandang stabilitas tradisi sebagai prioritas utama dan cenderung berhati-hati terhadap reinterpretasi hukum yang dianggap berpotensi menggeser otoritas keilmuan klasik atau membuka ruang perubahan sosial yang terlalu cepat. Dalam konteks ini, perbedaan antara ijtihad progresif dan Islam konservatif tidak selalu bersifat antagonistik, melainkan mencerminkan perbedaan paradigma dalam memahami relasi antara teks keagamaan, tradisi, dan perubahan sosial.[671] Ijtihad progresif menekankan pentingnya pembacaan kontekstual terhadap teks keagamaan dengan mempertimbangkan nilai keadilan, kemaslahatan, dan dinamika sosial, sedangkan

---

[668] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*.

[669] Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 1-10.

[670] Farid Esack, "Islam, Social Justice and Progressive Muslim Thought," *Religions* 13, no. 4 (2022): 310–25.

[671] Noorhaidi Hasan, "Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism, and Cultural Resistance," *Studia Islamika* 29, no. 3 (2022): 389–420.

pendekatan konservatif cenderung mempertahankan kesinambungan tradisi sebagai bentuk menjaga otentisitas ajaran Islam dan stabilitas otoritas keilmuan klasik.[672]

Pendekatan Islam konservatif atau tekstualis pada umumnya berpijak pada keyakinan bahwa makna teks keagamaan telah memiliki kejelasan normatif yang relatif final dan harus dipahami sesuai dengan kerangka interpretasi ulama klasik. Paradigma ini menekankan pentingnya *ittibā'* (mengikuti tradisi keilmuan yang telah mapan) serta menjaga kesinambungan otoritas mazhab sebagai sarana menjaga kemurnian ajaran Islam.[673] Dalam kerangka ini, perubahan sosial tidak dijadikan sebagai faktor utama dalam reinterpretasi hukum, melainkan ditempatkan dalam batas-batas yang tidak bertentangan dengan konsensus ulama terdahulu.[674] Oleh karena itu, pendekatan konservatif cenderung menolak reinterpretasi terhadap isu-isu sensitif seperti relasi gender, kepemimpinan perempuan, dan otoritas keagamaan, karena dianggap berpotensi mengganggu stabilitas normatif dan identitas tradisional umat Islam.

Sebaliknya, ijtihad progresif memandang bahwa teks keagamaan harus dipahami melalui pendekatan hermeneutik yang mempertimbangkan konteks historis turunnya wahyu, tujuan universal syariat, serta realitas sosial yang terus berkembang. Ijtihad progresif menempatkan nilai-nilai etis universal seperti keadilan sosial, kesetaraan gender, dan penghormatan terhadap martabat manusia sebagai orientasi utama dalam memahami syariat.[675] Perbedaan tajam antara kedua paradigma tersebut terletak pada posisi akal, konteks sosial, dan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam proses penafsiran. Jika pendekatan konservatif menempatkan tradisi sebagai parameter utama dalam menjaga otentisitas ajaran, maka ijtihad progresif menempatkan *maqāṣid* dan kemaslahatan sebagai prinsip dasar yang memungkinkan reinterpretasi hukum secara kontekstual.[676] Dengan demikian, perbedaan keduanya tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga epistemologis, yaitu menyangkut cara memahami otoritas teks, peran tradisi, serta hubungan antara agama dan perubahan sosial dalam kehidupan umat Islam kontemporer.

---

[672] Zuly Qodir and Bilveer Singh, "The Contestation of Contemporary Islam: Conservative Islam Versus Progressive Islam," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 2 (2023): 147–65.

[673] Muhammad Aldi, Retisfa Khairanis, and Sulthan Al Aziz, "Islam and Gender Equality: A Critical Exploration of Its Role in Global Peace," *El-Suffah: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (2025): 1–14.

[674] Qodir and Singh, "The Contestation of Contemporary Islam: Conservative Islam Versus Progressive Islam."

[675] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 22-35.

[676] Kholiq et al., "Moderasi Bermazhab Dalam Pengembangan Hukum Islam Kontemporer," *Jurnal Hukum Islam* 23, no. 1 (2025): 143–74.

Secara historis, gagasan ijtihad progresif memiliki akar intelektual yang dapat ditelusuri sejak era klasik Islam, ketika tradisi ijtihad memainkan peran sentral dalam pengembangan hukum dan pemikiran keislaman. Ulama seperti Imam Abu Hanifah**,** Imam al-Syafi'i, dan Imam al-Ghazali menunjukkan dinamika pemikiran Islam yang terbuka terhadap penggunaan akal dan konteks dalam memahami nash, meskipun isu kesetaraan gender belum dirumuskan secara eksplisit seperti dalam wacana modern. [677] Namun, melemahnya tradisi ijtihad pada periode selanjutnya dan dominasi *taqlid* menyebabkan pemikiran hukum Islam cenderung stagnan dan kurang responsif terhadap perubahan sosial, termasuk perubahan peran dan posisi perempuan dalam masyarakat. [678]

Kebangkitan kembali semangat pembaruan Islam pada abad ke-19 M melalui gerakan Islam modernis, yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, menjadi fondasi penting bagi perkembangan ijtihad progresif. Gerakan ini menekankan rasionalitas, pembukaan kembali pintu ijtihad, serta pembaruan pendidikan dan hukum Islam sebagai respons terhadap tantangan modernitas.[679] Pada abad ke-20 dan ke-21, gagasan ini berkembang lebih lanjut dalam bentuk ijtihad progresifyang secara lebih sistematis membahas isu demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia, dan kesetaraan gender, termasuk kritik terhadap praktik-praktik keagamaan yang diskriminatif terhadap perempuan. [680]

Oleh karena itu, ijtihad progresif dapat dipahami sebagai kelanjutan kritis dari tradisi Islam reformis dan modernis, yang sejak awal berupaya melakukan *tajdīd* (pembaruan) dan *iṣlāḥ* (perbaikan) dengan membuka kembali pintu ijtihad, mengkritik taqlid yang kaku, serta menyesuaikan pemahaman Islam dengan tantangan zaman modern seperti rasionalitas, ilmu pengetahuan, dan perubahan sosial. Ijtihad progresif melanjutkan semangat ini, namun dengan fokus yang lebih kuat pada dimensi etika dan kemanusiaan, terutama isu keadilan sosial, hak asasi manusia, pluralisme, dan kesetaraan gender.[681]

---

[677] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, hal. 132.

[678] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), hal. 70-72.

[679] Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (San Francisco: HarperOne, 2005), hal. 28.

[680] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, hal. 154-156.

[681] B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hal. 75-82.

Pada tahapan era selanjutnya, akhirnya muncul tokoh-tokoh muslim yang mengembangkan gagasan ijtihad progresif secara lebih sistematis, khususnya dalam isu demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia dan kesetaraan gender. Wacana ini kemudian berkembang luas baik di dunia Arab, Barat, maupun Asia Tenggara (terutama Indonesia).[682] Jadi, ijtihad progresif lahir sebagai respons terhadap kebutuhan umat Islam untuk membaca kembali teks-teks keagamaan secara lebih kontekstual, terutama dalam menghadapi tantangan zaman modern seperti keadilan sosial, demokrasi, kesetaraan gender dan hak asasi manusia. Akar konsep ini berangkat dari semangat ijtihad yaitu upaya intelektual untuk memahami al-Qur'an dan hadis bukan hanya secara tekstual, tetapi juga dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan moral universal Islam.

Selanjutnya bahwa, ijtihad progresif menekankan bahwa ajaran Islam bersifat dinamis dan memiliki kemampuan untuk beradaptasi dengan perubahan zaman tanpa kehilangan nilai-nilai dasarnya. Dalam perspektif ini, teks keagamaan tidak dipahami sebagai dokumen statis, melainkan sebagai sumber nilai yang harus terus ditafsirkan ulang sesuai dengan kebutuhan dan realitas masyarakat. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan tidak hanya normatif-tekstual, tetapi juga kritis dan reflektif, dengan mempertimbangkan dimensi etika, keadilan, dan kemanusiaan sebagai prinsip utama.

Selain itu, ijtihad progresif juga mengedepankan prinsip inklusivitas dan pluralisme, dengan mengakui keberagaman sebagai bagian dari sunnatullah dalam kehidupan manusia. Hal ini tercermin dalam upaya untuk membangun relasi sosial yang lebih egaliter, baik dalam hubungan antarumat beragama maupun dalam relasi gender. Dalam konteks ini, kesetaraan gender dipandang sebagai bagian integral dari keadilan sosial yang harus diperjuangkan dalam kerangka nilai-nilai Islam.

Dalam ranah metodologis, ijtihad progresif mengembangkan pendekatan hermeneutika yang menekankan pentingnya membaca teks dengan mempertimbangkan konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), serta realitas sosial kontemporer. Pendekatan ini memungkinkan lahirnya penafsiran yang lebih responsif terhadap isu-isu modern, seperti hak perempuan, kebebasan berpendapat, dan keadilan ekonomi. Sehingga ijtihad progresif tidak hanya berfungsi sebagai wacana intelektual, tetapi juga

[682] Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hal. 13-15.

sebagai gerakan pemikiran yang berorientasi pada transformasi sosial. Di sisi lain, ijtihad progresif juga menekankan pentingnya keseimbangan antara teks dan konteks, antara tradisi dan modernitas. Hal ini bertujuan untuk menghindari dua kecenderungan ekstrem, yaitu fundamentalisme yang kaku dan liberalisme yang lepas dari akar normatif Islam. Dengan pendekatan yang moderat dan kontekstual, Ijtihad progresifberupaya menghadirkan pemahaman keagamaan yang relevan, adil, dan mampu menjawab tantangan zaman.

Dengan demikian, ijtihad progresif dapat dipahami sebagai paradigma pemikiran hukum Islam yang berupaya menghidupkan kembali semangat keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia dalam memahami ajaran Islam. Pendekatan ini menekankan pentingnya reinterpretasi teks-teks keagamaan secara kontekstual dengan mempertimbangkan perubahan sosial, tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), serta kebutuhan masyarakat modern. Oleh karena itu, ijtihad progresiftidak hanya penting dalam ranah akademik, tetapi juga dalam praktik sosial guna menghadirkan pemahaman hukum Islam yang inklusif, responsif, demokratis, dan berkeadilan sesuai dengan nilai-nilai universal Islam.

2. Tokoh-Tokoh Ijtihad Progresif

Dalam kajian Islam kontemporer, isu keadilan dan kesetaraan gender telah menjadi salah satu tema penting yang mendapatkan perhatian luas dari para sarjana Muslim di berbagai belahan dunia. Hal ini tidak terlepas dari meningkatnya kesadaran global terhadap pentingnya hak asasi manusia, demokrasi, serta keadilan sosial yang menuntut adanya pembacaan ulang terhadap teks-teks keagamaan.[683] Dalam konteks ini, Islam sebagai agama yang memiliki dimensi normatif sekaligus historis dituntut untuk mampu memberikan jawaban atas berbagai persoalan aktual, termasuk problem ketimpangan gender yang masih terjadi dalam masyarakat Muslim.

Perkembangan ini juga dipengaruhi oleh dinamika internal umat Islam yang mulai menyadari adanya kesenjangan antara nilai-nilai ideal yang diajarkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah dengan praktik sosial yang berkembang dalam kehidupan sehari-hari.[684] Banyak praktik yang dianggap sebagai bagian dari ajaran Islam, pada kenyataannya merupakan hasil

[683] An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, hal. 1-5.
[684] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 2-4.

konstruksi budaya dan interpretasi historis yang tidak selalu mencerminkan prinsip keadilan dan kesetaraan. Oleh karena itu, muncul kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi pemikiran keagamaan melalui pendekatan yang lebih kritis, reflektif, dan kontekstual.

Dalam kerangka tersebut, wacana ijtihad progresif hadir sebagai salah satu pendekatan yang berupaya menjembatani antara teks dan konteks, antara tradisi dan modernitas. Ijtihad progresif tidak hanya berfokus pada pemurnian ajaran, tetapi juga pada upaya menghadirkan nilai-nilai Islam yang relevan dengan tantangan zaman.[685] Pendekatan ini menekankan pentingnya *ijtihad* sebagai instrumen intelektual untuk menggali makna substantif ajaran Islam, dengan mempertimbangkan dimensi historis, sosial, dan etis. Dengan demikian, Islam tidak dipahami secara kaku dan literal, melainkan sebagai ajaran yang hidup dan mampu beradaptasi dengan perubahan sosial.

Salah satu isu yang menjadi perhatian utama dalam wacana ijtihad progresif adalah persoalan gender. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa dalam banyak masyarakat Muslim, perempuan masih menghadapi berbagai bentuk ketidakadilan, baik dalam ranah domestik maupun publik.[686] Ketidakadilan tersebut sering kali dilegitimasi oleh penafsiran keagamaan yang bias gender, sehingga memperkuat struktur sosial yang tidak setara. Dalam situasi ini, para pemikir ijtihad progresif berupaya melakukan kritik terhadap penafsiran-penafsiran tersebut, sekaligus menawarkan alternatif pemahaman yang lebih adil dan inklusif.

Upaya tersebut tidak hanya dilakukan melalui reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan, tetapi juga melalui pengembangan metodologi keilmuan yang lebih terbuka dan interdisipliner. Para sarjana Muslim kontemporer mulai mengintegrasikan pendekatan dari ilmu sosial, humaniora, dan studi gender dalam kajian keislaman, sehingga menghasilkan analisis yang lebih komprehensif terhadap persoalan yang dihadapi umat.[687] Pendekatan ini memungkinkan lahirnya pemahaman yang tidak hanya berakar pada tradisi, tetapi juga responsif terhadap realitas sosial yang terus berubah.

---

[685] Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 9-12.
[686] Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, hal. 235-240.
[687] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 1-3.

Dengan demikian, sebelum membahas lebih lanjut mengenai tokoh-tokoh yang berkontribusi dalam arus pemikiran Ijtihad progresif, penting untuk memahami bahwa kemunculan mereka merupakan bagian dari dinamika intelektual yang lebih luas dalam dunia Islam. Mereka hadir sebagai respons terhadap kebutuhan untuk mereformulasi pemahaman keagamaan agar lebih sesuai dengan prinsip keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan universal. Oleh karena itu, pemikiran para tokoh tersebut tidak hanya memiliki nilai akademik, tetapi juga relevansi praktis dalam upaya mewujudkan relasi gender yang lebih adil dalam masyarakat Muslim kontemporer. Adapun tokoh-tokoh tersebut adalah :

a. Abdullah Saeed

Ia merupakan salah satu cendekiawan Muslim kontemporer yang dikenal luas dalam bidang studi Al-Qur'an, pemikiran Islam modern, dan reformasi hukum Islam.[688] Ia lahir di Maladewa pada tahun 1960 dan kemudian menetap di Australia. Abdullah Saeed menempuh pendidikan Islam klasik sekaligus pendidikan akademik modern, sehingga pemikirannya memadukan tradisi keilmuan Islam dengan pendekatan akademik kontemporer. Ia menyelesaikan studi di bidang bahasa Arab dan studi Islam di University of Melbourne dan kemudian menjadi profesor dalam bidang Studi Arab dan Islam di universitas tersebut. Selain aktif sebagai akademisi, Abdullah Saeed juga dikenal sebagai peneliti yang banyak mengembangkan kajian tentang tafsir Al-Qur'an kontemporer, hak asasi manusia, demokrasi, pluralisme agama, reformasi hukum Islam, dan isu gender dalam Islam.[689]

Pemikiran Abdullah Saeed banyak dipengaruhi oleh tradisi pembaruan Islam modern yang berkembang sejak abad ke-19, terutama gagasan reformis seperti Muhammad Abduh dan Fazlur Rahman.[690] Dari Fazlur Rahman, ia mengembangkan pendekatan kontekstual dalam memahami Al-Qur'an dan hukum Islam. Menurut Abdullah Saeed, teks-teks keagamaan tidak dapat dipahami hanya secara literal, tetapi harus

[688] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, hal. 1-15.
[689] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*.
[690] Fathurrosyid, "Islam Progresif Versi Abdullah Saeed (Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer)."

dikaji dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan tujuan moral yang terkandung di dalamnya.[691] Pendekatan tersebut kemudian menjadi dasar penting dalam pengembangan konsep ijtihad progresif.

Dalam pemikirannya, ijtihad progresif dipahami sebagai upaya memahami dan merumuskan ajaran Islam secara dinamis dengan mempertimbangkan perubahan sosial dan kebutuhan masyarakat modern. Abdullah Saeed menegaskan bahwa ijtihad tidak boleh berhenti pada pengulangan pendapat ulama klasik, melainkan harus mampu menghadirkan solusi baru yang tetap berlandaskan nilai-nilai dasar Al-Qur'an dan *maqāṣid al-syarī'ah*.[692] Menurutnya, hukum Islam harus diarahkan pada tercapainya keadilan, kemaslahatan, penghormatan terhadap martabat manusia, serta perlindungan hak-hak sosial masyarakat.[693]

Salah satu gagasan utama Abdullah Saeed adalah pendekatan kontekstual (*contextualist approach*) dalam memahami Al-Qur'an.[694] Pendekatan ini menekankan bahwa penafsiran ayat harus memperhatikan konteks turunnya wahyu, kondisi sosial masyarakat Arab pada masa Nabi SAW, serta perkembangan masyarakat modern.[695] Dengan pendekatan ini, Abdullah Saeed membedakan antara nilai universal Al-Qur'an yang bersifat permanen dengan aturan teknis yang bersifat kontekstual. Nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, rahmat, dan kemaslahatan dipandang sebagai inti ajaran Islam yang harus menjadi dasar dalam merumuskan hukum Islam kontemporer.[696]

Menurut Abdullah Saeed, banyak ketentuan hukum dalam literatur fiqh klasik lahir dalam konteks sosial tertentu sehingga tidak seluruhnya bersifat final dan universal. Oleh karena itu, produk hukum Islam harus terbuka untuk dikaji ulang melalui ijtihad agar tetap relevan dengan perkembangan zaman.[697] Ia mengkritik pendekatan literal terhadap teks

---

[691] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 125-130.
[692] Firdaus, "Hukuman Riddah Dalam Perspektif Ijtihad Progresif Abdullah Saeed."
[693] Firdaus.
[694] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 39-62.
[695] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*.
[696] Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur'an," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (2008): 226–33.
[697] Fathurrosyid, "Islam Progresif Versi Abdullah Saeed (Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer)."

agama karena sering mengabaikan tujuan moral Al-Qur'an dan menghasilkan hukum yang kurang responsif terhadap persoalan modern seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, dan kesetaraan gender.[698]

Dalam isu gender, Abdullah Saeed menegaskan bahwa Islam pada dasarnya mengakui martabat perempuan sebagai manusia yang setara secara spiritual dan sosial dengan laki-laki.[699] Menurutnya, banyak pandangan subordinatif terhadap perempuan lebih dipengaruhi oleh budaya patriarki daripada nilai normatif Al-Qur'an. Karena itu, ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan harus dipahami secara kontekstual dan substantif, bukan sekadar literal. Misalnya, QS. al-Nisā' / 4: 34 tentang *qiwāmah* dipahami sebagai pengaturan tanggung jawab sosial dalam keluarga, bukan legitimasi superioritas mutlak laki-laki atas perempuan.[700]

Abdullah Saeed juga menekankan bahwa perempuan memiliki hak untuk berpartisipasi dalam ruang publik, termasuk dalam bidang pendidikan, politik, dan kepemimpinan. Dalam perspektifnya, kepemimpinan seharusnya didasarkan pada kemampuan, integritas, dan kemaslahatan masyarakat, bukan semata-mata jenis kelamin.[701] Pandangan ini menunjukkan bahwa ijtihad progresif berupaya menghadirkan pemahaman Islam yang lebih inklusif, adil, dan relevan dengan perkembangan masyarakat modern.

Maka pemikiran Abdullah Saeed sangat relevan dalam kajian kepemimpinan perempuan dalam Islam, terutama karena ia menekankan pentingnya reinterpretasi hukum Islam berdasarkan *maqāṣid al-syarī'ah* dan pendekatan kontekstual terhadap teks-teks keagamaan. Dalam konteks kajian tentang rasionalitas hukum Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib, pemikiran Abdullah Saeed dapat menjadi landasan teoritis untuk menjelaskan bahwa hukum

---

[698] Fathurrosyid.

[699] Firdaus, "Hukuman Riddah Dalam Perspektif Ijtihad Progresif Abdullah Saeed."

[700] Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, hal. 89-108.

[701] Raihanah Abdullah and Noor Aziah Mohd Awal, "Women, Gender Equality and Islam: Revisiting Abdullah Saeed's Contextualist Approach," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017): 335–60.

Islam memiliki fleksibilitas dan dinamika dalam merespons perubahan sosial demi terwujudnya keadilan dan kemaslahatan umat.

b. Farid Esack (1959 – Sekarang)

Farid Esack adalah seorang cendekiawan muslim kontemporer asal Afrika Selatan yang dikenal luas sebagai salah seorang pendukung gagasan Ijtihad progresifmelalui pendekatan *teologi pembebasan*.[702] Ia lahir pada tahun 1959 di Cape Town, Afrika Selatan, dalam konteks sosial-politik yang ditandai oleh sistem apartheid yang menindas mayoritas penduduk non-kulit putih.[703] Pengalaman hidup di bawah rezim apartheid memberikan pengaruh besar terhadap pembentukan orientasi intelektual dan etis Farid Esack, khususnya dalam melihat agama sebagai kekuatan moral untuk melawan ketidakadilan, rasisme, dan penindasan struktural. Sejak usia muda, ia terlibat dalam berbagai gerakan anti-apartheid dan dialog lintas agama, yang kemudian membentuk kerangka pemikirannya tentang Islam yang berpihak pada pembebasan manusia.[704]

Secara akademik, Farid Esack menempuh pendidikan keislaman di Pakistan, di mana ia mempelajari ilmu-ilmu Islam klasik seperti tafsir, hadis, dan fiqh, sebelum melanjutkan studi doktoralnya di University of Birmingham, Inggris, dalam bidang studi Al-Qur'an.[705] Perpaduan antara pendidikan tradisional Islam dan akademik Barat ini menjadikan Esack mampu mengembangkan pendekatan hermeneutik Al-Qur'an yang kritis sekaligus berakar pada tradisi keilmuan Islam. Karya monumentalnya, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, menjadi tonggak penting dalam

---

[702] Teologi pembebasan dalam pemikiran Farid Esack adalah sebuah pendekatan keagamaan yang memandang Islam bukan hanya sebagai sistem keyakinan dan ritual, tetapi sebagai kekuatan etis dan praksis sosial yang harus berpihak secara nyata kepada kaum tertindas (*al-mustad'afūn*). Konsep ini lahir dari pengalaman historis Esack hidup di bawah rezim apartheid Afrika Selatan, sehingga teologi baginya tidak berhenti pada penafsiran teks, melainkan harus berfungsi sebagai alat pembebasan dari ketidakadilan struktural. Dalam kerangka teologi pembebasan, Farid Esack menafsirkan Al-Qur'an sebagai wahyu yang secara konsisten mengutuk penindasan *(ẓulm*), membela yang lemah, dan menuntut keadilan sosial. Ia menekankan bahwa pesan utama Al-Qur'an bukanlah netralitas, melainkan keberpihakan moral. Oleh karena itu, penafsiran agama yang membenarkan rasisme, ketimpangan ekonomi, atau subordinasi perempuan dianggap telah menyimpang dari ruh Al-Qur'an. Dalam konteks gender, teologi pembebasan Esack menolak tafsir patriarkal yang melanggengkan ketidakadilan terhadap perempuan, karena penindasan berbasis gender dipandang sebagai bagian dari struktur kezaliman yang harus dilawan oleh agama. Lihat pada : Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hal. 13-15.

[703] Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 5-7.

[704] Safi, hal. 5-7.

[705] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, hal. 155.

pemikiran Ijtihad progresif, karena di dalamnya ia merumuskan pembacaan Al-Qur'an yang menekankan nilai keadilan, pembebasan kaum tertindas (*mustad'afūn*), dan pengakuan terhadap pluralitas agama sebagai bagian dari kehendak ilahi.[706]

Dalam konteks pemikiran, Farid Esack memandang Al-Qur'an bukan sekadar teks normatif yang dibaca secara literal, melainkan sebagai wahyu yang harus ditafsirkan dalam konteks perjuangan etis dan sosial manusia. Ia menegaskan bahwa pesan utama Al-Qur'an adalah pembebasan dari segala bentuk penindasan, baik yang bersifat politik, ekonomi, rasial, maupun gender.[707] Oleh karena itu, Esack mengkritik tafsir keagamaan yang digunakan untuk melegitimasi ketidakadilan, termasuk praktik-praktik patriarkal yang menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Dalam pandangannya, kesetaraan gender merupakan bagian integral dari komitmen Islam terhadap keadilan sosial, sehingga pembelaan terhadap hak-hak perempuan tidak dapat dipisahkan dari perjuangan Islam melawan penindasan secara umum.[708]

Lebih lanjut, Farid Esack juga menekankan pentingnya solidaritas lintas agama dalam menghadapi ketidakadilan global. Pengalamannya dalam perjuangan anti *apartheid*,[709] telah mendorongnya untuk mengembangkan teologi Islam yang inklusif dan dialogis, di mana umat Islam didorong untuk bekerja sama dengan pemeluk agama lain dalam

---

[706] Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, hal. 83-90.

[707] Farid Esack, *In Search of Progressive Islam Beyond 9/11* (Oxford: Oneworld, 2003), hal. 83-90.

[708] Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 1-10.

[709] *Apartheid* adalah sistem diskriminasi rasial yang diberlakukan secara resmi di Afrika Selatan sejak tahun 1948 hingga awal 1990-an, yang bertujuan mempertahankan dominasi politik, ekonomi, dan sosial kelompok kulit putih atas mayoritas penduduk non-kulit putih. Dalam sistem ini, masyarakat diklasifikasikan berdasarkan ras dan dipisahkan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti tempat tinggal, pendidikan, pekerjaan, hingga hak politik, di mana kelompok kulit hitam mengalami pembatasan yang sangat ketat dan tidak memiliki hak suara. Kebijakan seperti Group Areas Act dan Pass Laws memperkuat segregasi serta kontrol negara terhadap mobilitas dan kehidupan sosial masyarakat. Perlawanan terhadap *apartheid* dipimpin oleh tokoh seperti Nelson Mandela melalui organisasi African National Congress, serta didukung tekanan internasional, hingga akhirnya sistem ini runtuh dan digantikan oleh demokrasi pada tahun 1994. Lihat pada : Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (Boston: Little, Brown and Company, 1994), hal. 210-220. Lihat juga pada : Saul Dubow, *Apartheid, 1948–1994* (Oxford-Inggris: Oxford University Press, 2014), hal. 1-3. Lihat juga pada : Leonard Thompson, *A History of South Africa* (New Haven: Yale University Press, 2001), hal. 190-195.

memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan universal.[710] Maka pemikiran Farid Esack menempatkan Ijtihad progresifbukan hanya sebagai wacana teologis, tetapi sebagai praksis sosial yang menuntut keterlibatan aktif umat Islam dalam membela kaum tertindas, termasuk perempuan dan kelompok marginal lainnya.[711]

Sehingga dapat ditegaskan bahwa pemikiran Farid Esack merepresentasikan salah satu corak penting dalam ijtihad progresif yang menempatkan agama sebagai kekuatan etis dan transformatif dalam melawan berbagai bentuk ketidakadilan. Latar belakang sosial-politiknya yang dibentuk oleh pengalaman hidup di bawah sistem apartheid memberikan pengaruh signifikan terhadap orientasi pemikirannya, sehingga Islam dipahami bukan sekadar sebagai sistem kepercayaan normatif, tetapi sebagai instrumen pembebasan yang berpihak kepada kelompok tertindas (*mustad'afūn*).[712]

Melalui pendekatan hermeneutik yang kontekstual, Esack berupaya membaca Al-Qur'an secara kritis dengan menekankan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan pluralisme. Ia menolak penafsiran literal yang mengabaikan konteks sosial dan justru memperkuat struktur ketidakadilan, termasuk dalam relasi gender.[713] Dalam pandangannya, kesetaraan gender merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari visi Islam tentang keadilan sosial, sehingga segala bentuk subordinasi terhadap perempuan harus dikritisi dan direkonstruksi. Selain itu, pemikiran Esack juga menegaskan pentingnya solidaritas lintas agama sebagai bagian dari perjuangan kemanusiaan universal. Islam, dalam perspektifnya, tidak berdiri secara eksklusif, melainkan hadir sebagai kekuatan inklusif yang mendorong kerja sama antarumat beragama dalam menghadapi berbagai bentuk penindasan global.[714]

---

[710] Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, hal. 7-12.

[711] Farid Esack, "Gender Justice, Muslim Identity and the Qur'an," *Ournal of Theology for Southern Africa*, no. 99 (1997): 39–41.

[712] Shadaab Rahemtulla, "Farid Esack and the Qur'an: Reclaiming an Ethics of Liberation," *Journal of Qur'anic Studies* 16, no. 2 (2014): 78–95.

[713] Masthuriyah Sa'dan, M. Mukhtasar Syamsuddin, and Agus Himmawan Utomo, "Theology of Justice and Gender Marginalization: A Hermeneutic Engagement with Farid Esack's Islamic Thought," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 22, no. 2 (2015): 176–203.

[714] Masthuriyah Sa'dan, Syamsuddin, and Utomo.

Dengan demikian, kontribusi Farid Esack tidak hanya terletak pada pengembangan wacana teologis ijtihad progresif, tetapi juga pada upaya mengintegrasikan nilai-nilai keislaman dengan praksis sosial yang nyata. Pemikirannya menjadi landasan penting dalam mendorong transformasi pemahaman keagamaan yang lebih adil, inklusif, dan responsif terhadap isu-isu kontemporer, termasuk kesetaraan gender dan keadilan sosial.

c. Fazlur Rahman (1919 - 1988 M)

Fazlur Rahman merupakan salah satu pemikir Muslim modern yang berpengaruh dalam pengembangan studi Islam kontemporer dan pembaruan metodologi ijtihad. Ia lahir di Hazara, Pakistan, pada tahun 1919 dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang memiliki tradisi keilmuan Islam yang kuat. Pendidikan awalnya ditempuh melalui sistem pendidikan Islam tradisional yang menekankan penguasaan ilmu-ilmu keislaman klasik. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan tinggi di Universitas Punjab, Lahore, dan kemudian memperoleh gelar doktor dalam bidang filsafat Islam dari University of Oxford, Inggris, pada tahun 1951.[715]

Karier akademik Fazlur Rahman berkembang secara internasional melalui kiprahnya sebagai dosen dan profesor di berbagai perguruan tinggi terkemuka. Ia pernah mengajar di McGill University, Kanada, yang dikenal sebagai salah satu pusat studi Islam modern di Barat. Selanjutnya, ia bergabung dengan University of Chicago, Amerika Serikat, dan menjabat sebagai Professor of Islamic Thought hingga akhir hayatnya pada tahun 1988.[716] Melalui berbagai karya ilmiahnya, Fazlur Rahman berupaya menjembatani tradisi intelektual Islam klasik dengan tantangan kehidupan modern sehingga pemikirannya banyak memengaruhi perkembangan studi Islam kontemporer, khususnya dalam bidang tafsir, hukum Islam, dan etika
.

Pemikiran Rahman menekankan bahwa umat Islam perlu melakukan ijtihad kontekstual agar pesan moral al-Qur'an tetap relevan dengan kebutuhan zaman.[717] Konsep paling berpengaruh darinya adalah teori

[715] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 1-5.

[716] Earle H. Waugh, *He Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, ed. Frederick M. Denny (Atlanta: Scholars Press, 1998), hal. 3-8.

[717] Ebrahim Moosa, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), hal. 6-7.

double movement (gerakan ganda), yang dirumuskannya sebagai metode hermeneutika untuk memahami al-Qur'an secara dinamis. Metode ini terdiri atas dua tahap yaitu:[718] *Gerakan pertama*: pembaca harus kembali kepada konteks historis turunnya ayat, termasuk kondisi sosial, budaya dan politik masyarakat Arab abad ke-7 M. Dengan memahami situasi historis, dapat diketahui mengapa suatu itu hukum ditetapkan. Kemudian *gerakan kedua*: setelah itu, penafsir harus menarik prinsip moral universal dari ayat tersebut dan mengaplikasikannya ke dalam konteks modern. Dengan demikian, hukum Islam tidak berhenti pada bentuk literalnya, tetapi bergerak menuju esensi nilai keadilan, kemaslahatan dan moralitas yang lebih luas.

Bagi Rahman, pembacaan literal terhadap al-Qur'an sering kali membuat umat Islam terjebak dalam legalisme sempit yang tidak sesuai dengan tuntutan zaman. Oleh karena itu, ia mengajak agar teks suci dibaca melalui pendekatan historis-kritis sekaligus etis-normatif, sehingga Islam dapat menjadi agama yang hidup, progresif dan menjawab tantangan kontemporer.[719] Pandangan Fazlur Rahman mencerminkan corak Ijtihad progresifmelalui penekanannya pada pendekatan etis, kontekstual, dan historis dalam memahami Al-Qur'an. Meskipun ia tidak secara eksplisit mengusung agenda feminisme Islam, metodologi *double movement* yang dikembangkannya membuka ruang luas bagi reinterpretasi ajaran Islam yang lebih adil terhadap perempuan. Dengan menegaskan kesetaraan moral laki-laki dan perempuan serta mengkritik pembakuan fiqh klasik yang bersifat patriarkal, Fazlur Rahman memberikan landasan teoritis penting bagi berkembangnya wacana kesetaraan gender dalam pemikiran Islam kontemporer.[720]

Dalam bukunya yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Rahman menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan nilai moral dan sosial al-Qur'an, bukan hanya menjalankan aturan formal secara kaku. Menurutnya, jika umat Islam hanya berpegang pada teks literal tanpa memperhatikan tujuan

[718] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 112-114.
[719] Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* hal. 117.
[720] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 5-7.

moralnya, maka hukum Islam akan kehilangan ruhnya.[721] Pemikiran Rahman berpengaruh besar terhadap gerakan ijtihad progresif di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia. Banyak sarjana muslim modernis seperti Nurcholish Madjid, Azyumardi Azra dan Abdullah Saeed terinspirasi oleh gagasan hermeneutika Rahman dalam mengembangkan tafsir kontekstual yang lebih relevan dengan demokrasi, pluralisme, dan kesetaraan gender.[722]

Dapat dipastikan bahwa, Fazlur Rahman juga merupakan salah satu tokoh kunci dalam perkembangan pemikiran ijtihad progresif yang menekankan pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami ajaran Islam. Melalui latar belakang pendidikan yang memadukan tradisi keilmuan Islam klasik dan pemikiran Barat modern, Rahman berhasil merumuskan suatu metodologi penafsiran yang dinamis dan relevan dengan perkembangan zaman.

Konsep *double movement* yang dikembangkannya menjadi kontribusi penting dalam studi Al-Qur'an, karena menawarkan cara memahami teks suci secara historis sekaligus normatif. Dengan pendekatan ini, ajaran Islam tidak dipahami secara kaku dan literal, melainkan diarahkan pada penggalian nilai-nilai moral universal seperti keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan manusia.[723] Hal ini memungkinkan hukum Islam untuk tetap hidup dan adaptif terhadap perubahan sosial, tanpa kehilangan esensi ajarannya.

Lebih lanjut, pemikiran Rahman juga memberikan landasan teoritis yang kuat bagi berkembangnya wacana kesetaraan gender dalam Islam. Meskipun tidak secara eksplisit mengusung feminisme, pendekatan hermeneutikanya membuka ruang bagi reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang selama ini dipahami secara bias gender.[724] Dengan menekankan kesetaraan moral antara laki-laki dan perempuan serta mengkritik formalisme fiqh klasik, Rahman berkontribusi dalam mendorong pemahaman Islam yang lebih adil dan inklusif.

---

[721] Rahman, hal. 119.

[722] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 65-68.

[723] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 5-11.

[724] Tamara Sonn, "Fazlur Rahman and Islamic Feminism," *The Muslim World* 91, no. 1 (2001): 163–75.

Selain itu, gagasannya tentang pentingnya memahami tujuan utama syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) sebagai nilai moral dan sosial menunjukkan bahwa Islam tidak hanya berorientasi pada aspek legal-formal, tetapi juga pada substansi etis yang lebih luas. [725] Menurut Fazlur Rahman, tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan manusia melalui penegakan nilai-nilai universal Al-Qur'an seperti keadilan, persamaan, kebebasan, tanggung jawab moral, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Oleh karena itu, hukum Islam tidak boleh dipahami sebagai seperangkat aturan yang statis dan tertutup, tetapi sebagai sistem nilai yang harus mampu menjawab kebutuhan masyarakat yang terus berkembang.[726] Pendekatan ini mendorong para sarjana Muslim untuk tidak berhenti pada bunyi literal teks, melainkan berusaha menggali tujuan moral yang melatarbelakangi lahirnya suatu ketentuan hukum.

Dengan demikian, Fazlur Rahman dapat dipandang sebagai pelopor penting dalam upaya mereformulasi pemahaman Islam agar lebih kontekstual, rasional, dan berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan universal. Pemikirannya tidak hanya relevan dalam ranah akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam membangun masyarakat muslim yang lebih adil, inklusif, dan progresif.

c. Khaled Abou El Fadl (1953 M - sekarang)

Khaled Abou El Fadl adalah seorang pemikir muslim kontemporer dan Profesor Hukum Islam di University of California, Los Angeles (UCLA) School of Law. Ia lahir di Kuwait pada 1963 M dan menempuh pendidikan di Yale University (B.A.), University of Pennsylvania (J.D.) dan Princeton University (Ph.D. dalam bidang hukum Islam). Keahliannya meliputi hukum Islam klasik, teori hukum, hak asasi manusia serta hubungan antara Islam dan demokrasi modern.[727]

El Fadl dikenal sebagai kritikus tajam terhadap otoritarianisme dalam tafsir Islam. Menurutnya, banyak kalangan ulama atau otoritas keagamaan yang membaca al-Qur'an dan hadis secara sempit, menutup

[725] Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* hal. 45-49.
[726] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 8-10.
[727] Scott Alan Kugle, "Framing the Authority of the Interpreter: Gender and Hermeneutics in Khaled Abou El Fadl's Work," *The Muslim World* 95, no. 3 (2005): 385–410.

ruang dialog dan cenderung menggunakan agama untuk membenarkan kekuasaan. Hal ini, menurut El Fadl, justru bertentangan dengan semangat Islam yang *rahmatan li al-'alamin*.[728] Dalam karya utamanya yang berjudul *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, ia menjelaskan bahwa setiap penafsiran hukum Islam sesungguhnya melibatkan interaksi manusia dengan teks wahyu, sehingga selalu bersifat subjektif dan tidak dapat diklaim sebagai representasi mutlak kehendak Tuhan. Oleh karena itu, setiap otoritas penafsiran harus dijalankan dengan kerendahan hati, keterbukaan dan akhlak mulia.[729]

El Fadl juga menekankan pentingnya etika moral dalam hukum Islam. Bagi dia, inti dari syari'at bukanlah legalisme kaku, melainkan pencapaian nilai-nilai moral seperti keadilan (*'adl*), kasih sayang (*rahmah*) dan martabat kemanusiaan (*karamah insaniyyah*).[730] Hukum Islam yang dilepaskan dari dimensi etika akan menjadi alat represi dan tidak mampu menjawab tantangan modernitas. Selain itu, El Fadl mengembangkan gagasan tentang Islam yang demokratis, inklusif dan pluralis. Ia berargumen bahwa prinsip-prinsip demokrasi, seperti musyawarah (*syura*), penghormatan terhadap hak individu, serta akuntabilitas, memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai dasar Islam.

Lebih lanjut El Fadl menolak pandangan yang menyatakan bahwa Islam dan demokrasi tidak kompatibel, sebaliknya, ia melihat demokrasi sebagai sarana untuk mewujudkan *maqashid al-syari'ah* dalam konteks modern.[731] Pemikiran El Fadl mendapat sambutan luas, khususnya di kalangan sarjana muslim progresif, aktivis HAM dan pegiat keadilan gender. Di Indonesia, pemikirannya memengaruhi wacana Ijtihad progresifyang menekankan keterbukaan, penghargaan pada pluralitas, serta pembacaan etis terhadap teks agama.[732]

---

[728] El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, hal. 17-19.

[729] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 34-36.

[730] Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hal. 27-29.

[731] Khaled Abou El Fadl, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2006), hal. 112-114.

[732] Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual Dan Gerakan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hal. 215.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat ditegaskan bahwa Khaled Abou El Fadl sangat menekankan perlunya pembacaan keagamaan yang etis, kritis, dan bertanggung jawab. Latar belakang keilmuan yang kuat dalam bidang hukum Islam, teori hukum, serta hak asasi manusia membentuk kerangka pemikirannya yang menempatkan Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi keadilan, kemanusiaan, dan kebebasan.

Kritiknya terhadap otoritarianisme dalam tafsir Islam menunjukkan bahwa persoalan utama dalam wacana keagamaan bukan terletak pada teks itu sendiri, melainkan pada cara teks tersebut dipahami dan digunakan oleh otoritas tertentu. Menurut El Fadl, penafsiran yang menutup ruang dialog dan mengklaim kebenaran tunggal berpotensi menyimpang dari nilai-nilai dasar Islam yang inklusif dan penuh kasih. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya etika dalam proses penafsiran, seperti kejujuran intelektual, kerendahan hati, dan tanggung jawab moral.

Lebih lanjut, pemikirannya tentang hubungan antara Islam dan demokrasi menunjukkan bahwa nilai-nilai demokratis seperti musyawarah, keadilan, dan penghormatan terhadap hak individu sejatinya sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Dengan demikian, demokrasi tidak dipandang sebagai ancaman, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dalam konteks masyarakat modern.

Selain itu, kontribusi El Fadl dalam mengaitkan hukum Islam dengan nilai-nilai etika universal memberikan dasar yang kuat bagi pengembangan wacana keadilan gender dalam Islam. Dengan menolak legalisme yang kaku dan menekankan pentingnya dimensi moral, ia membuka ruang bagi interpretasi hukum Islam yang lebih adil dan manusiawi, termasuk dalam relasi antara laki-laki dan perempuan.

Dengan demikian, Khaled Abou El Fadl diangap sebagai tokoh yang berperan signifikan dalam mendorong pembaruan pemikiran Islam ke arah yang lebih demokratis, inklusif, dan berkeadilan. Pemikirannya tidak hanya relevan dalam diskursus akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam membangun masyarakat Muslim yang menghargai pluralitas, menjunjung tinggi hak asasi manusia, serta menegakkan keadilan sosial secara menyeluruh.

d. Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010 M)

Ia adalah seorang pemikir muslim kontemporer asal Mesir yang dikenal sebagai salah satu tokoh utama Ijtihad progresifmelalui pendekatan hermeneutik kritis terhadap Al-Qur'an.[733] Ia lahir di Quhafa, Mesir, dan menempuh pendidikan di bidang studi Islam dan sastra Arab di Universitas Kairo.[734] Latar belakang akademiknya dalam linguistik dan sastra Arab sangat memengaruhi cara pandangnya terhadap teks Al-Qur'an, yang ia pahami sebagai wahyu Ilahi yang diekspresikan dalam bahasa manusia dan karenanya terikat dengan konteks sejarah dan budaya tertentu.[735] Pendekatan ini membawanya pada kritik tajam terhadap pembacaan tekstual dan ahistoris yang menurutnya membatasi dinamika makna Al-Qur'an.

Dalam pemikirannya, Abu Zayd menegaskan bahwa tafsir Al-Qur'an selalu merupakan produk interaksi antara teks, konteks, dan pembaca, sehingga tidak ada tafsir yang sepenuhnya netral atau final. Pandangan ini menempatkannya dalam arus Ijtihad progresifkarena ia membuka ruang ijtihad yang luas dan menolak otoritarianisme tafsir yang mengklaim satu makna tunggal sebagai representasi mutlak kehendak Tuhan.[736] Ia membedakan secara tegas antara Al-Qur'an sebagai wahyu dan tafsir sebagai hasil pemahaman manusia yang bersifat historis dan karenanya dapat dikritisi serta ditinjau ulang.

Pemikiran Abu Zayd memiliki implikasi langsung terhadap isu kesetaraan gender dalam Islam. Ia berpendapat bahwa banyak penafsiran klasik mengenai perempuan lahir dari struktur sosial patriarkal masyarakat Muslim pra-modern, bukan dari prinsip normatif Al-Qur'an itu sendiri.[737] Dengan pendekatan hermeneutiknya, Abu Zayd mendorong pembacaan ulang ayat-ayat tentang relasi gender dengan menekankan nilai etika universal Al-Qur'an seperti keadilan (*'adl*), kesetaraan martabat manusia, dan penolakan terhadap penindasan.[738] Dalam kerangka ini, subordinasi

---

[733] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm Al-Naṣṣ: Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), hal. 9-12.

[734] Moch Nur Ichwan, *Neo-Modernisme Islam Dan Kritik Teks Keagamaan," Dalam Islam, Negara, Dan Civil Society* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hal. 123.

[735] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutic* (Utrecht-Belanda: Humanistics University Press, 2004), hal. 15-18.

[736] Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), hal. 25-26.

[737] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd Al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1992), hal. 178-182.

[738] Zayd, hal. 185-188.

perempuan tidak dapat dibenarkan secara teologis karena bertentangan dengan tujuan moral wahyu.

Selain kontribusi intelektualnya, perjalanan hidup Abu Zayd juga mencerminkan komitmennya terhadap kebebasan berpikir dalam Islam. Pandangan-pandangannya yang kritis membuatnya dituduh murtad oleh sebagian kalangan konservatif di Mesir pada 1990-an, yang berujung pada pembatalan pernikahannya secara paksa dan pengasingannya ke Eropa.[739] Pengalaman ini semakin menegaskan posisinya sebagai tokoh ijtihad progresif yang memperjuangkan kebebasan intelektual, pluralitas penafsiran, dan penolakan terhadap penggunaan agama sebagai alat penindasan, termasuk dalam isu gender. Melalui karya-karyanya seperti *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* dan *Mafhūm al-Naṣṣ*, Abu Zayd memberikan fondasi metodologis yang kuat bagi berkembangnya tafsir Al-Qur'an yang adil gender dan kontekstual dalam pemikiran Islam kontemporer.[740]

Dari paparan tersebut, tampak bahwa pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd menghadirkan paradigma baru dalam studi Al-Qur'an yang menekankan pentingnya keterkaitan antara teks, konteks, dan pembaca dalam proses penafsiran. Ia menolak anggapan bahwa tafsir bersifat final dan absolut, serta menegaskan bahwa setiap pemahaman terhadap wahyu selalu berada dalam ruang historis dan kultural tertentu.[741] Dengan demikian, otoritas tafsir tidak dapat dimonopoli oleh satu kelompok, melainkan harus terbuka terhadap dialog dan kritik ilmiah.

Pendekatan hermeneutik kritis yang dikembangkan Abu Zayd memberikan kontribusi signifikan dalam membuka ruang reinterpretasi ajaran Islam, khususnya dalam isu relasi gender. Dengan menggarisbawahi bahwa bias dalam tafsir klasik lebih banyak dipengaruhi oleh struktur sosial patriarkal, ia mengarahkan perhatian pada pentingnya kembali kepada nilai-nilai etis universal Al-Qur'an, seperti keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Perspektif ini memungkinkan

[739] Sindre Bangstad, "Nasr Hamid Abu Zayd and the Politics of Religious Reform," *Human Rights Review* 4, no. 4 (2003): 50–55.

[740] Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutic*, hal. 65-70.

[741] Navid Kermani, "From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 1 (2013): 433–34.

lahirnya pemahaman keagamaan yang lebih inklusif dan responsif terhadap realitas kontemporer.

Di sisi lain, pengalaman hidup Abu Zayd yang menghadapi tekanan dan penolakan dari kelompok konservatif memperlihatkan bahwa perjuangan untuk menghadirkan pemikiran Islam yang kritis dan progresif bukanlah tanpa risiko. Namun justru dari situ terlihat konsistensinya dalam memperjuangkan kebebasan berpikir dan pluralitas penafsiran sebagai bagian dari tradisi intelektual Islam yang sehat.

Dengan demikian, kontribusi Abu Zayd tidak hanya terletak pada aspek metodologis dalam studi Al-Qur'an, tetapi juga pada upayanya mendorong transformasi cara pandang umat Islam terhadap teks keagamaan. Pemikirannya menjadi pijakan penting dalam mengembangkan tafsir yang lebih kontekstual, humanis, dan berkeadilan, termasuk dalam upaya meneguhkan kesetaraan gender dalam kerangka ajaran Islam.

e. Amina Wadud (1952 M - sekarang)

Amina Wadud yang lahir pada tahun 1952 M, adalah seorang sarjana Muslimah asal Amerika Serikat yang dikenal luas sebagai tokoh feminis Muslim. Ia meraih gelar doktor dalam bidang Studi Islam dari University of Michigan dengan disertasi tentang penafsiran al-Qur'an. Sepanjang karier akademiknya, Wadud mengajar di berbagai universitas, termasuk Virginia Commonwealth University dan International Islamic University Malaysia.[742] Karya monumentalnya adalah *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992; edisi revisi 1999), di mana ia menolak tafsir al-Qur'an yang patriarkal dan cenderung menyingkirkan perempuan dari ruang publik maupun domestik.[743] Menurut Wadud, banyak penafsiran klasik dilakukan oleh laki-laki dalam konteks sosial patriarkal, sehingga tafsir tersebut tidak sepenuhnya mencerminkan pesan universal al-Qur'an.

[742] Juliane Hammer, *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud* (New York: The Feminist Press, 2012), hal. 23-25.

[743] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 3-7.

Selanjutnya Amina Wadud mengajukan pendekatan hermeneutika feminis terhadap al-Qur'an. Ia menggunakan tiga langkah utama dalam membaca teks:[744]

1). Analisis linguistik terhadap teks al-Qur'an, dengan menekankan makna kata dan struktur bahasa.

2). Analisis intratekstual, yakni menafsirkan ayat dengan merujuk pada ayat lain yang sejenis atau saling melengkapi.

3). Analisis kontekstual, yaitu memahami pesan moral al-Qur'an sesuai prinsip keadilan dan kesetaraan yang bersifat universal.

Salah satu kontribusi penting Wadud adalah penekanan bahwa keadilan (*'adl*) dan kesetaraan (*musawah*) merupakan prinsip utama al-Qur'an yang harus menjadi dasar dalam penafsiran. Ia menolak subordinasi perempuan yang dibenarkan atas nama agama, dan menegaskan bahwa al-Qur'an justru memberi ruang bagi kemitraan laki-laki dan perempuan dalam membangun kehidupan yang bermartabat.[745]

Selain karya akademiknya, Wadud juga dikenal karena keberaniannya dalam praktik sosial. Pada tahun 2005, ia memimpin shalat Jum'at campuran (jamaah laki-laki dan perempuan) di New York, yang walaupun memicu kontroversi luas, namun juga menjadi simbol perlawanan terhadap eksklusivisme gender dalam ritual Islam. Pemikiran Wadud banyak memengaruhi wacana feminisme Islam dan Ijtihad progresif, terutama dalam mengembangkan metodologi tafsir yang lebih inklusif dan berkeadilan gender.[746] Di Indonesia, gagasannya menjadi inspirasi bagi gerakan perempuan muslim dan penafsir al-Qur'an yang mengedepankan kesetaraan, seperti yang dilakukan oleh aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL) dan sejumlah akademisi perempuan di perguruan tinggi Islam.[747]

Sehingga dapat dipahami bahwa Amina Wadud merupakan figur sentral dalam pengembangan tafsir feminis dalam Islam yang berupaya

---

[744] Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), hal. 25-29.

[745] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 67-69.

[746] Rahma Eka Saputri et al., "The Role of Women in Marital Dynamic: Hadis Interpretation of Amina Wadud's Hermeneutic," *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 48, no. 2 (2024): 282–300.

[747] Lies Marcoes Natsir, "Feminisme Islam Dan Tafsir Al-Qur'an: Membaca Kembali Gagasan Amina Wadud Di Indonesia," *Jurnal Studi Gender Indonesia* 12, no. 2 (2021): 145–67.

merekonstruksi cara pandang terhadap Al-Qur'an agar lebih adil dan inklusif. Melalui pendekatan hermeneutika yang sistematis, meliputi analisis linguistik, intratekstual, dan kontekstual, Wadud menegaskan bahwa penafsiran terhadap teks suci tidak dapat dilepaskan dari perspektif penafsir, termasuk bias gender yang selama ini mewarnai tradisi tafsir klasik.

Pemikirannya menunjukkan bahwa nilai-nilai utama Al-Qur'an, seperti keadilan (*'adl*) dan kesetaraan (*musāwah*), seharusnya menjadi landasan normatif dalam memahami relasi antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, segala bentuk subordinasi perempuan yang dilegitimasi atas nama agama perlu ditinjau ulang, karena tidak sejalan dengan semangat etis Al-Qur'an yang menjunjung tinggi martabat manusia secara universal.[748]

Selain kontribusi teoritis, keberanian Wadud dalam membawa gagasannya ke ranah praksis juga memperlihatkan komitmennya terhadap transformasi sosial. Tindakannya dalam memimpin shalat Jum'at campuran, meskipun kontroversial, menjadi simbol penting dalam upaya mendobrak batas-batas tradisional yang selama ini membatasi peran perempuan dalam ruang keagamaan.

Akhirnya, Amina Wadud tidak hanya berperan sebagai pengembang metodologi tafsir yang sensitif gender, tetapi juga sebagai agen perubahan yang mendorong lahirnya pemahaman Islam yang lebih egaliter dan berkeadilan. Pemikirannya memberikan kontribusi signifikan dalam memperkaya diskursus Ijtihad progresif, sekaligus membuka ruang bagi terciptanya relasi gender yang lebih setara dalam kehidupan umat Islam kontemporer.

f. Asma Barlas (1950 M - sekarang)

Asma Barlas yang lahir pada tahun 1950 M adalah seorang akademisi asal Pakistan yang kini berkarir di Amerika Serikat. Ia pernah menjadi profesor politik di Ithaca College, New York, serta dikenal sebagai

[748] Juliane Hammer, "Negotiating Gender and Authority in Muslim American Communities: Amina Wadud's Woman-Led Prayer in New York," *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 2 (2008): 143–53.

salah satu tokoh penting dalam wacana feminisme Islam.[749] Dalam berbagai karyanya, Barlas berargumen bahwa al-Qur'an secara inheren tidak bersifat patriarkal maupun diskriminatif terhadap perempuan. Menurutnya, problem yang menimbulkan ketidakadilan gender justru terletak pada tafsir dan tradisi penafsiran yang didominasi oleh laki-laki, yang sering kali dipengaruhi oleh budaya patriarkal, struktur sosial dan relasi kuasa dalam sejarah umat Islam.[750]

Barlas menolak pendekatan tafsir yang menundukkan teks suci pada kerangka patriarki, dan mengajukan konsep "*unreading*", yaitu membongkar lapisan penafsiran yang bias gender untuk kemudian membaca kembali al-Qur'an berdasarkan prinsip keadilan dan kesetaraan. Baginya, al-Qur'an harus dipahami secara *tawḥīdī* (berbasis tauhid), karena prinsip tauhid meniscayakan bahwa tidak ada hierarki absolut antara sesama manusia, baik laki-laki maupun perempuan.[751] Dengan demikian, subordinasi perempuan dalam tafsir klasik bukanlah ajaran al-Qur'an itu sendiri, melainkan hasil interpretasi yang dipengaruhi oleh nilai sosial, budaya, dan kepentingan politik. Barlas berusaha menunjukkan bahwa pesan universal al-Qur'an adalah kesetaraan, martabat dan keadilan bagi seluruh manusia.

Pemikiran Asma Barlas menawarkan perspektif kritis yang menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang pada dasarnya bebas dari bias patriarkal. Ia menegaskan bahwa ketimpangan gender yang selama ini dilekatkan pada ajaran Islam lebih merupakan hasil konstruksi historis dalam tradisi penafsiran, bukan refleksi dari pesan normatif wahyu itu sendiri. Dengan demikian, fokus kritik Barlas diarahkan pada cara teks dipahami, bukan pada teks itu sendiri.

Melalui gagasan *unreading*, Barlas mengajak untuk membongkar asumsi-asumsi lama yang telah mengakar dalam tafsir klasik, sekaligus membuka kemungkinan pembacaan baru yang lebih sejalan dengan prinsip

---

[749] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 1-4.

[750] Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009), hal. 212-214.

[751] Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2014), hal. 133-136.

keadilan dan kesetaraan. Pendekatan ini menempatkan tauhid sebagai fondasi epistemologis, di mana pengakuan terhadap keesaan Tuhan berimplikasi pada penolakan terhadap segala bentuk dominasi manusia atas manusia lainnya, termasuk dominasi laki-laki terhadap perempuan.[752]

Dalam kerangka tersebut, pemikiran Barlas memberikan kontribusi penting dalam mereorientasi studi Al-Qur'an ke arah yang lebih kritis, reflektif, dan emansipatoris. Ia tidak hanya mengoreksi bias dalam tradisi tafsir, tetapi juga menawarkan cara pandang alternatif yang menegaskan bahwa Islam memiliki potensi kuat sebagai sumber nilai kesetaraan dan keadilan gender. Dengan demikian, pendekatan yang dikembangkan oleh Asma Barlas memperkaya khazanah pemikiran Islam kontemporer dengan menghadirkan pembacaan yang lebih inklusif dan berperspektif keadilan, sekaligus menjadi landasan bagi upaya reinterpretasi ajaran Islam yang relevan dengan tuntutan zaman.

g. Fatima Mernissi (1940 M - 2015 M)

Selain sebagai seorang sosiolog dan pemikir feminis asal Maroko, ia juga banyak menaruh perhatian pada persoalan gender, otoritas, dan kekuasaan dalam tradisi Islam.[753] Ia dikenal sebagai salah satu pelopor feminisme Islam di dunia muslim modern. Karya yang paling berpengaruh darinya adalah *Le Harem Politique: Le Prophète et les Femmes* (1987 M), yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1991 M). Dalam buku ini, Mernissi secara kritis mengkaji sumber-sumber klasik Islam, khususnya hadis, yang sering dijadikan legitimasi untuk membatasi peran perempuan di ruang publik.[754]

Mernissi berargumen bahwa sejarah Islam awal sesungguhnya tidak menutup ruang publik bagi perempuan. Ia menyoroti peran istri-istri Nabi, terutama 'Aisyah binti Abi Bakr, yang aktif dalam ruang intelektual

[752] Aysha A. Hidayatullah, "Feminist Edges of the Qur'an," *Religion Compass* 7, no. 10 (2013): 414–22.

[753] Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (New York: Addison-Wesley, 1992), hal. 4-6.

[754] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland*, hal. 15-20.

dan politik, bahkan terlibat langsung dalam dinamika sosial-politik umat.[755] Melalui penelitian historisnya, Mernissi berusaha membongkar bahwa larangan terhadap kepemimpinan perempuan, seperti hadis "*la yufliḥu qawmun wallaw amrahum imra'ah*" (tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang Perempuan), adalah problematis baik dari segi sanad maupun konteks sosial-politiknya.[756]

Menurutnya, banyak teks hadis yang selama ini dipakai untuk menopang patriarki lahir dari konteks politik pasca wafat Nabi SAW dan dipengaruhi oleh perebutan kekuasaan di kalangan elit Muslim.[757] Dengan demikian, subordinasi perempuan bukanlah ajaran esensial Islam, melainkan konstruksi sosial yang dibungkus otoritas agama. Selain mengkritisi hadis, Mernissi juga mengulas simbol jilbab (*veil*) yang dipandang sebagai alat kontrol patriarki atas tubuh perempuan. Ia menunjukkan bahwa dalam konteks sejarah Islam awal, jilbab lebih merupakan simbol status sosial dan proteksi, bukan instrumen untuk mengekang ruang gerak perempuan.[758] Pemikiran Fatima Mernissi menekankan bahwa Islam pada dasarnya memberi peluang besar bagi partisipasi perempuan, dan tugas kaum muslim kontemporer adalah menggali kembali spirit egalitarian dalam sejarah Islam yang kerap tertutup oleh hegemoni tafsir patriarkal.

Secara singkat, pemikiran Fatima Mernissi menegaskan bahwa ketimpangan gender dalam Islam bukan berasal dari ajaran dasarnya, melainkan dari konstruksi historis dan politik yang membentuk tradisi penafsiran, khususnya dalam hadis. Melalui pendekatan historis-kritis, ia menunjukkan bahwa perempuan pada masa awal Islam memiliki peran aktif di ruang publik, sehingga pembatasan terhadap mereka tidak bersifat normatif. Dengan demikian, Mernissi mendorong upaya pembacaan ulang terhadap sumber-sumber Islam guna mengembalikan semangat egalitarian yang sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan.

---

[755] Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, hal. 211-213.
[756] Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, hal. 49-55.
[757] Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, hal. 72-74.
[758] Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, hal. 144-147.

Adapun tokoh-tokoh ijithad pogresif di Indonesia diantaranya :

a. Nurcholish Madjid (1939–2005 M)

Nurcholish Madjid yang akrab disapa Cak Nur, adalah salah satu pemikir muslim paling berpengaruh di Indonesia pada abad ke-20 M. Ia dikenal sebagai penggagas utama gagasan Ijtihad progresifdi Indonesia, terutama melalui semboyannya yang sangat terkenal: "*Islam Yes, Partai Islam No*".[759] Semboyan ini muncul pertama kali dalam ceramahnya tahun 1970-an, yang menegaskan bahwa Islam sebagai agama yang membawa nilai-nilai *transcendental*,[760] dan universal tidak boleh direduksi hanya sebatas kepentingan politik praktis.[761] Menurutnya, keterlibatan Islam dalam politik praktis (partai politik) justru berisiko menimbulkan reduksi nilai Islam yang suci ke dalam arena perebutan kekuasaan yang penuh kompromi. Oleh karena itu, Cak Nur mendorong pemisahan yang jelas antara agama sebagai sumber etika moral dan politik praktis sebagai arena teknis.[762]

Lebih jauh, Nurcholish Madjid memperkenalkan gagasan sekularisasi yang kerap disalahpahami sebagai sekularisme. Baginya, sekularisasi bukanlah menjauhkan agama dari kehidupan, tetapi proses desakralisasi hal-hal yang *profan* (duniawi) agar tidak semua aspek kehidupan dianggap sakral.[763] Dengan demikian, nilai-nilai Islam tetap hidup dalam masyarakat, tetapi tidak selalu harus diwujudkan dalam bentuk simbol formal negara atau partai. Selain itu, Cak Nur menekankan pentingnya pembaruan pemikiran Islam dengan membuka pintu ijtihad, menghargai pluralisme, demokrasi dan HAM.[764] Ia banyak menulis

---

[759] Nurcholish Madjid, *Kemodernan, Dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 220-221.

[760] *Transcendental* biasanya dipakai untuk menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan, nilai-nilai ilahi, spiritualitas, dan kebenaran yang melampaui dunia fisik. Lihat pada : Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, Dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007), hal. 45.

[761] Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), hal. 45-47.

[762] Gerg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 102-104.

[763] Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 34-36.

[764] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 156-159.

tentang perlunya umat Islam memahami esensi ajaran Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya untuk kelompok tertentu.

Dalam konteks Indonesia, ia melihat Islam sebagai kekuatan moral dan spiritual yang dapat mendukung pembangunan nasional serta kehidupan berbangsa yang lebih demokratis.[765] Pemikiran dari Nurcholish Madjid berpengaruh besar terhadap lahirnya generasi intelektual muslim progresif di Indonesia, seperti Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan generasi intelektual muda yang aktif dalam diskursus demokrasi dan pluralisme. Melalui ide-idenya, Islam diposisikan sebagai nilai yang membebaskan, inklusif, dan adaptif terhadap perubahan zaman.

Terkait dengan isu gender, Nurcholish Madjid mengkritik secara tegas pandangan teologis yang menyalahkan Hawa sebagai penyebab kejatuhan Adam dan sumber apa yang sering disebut sebagai "dosa warisan", karena pandangan tersebut tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan lebih merupakan pengaruh narasi Biblikal serta budaya patriarkal yang masuk ke dalam sebagian pemikiran keislaman.[766] Menurut Cak Nur, Al-Qur'an tidak pernah menempatkan Hawa sebagai pihak yang menggoda Adam, melainkan secara konsisten menyebut Adam dan Hawa sebagai subjek bersama yang tergelincir akibat godaan setan, serta menegaskan prinsip tanggung jawab individual tanpa adanya dosa turunan.[767]

Kritik ini sekaligus menjadi bagian dari pembelaan Cak Nur terhadap keadilan gender, karena menyalahkan perempuan sebagai sumber dosa tidak hanya bertentangan dengan prinsip tauhid dan keadilan Ilahi, tetapi juga melanggengkan stigma teologis yang merendahkan perempuan. Dengan menolak narasi Hawa sebagai biang dosa, Cak Nur menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara dalam martabat kemanusiaan, tanggung jawab moral, dan relasi dengan Tuhan,

---

[765] Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), hal. 85-87.

[766] Nunu Burhanuddin, *Al Qur'an Dan Perempuan (Membincang Tafsir Misoginis)* (STAIN Bukittinggi: Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M), 2009), hal. 50-51.

[767] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. 360-364.

sehingga tafsir dan teologi Islam harus dibebaskan dari bias gender yang tidak bersumber dari Al-Qur'an itu sendiri.

Akhirnya bahwa, pemikiran Nurcholish Madjid menegaskan bahwa Islam harus dipahami sebagai sumber nilai etis yang universal, bukan sekadar identitas formal atau alat politik praktis. Melalui gagasan pembaruan, sekularisasi, dan keterbukaan terhadap ijtihad, ia mendorong lahirnya pemahaman Islam yang inklusif, demokratis, dan responsif terhadap perkembangan zaman. Adapun dalam konteks gender, Cak Nur menunjukkan bahwa ketidakadilan terhadap perempuan sering kali bersumber dari tafsir dan pengaruh budaya patriarkal, bukan dari ajaran Al-Qur'an itu sendiri. Dengan menolak narasi teologis yang mendiskreditkan perempuan, ia menegaskan prinsip kesetaraan moral dan kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, pemikirannya memberikan kontribusi penting dalam membangun wacana Islam yang adil, humanis, dan bebas dari bias gender.

b. Abdurrahman Wahid (1940–2009 M)

Abdurrahman Wahid yang akrab disapa Gus Dur, merupakan salah seorang tokoh ijtihad progresif paling berpengaruh di Indonesia. Sebagai cucu pendiri Nahdlatul Ulama (NU) yaitu Hasyim Asy'ari dan putra dari KH. Wahid Hasyim, ternyata Gus Dur mewarisi tradisi pesantren sekaligus memperkaya pemikirannya dengan wawasan modern dari studinya di luar negeri, terutama di Universitas al-Azhar Mesir dan Universitas Baghdad.[768]

Dalam pemikirannya, Gus Dur sangat menekankan bahwa Islam sejalan dengan demokrasi, pluralisme dan penghormatan terhadap hak-hak minoritas. Baginya, nilai-nilai inti Islam seperti *syura* (musyawarah), *'adl* (keadilan) dan *tasamuh* (toleransi) adalah fondasi yang mendukung sistem demokrasi modern[769]. Karena itu, Gus Dur selalu menolak pandangan bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Sebagai Ketua Umum PBNU (1984–1999), Gus Durlah yang telah mempopulerkan konsep

[768] Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 45-49.

[769] Abdul Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hal. 78-80.

"Islam ramah" yang mengedepankan azas toleransi, perdamaian dan penghormatan terhadap perbedaan agama maupun budaya. Ia menegaskan bahwa kebangsaan dan keislaman tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi.[770] Pandangan ini terlihat dalam semboyannya: *"Islam yes, negara Islam no,"* yang merupakan elaborasi dari gagasan Nurcholish Madjid, tetapi dengan pendekatan kultural yang lebih membumi.

Ketika menjabat sebagai Presiden ke-4 Republik Indonesia (tahun 1999 sampai tahun 2001), Gus Dur menegaskan komitmennya terhadap pluralisme. Ia mencabut larangan terhadap aktivitas keagamaan Konghucu, mengakui hari Imlek sebagai hari libur nasional dan memberi ruang kebebasan beragama lebih luas kepada kelompok minoritas.[771] Langkah-langkah ini menunjukkan bahwa bagi Gus Dur, agama adalah sumber etika moral publik, bukan alat eksklusif kekuasaan. Selain itu, ia dikenal sebagai tokoh yang berani mengkritik otoritarianisme, baik dalam politik maupun tafsir keagamaan.

Dalam lain hal, Gus Dur juga menolak segala bentuk kekerasan yang mengatasnamakan agama serta mendorong pemaknaan Islam yang humanis, inklusif dan demokratis.[772] Dalam banyak tulisannya, ia menegaskan bahwa inti ajaran Islam adalah pembelaan terhadap kemanusiaan dan keadilan sosial, bukan dominasi simbolik atau formalisasi syariat dalam negara.[773] Pemikiran Gus Dur menjadi warisan penting bagi perkembangan Ijtihad progresifdi Indonesia, yang menekankan kompatibilitas Islam dengan demokrasi, penghargaan terhadap hak asasi manusia, serta perlindungan bagi kelompok marjinal dan minoritas.

Secara keseluruhan, pemikiran Gus Dur menegaskan bahwa Islam memiliki kompatibilitas yang kuat dengan nilai-nilai demokrasi, pluralisme, dan kemanusiaan universal. Melalui pendekatan kultural yang inklusif, ia berhasil menghadirkan wajah Islam yang ramah, toleran, dan menghargai keberagaman dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Gus

---

[770] Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia* (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), hal. 112-115.

[771] Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, hal. 151-153.

[772] Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, hal. 102-106.

[773] Abdul Wahid, *Pribumisasi Islam* (Jakarta: LKiS, 1989), hal. 56-58.

Dur memandang agama bukan sebagai alat kekuasaan, melainkan sebagai sumber etika publik yang menjunjung tinggi keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia. Komitmennya terhadap perlindungan hak-hak minoritas serta penolakannya terhadap segala bentuk kekerasan atas nama agama menunjukkan konsistensinya dalam memperjuangkan Islam yang humanis dan demokratis.

Dengan demikian, kontribusi Gus Dur tidak hanya penting dalam ranah pemikiran, tetapi juga dalam praktik sosial dan politik. Pemikirannya menjadi fondasi kuat bagi berkembangnya Ijtihad progresifdi Indonesia yang menekankan nilai inklusivitas, keadilan sosial, dan penghormatan terhadap keberagaman sebagai bagian integral dari ajaran Islam.

c. Siti Musdah Mulia (1958 M–sekarang)

Ia adalah seorang intelektual muslimah Indonesia, akademisi dan aktivis yang dikenal luas karena gagasannya mengenai Islam inklusif, demokratis, dan berkeadilan gender. Ia pernah menjadi peneliti senior di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), serta dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.[774] Sebagai seorang tokoh perempuan, Musdah Mulia memfokuskan pemikirannya pada pembaharuan hukum Islam, khususnya dalam bidang hukum keluarga, kesetaraan gender, serta hak asasi manusia. Dalam pandangannya, diskriminasi terhadap perempuan dalam hukum Islam bukan berasal dari teks al-Qur'an, melainkan dari penafsiran patriarkal yang lahir dalam konteks sosial tertentu.[775]

Salah satu karya pentingnya adalah buku yang berjudul *Islam Menggugat Poligami* , di mana ia menegaskan bahwa praktik poligami bertentangan dengan prinsip keadilan dalam al-Qur'an.[21] Baginya, ayat-ayat al-Qur'an tentang poligami (QS. al-Nisā' [4]: 3) harus dipahami sebagai upaya transisional menuju monogami yang lebih adil, karena

[774] Siti Musdah Mulia, *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2006), hal. 3-5.

[775] Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi* (Jakarta: PT. Gramedia, 2011), hal. 25-28.

syarat keadilan dalam poligami pada praktiknya mustahil dipenuhi.[776] Selain itu, Musdah Mulia juga terlibat dalam penyusunan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI**)** pada tahun 2004 yang menawarkan perspektif baru tentang hukum keluarga Islam di Indonesia. Draft ini mengusulkan prinsip kesetaraan gender dalam perkawinan, larangan poligami, serta pengakuan hak yang sama antara suami dan istri.[777] Meskipun menuai kontroversi dan penolakan keras dari kalangan konservatif, gagasan tersebut menunjukkan keberanian Musdah Mulia dalam memperjuangkan keadilan substantif dalam hukum Islam.

Dalam pemikiran progresifnya, Musdah Mulia menekankan bahwa Islam harus dipahami secara kontekstual dan substansial, dengan mengedepankan nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.[778] Ia menolak penggunaan agama sebagai legitimasi penindasan, baik terhadap perempuan, minoritas, maupun kelompok rentan lainnya. Lebih jauh, Musdah Mulia melihat feminisme Islam bukan sebagai konsep Barat yang diimpor, melainkan sebagai gerakan ijtihad perempuan muslim untuk menggali nilai-nilai egaliter dalam al-Qur'an.[779] Maka, perjuangannya menegaskan bahwa ijtihad progresif di Indonesia tidak hanya dipelopori oleh tokoh laki-laki seperti Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, tetapi juga oleh tokoh perempuan yang berusaha merekonstruksi hukum Islam agar sesuai dengan prinsip keadilan sosial.

d. Nur Rofi'ah (1971 M–sekarang)

Ia adalah seorang akademisi, cendekiawan muslimah dan aktivis gender yang menaruh perhatian besar pada pemikiran Islam feminis di Indonesia yang lahir di Randudongkal, Pemalang, Jawa Tengah tanggal 6 September 1971. Nur Rofi'ah menyelesaikan pendidikan doktoralnya di bidang Ilmu Tafsir di Universitas Ankara Turki, dan kini aktif mengajar

---

[776] Lies Marcoes, "Reinterpreting Polygamy in Indonesia: Voices of Muslim Women Activists," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 47, no. 2 (2009): 275–78.

[777] Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University, 2010), hal. 188-190.

[778] Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan* (Jakarta: The Asia Foundation, 2005), hal. 42-44.

[779] Zaitunah Subhan, "Feminisme Islam: Jalan Panjang Kesetaraan Dan Keadilan Gender," *Jurnal Palastren* 5, no. 2 (2012): 215–18.

di Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an (STIQ) Jakarta serta menjadi pengasuh kajian Ngaji Keadilan Gender Islam (Ngaji KGI), sebuah forum pembelajaran yang berfokus pada pembacaan ulang teks-teks keislaman dari perspektif keadilan gender.[780] Nur Rofi'ah dikenal luas karena kontribusinya dalam mengembangkan tafsir kontekstual terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang sering digunakan untuk melegitimasi ketidakadilan terhadap perempuan. Ia menekankan bahwa al-Qur'an sesungguhnya membawa misi keadilan dan kemanusiaan universal, tetapi penafsiran yang bias patriarki membuat teks tersebut sering dipahami secara diskriminatif.[781]

Dalam kerangka Ijtihad progresif, Nur Rofi'ah menghadirkan pendekatan yang disebut "kesadaran penuh perempuan" (tafsir berbasis pengalaman perempuan), yaitu membaca teks agama dari sudut pandang perempuan untuk menemukan nilai-nilai kesetaraan.[782] Melalui pendekatan ini, ia menolak dominasi tafsir tunggal yang mengabaikan pengalaman perempuan, dan sebaliknya menegaskan pentingnya pluralitas tafsir agar hukum Islam dapat lebih adil dan manusiawi. Salah satu gagasan pentingnya adalah "teologi kesalingan" (*mu'asharah bi al-ma'ruf*), yaitu pandangan bahwa relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga maupun masyarakat seharusnya dibangun atas dasar saling menghargai, saling mendukung, dan saling melindungi**,** bukan relasi subordinatif.[783] Ia juga menegaskan bahwa konsep kepemimpinan dalam Islam tidak didasarkan pada jenis kelamin, melainkan pada kapasitas, integritas dan keadilan seseorang.[784]

Selain menulis berbagai artikel akademik, Nur Rofi'ah juga aktif memberikan advokasi terhadap isu-isu sosial-keagamaan seperti perlawanan terhadap kekerasan berbasis gender, hak reproduksi

---

[780] Nur Rofi'ah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi Atas Keislaman, Kemanusiaan, Dan Keindonesiaan* (Jakarta: Mizan, 2019), hal. 12-15.

[781] Nur Rofi'ah, "Membaca Ulang Teks Keagamaan Dengan Perspektif Perempuan," *Jurnar Musawa* 17, no. 1 (2018): 1–5.

[782] Nur Rofi'ah, "Tafsir Berbasis Pengalaman Perempuan: Sebuah Upaya Keadilan Dalam Islam," *Indonesian Journal of Islamic Feminism and Gender Studies* 2, no. 2 (2019): 101–4.

[783] Nur Rofi'ah, "Teologi Kesalingan Sebagai Dasar Relasi Gender Dalam Islam," *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 26, no. 1 (2020): 55–57.

[784] Siti Ruhaini Dzuhayatin and Nur Rofi'ah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Yogyakarta: Gading, 2019), hal. 78-82.

perempuan, kesetaraan dalam perkawinan, serta keterlibatan perempuan dalam ruang publik dan kepemimpinan keagamaan.[785] Dengan kontribusinya ini, Nur Rofi'ah menegaskan bahwa Islam feminis bukanlah konsep asing, melainkan bagian integral dari khazanah ijtihad Islam untuk menghadirkan nilai-nilai rahmah, keadilan dan kemaslahatan bagi semua umat manusia.

Dapat dipahami bahwa Nur Rofi'ah merupakan salah satu tokoh penting dalam pengembangan pemikiran Islam feminis di Indonesia yang berupaya menghadirkan tafsir keagamaan yang lebih adil dan kontekstual. Melalui pendekatan berbasis pengalaman perempuan, ia menegaskan bahwa pemahaman terhadap teks Al-Qur'an tidak boleh dilepaskan dari realitas sosial, khususnya pengalaman perempuan yang selama ini kerap terpinggirkan dalam tradisi tafsir.

Pemikirannya tentang "kesadaran penuh perempuan" dan "teologi kesalingan" menunjukkan upaya untuk membangun relasi gender yang setara, saling menghargai, dan berlandaskan pada nilai-nilai keadilan serta kemanusiaan. Ia juga menolak pandangan yang menjadikan jenis kelamin sebagai dasar kepemimpinan, dan sebaliknya menekankan pentingnya kapasitas, integritas, dan keadilan sebagai ukuran utama.[786] Selain kontribusi akademik, keterlibatannya dalam advokasi sosial menunjukkan bahwa gagasan yang dibangunnya tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga memiliki dampak nyata dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, Nur Rofi'ah memberikan sumbangan signifikan dalam memperkuat wacana Ijtihad progresifdi Indonesia, khususnya dalam upaya mewujudkan keadilan gender yang berakar pada nilai-nilai dasar ajaran Islam.

Demikianlah, pembahasan mengenai tokoh-tokoh Ijtihad progresifdi atas menunjukkan adanya upaya serius untuk menghadirkan wajah Islam yang kontekstual, egaliter dan sesuai dengan tantangan zaman. Pendekatan ini menekankan pentingnya membaca al-Qur'an

---

[785] Nur Rofi'ah, "Islam, Gender, and Human Rights: Struggling for Equality in Indonesian Context," *QIJIS : Qudus International Journal of Islamic Studies* 8, no. 2 (2020): 341–44.

[786] Rofi'ah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi Atas Keislaman, Kemanusiaan, Dan Keindonesiaan*, hal. 15-22.

secara historis dan moral, menegaskan bahwa hukum Islam harus berlandaskan etika universal, serta membongkar bias patriarkal dalam tafsir dan tradisi keagamaan. Melalui kajian kritis, ditegaskan bahwa pembatasan peran perempuan lebih banyak bersumber dari konstruksi budaya ketimbang ajaran normatif Islam. Dalam konteks Indonesia, gagasan Ijtihad progresifdikembangkan dengan menekankan nilai demokrasi, pluralisme, kesetaraan gender dan keadilan sosial, sehingga Islam dipahami sebagai agama yang mampu berdialog dengan modernitas. Dengan demikian, Ijtihad progresifhadir untuk mengembalikan spirit asli Islam sebagai *rahmatan lil-'alamin* yang menjunjung tinggi kemanusiaan, keadilan dan persamaan.

3. Prinsip Dasar Ijtihad progresif dan Relevansinya dengan Isu Gender

Sebelum mengkaji lebih jauh mengenai prinsip-prinsip dasar ijtihad progresif, penting untuk terlebih dahulu memahami kerangka konseptual dan latar belakang kemunculan pendekatan ini dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer. Ijtihad progresif tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan merupakan respons intelektual terhadap berbagai tantangan yang dihadapi umat Islam di era modern, seperti globalisasi, demokratisasi, perkembangan ilmu pengetahuan, serta meningkatnya kesadaran akan hak asasi manusia dan keadilan sosial.[787] Dalam konteks ini, muncul kebutuhan mendesak untuk menafsirkan kembali ajaran Islam agar tetap relevan dengan dinamika zaman tanpa kehilangan esensi normatifnya.

Secara historis, perkembangan ijtihad progresif juga tidak dapat dilepaskan dari tradisi pembaruan (*tajdīd*) dalam Islam yang telah berlangsung sejak masa klasik. Para ulama dan pemikir Muslim di berbagai periode sejarah telah berupaya melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan guna menjawab persoalan-persoalan baru yang muncul dalam masyarakat.[788] Namun, dalam konteks modern, upaya pembaruan ini menjadi semakin kompleks karena dihadapkan pada perubahan sosial yang sangat cepat serta interaksi intensif dengan berbagai sistem nilai global. Dalam kerangka tersebut, ijtihad progresif hadir sebagai salah satu pendekatan yang berupaya menjembatani antara tradisi dan modernitas. Pendekatan ini tidak hanya menekankan pentingnya kembali

[787] Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, hal. 3-6.
[788] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 1-3.

kepada sumber-sumber utama Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga menggarisbawahi perlunya pembacaan yang kontekstual dan kritis terhadap kedua sumber tersebut.[789] Dengan demikian, Islam tidak dipahami secara statis, melainkan sebagai ajaran yang memiliki fleksibilitas untuk beradaptasi dengan berbagai situasi sosial dan budaya.

Selain itu, ijtihad progresif juga berkembang dalam suasana kritik terhadap kecenderungan formalisme dan literalisme dalam memahami agama. Pendekatan yang terlalu menekankan aspek legal-formal sering kali mengabaikan dimensi etis dan tujuan moral dari ajaran Islam itu sendiri.[790] Oleh karena itu, ijtihad progresif berusaha mengembalikan fokus pada nilai-nilai substansial seperti keadilan, kemanusiaan, dan kemaslahatan sebagai inti dari ajaran Islam. Di sisi lain, kemunculan ijtihad progresif juga dipengaruhi oleh meningkatnya kesadaran akan pentingnya inklusivitas dan pluralisme dalam masyarakat modern yang semakin majemuk. Dalam konteks ini, Ijtihad progresifberupaya menampilkan wajah Islam yang terbuka, dialogis, dan mampu hidup berdampingan secara damai dengan berbagai kelompok sosial dan keagamaan.[791] Pendekatan ini sekaligus menjadi kritik terhadap narasi eksklusivisme yang cenderung menutup diri dari perbedaan.

Dengan demikian, sebelum membahas prinsip-prinsip dasar ijtihad progresif, dapat dipahami bahwa pendekatan ini merupakan hasil dari proses panjang refleksi intelektual umat Islam dalam merespons perubahan zaman. Ijtihad progresiftidak hanya berfungsi sebagai kerangka teoritis, tetapi juga sebagai upaya praktis untuk menghadirkan ajaran Islam yang relevan, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan manusia secara menyeluruh. Dari kajian literatur, terdapat beberapa prinsip dasar ijtihad progresif dan relevansinya dengan isu gender antara lain:

a. Tauhid sebagai Dasar Kesetaraan

Tauhid dalam Islam bukan hanya sekadar pengakuan teologis terhadap keesaan Allah, melainkan juga memiliki implikasi sosial yang sangat fundamental. Konsep tauhid menegaskan bahwa hanya Allah SWT yang berhak diagungkan, sehingga tidak ada manusia yang memiliki otoritas absolut

[789] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 23-25.
[790] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 45-48.
[791] An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, hal. 15-18.

atas manusia lainnya.[792] Semua manusia, baik laki-laki maupun perempuan, kaya maupun miskin, memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah SWT sebagai hamba (*'abd*). Pemahaman ini secara otomatis menolak segala bentuk diskriminasi, penindasan, dan hierarki sosial yang dibangun atas dasar gender, ras, etnis, maupun kelas sosial. Dalam kerangka ijtihad progresif, tauhid dipahami sebagai landasan bagi prinsip kesetaraan dan keadilan sosial. Karena semua manusia bersumber dari satu pencipta, maka mereka memiliki *karamah insaniyyah* (martabat kemanusiaan) yang tidak boleh dikurangi oleh konstruksi budaya atau kepentingan politik.[793] Kesetaraan ini ditegaskan al-Qur'an dalam surat al-Hujurat ayat 13 yang menyatakan bahwa kemuliaan seseorang hanya ditentukan oleh ketakwaannya, bukan oleh jenis kelamin, garis keturunan atau status sosial.[794]

Dengan demikian, tauhid tidak hanya berdimensi vertikal (hubungan manusia dengan Allah SWT), tetapi juga berdimensi horizontal (hubungan manusia dengan sesama). Pemahaman ini melahirkan etika egaliter yang menolak patriarki, diskriminasi gender, maupun segala bentuk penindasan struktural yang mengingkari prinsip keadilan Tuhan.[795] Tauhid tidak hanya dipahami sebagai pengakuan teologis tentang keesaan Allah SWT, tetapi juga sebagai fondasi kesetaraan manusia. Semua manusia dipandang sama sebagai hamba Allah, tanpa adanya hierarki berbasis gender, ras, maupun kelas sosial. Prinsip ini menolak segala bentuk diskriminasi yang bertentangan dengan nilai keadilan Tuhan.

b. Keadilan (*'Adl*) sebagai Landasan Hukum dan Sosial

Dalam tradisi Islam, keadilan (*'adl*) merupakan nilai fundamental yang menjadi inti dari seluruh ajaran syari'at. Al-Qur'an secara konsisten menekankan perintah untuk berlaku adil, bahkan terhadap kelompok yang berbeda keyakinan atau yang dianggap sebagai musuh. Firman Allah SWT dalam surat an-Nisa' ayat 135 menegaskan kewajiban untuk menegakkan

---

[792] Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Berbagai Isu Umat*, hal. 54-55. Lihat juga pada : Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 17-18.

[793] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 25-27. Lihat juga pada : Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 45-48. Juga pada : Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, hal. 133-135.

[794] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar Andalus, 1980), hal. 938.

[795] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* hal. 34-35. Lihat juga pada : Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*; El Fadl, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*, hal. 45–47.

keadilan, meskipun harus melawan kepentingan diri sendiri, keluarga, atau golongan tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan dalam Islam bersifat universal, tidak terbatas pada relasi internal umat Muslim, melainkan meluas pada seluruh umat manusia.[796]

Dalam kerangka ijtihad progresif, konsep keadilan dipahami tidak sebatas pada dimensi legal-formal (kepatuhan terhadap teks hukum), tetapi lebih kepada aspek substantifnya, yaitu bagaimana hukum dapat mewujudkan keseimbangan sosial, mengurangi ketidakadilan struktural, dan melindungi kelompok rentan seperti perempuan, anak-anak, dan minoritas.[797] Dengan demikian, keadilan dipandang sebagai tujuan normatif syariat (*maqashid al-syari'ah*) yang menjadi roh dari hukum Islam.[798]

Pendekatan progresif ini sejalan dengan gagasan *maqashid al-syari'ah* yang dikembangkan oleh ulama klasik seperti al-Ghazali dan al-Syatibi, yang menekankan bahwa tujuan utama hukum Islam adalah menjaga lima hal pokok (*al-ḍaruriyat al-khams*). Akan tetapi, pemikir kontemporer seperti Jasser Auda memperluas cakupan *maqashid* dengan memasukkan dimensi keadilan sosial, kebebasan dan kesetaraan gender sebagai bagian integral dari perlindungan martabat manusia.[799]

Ijtihad progresif menolak pemahaman hukum yang kaku dan tekstualis apabila penerapannya justru menghasilkan ketidakadilan. Misalnya, hukum keluarga Islam yang sering kali menempatkan perempuan pada posisi subordinat dianggap bertentangan dengan prinsip keadilan substantif. Karena itu, reinterpretasi hukum menjadi keniscayaan agar nilai keadilan yang menjadi tujuan syariat benar-benar terwujud dalam realitas sosial.[800]

Maka keadilan dalam ijtihad progresif tidak hanya dipahami sebagai norma etis, melainkan juga sebagai prinsip transformatif yang mengarahkan hukum Islam untuk senantiasa berpihak pada kemanusiaan, egalitarianisme dan kesejahteraan sosial. Prinsip inilah yang menjadikan Ijtihad progresifrelevan dengan konteks modern, di mana isu-isu seperti hak asasi

---

[796] Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Berbagai Isu Umat*, hal. 215-217.
[797] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 35-38.
[798] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hal, 397-400.
[799] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 23-25.
[800] Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, hal. 88-91.

manusia, demokrasi, dan kesetaraan gender menjadi bagian dari tuntutan keadilan global.

c. Kesetaraan Gender (*Musawah*)

Dalam pandangan ijtihad progresif, kesetaraan gender (*musawah*) merupakan prinsip fundamental yang berakar pada ajaran al-Qur'an. Al-Qur'an menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari satu asal yang sama, sebagaimana termaktub dalam surat an-Nisa' ayat 1, sehingga keduanya memiliki martabat yang setara di hadapan Allah.[801] Kesetaraan ini bukan hanya bersifat spiritual, melainkan juga memiliki implikasi sosial, hukum, dan politik. Dengan kata lain, perbedaan biologis (*sex*) tidak boleh menjadi dasar untuk membatasi partisipasi perempuan dalam kehidupan publik.[802]

Ijtihad progresif menolak interpretasi patriarkal yang selama berabad-abad menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, terutama dalam wacana hukum keluarga, kepemimpinan, dan ruang publik.[803] Sebaliknya, prinsip *musawah* mengakui bahwa perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki untuk memperoleh pendidikan, berperan dalam pengambilan keputusan, dan berkontribusi dalam pembangunan masyarakat. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. al-Taubah [9]:71, yang menggambarkan laki-laki dan perempuan sebagai *awliya'* (saling menolong) dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*.[804]

Para pemikir Ijtihad progresifseperti Amina Wadud dan Asma Barlas menegaskan bahwa ketidakadilan gender dalam masyarakat Muslim lebih merupakan hasil dari penafsiran yang bias budaya dan politik, bukan dari teks al-Qur'an itu sendiri.[805] Oleh karena itu, diperlukan pembacaan ulang terhadap teks-teks agama dengan perspektif keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan.

---

[801] Fatimah Husein, "Qur'anic Worldview on Gender Equality: A Progressive Islamic Approach," *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 2 (2022): 201–5.

[802] Rohatul Islamiah et al., "The Existence of Gender Equality in Public Spaces from an Islamic Perspekctive," *Jurnal Penelitian Pendidikan Sosial Humaniora* 9, no. 2 (2024): 142–51.

[803] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 145-147.

[804] Aniek Rahmaniah, Emy Susanti, and Dwi Windyastuti Budi Hendrarti, "The Movement of Muhammadiyah Women: Religious Values, Culture, and Gender Equality," *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 13, no. 1 (2025): 669–94.

[805] Nur Rofi'ah, "Musawah Sebagai Prinsip Keadilan Dalam Ijtihad progresif," *Jurnal Perempuan Dan Al-Qur'an* 3, no. 1 (2022): 55–58.

Prinsip ini sekaligus menegaskan bahwa Islam, sebagai agama *rahmatan lil-'alamin*, tidak mungkin melegitimasi diskriminasi gender.

Selain itu, *musawah* juga menjadi landasan penting dalam memperjuangkan hak-hak perempuan di bidang pendidikan, politik, dan ekonomi. Dalam sejarah Islam awal, banyak perempuan yang terlibat aktif dalam ruang publik, seperti Khadijah binti Khuwailid sebagai pengusaha sukses dan Aisyah binti Abu Bakar sebagai periwayat hadis sekaligus intelektual Muslim.[806] Fakta historis ini menunjukkan bahwa partisipasi perempuan bukanlah sesuatu yang asing dalam Islam, melainkan bagian dari tradisi keagamaan itu sendiri.

Maka, prinsip kesetaraan gender dalam Ijtihad progresifberfungsi sebagai kritik terhadap struktur patriarkal yang membatasi peran perempuan, sekaligus sebagai tawaran untuk menghadirkan tafsir Islam yang lebih inklusif, egaliter dan berkeadilan. Kesetaraan gender tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga menjadi agenda praksis yang menuntut perubahan sosial demi terwujudnya masyarakat yang adil dan seimbang.

d. Kebebasan (*Hurriyyah*) dan Otonomi Beragama

Prinsip kebebasan berpikir, berpendapat dan berkeyakinan memiliki landasan kuat dalam ajaran Islam, seperti tercermin dalam potongan ayat 245 surat al-Baqarah: *"Tidak ada paksaan dalam agama..."*. Dalam korpus (himpunan teks) pemikiran ijtihad progresif, ayat ini dianggap bukan sekadar deklarasi toleransi, melainkan menjadi dasar moral dan hukum untuk kebebasan beragama sebagai syarat fundamental bagi kehidupan demokratis dan penghormatan terhadap hak asasi manusia.[807] Pendekatan progresif menekankan pentingnya ijtihad hermeneutik yang merangkul sejarah konteks dan prinsip etika universal seperti yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman

[806] T. F. Aqsa Tasgheer, "Women Entrepreneurship in Early Islamic Era; A Motivation for Women in Modern Age," *AL-QAWARIR* 2, no. 4 (2021): 1–13.

[807] Asyhari, "Tafsir Ayat " Tidak Ada Paksaan Dalam Agama " Perspektif Al Harari," *El-Faqih* 9, no. 2 (2023): 352–70.

untuk memperkuat pemahaman bahwa kebebasan beragama adalah hak intrinsik, yang tidak dapat dikekang oleh otoritas keagamaan atau negara.[808]

Kesimpulannya bahwa, prinsip kebebasan berpikir, berpendapat, dan berkeyakinan dalam Islam tidak hanya memiliki legitimasi teologis yang kuat, tetapi juga menjadi fondasi etis bagi terwujudnya masyarakat yang demokratis dan berkeadilan. Melalui pendekatan ijtihad progresif, ayat "tidak ada paksaan dalam agama" dipahami secara lebih mendalam sebagai penegasan atas hak kebebasan beragama yang bersifat universal dan tidak dapat dibatasi oleh kekuasaan apa pun. Dengan dukungan metodologi ijtihad hermeneutik yang kontekstual, sebagaimana dikembangkan oleh Fazlur Rahman, kebebasan tersebut diposisikan sebagai bagian integral dari tujuan moral ajaran Islam, yang menekankan penghormatan terhadap martabat manusia, otonomi individu, serta keberagaman dalam kehidupan sosial.

e. Pluralisme dan Toleransi

Dalam perspektif ijtihad progresif, pluralisme dan toleransi dipahami sebagai bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam yang sejati. Al-Qur'an menegaskan bahwa perbedaan agama, budaya, dan etnis adalah sunnatullah, sebagaimana tercermin dalam surat al-Hujurat ayat 13 yang menyatakan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal (*li-ta'arafu*), bukan untuk saling bermusuhan.[809] Ayat ini memberi dasar teologis bahwa keberagaman merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihapuskan, melainkan harus dikelola secara adil.

Ijtihad progresif menolak segala bentuk eksklusivisme keagamaan yang mengklaim kebenaran tunggal, karena klaim tersebut sering melahirkan diskriminasi, intoleransi, bahkan kekerasan atas nama agama. Sebaliknya, ijtihad progresif melihat pluralisme sebagai potensi positif yang memperkaya peradaban manusia.[810] Dalam hal ini, pluralisme bukan sekadar sikap

---

[808] Prisilia Maya Safa, Moh. Nor Ichwan, and Auwal Salisu, "Hermeneutics of Religious Freedom in Modern and Contemporary Interpretation: A Comparative Analysis between Tafsir al-Manar and Fazlur Rahman," *Millati* 10, no. 1 (2025): 84–100.

[809] Novan Ardy Wiyani and Slamet Pamuji, "Religious Tolerance in Pluralistic Societies: Challenges, Strategies and Social Impacts," *Asian Journal of Education and Social Studies* 51, no. 5 (2025): 227–35.

[810] Ahmad Zainal Abidin, "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue in Contemporary Islamic Thought," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 79, no. 1 (2023): 1–9.

menerima perbedaan, melainkan pengakuan aktif bahwa setiap agama dan budaya memiliki kontribusi terhadap kemanusiaan.

Lebih jauh, pluralisme dalam ijtihad progresif tidak hanya berbentuk toleransi pasif (hidup berdampingan tanpa konflik), tetapi juga toleransi aktif (kerjasama lintas agama untuk mewujudkan keadilan sosial).[811] Dengan cara ini, ijtihad progresif berupaya mengembalikan pesan universal Islam sebagai *rahmatan lil-'alamin*, yaitu agama yang membawa rahmat bagi seluruh umat manusia tanpa memandang perbedaan identitas. Dalam konteks kontemporer, gagasan ini sangat relevan di tengah meningkatnya tantangan global berupa ekstremisme, diskriminasi agama, dan konflik identitas.[812] Para pemikir ijtihad progresif menekankan bahwa pluralisme adalah fondasi bagi terciptanya masyarakat demokratis yang sehat. Dengan demikian, pluralisme dipandang sebagai kekuatan untuk membangun harmoni sosial, bukan sebagai ancaman bagi identitas keagamaan.

f. Etika Universal dan Hak Asasi Manusia

Ijtihad progresif menegaskan bahwa nilai-nilai universal seperti *karamah* (martabat manusia), keadilan sosial, dan kesetaraan menjadi fondasi utama dalam membangun etika kemanusiaan. Prinsip-prinsip ini tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga memiliki implikasi hukum dan sosial yang sangat konkret.[813] Karena itu, bukanlah kebetulan bahwa prinsip-prinsip tersebut sejalan dengan visi modern tentang hak asasi manusia: menegakkan martabat, kebebasan, dan kesetaraan di hadapan hukum bagi seluruh manusia.

Dalam konteks ini, ijtihad progresif mendorong dialog konstruktif antara ajaran Islam dengan perjanjian HAM internasional, tanpa mengabaikan akar teologisnya.[814] Melalui pendekatan ijtihad dan pembacaan ulang terhadap teks klasik, para pemikir I jtihad progresif seperti Jasser Auda bahkan menegaskan bahwa *maqasid al-syari'ah* (tujuan syariat) mendukung standard HAM

---

[811] Muhammad Ali, "Pluralism and Inclusivity in Indonesian Islam: Between Theology and Social Praxis," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61, no. 1 (2023): 1–28.

[812] Ansori Ansori, Muhammad Iqbal Juliansyahzen, and Hijrian Angga Prihantoro, "Eco-Fatwas and the Challenges for Local 'Ulamā' in Addressing Environmental Issues in Indonesia: Evidence from the Riau Province," *Studia Islamika* 32, no. 2 (2025): 181–208.

[813] Hafeeza Bano Arain and Sayeda Aftab Khatoon, "The Intersection of Human Rights and Social Justice in Islam: Analyzing Historical Context, Contemporary Challenges and Future Directions," *Journal of Religion and Society* 30, no. 1 (2025): 1–21.

[814] Tamyiz Mukharrom and Supriyanto Abdi, "Harmonizing Islam and Human Rights Through the Reconstruction of Classical Islamic Tradition," *Samarah : Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 1 (2023): 40–57.

modern, termasuk pengakuan atas martabat universal dan tegaknya keadilan substantif.[815] Implementasi prinsip etika universal ini juga terlihat dalam berbagai gerakan perempuan muslim di dunia Islam—misalnya gerakan *Musawah* yang memperjuangkan keadilan gender di ranah keluarga dengan pendekatan berbasis HAM.

g. Kontekstualisasi melalui Ijtihad

Ijtihad dipahami bukan sekadar sebagai upaya individual untuk menemukan hukum baru, melainkan sebagai instrumen intelektual yang menjembatani antara teks (nash) dengan konteks sosial yang terus berubah. Prinsip ini menolak pendekatan literalis yang hanya mereproduksi pendapat ulama klasik tanpa mempertimbangkan pergeseran realitas sejarah, sosial, budaya, maupun politik.[816] Ijtihad progresif melihat bahwa al-Qur'an tidak hanya berisi aturan teknis, melainkan memuat pesan moral dan prinsip universal seperti keadilan (*'adl*), kesetaraan (*musawah*), dan kemaslahatan (*maṣlaḥah*). Karena itu, ijtihad harus diarahkan untuk menggali esensi etika teks agar selalu relevan dengan problematika kontemporer.

Melalui ijtihad, isu-isu seperti gender, keadilan ekonomi, demokrasi, hak asasi manusia, serta pluralisme dapat didekati secara lebih adil dan inklusif. Misalnya, reinterpretasi ayat-ayat yang sering ditafsirkan secara patriarkal dapat diarahkan pada perlindungan martabat manusia dan kesetaraan gender, bukan dominasi laki-laki atas perempuan.[817] Demikian pula, dalam ranah hukum ekonomi, *maqashid al-syari'ah* melalui ijtihad kontemporer digunakan untuk menyusun regulasi keuangan syariah yang mendukung pembangunan berkelanjutan dan keadilan distribusi.

Selain itu, ijtihad dalam ijtihad progresif juga berperan penting untuk menegaskan kebebasan beragama dan demokrasi. Ungkapan dalam surat al-Baqarah ayat 256 : "*la ikraha fi al-din*" (tidak ada paksaan dalam agama) dibaca bukan sekadar deklarasi toleransi, tetapi sebagai landasan moral dan hukum bagi penghormatan terhadap hak asasi manusia dan pluralisme agama.[4]

---

[815] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

[816] Asma Afsaruddin, "The Hermeneutics of Reform in Islamic Thought: Ijtihad, Gender Justice, and Human Rights," *Religions* 15, no. 2 (2024): 212.

[817] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective ,* hal. 45.

Dengan demikian, ijtihad berfungsi bukan hanya untuk menjawab masalah fiqh praktis, tetapi juga sebagai sarana rekonstruksi sosial dan politik yang lebih adil.

Maka semua prinsip tersebut dijembatani dengan kontekstualisasi melalui ijtihad, yakni usaha kreatif dan kritis untuk menafsirkan kembali teks-teks keagamaan agar tetap relevan dengan dinamika zaman. Ijtihad progresif tidak dimaknai sebagai pengulangan literalis atas pendapat klasik, tetapi sebagai instrumen intelektual yang menghubungkan pesan moral al-Qur'an dengan realitas kontemporer, termasuk isu-isu gender, keadilan ekonomi, demokrasi dan hak asasi manusia.

Akhirnya bahwa pembahasan mengenai gender, kepemimpinan perempuan, dan ijtihad progresifmenunjukkan bahwa konsep kepemimpinan dalam Islam memiliki dimensi yang luas dan tidak dapat dipahami secara tekstual semata. Islam pada dasarnya menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai manusia yang memiliki kedudukan spiritual yang sama di hadapan Allah SWT. Prinsip tersebut tercermin dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang menegaskan bahwa kemuliaan manusia ditentukan oleh ketakwaan, bukan jenis kelamin. Selain itu, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki tanggung jawab sebagai khalifah di bumi untuk mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan keseimbangan sosial.

Konsep-konsep kepemimpinan dalam Islam seperti *khalīfah*, *imāmah*, *wilāyah*, dan *qiwāmah* menunjukkan bahwa kepemimpinan memiliki makna yang beragam sesuai konteks penggunaannya. *Khalīfah* menekankan mandat kemanusiaan dan tanggung jawab sosial, *imāmah* berkaitan dengan keteladanan dan kepemimpinan umat, *wilāyah* menunjukkan otoritas dan kerja sama sosial, sedangkan *qiwāmah* lebih berhubungan dengan tanggung jawab dalam keluarga. Keragaman makna tersebut menunjukkan bahwa konsep kepemimpinan dalam Islam tidak bersifat tunggal dan tidak dapat dijadikan dasar mutlak untuk menolak kepemimpinan perempuan dalam seluruh aspek kehidupan.

Perbedaan pandangan ulama mengenai kepemimpinan perempuan juga memperlihatkan adanya dinamika dalam pemikiran hukum Islam. Sebagian ulama klasik membatasi kepemimpinan perempuan dengan mendasarkan pada penafsiran terhadap QS. al-Nisā' / 4: 34 dan beberapa hadis tentang

kepemimpinan perempuan. Namun, ulama kontemporer cenderung memahami teks-teks tersebut secara kontekstual dengan mempertimbangkan kondisi sosial-historis serta tujuan syariat. Dalam perspektif ini, ayat tentang *qiwāmah* dipahami lebih sebagai pengaturan tanggung jawab sosial dalam keluarga daripada legitimasi superioritas laki-laki secara mutlak.

Kajian gender memberikan kontribusi penting dalam memahami bagaimana konstruksi sosial dan budaya patriarki memengaruhi penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Banyak pembatasan terhadap perempuan dalam ruang publik sesungguhnya lebih dipengaruhi oleh budaya patriarkal daripada prinsip normatif Islam. Pendekatan gender tidak bertujuan menentang ajaran Islam, melainkan mengkaji kembali interpretasi keagamaan agar selaras dengan prinsip keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Dalam konteks tersebut, ijtihad progresif hadir sebagai pendekatan yang berupaya memahami ajaran Islam secara dinamis, kontekstual, dan berorientasi pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Pendekatan ini menekankan bahwa hukum Islam harus diarahkan pada tercapainya kemaslahatan, keadilan sosial, dan perlindungan hak-hak manusia. Tokoh seperti Abdullah Saeed menegaskan pentingnya reinterpretasi teks-teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks sosial dan tujuan moral Al-Qur'an. Dengan pendekatan tersebut, persoalan kepemimpinan perempuan tidak lagi dipahami hanya berdasarkan jenis kelamin, tetapi juga berdasarkan kapasitas, integritas, dan kemaslahatan yang dapat diwujudkan.

Sehingga kepemimpinan perempuan dalam Islam dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika ijtihad yang terus berkembang sesuai perubahan sosial masyarakat. Islam pada dasarnya tidak menutup ruang partisipasi perempuan dalam kehidupan publik, termasuk dalam bidang kepemimpinan, selama tetap berorientasi pada nilai-nilai keadilan, tanggung jawab, dan kemaslahatan. Oleh karena itu, kajian tentang gender, kepemimpinan perempuan, dan ijtihad progresif menjadi penting untuk menghadirkan pemahaman hukum Islam yang lebih inklusif, kontekstual, dan relevan dengan perkembangan masyarakat modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat Islam.

Dengan demikian pembahasan mengenai *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* memiliki keterkaitan yang erat dengan kajian tentang gender, kepemimpinan perempuan, dan ijtihad progresif dalam Islam. *Ta'līl al-aḥkām* merupakan metode penetapan hukum yang berupaya menemukan 'illat atau alasan rasional di balik suatu ketentuan hukum syariat. Melalui pendekatan ini, hukum Islam tidak dipahami semata-mata sebagai aturan yang bersifat tekstual dan literal, tetapi juga sebagai ketentuan yang memiliki tujuan tertentu demi mewujudkan kemaslahatan manusia. Sementara itu, *maqāṣid al-syarī'ah* menekankan bahwa seluruh hukum Islam pada dasarnya bertujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, serta mewujudkan nilai keadilan, rahmat, dan kemaslahatan dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, kedua pendekatan tersebut membuka ruang bagi pembacaan hukum Islam yang lebih dinamis dan kontekstual terhadap persoalan sosial, termasuk isu kepemimpinan perempuan.

Dalam konteks gender dan kepemimpinan perempuan, pendekatan *ta'līl al-aḥkām* membantu menjelaskan bahwa sejumlah ketentuan hukum yang selama ini dipahami membatasi perempuan sering kali berkaitan dengan konteks sosial-historis tertentu. Misalnya, penafsiran terhadap QS. al-Nisā' / 4: 34 tentang *qiwāmah* pada masa klasik banyak dipengaruhi oleh struktur masyarakat patriarkal yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas ekonomi dan sosial. Jika dianalisis melalui pendekatan *ta'līl al-aḥkām*, maka 'illat kepemimpinan laki-laki dalam ayat tersebut berkaitan dengan tanggung jawab nafkah dan perlindungan keluarga, bukan superioritas biologis yang bersifat mutlak. Oleh karena itu, ketika kondisi sosial mengalami perubahan dan perempuan memiliki kapasitas pendidikan, ekonomi, dan kepemimpinan yang memadai, maka pemahaman hukum juga dapat berkembang sesuai tujuan syariat yang lebih luas, yaitu terciptanya keadilan dan kemaslahatan bersama.

Keterhubungan tersebut semakin kuat melalui pendekatan ijtihad progresif yang menekankan pentingnya reinterpretasi teks-teks keagamaan secara kontekstual dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ijtihad progresif berupaya memahami hukum Islam tidak hanya berdasarkan bunyi literal teks, tetapi juga berdasarkan nilai moral dan tujuan universal Al-Qur'an seperti keadilan, kesetaraan, penghormatan terhadap martabat manusia, dan kemaslahatan sosial. Dalam perspektif ini, kepemimpinan perempuan tidak

dipandang semata-mata dari aspek jenis kelamin, tetapi dari kemampuan, integritas, dan manfaat yang dapat diberikan kepada masyarakat. Pemikiran tokoh-tokoh kontemporer seperti Abdullah Saeed, Amina Wadud, dan Asma Barlas menunjukkan bahwa reinterpretasi hukum Islam melalui pendekatan maqāṣid dan ijtihad progresif mampu menghadirkan pemahaman yang lebih inklusif terhadap perempuan dalam ruang publik.

Dengan demikian, pembahasan tentang *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi fondasi metodologis yang sangat penting dalam kajian gender dan kepemimpinan perempuan dalam Islam. Kedua pendekatan tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk merespons perubahan sosial tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat. Melalui pendekatan tersebut, persoalan kepemimpinan perempuan dapat dipahami secara lebih rasional, substantif, dan berorientasi pada tujuan syariat, sehingga mampu menghadirkan pemahaman hukum Islam yang lebih adil, kontekstual, dan relevan dengan perkembangan masyarakat modern.

BAB V

ANALISIS *TA'LĪL AL-AḤKĀM* DAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH* DALAM IJTIHAD PROGRESIF IMAM AL-ṬABARĪ TENTANG KEPEMIMPINAN PEREMPUAN SEBAGAI IMAM DAN KHATIB

A. Pandangan Imam al-Ṭabarī tentang Kepemimpinan Perempuan sebagai Imam dan Khatib dalam Karyanya

Dalam tradisi fiqh klasik, pembatasan kepemimpinan keagamaan perempuan khususnya sebagai imam shalat dan khatib, dapat dirinci secara lebih spesifik

berdasarkan konstruksi hukum masing-masing mazhab Sunni. Mazhab Hanafiyah mensyaratkan imam shalat harus beragama Islam, berakal, baligh, mampu membaca al-Qur'an dengan baik, serta berjenis kelamin laki-laki apabila jamaahnya terdapat laki-laki.[818] Menurut Abu Hanifah, perempuan tidak sah mengimami laki-laki baik dalam shalat wajib maupun sunnah, karena imam dipahami sebagai bentuk kepemimpinan ritual yang menuntut kesempurnaan posisi di depan jamaah.[819] Dalam konteks khutbah, khususnya khutbah Jumat, Hanafiyah mensyaratkan khatib harus laki-laki, karena khutbah merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari shalat Jumat dan menggantikan dua rakaat shalat zuhur, sehingga kedudukannya setara dengan *imamah kubrā* dalam ibadah.[820]

Kemudian mazhab Malikiyah bahkan lebih ketat dalam persoalan ini, yaitu menempatkan imam shalat dalam kerangka otoritas publik keagamaan yang juga dekat dengan konsep *imamah kubrā*.[821] Oleh karena itu, syarat imam tidak hanya mencakup Islam, baligh, berakal dan baik bacaan, tetapi juga laki-laki adil dan memiliki kedudukan sosial-keagamaan yang diakui, seperti penguasa atau imam tetap masjid. Sehingga perempuan tidak sah menjadi imam, bahkan bagi sesama perempuan dalam shalat fardhu, karena shalat berjamaah dipandang sebagai simbol keteraturan sosial-keagamaan. [822] Dalam khutbah Jumat, Malikiyah secara mutlak mensyaratkan laki-laki sebagai khatib, sebab khutbah dipahami sebagai media penyampaian otoritas agama dan nasihat publik yang secara normatif dilekatkan pada laki-laki.[823]

Sementara itu, Mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah menunjukkan sikap yang sedikit lebih moderat, meskipun tetap membatasi *imamah* (kepemimpinan) perempuan.[824] Syafi'iyah mensyaratkan imam shalat harus Islam, baligh, berakal, adil,

---

[818] Al-Kasani, *Bada'iʿ al-Sana'iʿ Fi Tartib al-Shara'iʿ*, hal. 157-159.

[819] Ibn Al-Humām, *Fatḥ Al-Qadīr* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), hal. 305.

[820] Dalam pandangan mazhab Ḥanafiyah, imāmah kubrā bermakna kepemimpinan tertinggi umat Islam dalam urusan agama dan dunia yang mencakup pelaksanaan hukum-hukum syariat, penjagaan ketertiban sosial, serta perlindungan kepentingan publik (al-siyāsah al-shar'iyyah). Lihat pada : Al-Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Dar al- Ma'rifah, n.d.), 10:hal. 144-145. Lihat juga pada : Al-Kasani, *Bada'iʿ al-Sana'iʿ Fi Tartib al-Shara'iʿ*, hal. 3-5.

[821] Al-Dardīr, *Al-Sharḥ al-Kabīr ʿalā Mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 1:hal. 327-329.

[822] Al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib Al-Jalīl Li Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 2:hal. 7-9.

[823] Al-Dardīr, *Al-Sharḥ al-Kabīr ʿalā Mukhtaṣar Khalīl*, 1:hal. 330.

[824] *Imāmah* dalam terminologi fikih Islam merujuk pada konsep kepemimpinan yang memiliki dimensi keagamaan dan sosial. Secara umum, para ulama membedakan *imāmah* ke dalam dua kategori utama. Pertama, *imāmah kubrā (al-imāmah al-ʿuẓmā)*, yaitu kepemimpinan tertinggi umat Islam dalam urusan agama dan dunia yang mencakup penegakan hukum syari'at, pengaturan kehidupan sosial-politik, serta perlindungan kemaslahatan publik. Dalam konteks ini, *imāmah* identik dengan konsep *khilāfah* atau otoritas pemerintahan Islam. Kedua, *imāmah ṣughrā*, yaitu kepemimpinan terbatas dalam

serta mampu membaca al-Qur'an dengan baik, dan mensyaratkan laki-laki apabila jamaahnya terdapat laki-laki. Namun, mereka membolehkan perempuan mengimami sesama perempuan, baik dalam shalat wajib maupun sunnah, dengan posisi imam berada di tengah shaf.[825] Sedangkan dalam khutbah Jumat, maka Syafi'iyah dengan tegas mensyaratkan khatib harus laki-laki, karena khutbah merupakan syarat sah shalat Jumat dan berkaitan dengan otoritas keagamaan publik.[826] Adapun Hanabilah mensyaratkan imam adalah orang yang paling paham tentang shalat dan paling baik bacaannya, tetapi tetap menolak imam perempuan atas laki-laki. Mereka membolehkan perempuan menjadi imam bagi sesama perempuan, namun menolak secara mutlak perempuan sebagai khatib Jumat, sebab khutbah dipandang sebagai bentuk kepemimpinan dan perwakilan umat yang tidak dapat dipisahkan dari laki-laki menurut konstruksi normatif mazhab.[827]

Dengan demikian, perbedaan antarmazhab bukan terletak pada prinsip umum pembatasan, melainkan pada luas-sempitnya ruang kebolehan perempuan dalam *imamah*, khususnya bagi sesama perempuan. Seluruh mazhab Sunni sepakat bahwa posisi imam bagi jamaah campuran dan posisi khatib Jumat merupakan wilayah kepemimpinan keagamaan publik yang disyaratkan laki-laki, meskipun argumentasi dan penekanan metodologis masing-masing mazhab berbeda-beda. Akan tetapi, di luar arus utama mazhab-mazhab Sunni tersebut, Imam al-Ṭabarī menampilkan pandangan yang berbeda dan lebih inklusif terhadap kepemimpinan keagamaan perempuan. Berangkat dari metodologi fiqh yang menekankan kelayakan (*ahlīyah)* dan kompetensi (*kifāyah)*, Imam al-Ṭabarī berspektif bahwa tidak terdapat dalil yang tegas dalam al-Qur'an maupun Sunnah yang melarang perempuan menjadi imam shalat, selama ia memiliki bacaan al-Qur'an yang paling baik dan memahami hukum-hukum shalat.[828]

Imam al-Ṭabarī bukan hanya dikenal sebagai mufassir dan sejarawan besar, tetapi juga sebagai seorang mujtahid independen (*mujtahid mutlaq*) yang berani

---

ibadah, khususnya kepemimpinan seseorang sebagai imam dalam shalat berjamaah. *Imāmah ṣughrā* berfungsi mengatur keteraturan pelaksanaan ibadah dan menjadi representasi otoritas keagamaan dalam ruang ritual, meskipun tidak memiliki implikasi politik seperti imāmah kubrā. Lihat pada : Al-Juwaynī, *Ghiyāth Al-Umam Fī Iltiyāth al-Ẓulam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hal. 15-18. Lihat juga pada : Al Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Lebanon: Dar al-Fikr - Beirut, 1960), hal. 5-6.

[825] Al- Nawawi, *Al-Majmuʿ Sharḥ al-Muhadhdhab*, 4:hal. 150-153.

[826] Al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab Fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hal. 292-294.

[827] Qudamah, *Al-Mughni, Ed. Abdullah Bin Abd al-Muhsin al-Turki Dan Abd al-Fattah Muhammad al-Hilwu*, 3:hal. 60-20 dan 168–70.

[828] Ibn Hazm, *Al-Muhalla Bil Athar* (Lebanon: Dar al-Fikr - Beirut, 2010), hal. 161.

mengemukakan pendapat berbeda dari arus utama mazhab pada masanya.[829] Dalam berbagai karyanya, terutama *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* dan *Ikhtilāf al-Fuqaha'*, terlihat pandangannya yang moderat, argumentatif dan berlandaskan pada kombinasi antara dalil *naqli* dan rasionalitas *aqli*. Pendekatan rasional yang digunakan menjadikannya tidak sekadar mengikuti pandangan mayoritas fuqaha', tetapi mampu menimbang hukum berdasarkan makna, konteks dan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).[830] Hal ini terlihat dalam pandangannya terhadap peran perempuan dalam bidang keagamaan, termasuk kemungkinan perempuan menjadi imam dalam shalat dan khatib dalam menyampaikan ajaran Islam. Pada sub bab ini dibahas secara khusus bagaimana pandangan Imam al-Ṭabarī terhadap kepemimpinan keagamaan perempuan, terutama dalam konteks peran perempuan sebagai imam dan khatib.

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa, Imam al-Ṭabarī memberikan pendapatnya tentang kepemimpinan perempuan melalui dua karyanya yaitu : kitab tafsir *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ā* dan kitab fiqh *Ikhtilāf al-Fuqaha'*, dan berikut penjelasannya masing-masing :

1. Tafsir dalam Kitab *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*

Penafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap isu-isu yang berkaitan dengan kepemimpinan, otoritas moral dan partisipasi sosial perempuan tidak hanya ditemukan pada satu ayat atau satu surat saja, tetapi tersebar dalam beberapa surat Al-Qur'an yaitu pada surat at-Taubah, al-Ahzāb, al-Mumtaḥanah, Āli 'Imrān dan an-Naml, yang didasarkan atas beberapa kriteria yaitu:

a. Kesetaraan Tanggung Jawab Moral dan Sosial Laki-laki dan Perempuan

Salah satu landasan normatif terpenting dalam Al-Qur'an yang menegaskan prinsip kesetaraan tanggung jawab moral dan sosial antara laki-laki dan perempuan dalam komunitas beriman adalah QS. at-Taubah / 9: 71 yaitu :

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۤءُ بَعْضٍۘ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗۗ اُولٰۤىِٕكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُۗ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (٧١)

Artinya : " *Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah.*

[829] Salsabila Nurul Imam Jahira and Faisal Al-Habsyi, "Ransformasi Tafsir Muqaran:(Analisis Metode Perbandingan Dalam Penafsiran).," *AL-IBANAH* 10, no. 1 (2025): 1–15.

[830] B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hal. 145-148.

Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana ".(Q.S. At-Taubah/9:71)

Dalam tafsirannya Imam al-Ṭabarī menyatakan :

يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِهِمَا بَعْضُهُمْ أَنْصَارُ بَعْضٍ، يَتَوَلَّاهُمُ اللَّهُ بِالرَّحْمَةِ، وَيَتَوَلَّى بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِالْمَعْرُوفِ، وَذٰلِكَ تَآمُرُهُمْ بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنَاهِيهِمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَطَاعَتُهُمْ لِلَّهِ فِيمَا أَمَرَهُمْ بِهِ وَنَهَاهُمْ عَنْهُ.

" Allah yang Mahatinggi dalam firman-Nya berkata: Adapun orang-orang mukmin laki-laki yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan orang-orang mukmin perempuan yang beriman kepada keduanya, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Allah menolong mereka dengan rahmat-Nya, dan mereka saling menolong dalam kebaikan.Yang dimaksud dengan saling menolong itu adalah bahwa mereka saling memerintahkan satu sama lain kepada yang ma'rūf, saling mencegah dari yang munkar, dan taat kepada Allah dalam apa yang diperintahkan-Nya dan dilarang-Nya ".[831]

Kemudian ia berkata lagi:

" وَأَوْلَى الْقَوْلَيْنِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ قَوْلُ مَنْ قَالَ: مَعْنَى الْوِلَايَةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ النُّصْرَةُ وَالْقِيَامُ بِالْأَمْرِ .فَجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَعْضَهُمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ، فِي لُزُومِ الْقِيَامِ بِحُقُوقِ اللَّهِ، وَالْأَخْذِ عَلَى يَدِ مَنْ تَعَدَّى حُدُودَهُ."

" *Dan pendapat yang lebih tepat dalam hal itu adalah pendapat orang yang mengatakan bahwa makna al-wilāyah pada konteks ini adalah pertolongan dan mengurus (memegang) urusan. Allah Maha Tinggi dalam penyebutan-Nya menjadikan orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan sebagai sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain, dalam hal kewajiban menegakkan hak-hak Allah dan mencegah siapa saja yang melampaui batas-batas-Nya".*[832]

Berdasarkan tafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap ayat di atas menunjukkan bahwa, ia memahami hubungan antara laki-laki dan perempuan mukmin sebagai hubungan yang didasarkan pada kerja sama, bukan hierarki. Ketika menjelaskan makna *al-wilāyah*, Imam al-Ṭabarī menegaskan bahwa yang dimaksud adalah saling menolong dan saling membantu dalam mengurus urusan-urusan kebaikan.[833] Dengan penjelasan ini, ia menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai pihak yang sama-sama memiliki tanggung jawab moral dalam masyarakat. Allah SWT telah menjadikan laki-laki dan perempuan mukmin sebagai penolong satu sama lain dalam menegakkan hak-hak -Nya, yaitu dengan saling memerintahkan yang baik, mencegah yang mungkar dan mendorong

[831] Ath- Thabari, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 14:hal. 325-327.
[832] Ath- Thabari, 14:hal. 327-329.
[833] Ath- Thabari, 14:hal. 325-329.

kepatuhan terhadap perintah-Nya. Hal seperti ini menunjukkan bahwa perempuan tidak ditempatkan sebagai pihak yang pasif, tetapi sebagai bagian penting dari struktur sosial-keagamaan yang aktif berperan dalam menjaga nilai-nilai kebenaran.

Sehingga tafsiran ini telah memberi gambaran bahwa perempuan memiliki kedudukan yang setara dengan laki-laki dalam tugas-tugas sosial dan keagamaan. Penekanannya pada konsep " *pertolongan bersama "* ini menjadi bukti bahwa peran perempuan dalam ruang publik tidak hanya diperbolehkan, tetapi merupakan bagian dari prinsip dasar komunitas mukmin menurut Al-Qur'an.[834] Tafsir ini sekaligus membuka ruang bahwa perempuan dapat berperan dalam kepemimpinan moral dan sosial, karena mereka termasuk pihak yang bertugas menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran dalam masyarakat.

b. Perempuan sebagai Subjek Spiritual dan Intelektual dalam Transmisi Wahyu

Dalam menafsirkan QS. al-Ahzab / 33: 34-35 yaitu :

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا (٣٤) اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْقٰنِتٰتِ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالصّٰدِقٰتِ وَالصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰبِرٰتِ وَالْخٰشِعِيْنَ وَالْخٰشِعٰتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقٰتِ وَالصَّاۤىِٕمِيْنَ وَالصّٰۤىِٕمٰتِ وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا (٣٥)

Artinya *: 34 : " Ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu yakni ayat-ayat Allah (Al-Qur'an) dan hikmah (sunah Nabimu). Sesungguhnya Allah Maha Lembut lagi Maha Teliti. 35 : " Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar*.(Q.S. Al-Ahzab/33:34-35)

Imam al-Ṭabarī memberikan pernyataan sebagai berikut:

" قُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: وَاذْكُرْنَ نِعَمَ اللَّهِ عَلَيْكُنَّ، وَمَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ كِتَابِهِ .وَالْحِكْمَةِ الَّتِي يُعَلِّمُكُنَّ اللَّهُ إِيَّاهَا عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ"

" Allah Yang Maha Tinggi berfirman: Ingatlah oleh kalian wahai para istri Nabi atas nikmat-nikmat Allah kepada kalian, dan apa yang dibacakan di rumah kalian berupa

[834] Al-Razi, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 16:hal. 221-223.

ayat-ayat Kitab-Nya, serta hikmah (ajaran) yang diajarkan Allah kepada kalian melalui lisan Rasul-Nya ".[835]

Dalam penafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap ayat 34 di atas bahwa, frasa "آيَاتِ اللهِ" dipahami sebagai rujukan langsung kepada Al-Qur'an, yaitu bagian-bagian wahyu yang dibacakan di rumah-rumah istri Nabi SAW. Sementara itu, istilah "الحِكْمَة" ditafsirkan sebagai Sunnah Nabi SAW atau seluruh bentuk ajaran keagamaan yang disampaikan kepada umat.[836] Dengan demikian, kedua istilah tersebut menggambarkan dua sumber utama ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan sunnah, yang keduanya hadir dan terpelihara di lingkungan rumah tangga Nabi SAW. Imam al-Ṭabarī menegaskan bahwa ayat ini memerintahkan para istri Nabi SAW untuk selalu mengingat dan menjaga nikmat Allah SWT berupa akses langsung terhadap wahyu dan bimbingan kenabian. Rumah-rumah mereka bukan hanya merupakan ruang domestik, tetapi juga menjadi pusat transmisi pengetahuan keagamaan. Dari sinilah para istri Nabi SAW berperan sebagai penjaga, penerima, sekaligus penyampai pertama dari ilmu wahyu yang kelak diwariskan kepada generasi berikutnya melalui riwayat dan pengajaran.[837] Dengan penekanan tersebut, Imam al-Ṭabarī menunjukkan bahwa perempuan, khususnya istri-istri Nabi SAW, memiliki posisi intelektual dan spiritual yang penting dalam proses penyebaran dan pemeliharaan ajaran Islam. Perintah untuk mengingat ayat-ayat Allah SWT dan hikmah tidak sekadar bersifat moral, tetapi juga menegaskan fungsi mereka sebagai bagian integral dari rantai ilmu keagamaan dalam komunitas muslim awal.

Selanjutnya penafsiran terhadap ayat 35 adalah :

"يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ، وَالْقُنُوتِ وَالصِّدْقِ، وَالصَّبْرِ، وَالْخُشُوعِ، وَالتَّصَدُّقِ، وَالصِّيَامِ، وَحِفْظِ الْفُرُوجِ، وَذِكْرِ اللَّهِ كَثِيرًا، مَغْفِرَةً لِذُنُوبِهِمْ، وَأَجْرًا عَظِيمًا عَلَى طَاعَتِهِمْ رَبَّهُمْ، وَاتِّبَاعِهِمْ أَمْرَهُ، وَانْتِهَائِهِمْ عَمَّا نَهَاهُمْ عَنْهُ .وذِكرُ الإناث مع الذكور في هذا الموضع إعلامٌ من الله جلّ ثناؤه أنّ ذلك كذلك للرجال والنساء جميعًا، لَا يَخْتَصُّ بِهِ الرِّجَالُ دُونَ النِّسَاءِ"

"Allah Yang Maha Tinggi berfirman : Sesungguhnya Allah telah menyiapkan bagi laki-laki dan perempuan dari golongan Muslim, Mukmin, yang taat, yang benar, yang sabar, yang khusyuk, yang bersedekah, yang berpuasa, yang menjaga kehormatan diri, dan yang banyak berzikir kepada Allah, suatu ampunan dari-Nya dan pahala yang besar atas

[835] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 20:hal. 292-295.

[836] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, 20:hal. 293-294.

[837] Muḥammad Mustafa Al-Aʿzami, *Dirāsāt Fī Al-Ḥadīth al-Nabawī* (Riyadh: Al-Maktabah al-Islami, 1980), hal. 45-48.

ketaatan mereka, mengikuti perintah-Nya, dan menjauhi larangan-Nya. Penyebutan perempuan bersama laki-laki dalam ayat ini adalah penjelasan dari Allah bahwa seluruh sifat dan pahala itu berlaku sama bagi laki-laki maupun perempuan, tidak dikhususkan hanya bagi laki-laki saja.''[838]

Menurut Imam al-Ṭabarī bahwa, Allah SWT secara eksplisit menyebutkan laki-laki dan perempuan dalam daftar sifat-sifat keimanan untuk menunjukkan bahwa keduanya memiliki kedudukan spiritual yang sama dalam Islam. Penyebutan berpasangan, seperti *al-muslimīn wa al-muslimāt, al-mu'minīn wa al-mu'mināt* dan seterusnya, menurutnya bukanlah sekadar gaya bahasa, melainkan sebuah penegasan bahwa setiap bentuk ketaatan, amal saleh dan sifat-sifat keutamaan tersebut berlaku bagi kedua jenis kelamin tanpa perbedaan.[839] Sesungguhnya Allah SWT memberikan jaminan ampunan dan pahala besar kepada laki-laki dan perempuan berdasarkan kualitas iman dan amalnya, bukan berdasarkan gender. Tidak ada satu pun sifat yang disebutkan dalam ayat tersebut yang dikhususkan bagi laki-laki saja, semuanya ditujukan secara setara kepada perempuan. Penjelasan Imam al-Ṭabarī ini menegaskan prinsip kesetaraan moral dan spiritual antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan Al-Qur'an.

Lebih jauh, ayat ini dalam perspektif Imam ath-Ṭhabari, menunjukkan keterlibatan perempuan dalam seluruh aspek kesalehan dan kebaikan yang menjadi fondasi kehidupan beragama. Dengan kata lain, perempuan memiliki kapasitas penuh untuk menjalankan kewajiban agama dan meraih derajat keimanan tertinggi sebagaimana laki-laki.[840] Hal ini memberikan gambaran bahwa dalam struktur nilai Islam, perempuan adalah subjek keagamaan yang aktif, bertanggung jawab penuh dan mendapatkan penghargaan moral yang sama dari Allah SWT.

c. Pengakuan terhadap Kapasitas Moral dan Keagamaan Perempuan

Berdasarkan kepada QS. al-Mumtahanah / 60 : 12 yaitu :

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْـًٔا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ وَلَا يَقْتُلْنَ اَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوْفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّٰهَ ۗاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (١٢)

[838] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 20:hal. 297-300.

[839] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, 20:hal. 297-300.

[840] Al-Razi, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 16:hal. 206-207.

Artinya *: " Wahai Nabi, apabila perempuan-perempuan mukmin datang kepadamu untuk mengadakan baiat (janji setia) bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, terimalah baiat mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*(Q.S. Al-Mumtahanah/60:12)

Imam al-Ṭabarī menafsirkan dengan :

" قُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ:يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ أَيْ: يُعَاهِدْنَكَ وَيُوَاثِقْنَكَ عَلَى الطَّاعَةِ.عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا،أَيْ: لَا يَعْبُدْنَ غَيْرَهُ.وَلَا يَسْرِقْنَ، وَلَا يَزْنِينَ، وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ،وَهٰذِهِ كَانَتْ مِمَّا يَفْعَلُهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ.وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ،قَالَ: هُوَ أَنْ تَلْحِقَ الْمَرْأَةُ بِزَوْجِهَا وَلَدًا لَيْسَ مِنْهُ.وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ،أَيْ: فِي كُلِّ مَا مَرْتَهُنَّ بِهِ مِمَّا لَا مَعْصِيَةَ فِيهِ لِلَّهِ.فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ،أَيْ: فَقْبَلْ بَيْعَتَهُنَّ، وَاطْلُبْ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَغْفِرَ لَهُنَّ.إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ."

" Allah Yang Maha Tinggi berfirman:"*Wahai Nabi, apabila para perempuan mukmin datang kepadamu untuk berbaiat, yaitu: mereka berjanji dan mengikat komitmen kepadamu untuk taat.Bahwa mereka tidak akan mempersekutukan Allah dengan sesuatu apa pun, yakni: mereka tidak akan menyembah selain Allah.Tidak mencuri, tidak berzina, dan tidak membunuh anak-anak mereka,karena perbuatan-perbuatan ini merupakan kebiasaan buruk pada masa jahiliah. Tidak membuat-buat kebohongan yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa maksudnya adalah:seorang perempuan menuduh suaminya sebagai ayah dari anak yang sebenarnya bukan anaknya.Dan tidak mendurhakaimu dalam hal yang makruf, yakni: dalam setiap hal yang engkau perintahkan yang tidak termasuk maksiat kepada Allah. Maka terimalah baiat mereka, dan mohonkan ampun kepada Allah untuk mereka, artinya: terimalah janji setia mereka dan mintakanlah agar Allah SWT mengampuni dosa-dosa mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".*[841]

Berdasarkan penafsiran di atas, Imam al-Ṭabarī menekankan bahwa Allah SWT memerintahkan Nabi SAW untuk menerima bai'at para perempuan secara langsung, tanpa perantara laki-laki atau wali, sebagai bentuk pengakuan atas kapasitas spiritual dan tanggung jawab moral mereka. Hal tersebut menggambarkan bahwa poin-poin bai'at berupa ketauhidan, kebenaran moral, kesucian diri dan ketaatan kepada Nabi SAW merupakan paket komitmen keagamaan yang menegaskan peran perempuan sebagai subjek hukum yang penuh (*mukallaf*) dan independen. Ketika ia menafsirkan bahwa Nabi SAW membai'at perempuan berdasarkan prinsip yang sama seperti bai'at laki-laki, hal

[841] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000), 28:hal. 64-67.

ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki kedudukan setara dalam ruang keagamaan.[842]

Sehingga penafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap ayat ini memberikan landasan normatif bahwa perempuan memiliki martabat dan kompetensi untuk berpartisipasi dalam urusan keagamaan, termasuk dalam bentuk-bentuk kepemimpinan spiritual dan moral.[843] Lebih lanjut ayat ini tidak hanya menggambarkan komitmen individual perempuan terhadap ajaran Islam, tetapi juga menunjukkan legitimasi syari'at terhadap keterlibatan aktif mereka dalam menjaga integritas masyarakat dan menjalankan fungsi-fungsi keagamaan, yang menjadi dasar penting bagi diskursus modern tentang otoritas dan kepemimpinan keagamaan perempuan.

d. Kesetaraan Spiritual dalam Amal, Perjuangan, dan Pengorbanan

Hal ini berkaitan dengan bunyi QS. Ali Imran/ 3 : 195 yang berbunyi :

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّيْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰىۚ بَعْضُكُمْ مِّنْۢ بَعْضٍۚ فَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا وَاُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاُوْذُوْا فِيْ سَبِيْلِيْ وَقٰتَلُوْا وَقُتِلُوْا لَاُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَلَاُدْخِلَنَّهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِۗ وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الثَّوَابِ (١٩٥)

Artinya : *"Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan perbuatan orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti pada jalan-Ku, berperang, dan terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allahlah ada pahala yang baik."*(Q.S. Ali Imran/3:195)

Ayat di atas ditafsirkan dengan :

" يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ دُعَاءَهُمْ، وَقَالَ: إِنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ، بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ، يَعْنِي: أَنَّ الذُّكُورَ مِنْكُمْ وَالْإِنَاثَ فِي الثَّوَابِ وَالْجَزَاءِ سَوَاءٌ، لِأَنَّهُمْ فِي الدِّينِ وَالْإِيمَانِ شَرِيكَانِ.وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِي، وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ، وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي، وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا، لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ، وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ، جَزَاءً لَهُمْ عَلَى طَاعَتِهِمْ إِيَّايَ، وَاتِّبَاعِهِمْ أَمْرِي، وَاصْطِبَارِهِمْ عَلَى أَذَى الْمُشْرِكِينَ.وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ لِمَنْ أَطَاعَهُ "

" Allah Yang Maha Tinggi berfirman : Allah mengabulkan doa mereka dan berfirman: Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyiakan amal siapa pun yang beramal di antara kalian, baik laki-laki maupun perempuan. Sebagian kalian adalah bagian dari sebagian yang lain, yakni bahwa laki-laki dan perempuan itu sama-sama memperoleh pahala

[842] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, vol. 28.

[843] Imam Mahdi, "Exual Equality Dalam Perspektif Al-Qur'an: Solusi Terhadap Dominasi Seksual" (Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2024), hal 60-61.

dan balasan karena keduanya sama-sama beriman dan berada dalam agama yang sama .Adapun orang-orang yang berhijrah di jalan-Ku, yang diusir dari negeri mereka, yang disakiti karena agama, yang berperang dan yang terbunuh, sungguh Aku akan menghapus kesalahan-kesalahan mereka dan memasukkan mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Itu sebagai balasan atas ketaatan mereka kepada-Ku, mengikuti perintah-Ku, dan kesabaran mereka atas gangguan orang-orang musyrik. Dan di sisi Allah-lah pahala yang paling baik bagi orang yang taat kepada-Nya".[844]

Penafsiran tersebut menunjukkan bahwa Allah SWT menegaskan kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan dalam Islam. Imam athl-Ṭhabari menafsirkan frasa "بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ" sebagai pernyataan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kedudukan yang sama dalam hal iman, pahala dan balasan amal karena keduanya sama-sama berada dalam satu struktur keagamaan yang identik.[845] Ia menegaskan bahwa seluruh bentuk ketaatan, kesabaran, perjuangan dan pengorbanan yang dilakukan perempuan memperoleh nilai yang " setara " dengan yang dilakukan laki-laki. Penekanan Imam al-Ṭabarī bahwa Allah SWT *"tidak menyia-nyiakan amal siapa pun, baik laki-laki maupun perempuan"* mengandung implikasi teologis bahwa Islam tidak membedakan antara jenis kelamin dalam memberi penghargaan terhadap kontribusi moral, spiritual dan sosial. [846] Dengan demikian, posisi perempuan sebagai subjek moral dan religius memiliki legitimasi penuh berdasarkan nash Al-Qur'an.

e. Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Deskriptif Al-Qur'an

Penafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap kisah Ratu Saba' dalam QS. an-Naml/27:23 yaitu :

اِنِّيْ وَجَدْتُّ امْرَاَةً تَمْلِكُهُمْ وَاُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَّلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ (٢٣)

Artinya: *Sesungguhnya aku mendapati ada seorang perempuan yang memerintah mereka (penduduk negeri Saba'). Dia dianugerahi segala sesuatu dan memiliki singgasana yang besar.*

mengomentari ayat ini dengan ucapan :

---

[844] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000), 7:hal. 219-221.

[845] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, 7:hal. 234-236.

[846] al-Qurṭubī, Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Ahmad, *Al-Jāmiʿ Li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), 4:hal. 230.

يَقُولُ تَعَالَىٰ ذِكْرُهُ مُخْبِرًا عَنْ قَوْلِ الْهُدْهُدِ لِسُلَيْمَانَ، مُخْبِرًا بِعُذْرِهِ فِي مَغِيبِهِ عَنْهُ :﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ﴾
يَقُولُ: وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُ سَبَأً .﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يَقُولُ: وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْتَاهُ الْمُلُوكُ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا مِنَ الْعُدَدِ وَالْآلَةِ .﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ يَقُولُ: وَلَهَا سَرِيرٌ عَظِيمٌ .
وَعُنِيَ بِالْعَظِيمِ فِي هٰذَا الْمَوْضِعِ:
عِظَمُ قَدْرِهِ وَخَطَرِهِ، لَا عِظَمُ جِرْمِهِ.

" Allah Ta'ala berfirman dengan menceritakan perkataan burung hud-hud kepada Nabi Sulaiman, sekaligus menjelaskan alasan ketidakhadirannya di hadapan beliau:"*Sesungguhnya aku mendapati seorang perempuan yang memerintah mereka*." *Maksudnya, aku mendapati seorang perempuan yang memerintah negeri Saba'.*"*Dan ia dianugerahi segala sesuatu*."*Maksudnya, ia dianugerahi segala sesuatu yang biasanya dianugerahkan kepada para raja di kehidupan dunia, berupa perlengkapan, kekuatan, dan sarana kekuasaan.*"*Dan ia memiliki singgasana yang besar*."*Maksudnya, ia memiliki sebuah singgasana yang agung.Yang dimaksud dengan "besar" dalam konteks ini adalah keagungan nilai dan kedudukannya, bukan sekadar besar secara ukuran fisik ".*[847]

Berdasarkan penafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap ayat di atas tampak bahwa ia memahami penyebutan kepemimpinan Ratu Saba' sebagai deskripsi faktual (*ikhbār 'an al-wāqi'*) tentang realitas sosial-politik umat terdahulu, bukan sebagai penetapan hukum normatif (*taqrīr ḥukm syar'ī*).[848] Hal ini terlihat dari fokus penjelasan Imam al-Ṭabarī yang sepenuhnya diarahkan pada pemaknaan lafaz ayat, seperti makna *tamlikuhum*, *ūtīyat min kulli shay'*, dan *'arsh 'aẓīm*, tanpa disertai penilaian etis atau hukum terhadap status kepemimpinan perempuan itu sendiri.[849] Sehingga metode ini mencerminkan kecenderungan Imam al-Ṭabarī untuk terlebih dahulu memosisikan ayat sebagai berita historis yang harus dipahami sesuai konteks linguistik dan periwayatan, sebelum ditarik ke dalam wilayah *istinbāṭ* hukum.[850]

Lebih jauh, penekanan Imam al-Ṭabarī bahwa frasa *"wa utīyat min kulli shay'"* merujuk pada kelengkapan sarana kekuasaan dan kemampuan administratif yang lazim dimiliki para raja menunjukkan bahwa Al-Qur'an menampilkan figur perempuan tersebut sebagai penguasa yang memiliki kapasitas struktural dan politik yang utuh. Keterangan tentang *'arsh 'aẓīm* yang dimaknai sebagai keagungan nilai dan kedudukan, bukan sekadar ukuran fisik,

[847] Ath- Thabari, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* 19:hal. 463-465.
[848] Muḥammad al-Ṭāhir ʿĀshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), 19:hal. 164-166.
[849] al-Qurṭubī, Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Ahmad, *Al-Jāmiʿ Li Aḥkām al-Qur'ān*, 4:hal. 175-177.
[850] Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 6-8.

secara implisit menegaskan bahwa legitimasi kepemimpinan dalam kisah ini ditautkan pada stabilitas kekuasaan dan kualitas simbolik pemerintahan, bukan pada jenis kelamin penguasa.[851] Dengan demikian, teks tafsir ini membuka ruang pembacaan bahwa Al-Qur'an tidak secara inheren memandang kepemimpinan perempuan sebagai sesuatu yang problematis dalam tataran deskriptif historis.

Dalam konteks metodologi tafsir, sikap Imam al-Ṭabarī yang tidak menyisipkan penilaian celaan terhadap kepemimpinan Ratu Saba' memiliki signifikansi epistemologis. Ketika sebuah fenomena yang berpotensi kontroversial, seperti kepemimpinan perempuan, diceritakan Al-Qur'an tanpa disertai kritik eksplisit dan ditafsirkan oleh Imam al-Ṭabarī tanpa pengingkaran normatif, maka hal ini dapat dipahami sebagai indikasi bahwa isu tersebut tidak diposisikan sebagai penyimpangan teologis atau moral.[852] Oleh karena itu, pembacaan ini memberikan dasar konseptual bahwa penolakan terhadap kepemimpinan perempuan lebih banyak lahir dari konstruksi fiqh normatif pasca Qur'ani, bukan dari narasi Al-Qur'an itu sendiri sebagaimana dipahami oleh mufassir klasik seperti Imam al-Ṭabarī .

Bahkan pendekatan ini tampak konsisten ketika para ulama dengan menukil metodologi Imam al-Ṭabarī mengomentari hadis dari Abu Bakrah berikut :

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ :لَقَدْ نَفَعَنِيَ اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَامِنْ رَسُوْلُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَمَاكَدْتُ اَنَّ الْحَقَّ بِاَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلُ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّابَلَغَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ اَهْلَ فارِسِ قَدْمَلَكُوْاعَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةٌ.(رواه البخاري)

Artinya*:" Usman ibn al-Haitsami menceritakan kepada kami, 'Auf menceritakan kepada kami dari Hasan dari Abi Bakrah berkata : Allah telah memberiku manfaat dengan kalimat yang aku dengar dari Rasulullah SAW pada peristiwa perang Jamal setelah hampir saja aku bertemu dengan Ashhab al-Jamal, untuk kemudian aku bergabung berperang bersama mereka". Abi bakrah berkata :" Ketika sampai berita kepada Rasulullah SAW bahwa penduduk Persia telah mengangkat putri Kisra sebagai ratu, Rasulullah berkata : Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan kekuasaan mereka kepada seorang perempuan".* (HR Al-Bukhari, No. 7099)[853]

[851] Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 10:hal. 374-376.

[852] Ibn Ashur, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dar al-Tunisiyyah li al- Nashr, 1984), hal. 236.

[853] Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, no. 7099.

Sejumlah ulama memahami bahwa berdasarkan metodologi Imam al-Ṭabarī , bahwa hadis tentang kepemimpinan perempuan tersebut dengan pendekatan kontekstual dan rasional (*ta'līlī),* bukan dengan pemahaman literal yang bersifat mutlak.[854] Hadis Abu Bakrah di atas dimaknai sebagai konteks historis tertentu, yakni peristiwa politik di Persia ketika kekuasaan diserahkan kepada putri Kisra setelah kekacauan internal dan dekadensi moral politik kerajaan tersebut. Oleh karena itu, ulama tidak menjadikan hadis ini sebagai larangan universal atas kepemimpinan perempuan, melainkan lagi-lagi sebagai informasi deskriptif kontekstual tentang kegagalan sebuah rezim dengan kondisi sosial politik tertentu, bukan ketetapan normatif yang berlaku umum lintas waktu dan tempat.[855]

Lebih lanjut, bahwa hadis dari Abu Bakrah tentang kegagalan suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan di atas, tidak dapat dipahami secara terpisah dan mutlak dari konteks ayat-ayat al-Qur'an, termasuk dengan QS. an-Nisa / 4 : 34 yaitu:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ٣٤

Artinya : " *Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya ....".* (QS. an-Nisa / 4 : 34)

Imam al-Ṭabarī memberikan komentar berikut :

" ٱلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ,أي : مُدَبِّرُونَ لَهُنَّ، مُؤَدِّبُونَ، مُقَوِّمُونَ لِهِنَّ فِيمَا عَلَيْهِنَّ لَهُمْ مِنْ حَقٍّ.وَذَٰلِكَ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍيقول: لِمَا جَعَلَ اللَّهُ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ مِنَ الفَضْلِ فِي ٱلْقُوَّةِ وَالْبَأْسِ وَالنَّفَقَةِ.وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ أي لِمَا أَلْزَمَهُمُ اللَّهُ مِنَ النَّفَقَةِ عَلَيْهِنَّ وَالْكَفَالَةِ لَهُنَّ".

"Laki-laki adalah qawwām atas perempuan" artinya: Pengelola urusan perempuan, pembimbing mereka, menegakkan (mengatur) hak-hak perempuan yang menjadi tanggung jawab laki-laki. بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ *Maksudnya: kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki dalam hal kekuatan fisik, kemampuan menghadapi*

[854] Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafātīḥ Al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.), 24:hal. 185.

[855] Al Qardhawi, *Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), hal. 179-181. Lihat juga pada : Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 5-7.

tugas berat, dan kewajiban menanggung nafkah dan وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ *Artinya: karena Allah mewajibkan laki-laki menafkahi dan menanggung kebutuhan perempuan "*.[856]

Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa *"al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'"*, yang oleh Imam al-Ṭabarī dipahami bukan sebagai bentuk superioritas mutlak laki-laki, melainkan sebagai penegasan tanggung jawab struktural yang dibebankan kepada laki-laki dalam konteks rumah tangga. Menurutnya bahwa istilah "*qawwāmūn*" berarti para pengelola urusan perempuan, para pembimbing, serta pihak yang menegakkan dan mengatur hak-hak perempuan yang menjadi kewajiban laki-laki.[857] Dengan demikian, konsep *qiwāmah* dalam tafsir Imam al-Ṭabarī lebih dekat kepada makna "tanggung jawab fungsional" dibandingkan makna "dominan atau berkuasa ".

Dalam penjelasannya lebih lanjut, Imam al-Ṭabarī menerangkan bahwa kedudukan laki-laki sebagai *qawwām* disebabkan oleh dua hal yang disebutkan langsung oleh al-Qur'an. Pertama, *bimā faḍḍalallāhu ba'ḍahum 'alā ba'ḍ*, yaitu bentuk kelebihan yang Allah SWT berikan kepada laki-laki dalam aspek-aspek yang berkaitan dengan tugas rumah tangga pada masa itu, seperti kekuatan fisik, kemampuan menghadapi beban berat dan kesiapan menjalankan tugas-tugas protektif.[858] Ia menegaskan bahwa kelebihan tersebut bukanlah keutamaan yang bersifat esensial atau melekat pada jenis kelamin, tetapi berkaitan erat dengan kondisi sosial dan fungsional yang relevan pada masanya. Kedua, *wabimā anfaqū min amwālihim*, yakni kewajiban finansial yang dibebankan kepada laki-laki untuk menafkahi, melindungi dan mencukupi kebutuhan perempuan.[859]

Dengan kata lain, *qiwāmah* bukanlah hak istimewa (*privilege*) laki-laki, tetapi konsekuensi logis dari tanggung jawab ekonomi dan sosial yang Allah SWT wajibkan atas mereka. Sehingga dalam kerangka ini, hadis Abu Bakrah dipahami oleh Imam al-Ṭabarī sebagai pernyataan kontekstual terkait situasi politik tertentu, sementara QS. an-Nisā'/4: 34 tidak dijadikan dasar normatif untuk menafikan kepemimpinan perempuan secara umum.[860] Keduanya, dalam pandangannya tidak bertentangan dengan prinsip bahwa legitimasi

---

[856] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* 8:hal. 290-292.

[857] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, 8:hal. 290-292.

[858] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, 8:hal. 290-292.

[859] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, 8:hal : 290-292.

[860] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 71-75.

kepemimpinan ditentukan oleh *ahlīyah* (kelayakan)dan *kifāyah* (kemampuan), bukan oleh jenis kelamin.[861]

Selanjutnya jika dikaitkan dengan perspektif kepemimpinan keagamaan perempuan, menurut penulis bahwa tafsiran Imam al-Ṭabarī terhadap surat-surat di atas telah menguatkan bahwa perempuan memiliki kapasitas dan legitimasi untuk berkontribusi dalam ruang-ruang keagamaan. Ayat-ayat al-Qur'an dan penafsirannya menunjukkan bahwa perempuan tidak dikecualikan dari tugas-tugas besar dalam agama, seperti berhijrah, berjuang, berkorban, menyampaikan ajaran agama dan bersabar dalam rangka menegakkan Islam. Kesetaraan dalam pahala dan perjuangan ini merupakan bentuk pengakuan bahwa perempuan juga dapat memikul tanggung jawab publik dan religius.

Dalam konteks ini, kepemimpinan perempuan sebagai khatib menjadi bagian dari ruang pengabdian keagamaan yang tidak tertutup bagi mereka. Jika perempuan diakui mampu memikul amanah-amanah besar dalam agama, maka tugas menyampaikan khutbah, yang hakikatnya adalah menyampaikan bimbingan moral, sosial dan spiritual kepada masyarakat, secara prinsip tidak terhalang oleh jenis kelamin. Dengan demikian, tafsiran Imam al-Ṭabarī dapat dibaca sebagai landasan yang memberikan ruang bagi perempuan untuk tampil sebagai khatib ketika terpenuhi syarat-syarat keilmuan dan adab keagamaannya.

Sehingga keseluruhan penafsiran ini memperlihatkan bahwa, menurut Imam al-Ṭabarī , perempuan memiliki otoritas moral yang mampu memberi pengaruh dan arahan dalam komunitas muslim. Hal ini memberikan dasar konseptual bagi diskursus kontemporer mengenai kepemimpinan perempuan, bahwa keterlibatan mereka dalam ruang publik keagamaan bukanlah bentuk inovasi yang bertentangan dengan tradisi, melainkan upaya untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Qur'ani tentang kesetaraan, tanggung jawab dan kontribusi kolektif dalam menegakkan agama.

2. Pendapat Fiqh dalam Kitab *Ikhtilaf Fuqaha'*

Dalam diskursus fiqh klasik, pandangan Imam al-Ṭabarī tentang kebolehan perempuan menjadi imam shalat, terutama dalam konteks tertentu, tidak dijelaskan secara eksplisit di dalam kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'*, namun pendapat tersebut dapat ditelusuri secara kuat melalui riwayat dan nukilan ulama

[861] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 216-221.

lintas mazhab setelahnya. Faktanya bahwa pendapat ini diriwayatkan oleh para otoritas fiqh besar seperti Ibn Hazm, al-Nawawī, al-Mawardi dan Ibn Qudamah yang menunjukkan bahwa posisi Imam al-Ṭabarī bukan sekadar opini marjinal, melainkan bagian dari perdebatan fiqh yang memiliki fondasi ilmiah dalam tradisi *turāts*.[862] Para ulama tersebut secara konsisten menisbatkan pendapat mereka kepada Imam al-Ṭabarī bahwa perempuan dapat mengimami laki-laki dan perempuan, terutama apabila ia memiliki kapasitas bacaan yang lebih baik. Penegasan ini mengindikasikan terhadap penerapan metodologi Imam al-Ṭabarī terhadap *taqdīm al-aḥqāniyyah wa al-aḥqafiyyah* (mendahulukan yang paling layak) dalam *imāmah*, yakni memilih imam berdasarkan kelayakan objektif, bukan berdasarkan jenis kelamin.[863]

Ibn Hazm, misalnya, secara tegas menukil pendapat Imam al-Ṭabarī dan menempatkannya dalam jajaran ulama yang berpegang pada prinsip bahwa imam shalat adalah hak orang yang paling fasih bacaannya. Dalam kitab *al-Muḥallā*, ia menuliskan:

"وَقَالَ أَبُو ثَوْرٍ وَالْمُزَنِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ: تُؤُمُّهُمُ الْمَرْأَةُ إِذَا كَانَتْ أَقْرَأَهُمْ"

> *" Abu Tsaur, al-Muzani, dan Muhammad bin Jarir (al-Ṭabarī) berkata: Seorang perempuan boleh mengimami mereka apabila ia merupakan yang paling baik bacaannya di antara mereka ".*[864]

Riwayat ini dicantumkan oleh Ibn Ḥazm dalam konteks pembahasan tentang siapa yang berhak menjadi imam dan bagaimana urutan prioritas dalam *imāmah* shalat ditentukan.[865] Dengan memasukkan Imam al-Ṭabarī ke dalam kelompok ulama yang membolehkan *imamah* perempuan, Ibn Ḥazm memberikan legitimasi historis yang kuat terhadap pendapat ini, karena sistem penukilan Ibn

---

[862] Tradisi *turāṯs* (التراث) dalam kajian Islam merujuk pada keseluruhan warisan intelektual, keilmuan, dan kultural yang dihasilkan oleh para ulama dan pemikir Muslim dari generasi awal hingga periode klasik–pertengahan. *Turāṯs* mencakup disiplin-disiplin seperti tafsir, hadis, fiqh, ushul fiqh, kalam, tasawuf, bahasa Arab, sejarah, hingga adab. Ia bukan sekadar kumpulan teks masa lalu, melainkan produk ijtihad manusia yang lahir dari dialog kreatif antara wahyu, akal, dan konteks sosial-historis tertentu.Pada konteks kontemporer, pembacaan kritis terhadap *turāṯs*, tanpa menafikan otoritas ilmiahnya, menjadi kunci untuk merespons isu-isu modern (keadilan gender, hak asasi, tata kelola politik) secara berakar pada tradisi namun relevan dengan realitas kini. Pendekatan ini sejalan dengan kaidah *al-muḥāfaẓah ʿalā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlaḥ*. Lihat pada : Hasan Hanafi, *Al-Turāṯ Wa al-Tajdīd* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1980), hal. 9-14. Lihat juga pada : Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, hal. 32-26.

[863] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 236-238.

[864] Ibn Hazm al-Andalusī, *Al-Muḥallā Bi al-Āthār*, vol. 3, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Dar al-Fikr, 2007), hal. 161.

[865] Omaima Abou Bakr, "Gender and Authority in Islamic Tradition," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 31 (2011): 98–101.

Ḥazm dikenal ketat di mana ia tidak menisbatkan sebuah pendapat kepada ulama kecuali berdasarkan riwayat yang ia anggap autentik.[866]

Hal yang paling penting bahwa, Ibn Ḥazm tidak hanya menyebut pendapat Imam al-Ṭabarī secara sambil lalu, tetapi menempatkannya dalam kerangka metodologis yang konsisten dengan prinsipnya sendiri bahwa *imāmah* shalat ditentukan berdasarkan *al-aqra'*, yakni " *siapa yang paling baik bacaannya "*. Posisi ini sejalan dengan pendekatan Imam al-Ṭabarī yang menjadikan kelayakan objektif dalam hal ini kemampuan membaca al-Qur'an sebagai syarat utama imam. Dengan demikian, Ibn Ḥazm menganggap pendapat Imam al-Ṭabarī bukan sekadar sebagai pandangan permisif, melainkan sebagai konsekuensi logis dari kaidah umum fiqh yang diterima oleh banyak ulama yaitu : "الأَحَقُّ بِالإِمَامَةِ الأَقْرَأُ " (*Yang paling berhak menjadi imam adalah orang yang paling baik bacaannya*).[867]

Selain itu, perlu dicatat bahwa Ibn Ḥazm secara eksplisit menempatkan Imam ath-Ṭabari sejajar dengan Abu Tsaur dan al-Muzani, yang merupaka dua ulama otoritatif yang memiliki posisi penting dalam tradisi Syafi'iyyah awal, sekaligus dikenal memiliki kecenderungan ijtihad independent.[868] Penempatan ini menunjukkan bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī tidak diposisikan sebagai pendapat marginal, melainkan sebagai bagian dari diskursus fiqh arus utama yang memiliki legitimasi metodologis dan historis. Sekaligus memperlihatkan bahwa dalam tradisi awal Islam, diskursus tentang *imāma*h perempuan bukanlah isu terisolasi atau tabu, tetapi merupakan bagian dari pembahasan hukum ibadah yang didasarkan pada pertimbangan rasional dan syar'i.[869]

Selanjutnya bahwa pendekatan Ibn Ḥazm dalam menukil pendapat Imam al-Ṭabarī juga menunjukkan dua hal penting. Pertama, ia melihat pandangan ini sebagai sesuatu yang memiliki dasar ilmiah dan tidak bertentangan dengan kaidah umum dalam ibadah. Kedua, ia memperlakukan pendapat tersebut sebagai alternatif sahih dalam perdebatan fiqh, yang dapat diterima oleh siapa pun yang mempertimbangkan keunggulan bacaan sebagai faktor utama dalam

---

[866] Wadud, Amina, *Women's Leadership in Islamic Ritual Practice* (Journal of Law and Religion, 2009), 24:332–34.

[867] Al- Nawawi, *Al-Majmuʿ Sharḥ al-Muhadhdhab*, 4:hal. 150.

[868] Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, hal. 150-153.

[869] Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, hal. 116-118.

penentuan imam. [870] Dengan demikian, riwayat Ibn Ḥazm bukan hanya menjadi bukti bahwa Imam al-Ṭabarī memiliki pandangan progresif, tetapi juga membuktikan bahwa pendapat tersebut telah diakui, diriwayatkan dan disertakan dalam literatur fiqh oleh ahli hukum Islam tingkat tinggi yang dikenal dengan ketelitian dan integritas ilmiahnya. Sehingga melalui jalur Ibn Ḥazm inilah, pendapat Imam al-Ṭabarī memperoleh salah satu pijakan paling kuat dalam tradisi fiqh klasik, sekaligus menegaskan bahwa kebolehan perempuan menjadi imam dalam konteks tertentu bukanlah gagasan modern, tetapi bagian dari spektrum pemikiran *turāts* yang sah dan memiliki sanad ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.

Ulama selanjutnya adalah Imam Al-Nawawi dalam *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, turut memberikan legitimasi terhadap pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan mengimami laki-laki.[871] Dalam pembahasannya tentang *imamah al-ṣalāh*, al-Nawawi menempatkan pendapat ini dalam kerangka *fiqh al-muqaran* (perbandingan mazhab), dengan menghadirkan spektrum pandangan ulama dari berbagai tradisi fiqh. Ia menukil dengan jelas bahwa sebagian ulama, termasuk Abu Tsaur, al-Muzani dan Imam al-Ṭabarī , berpendapat bahwa perempuan boleh mengimami laki-laki dan perempuan dalam shalat tertentu. Redaksi yang digunakan al-Nawawi adalah:

" وَحُكِيَ عَنْ أَبِي ثَوْرٍ وَالْمُزَنِيِّ وَمُحَمَّدِ بْنِ جَرِيرٍ الطَّبَرِيِّ أَنَّهَا تُؤَمُّ الرِّجَالَ وَالنِّسَاءَ".

"Dan telah diriwayatkan dari Abu Tsaur, al-Muzani, dan Muḥammad ibn Jarir al-Ṭabarī bahwa perempuan boleh mengimami laki-laki dan perempuan ".[872]

Penempatan pendapat ini dalam kitab *al-Majmū',* yang merupakan sebuah ensiklopedia fiqh Syafi'i yang sangat otoritatif, mengindikasikan bahwa Imam al-Nawawi tidak memperlakukan pandangan tersebut sebagai pendapat lemah atau ganjil, melainkan sebagai salah satu pandangan yang memiliki landasan ilmiah.[873] Sikapnya yang mengutip dan mendudukkan pendapat tersebut dalam diskusi komparatif menunjukkan bahwa kebolehan perempuan menjadi imam bukanlah gagasan yang ahistoris, tetapi merupakan bagian dari dinamika pemikiran fiqh klasik yang diakui keberadaannya dalam khazanah

[870] al-Andalusī, *Al-Muḥallā Bi al-Āthār*, 3:hal. 161-162.
[871] Al- Nawawi, *Al-Majmu' Sharḥ al-Muhadhdhab*, 4:hal. 152.
[872] Al- Nawawi, 4:hal. 152.
[873] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 64-66.

Syafi'iyyah. Selain itu, penyebutan Imam al-Ṭabarī sebagai salah satu rujukan memperkuat bahwa pendapat ini berakar pada metodologi fiqh yang menekankan kelayakan bacaan dan kompetensi syar'i sebagai syarat utama *imāmah,* sehingga menegaskan kesinambungan antara pendekatan Imam al-Ṭabarī dan cara ulama setelahnya memahami persoalan ini.[874]

Ulama selanjutnya adalah Al-Mawardi turut mengutip pendapat Imam al-Ṭabarī ketika membahas persoalan *imāmah* perempuan dalam shalat tarawih dan shalat-shalat sunnah. Dalam penjelasan tersebut, al-Mawardi menyebutkan bahwa sebagian ulama, termasuk Abu Tsaur, al-Muzani, dan Imam al-Ṭabarī , berpendapat bahwa perempuan diperbolehkan menjadi imam bagi laki-laki apabila ia memiliki kemampuan bacaan yang lebih baik. Al-Mawardi menukil:

" وَقالَ أَبُو ثَوْرٍ وَالمُزَنِيُّ وَالطَّبَرِيُّ: يَجُوزُ أَنْ تُؤَمَّ الرِّجالَ إِذَا كانَتْ أَقْرَأَ"

"Dan Abū Tsaur, al-Muzanī, dan al-Ṭabarī berkata: *Boleh bagi seorang perempuan untuk mengimami laki-laki apabila ia lebih baik bacaannya*." [875]

Dengan dicantumkannya Imam al-Ṭabarī dalam jajaran ulama yang membolehkan imam perempuan, tampak bahwa pandangan tersebut tidak muncul secara sporadis, melainkan berakar pada metodologi hukum yang konsisten.[876] Imam al-Ṭabarī menempatkan kualitas bacaan sebagai parameter utama kepemimpinan dalam shalat, sehingga legitimasi *imāmah* tidak didasarkan pada jenis kelamin, tetapi pada kompetensi objektif yang dapat diukur.[877] Pendekatan ini menunjukkan bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī memiliki dasar epistemologis yang kuat dan sejalan dengan prinsip-prinsip penilaian kelayakan yang berlaku dalam tradisi fiqh.

Sementara itu, Ibn Qudamah dalam kitab *al-Mughnī* juga menukil pendapat Imam al-Ṭabarī terkait kebolehan perempuan menjadi imam bagi laki-laki dalam kondisi tertentu. Walaupun ia memasukkan pendapat tersebut ke dalam kategori pandangan minoritas (*qawl shādh*),[878] namun tetap

---

[874] El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 229-232.

[875] Abu al-HasanAli ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ḥāwī al-Kabīr Fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*, vol. 2, ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hal. 187.

[876] Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, hal. 67-69.

[877] al-Mawardi, *Al-Ḥāwī al-Kabīr Fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*, 2:hal. 187.

[878] Dalam tradisi fiqh klasik, istilah *qawl shādh* tidak identik dengan pendapat yang batal secara normatif, melainkan merujuk pada pandangan minoritas yang menyelisihi jumhur, namun tetap lahir dari proses ijtihad yang sah. Oleh karena itu, keberadaannya dalam karya-karya fiqh otoritatif menunjukkan pengakuan terhadap legitimasi metodologisnya, meskipun tidak dijadikan pandangan

menegaskan bahwa Imam al-Ṭabarī memang berpendapat demikian. Ibn Qudamah menyebutkan:

" وَقالَ أَبُو ثَوْرٍ وَالْمُزَنِيُّ وَالطَّبَرِيُّ: يَجوزُ أَنْ تُؤَمَّهُمُ الْمَرْأَةُ إذا كانَتْ أَقْرَأَهُمْ "

" *Abu Tsaur, al-Muzani dan al-Ṭabarī berkata: Boleh bagi seorang perempuan mengimami mereka jika ia adalah yang paling baik bacaannya di antara mereka* ".[879]

Penyebutan ini menunjukkan bahwa, meskipun Ibn Qudamah menolak pandangan tersebut sesuai dengan posisi resmi mazhab Ḥanbali yang tidak membolehkan perempuan mengimami laki-laki dalam shalat fardhu maupun sunnah, ia tetap menganggap pendapat Imam al-Ṭabarī sebagai salah satu pandangan valid dalam khazanah fiqh.[880] Dengan demikian, riwayat ini memperkuat bukti historis bahwa gagasan kebolehan imamah perempuan bukanlah fenomena modern, tetapi memiliki dasar yang terdokumentasi dalam literatur otoritatif lintas mazhab.

Maka secara metodologis, nampak bahwa Imam al-Ṭabarī mengedepankan *ahlīyah* (kompetensi) sebagai dasar *imāmah*, sejalan dengan kaidah umum yang juga dinukil oleh para ulama klasik: " الأصل في الإمامة الأقرأ فالأفقه" bahwa imam dipilih berdasarkan kualitas bacaan dan kemampuan hukum, bukan berdasarkan jenis kelamin. Pendekatan ini agaknya didasarkan oleh kebolehan perempuan menjadi imam dalam hadis Ummu Waraqah, di mana Nabi SAW memerintahkannya untuk mengimami ahli rumahnya yaitu :

عَنْ أُمِّ وَرَقَةَ الْأَنْصَارِيَّةِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ، يَقُولُ: انْطَلِقُوا بِنَا إِلَى الشَّهِيدَةِ فَنَزُورُهَا وَأَمَرَ أَنْ يُؤَذَّنَ لَهَا وَتُقَامَ، وَتَؤُمَّ أَهْلَ دَارِهَا فِي الْفَرَائِضِ . (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُزَيمَةَ)

Artinya: *"Dari Ummu Waraqah al-Anshariyyah bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Ikutlah bersama kami ke (tempat tinggal) syahidah (Ummu Waraqah). Kemudian kami mengunjungi (tempat tinggal) syahidah." Lalu Rasulullah SAW memerintahkan seseorang untuk adzan dan iqamah untuk Ummu*

dominan dalam praktik hukum. Lihat pada : Al-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 1:hal. 63-64.

[879] Qudamah, *Al-Mughnī*, 2:hal. 199.

[880] Jonathan E. Brockopp, *The Cambridge Companion to Islamic Law* (Cambridge: Cambrige University Press, 2014), hal. 52-54. Lihat juga pada : Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hal. 392-395.

Waraqah, dan Ummu Waraqah mengimami keluarganya melaksanakan sholat fardhu." (HR. Abu Dawud dan shahihkan oleh Ibn Huzaimah).[881]

Berdasarkan penelitian yang dilakukan baik dari segi sanad maupun matan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Ummu Waraqah melalui jalur Abu Dawud ini *sahih* dari segi sanadnya dan *maqbul* dari segi matannya.[882] Hadis ini muncul dalam konteks khusus kehidupan sosial keagamaan di kota Madinah pada masa Nabi SAW, terutama terkait peran perempuan dalam ibadah dan kontribusi mereka terhadap komunitas Muslim. Ummu Waraqah dikenal sebagai perempuan yang salehah, ahli Al-Qur'an dan memiliki semangat jihad yang tinggi. Ia pernah meminta izin kepada Nabi SAW untuk ikut serta dalam Perang Badar guna merawat orang-orang yang terluka, namun Nabi SAW memerintahkannya untuk tetap tinggal di rumah seraya menyebutnya sebagai "*syahidah*".[883] Dalam konteks inilah Nabi SAW sering mengunjungi rumah Ummu Waraqah sebagai bentuk penghormatan terhadap keutamaannya. Karena Ummu Waraqah memiliki sejumlah anggota keluarga dan budak di rumahnya, serta dikenal memiliki kemampuan membaca Al-Qur'an dengan baik, maka Nabi SAW kemudian memerintahkan agar di rumahnya ditegakkan adzan dan iqamah serta mempersilahkannya untuk mengimami penghuni rumahnya dalam shalat-shalat fardhu.[884]

Artinya bahwa hadis ini tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan dalam situasi di mana Ummu Waraqah memiliki kompetensi keagamaan, otoritas moral dan posisi sosial-spiritual yang diakui langsung oleh Nabi

---

[881] Al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Nisā', No. 592*, 2:hal. 148. Lihat juga pada : Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Mar'ah Ahl Baytihā, No. 1676*, hal. 248.

[882] Al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Nisā', No. 592*, 2:hal. 148. Lihat juga pada : Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Mar'ah Ahl Baytihā, No. 1676*, hal. 248.

[883] Ummu Waraqah diberi gelar syahīdah oleh Nabi Muhammad SAW bukan karena gugur di medan perang, melainkan karena kedudukan spiritual dan cara wafatnya. Dalam beberapa riwayat, Nabi SAW secara eksplisit menyebutnya sebagai asy-syahīdah, sebuah penetapan kenabian yang memiliki legitimasi teologis. Selain dikenal sebagai perempuan salehah dan ahli Al-Qur'an, Ummu Waraqah wafat karena dibunuh secara zalim oleh pembantunya, sehingga oleh para ulama ia dikategorikan sebagai syahid akhirat. Dengan demikian, gelar syahīdah yang disematkan kepadanya mencerminkan pengakuan Islam awal bahwa kesyahidan tidak terbatas pada laki-laki maupun medan peperangan, tetapi juga mencakup kemuliaan spiritual dan keteguhan iman. Lihat pada : Al-Dhahabi, *Siyar A'Lām al-Nubalā,'* 2:hal. 117-118.

[884] Al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Nisā', No. 592*, 2:hal. 148. Lihat juga pada : Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), hal. 175-176.

SAW.[885] Dengan demikian, *asbāb al-wurūd* hadis ini menunjukkan bahwa perintah Nabi SAW kepada Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi أهل دارها (*penghuni rumahnya*) lahir dari pengakuan atas kapasitas keilmuannya, bukan semata-mata karena keadaan darurat.[886] Maka hal ini menjadi dasar penting dalam diskursus kebolehan perempuan memimpin shalat dalam ruang tertentu menurut sebagian ulama, termasuk yang dijadikan argumentasi oleh kalangan yang membolehkan kepemimpinan keagamaan perempuan dalam batas-batas tertentu.

Selanjutnya Hadis Ummu Waraqah dipahami oleh Imam al-Ṭabarī dan para ulama yang mendukung kebolehan tersebut sebagai indikasi bahwa *imāmah* perempuan memiliki legitimasi syar'i ketika memenuhi syarat-syarat kelayakan seperti kefasihan, ilmu dan kemampuan memimpin shalat.[887] Dengan demikian, ketika seluruh data ini dihubungkan, terlihat bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī tentang *imāmah* perempuan tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi didukung oleh metodologi yang kuat yaitu mendahulukan kapasitas objektif daripada perbedaan biologis. Pendapat ulama setelahnya yang menukil pandangannya menunjukkan bahwa kebolehan perempuan menjadi imam shalat, khususnya dalam kondisi tertentu, adalah bagian dari diskursus tradisi fiqh klasik yang diakui oleh para ahli hukum Islam lintas mazhab.

Tangapan terakhir berasal dari Abu Tsaur al-Baghdadi (w. 240 H) termasuk ulama mujtahid awal yang membolehkan perempuan mengimami laki-laki dengan berdalil pada hadis Ummu Waraqah,[888] yang menyebutkan bahwa Nabi SAW mengizinkan Ummu Waraqah untuk mengimami *ahl dārihā* (penghuni rumahnya). Namun, ia memahami kebolehan tersebut secara terbatas dengan mensyaratkan bahwa *imamah* perempuan hanya berlaku dalam shalat sunnah dan dalam lingkup rumah tangga, sehingga tidak mencakup shalat jamaah publik atau shalat wajib yang bersifat umum.[889]

---

[885] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 1083-1084. Lihat juga pada : El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, hal. 221-223.

[886] Kecia Ali, "Gendering Prayer: Muslim Women and Ritual Leadership," *Journal of Feminist Studies in Religion* 22, no. 2 (n.d.): 45–48.

[887] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 190-192. Lihat juga pada : Amina Wadud, "Female Leadership in Prayer: Religious Authority and Gender," *Islamic Studies Journal* 40, no. 2 (2001): 227–29.

[888] Qudamah, *Al-Mughnī*, 2:hal. 199.

[889] Al- Nawawi, *Al-Majmuʿ Sharḥ al-Muhadhdhab*, 4:hal. 152-153.

Hal ini menunjukkan bahwa Abu Tsaur menerima keumuman hadis Ummu Waraqah, walaupun menggabungkannya dengan pertimbangan konteks dan praktik jamaah.[890] Pandangan ini memiliki keselarasan substantif dengan pendapat Imam Al-Ṭabarī . Perbedaannya, dalam nukilan yang sampai kepada kita, bahwa Imam Al-Ṭabarī tidak disertai keterangan eksplisit mengenai pembatasan jenis shalat atau ruang pelaksanaannya, sehingga secara metodologis pendapat Imam Al-Ṭabarī dapat dipastikan pada level kebolehan hukum dasarnya, sementara rincian aplikatifnya tidak dapat ditentukan secara definitif.

Lebih lanjut, perlu ditegaskan lagi bahwa penukilan ulama lintas mazhab ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī memahami *imamah* shalat sebagai kewenangan yang bertumpu pada *kifāyah* (kompetensi) dan *ahlīyah* (kelayakan hukum), bukan pada faktor biologis seperti jenis kelamin.[891] Kerangka ini selaras dengan dalam hadis tentang Ummu Waraqah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan dinilai sahih oleh Ibn Khuzaymah, sementara rangkaian periwayatnya terdiri dari rawi-rawi yang dikenal dan tidak bermasalah menurut standar *jarḥ wa ta'dīl* klasik.[892] Artinya bahwa berdasarkan cara pandang Imam al-Ṭabarī , maka pasti ia akan menerima hadis ini sebagai hadis yang valid dan dapat dijadikan hujjah.

Seterusnya bahwa, kriteria utama seorang pemangku otoritas keagamaan adalah kemampuannya dalam menjalankan hak-hak Allah SWT, memahami hukum secara mendalam, memiliki kecakapan intelektual dalam menimbang perkara, serta bersifat adil. Dengan demikian, perempuan yang memenuhi semua kualifikasi tersebut dipandang sah dan layak mengemban jabatan keagamaan, sama halnya dengan laki-laki. Kesetaraan ini ditegaskan dengan kalimat "*sawā'un bi-sawā'*" yang menunjukkan bahwa nukilan dari Imam al-Ṭabarī tidak hanya membolehkan secara minimal, tetapi juga

[890] Al- Nawawi, *Al-Majmuʿ Sharḥ al-Muhadhdhab*, vol. 4.

[891] Hazm, *Al-Muhalla Bil Athar*, hal. 161. Lihat juga pada : Al-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, 1:hal. 187. Lihat juga pada : al-Mawardi, *Al-Ḥāwī al-Kabīr Fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*, 2:hal. 152. Juga lihat pada : Qudamah, *Al-Mughni, Ed. Abdullah Bin Abd al-Muhsin al-Turki Dan Abd al-Fattah Muhammad al-Hilwu*, 3:hal. 199.

[892] Ali, "Gendering Prayer: Muslim Women and Ritual Leadership."

memberikan status kesetaraan penuh (*full legitimacy*) dalam kapasitas keagamaan.[893]

Berdasarkan metodologi pemikiran Imam ath-Ṭhabari, dapat dipahami bahwa nash-nash syari'at yang berkaitan dengan otoritas keagamaan diposisikan sebagai bersifat umum *('āmm)* dan mencakup laki-laki maupun perempuan, selama tidak terdapat dalil yang secara eksplisit melakukan pembatasan (*takhṣīṣ)*.[894] Pendekatan ini tercermin dalam cara Imam al-Ṭabarī menafsirkan ayat-ayat kepemimpinan dan ibadah dengan menitikberatkan pada makna kebahasaan, konteks periwayatan, serta prinsip keadilan dalam penilaian amal, tanpa menjadikan jenis kelamin sebagai dasar penentuan legitimasi keagamaan.[895] Dengan demikian, keterlibatan perempuan dalam otoritas keagamaan tidak dipahami sebagai penyimpangan normatif, melainkan sebagai bagian dari cakupan umum syariat yang menuntut kelayakan (*ahlīyah)* dan kompetensi (*kifāyah*).[896] Dalam kerangka epistemologi fiqh, pendekatan Imam al-Ṭabarī ini menunjukkan kecenderungan *meritokratis*, yaitu di mana otoritas keagamaan ditautkan pada kapasitas keilmuan dan kemampuan objektif, bukan pada faktor biologis.

Lebih jauh, dapat ditegaskan bahwa seluruh nash syariat terkait otoritas keagamaan bersifat umum (*'āmm*) dan mencakup laki-laki maupun perempuan. Ketiadaan dalil yang bersifat pembatasan (*takhṣīṣ*) terhadap perempuan memperkuat posisinya bahwa larangan keterlibatan perempuan dalam jabatan publik bukanlah bagian dari syariat, melainkan konstruksi sosial-budaya yang disalahpahami sebagai hukum agama.[897] Sehingga dengan argumentasi ini, Imam al-Ṭabarī menolak paradigma patriarkal yang menyandarkan kepemimpinan keagamaan pada jenis kelamin, dan menggantinya dengan paradigma *meritokras*i keilmuan (*al-ahliyyah*). Adapun dalam kerangka epistemologi fiqh, pergeseran dari *gender-based qualification*

---

[893] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 66-69. Lihat juga pada : Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hal. 327-330.

[894] Zahrah, *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (1957), hal. 489-495.

[895] B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hal. 66-69.

[896] Abd al-Karim Zaydan, *Al-Mufaṣṣal Fī Aḥkām al-Mar'ah Wa al-Bayt al-Muslim* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993), 1:hal. 357-360. Lihat juga pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 164-168.

[897] Al-Juwayni, *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 1:hal. 51-53.

menuju *knowledge-based qualification* yang merupakan langkah metodologis yang sangat signifikan.[898]

Implikasi pandangan Imam al-Ṭabarī sangat luas dalam diskursus kontemporer tentang kepemimpinan perempuan. Sebagai otoritas besar dalam fikih, tafsir, dan sejarah, legitimasi yang diberikan Imam al-Ṭabarī terhadap perempuan membuka ruang bagi reinterpretasi sosial dan kelembagaan umat Islam.[899] Pendapatnya bukan hanya menegaskan bahwa perempuan boleh menjadi qadhi atau mufti, tetapi juga menormalisasi perempuan sebagai bagian dari struktur otoritas keagamaan yaitu sebuah posisi yang selama ini dianggap tabu dalam sebagian tradisi fiqh.

Dalam konteks akademik, menurut penulis bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī dapat dibaca sebagai upaya merekonstruksi pemahaman fiqh secara lebih objektif dan bebas dari bias budaya. Ia membedakan antara syari'at yang bersumber dari wahyu dan konstruksi sosial yang bersifat temporal. Dengan menjadikan *ahlīyah* (kompetensi) sebagai standar utama, Imam al-Ṭabarī menegaskan bahwa tujuan utama jabatan keagamaan adalah menjaga nilai-nilai keadilan, kemaslahatan dan *ashl al-dīn*, bukan mempertahankan dominasi gender tertentu. Ini sejalan dengan pendekatan *maqāṣidī* yang menekankan esensi hukum, bukan sekadar bentuk formalnya. Dalam konteks kontemporer, argumentasi ini menjadi sumber legitimasi teologis yang kuat bagi keterlibatan perempuan dalam kepemimpinan keagamaan modern. Ia menunjukkan bahwa kesetaraan peran perempuan dalam struktur otoritas keagamaan bukanlah inovasi modern atau penyimpangan dari tradisi klasik, tetapi dapat ditelusuri akarnya pada metodologi ijtihad yang rasional, tekstual, dan inklusif sebagaimana dicontohkan oleh para ulama besar, termasuk Imam al-Ṭabarī .

Kesimpulannya bahwa, pandangan Imam al-Ṭabarī dalam kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* merupakan salah satu paradigma fiqh progresif yang memberikan ruang penuh bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam kepemimpinan keagamaan khususnya sebagai imam shalat. Ia tidak hanya membolehkan secara hukum, tetapi juga menegaskan bahwa larangan terhadap perempuan tidak memiliki landasan syar'i yang otoritatif. Dengan demikian, Imam al-Ṭabarī dapat dikategorikan sebagai salah satu ulama klasik yang

[898] Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, hal. 57.
[899] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 94-96.

menawarkan basis argumentatif kuat bagi pengembangan Ijtihad progersif yang berkeadilan gender dan berbasis rasionalitas hukum.

B. Analisis *Ta'lil al-Ahkam* terhadap Pandangan Imam al-Ṭabarī

1. Identifikasi *'Illat* Hukum Imam Al-Ṭabarī

Pola pandangan Imam al-Ṭabarī dikenal sebagai corak pemikiran hukum yang rasional, berbasis kuat pada teks (naṣh), serta ditopang oleh prinsip kehati-hatian yang ketat dalam menetapkan *'illat* hukum. Ia tidak menerima adanya penetapan keharaman atau ketidakbolehan suatu perbuatan tanpa ditopang oleh dalil yang eksplisit dan otoritatif, baik dari al-Qur'an, hadis yang sahih, maupun ijma' yang benar-benar bersifat *qat'i*.[900] Sikap metodologis ini juga tercermin secara konsisten dalam pandangannya terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat sensitif, termasuk persoalan kepemimpinan perempuan.

Dalam konteks perempuan sebagai imam dan khatib yang menyampaikan khutbah di ruang publik, Imam al-Ṭabarī tidak membangun larangan atas dasar asumsi perbedaan gender, melainkan menimbangnya berdasarkan kaidah umum syariat, yaitu ketiadaan dalil yang secara tegas melarang serta terpenuhinya unsur kelayakan (*ahlīyah*), kapasitas keilmuan, dan kemampuan menegakkan kebenaran (*kifāyah*). Artinya bahwa, *'illat* hukum yang dapat dirumuskan dari teori hukum dan penafsiran Imam al-Ṭabarī menunjukkan bahwa perbedaan jenis kelamin tidak dijadikan sebagai dasar syar'i untuk membatasi otoritas keagamaan, selama kualifikasi moral dan intelektual yang dituntut oleh syariat telah terpenuhi. Sehingga isu kepemimpinan perempuan, termasuk menjadi imam atau khatib, *'illat* yang dibangun oleh Imam al-Ṭabarī dapat diringkas dari teori hukum dan tafsirnya menurut penulis terhimpun dalam beberapa poin berikut:

'Illat Utama: Tidak Adanya Nash yang Melarang Secara Eksplisit

'Illat utama yang melandasi pandangan Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan perempuan adalah ketiadaan nash yang secara eksplisit melarangnya. Hal ini sejalan dengan prinsip ushul fiqh yang dipegangnya, yaitu:

ٱلْأَصْلُ فِي ٱلْأَشْيَاءِ ٱلْإِبَاحَةُ حَتَّىٰ يَدُلَّ ٱلدَّلِيلُ عَلَى ٱلْمَنْعِ

[900] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 302-304.

“ hukum asal segala sesuatu adalah boleh selama tidak terdapat dalil yang melarang“.[901]

Prinsip ini tercermin jelas dalam penafsirannya terhadap QS. al-Naml ayat 23 tentang kisah Ratu Balqis. Dalam uraian tafsirnya, Imam al-Ṭabarī tidak menemukan adanya penilaian negatif atau celaan syar‘i terhadap kepemimpinan perempuan, bahkan justru menonjolkan kecerdasan, kebijaksanaan dan ketepatan strategi Balqis dalam mengelola kekuasaan serta menyikapi dakwah Nabi Sulaiman AS. Berdasarkan kerangka berpikir tersebut, dapat ditarik implikasi *‘illat* bahwa ketiadaan dalil larangan yang tegas menjadi dasar rasional untuk tidak menolak kepemimpinan perempuan secara mutlak. Oleh karena itu, pelarangan terhadap perempuan untuk menjadi imam shalat dalam kondisi tertentu atau menjadi khatib tidak memiliki pijakan metodologis yang kuat selama tidak bertentangan dengan dalil lain yang bersifat *qat‘i* dan eksplisit.

Kesimpulannya bahwa dalam konteks kepemimpinan keagamaan, khususnya perempuan sebagai imam shalat dan khatib, *‘illat* ketiadaan nash larangan yang dipegang Imam al-Ṭabarī memiliki implikasi metodologis yang sangat signifikan. Jika tidak terdapat dalil yang secara tegas dan eksplisit melarang perempuan untuk memimpin shalat atau menyampaikan khutbah, maka hukum asal aktivitas tersebut kembali kepada prinsip kebolehan. Imam al-Ṭabarī tidak membangun larangan atas dasar jenis kelamin, melainkan atas dasar keabsahan dalil.[902] Oleh karena itu, pelarangan perempuan menjadi imam atau khatib tidak dapat didasarkan semata-mata pada konstruksi sosial patriarkal atau asumsi normatif tentang peran perempuan, melainkan harus bertumpu pada nash yang *qath‘i*. Selama perempuan memenuhi syarat-syarat substantif kepemimpinan keagamaan seperti keilmuan, kefasihan bacaan, keadilan, serta kemampuan menyampaikan pesan keagamaan dengan benar, maka tidak terdapat alasan syar‘i yang kuat untuk menafikan legitimasi kepemimpinannya. Dengan demikian, berdasarkan *‘illat* ini, pandangan Imam al-Ṭabarī secara implisit membuka ruang bagi perempuan untuk berperan

[901] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 286-287.

[902] Akhmad Khoirul Anwar, Jaka Ghianovan, and Ida Kurnia Shofa, “Understanding the Concept of Gender in Qur’anic Interpretation (A Feminist Study of the Thought of M. Quraish Shihab),” *Jurnal Semiotika-Q* 4, no. 1 (2024): 207–21.

sebagai imam dan khatib , selama tidak terdapat dalil sahih yang secara spesifik melarangnya.

'Illat Kedua: Pertimbangan Kecakapan (*Ahlīyah*) dan Kemampuan (*Kifāyah*)

'Illat kedua dalam pandangan Imam al-Ṭabarī yang berkaitan dengan kepemimpinan, termasuk kepemimpinan keagamaan, adalah pertimbangan kecakapan (*ahlīyah*) dan kemampuan (*kifāyah*) sebagai dasar penetapan hukum. Imam al-Ṭabarī secara konsisten menempatkan kapasitas objektif seseorang sebagai ukuran utama kelayakan, bukan faktor biologis seperti jenis kelamin. Hal ini tampak jelas dalam penafsirannya terhadap QS. al-Qaṣaṣ/28: 26 yaitu :

.....اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِيْنُ (٢٦)

Artinya : " …… *Sesungguhnya sebaik-baik orang yang engkau pekerjakan adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya* ". (QS. al-Qaṣaṣ/28: 26)

Yang ia pahami sebagai prinsip universal bahwa kriteria utama dalam kepemimpinan dan penugasan adalah kekuatan kompetensi dan integritas moral. Kekuatan (*al-quwwah*) dimaknai sebagai kemampuan profesional dan teknis dalam menjalankan tugas, sedangkan amanah (*al-amānah*) merujuk pada kejujuran, tanggung jawab dan integritas kepribadian.[903] Dari sini dapat ditarik implikasi *'illat* bahwa jika standar kepemimpinan keagamaan adalah kemampuan membaca dengan baik, pemahaman terhadap fiqh shalat, penguasaan materi khutbah, kefasihan berbicara, serta integritas moral, maka perempuan yang memiliki kapasitas tersebut secara lebih unggul dapat menjadi imam bagi sesama perempuan maupun laki-laki, bahkan berpotensi menjadi khatib apabila memenuhi syarat-syarat substantif yang ditetapkan. Dengan demikian, dalam kerangka pikir Imam al-Ṭabarī , jenis kelamin bukanlah *'illat* syar'i yang pada dirinya sendiri dapat dijadikan dasar pelarangan kepemimpinan, melainkan kemampuan dan kelayakan substantiflah yang menjadi tolok ukur utama legitimasi kepemimpinan.

Pendekatan Imam al-Ṭabarī ini menunjukkan orientasi pemikirannya yang rasional dan berbasis pada objektivitas kualifikasi, bukan pada kategorisasi biologis. Dengan menjadikan *al-quwwah* dan *al-amānah* sebagai standar universal kepemimpinan, Imam al-Ṭabarī secara implisit menolak

[903] Ath- Thabari, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* 19:248–50.

penetapan hukum yang bersandar pada asumsi gender semata. Dalam konteks kepemimpinan keagamaan, standar ini justru semakin relevan, karena tugas imam dan khatib berkaitan langsung dengan kemurnian bacaan, ketepatan pemahaman hukum, serta kemampuan menyampaikan ajaran agama secara benar.

Oleh sebab itu, apabila seorang perempuan memiliki keunggulan dalam aspek keilmuan, ketepatan bacaan, pemahaman fiqh ibadah dan kecakapan retorika dibandingkan dengan laki-laki, maka secara prinsip tidak terdapat penghalang syar‘i untuk mengakui kelayakannya dalam peran tersebut. Dengan demikian, larangan yang hanya didasarkan pada jenis kelamin tanpa mempertimbangkan kualitas substantif bertentangan dengan spirit *ta‘līl al-aḥkām* yang meniscayakan keterkaitan hukum dengan sebab yang rasional, objektif dan dapat diukur.[904] Hal ini sekaligus menegaskan bahwa dalam kerangka pemikiran Imam al-Ṭabarī bahwa kepemimpinan, termasuk kepemimpinan keagamaan, merupakan amanah yang bertumpu pada kapasitas dan integritas, bukan pada identitas biologis semata.

‘Illat Ketiga: Keadilan dan Kemaslahatan

‘Illat ketiga yang dapat ditangkap dari konstruksi pemikiran hukum Imam al-Ṭabarī adalah prinsip keadilan dan kemaslahatan umat (*maslahah al-ummah*) sebagai orientasi utama dalam penetapan hukum. Dalam banyak persoalan fiqh, Imam al-Ṭabarī tidak membatasi diri pada pendekatan tekstual semata, tetapi juga mengintegrasikan pertimbangan rasional (*maslahah ‘aqliyyah*) selama tidak bertentangan dengan nash yang bersifat *qat‘ī*.[905] Ia memahami bahwa tujuan diturunkannya syari’at pada dasarnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan *(jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid*).[906] Salah satu contoh nyata dari pendekatan ini adalah pendapatnya yang relatif progresif dalam menerima kesaksian perempuan dalam berbagai urusan publik yang oleh sebagian mazhab lain masih diperselisihkan atau dibatasi. [907] Penerimaan tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa perempuan juga memiliki kapasitas rasional, integritas moral, dan kemampuan

[904] Ashur, *Maqasid Al-Shariʿah al-Islamiyyah*, hal. 213-215.
[905] Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, hal. 9-11.
[906] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari‘ah*, 2:hal. 15.
[907] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 6005-6008.

menjaga amanah, sehingga penolakan terhadap kesaksiannya tanpa dasar nash yang tegas justru dapat menimbulkan ketidakadilan dan merugikan kemaslahatan sosial.

Prinsip yang sama juga dapat ditarik ke dalam isu kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib. Dalam perspektif Imam al-Ṭabarī , suatu kedudukan keagamaan tidak diukur dari jenis kelamin, melainkan dari sejauh mana peran tersebut mampu menghadirkan keadilan, menjaga kemaslahatan, serta menegakkan nilai-nilai kebenaran dalam masyarakat. Oleh karena itu, kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib dapat dinilai sah dan dibolehkan apabila tidak menimbulkan mudarat, tidak melanggar prinsip-prinsip pokok syariat, serta justru memberikan kemaslahatan nyata bagi umat, seperti tersampaikannya ilmu agama secara benar, meningkatnya kesadaran spiritual masyarakat, serta terwujudnya praktik ibadah yang lebih berkualitas. Dengan kerangka berpikir ini, Imam al-Ṭabarī secara tidak langsung meletakkan dasar epistemologis bahwa otoritas keagamaan bersifat fungsional dan *maslahat-oriented*, bukan berbasis pada konstruksi biologis semata. Kepemimpinan perempuan dalam ranah keagamaan, dengan demikian, bukan diposisikan sebagai penyimpangan dari syari'at, melainkan sebagai bagian dari aktualisasi tujuan luhur hukum Islam yang berorientasi pada keadilan, kemanfaatan dan kemuliaan manusia.

'Illat Keempat: *'Adamul-Mu'āraḍah* (Tidak Bertentangan dengan Nash yang Lebih Kuat)

'Illat keempat yang menjadi landasan pemikiran Imam al-Ṭabarī dalam penetapan hukum adalah prinsip *'adamul-mu'āraḍah*, yakni tidak adanya pertentangan dengan nash yang lebih kuat dan sahih.[908] Dalam metodologi *istinbāṭ* hukum, Imam al-Ṭabarī dikenal sangat selektif dalam menerima hadis sebagai hujjah. Ia menolak secara tegas penggunaan hadis *dha'if* sebagai dasar penetapan hukum yang mengikat, dan hanya berhujjah dengan tiga sumber utama yang memiliki otoritas kuat, yaitu al-Qur'an, hadis sahih menurut standar kritiknya, serta ijma' yang benar-benar terbukti secara *qat'ī*. Dalam kaitannya dengan isu kepemimpinan keagamaan perempuan, khususnya larangan perempuan menjadi imam bagi laki-laki atau tampil sebagai khatib di ruang publik, hadis-hadis yang dijadikan dasar oleh sebagian

[908] Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, hal. 14-16.

ulama ternyata berstatus *dha'if* atau paling tidak diperselisihkan secara serius oleh para ahli hadis.[909]

Karena tidak adanya dalil yang kuat dan tegas yang melarang secara eksplisit, maka menurut kerangka berpikir Imam al-Ṭabarī , hadis-hadis tersebut tidak dapat dijadikan penghalang hukum. Dengan demikian, dari sudut pandang *'illat* ini, tidak ditemukan nash yang sahih dan kuat yang melarang perempuan untuk menjadi imam bagi sesama perempuan atau tampil sebagai khatib di ruang publik, selama seluruh adab, etika dan ketentuan syar'i terpenuhi. Pendekatan ini menunjukkan konsistensi Imam al-Ṭabarī dalam menjadikan kekuatan dalil sebagai tolok ukur utama dalam penetapan hukum, bukan asumsi sosial atau konstruksi budaya semata.

Lebih jauh menurut penulis bahwa prinsip *'adamul-mu'āraḍah* yang dipegang teguh oleh Imam al-Ṭabarī menunjukkan bahwa ia tidak hanya berhenti pada ketiadaan larangan tekstual, tetapi juga memastikan bahwa suatu kebolehan hukum tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syari'at yang lebih kuat. Dalam kerangka ini, kepemimpinan perempuan sebagai imam atau khatib tidak dapat ditolak hanya berdasarkan hadis-hadis yang kualitasnya lemah atau diperselisihkan, karena hal tersebut bertentangan dengan kaidah kehati-hatian ilmiah dalam berhujjah. Metodologi pemikiran Imam al-Ṭabarī menegaskan bahwa seluruh penetapan hukum harus berdiri di atas dalil yang kokoh, bukan pada dugaan, tradisi sosial, atau sentimen gender yang tidak memiliki legitimasi syar'i yang pasti.[910] Sikap ini sekaligus menunjukkan bahwa hukum Islam, dalam pandangan Imam al-Ṭabarī yang bersifat objektif, rasional dan terbuka terhadap fakta keilmuan, bukan semata-mata dikonstruksi oleh relasi kuasa sosial.

Dengan demikian, ketika tidak ditemukan nash sahih yang melarang perempuan menjadi imam bagi perempuan atau tampil sebagai khatib di ruang publik, maka hukum asal kebolehan tetap berlaku selama terpenuhi syarat-syarat syar'i seperti penjagaan adab, kematangan keilmuan, serta terpenuhinya kemaslahatan umat. Pendekatan ini semakin menegaskan bahwa Imam al-

[909] Syamsurijal Syamsurijal, "Kontroversi Imam Perempuan; Study Maudhu'iy Terhadap Hadist-Hadist Imam Perempuan Dalam Shalat," *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20, no. 2 (2016): 234–55.

[910] Baiq Dhiya'ul Husna Farhan, *Metode Tarjih Al-Ṭabarī Dalam Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*, 1, no. 4 (2025): 1–12.

Ṭabarī meletakkan otoritas keagamaan pada kekuatan dalil dan kelayakan ilmiah, bukan pada perbedaan biologis semata, sehingga membuka ruang yang lebih adil dan proporsional bagi perempuan dalam kepemimpinan keagamaan.

'Illat Kelima : Dalil Amali (*Precedent Historis*)

'Illat kelima dalam kerangka argumentasi Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan perempuan dalam ibadah adalah pemanfaatan dalil *amali* (*preseden historis*) sebagai legitimasi hukum.[911] Imam al-Ṭabarī memandang bahwa praktik Nabi SAW dan sahabat memiliki nilai normatif selama tidak bertentangan dengan nash yang lebih kuat. Dalam konteks ini, hadis tentang Umm Waraqah yang diperintahkan Rasulullah SAW untuk mengimami penghuni rumahnya, yang di dalamnya terdapat laki-laki, menjadi bukti historis yang sangat penting. Penunjukan ini tidak hanya menunjukkan keabsahan perempuan sebagai imam dalam ruang domestik, tetapi juga menjadi indikasi bahwa kepemimpinan ibadah oleh perempuan bukanlah perkara yang secara prinsip dilarang. Demikian pula dengan riwayat tentang ‘Aisyah dan Umm Salamah yang pernah mengimami perempuan dalam shalat, semakin menegaskan bahwa praktik kepemimpinan perempuan dalam ibadah telah memiliki akar pada generasi awal Islam.

Bagi Imam al-Ṭabarī bahwa, *preseden-preseden* ini berfungsi sebagai *'illat taqrīriyyah*, yakni legitimasi hukum yang bersumber dari pengakuan Nabi SAW dan praktik sahabat yang tidak diingkari. Ia tidak memandangnya sekadar sebagai peristiwa historis, tetapi sebagai indikator bahwa syariat memang membuka ruang bagi perempuan untuk menjalankan peran kepemimpinan dalam ibadah, selama terpenuhi syarat-syarat keilmuan, adab, dan kelayakan moral. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī tidak memahami hukum secara abstrak dan lepas dari realitas praksis umat, melainkan selalu mengaitkan antara dalil normatif dan fakta historis yang hidup pada masa awal Islam. Dengan demikian, *preseden* sahabat dalam hal ini memperkuat kesimpulan bahwa kepemimpinan perempuan dalam ibadah tidak berada di wilayah yang terlarang, melainkan termasuk dalam ranah

[911] Dalil amali (*preseden historis)* merupakan dalil yang bersumber dari praktik nyata para sahabat, tabi‘in, atau komunitas Muslim di masa awal Islam, yang kemudian dijadikan acuan hukum atau *preseden* ketika teks Al-Qur’an dan hadis tidak tegas. Praktik ini berfungsi sebagai indikator implementasi hukum yang sahih dan menjadi dasar ijtihad bagi ulama selanjutnya. Lihat pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 65-67. Lihat juga pada : Zahrah, *Usul Al-Fiqh*, hal. 50-53.

kebolehan yang terbuka bagi siapa pun yang memiliki kompetensi dan integritas keagamaan.

Berdasarkan kerangka *ta'līl al-aḥkām* versi Imam al-Ṭabarī ini maka, kebolehan kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib didasarkan pada beberapa *'illat* yang saling menguatkan, yakni ketiadaan nash yang secara eksplisit melarang sehingga hukum asalnya adalah mubah, penjadikan kelayakan (*ahlīyah*) serta kecakapan (*kifāyah*), dan penguasaan ilmu sebagai tolok ukur utama kepemimpinan ibadah, bukan jenis kelamin, serta pertimbangan kemaslahatan umat sebagai orientasi hukum. Selain itu, tidak adanya dalil sahih yang melarang, karena hadis-hadis pelarangan bersifat dha'if, serta adanya *preseden* historis dari praktik Nabi SAW dan sahabat, seperti Umm Waraqah, 'Aisyah dan Umm Salamah, semakin menguatkan kebolehan tersebut.[912] Dengan demikian, dalam perspektif Imam al-Ṭabarī , maka kepemimpinan perempuan dalam ranah ibadah tidak dapat dianggap terlarang secara mutlak selama terpenuhi syarat keilmuan dan membawa kemaslahatan.

2. Klasifikasi *Ta'lil al-Ahkam* dalam Pandangan Imam Al-Ṭabarī

Dalam konteks pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib, maka metode penemuan *'illat* (*ta'lil al-ahkam*)yang paling sesuai dengan pendekatan ijtihadinya adalah *tahqīq al-manāṭ, tanqīh al-manāṭ,* dan dalam batas tertentu *ilghā' al-fāriq*,[913] bukan pada nash atau ijma' secara langsung. Hal ini karena tidak terdapat nash *qath'i* yang secara eksplisit melarang perempuan menjadi imam maupun khatib, dan tidak pula terdapat ijma' yang bersifat pasti dalam masalah ini. Imam al-Ṭabarī lebih mengandalkan analisis substansial terhadap kelayakan (*ahliyyah*) dan kemampuan (*kifāyah*) sebagai dasar hukum, sehingga proses penemuan *'illat*nya berorientasi pada rasionalitas dan pertimbangan maslahat. Lebih jauh lagi, pendekatan Imam al-Ṭabarī menunjukkan bahwa ia tidak memaknai hukum hanya berdasarkan teks lahiriah *(ẓāhir al-nash*), tetapi menimbang realitas historis dan sifat kemanusiaan yang menjadi dasar syariat.[914] Berikut

[912] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Ḥadīth* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1996), hal. 47-52.

[913] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 78-82.

[914] Abdul Rahman al-Jabri, *Mafhum Al-Shari'ah Wa Usul al-Tafsir* (Riyadh: Dar al-Minhaj, 2008), hal. 132-135.

klasifikasi metode dalam menemukan *'illat* dalam pandangan Imam Al-Ṭabarī tentang kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib yaitu :

Pertama : Metode *Tahqīq Al-Manāṭ*

Hal ini tampak jelas dalam metode Imam al-Ṭabarī , yaitu ketika ia meneliti apakah *'illat* yang lazim digunakan oleh ulama lain, seperti keterbatasan perempuan, kekhawatiran fitnah, atau rendahnya kapasitas intelektual, benar-benar ada dan relevan dalam konteks peribadahan. Imam al-Ṭabarī tidak serta-merta menerima *'illat* yang bersumber dari asumsi sosial atau konstruksi budaya, tetapi menimbang apakah *'illat* tersebut memiliki pijakan syar'i dan kekuatan faktual. Dalam kerangka ini, Imam al-Ṭabarī secara metodologis menekankan bahwa penetapan hukum harus berdasar dalil yang sahih, dan ia tidak menjadikan faktor biologis, termasuk jenis kelamin, sebagai dasar mutlak untuk membedakan kedudukan hukum seseorang.[915] Bahkan realitas Al-Qur'an sendiri menunjukkan sebaliknya, yaitu dengan menggambarkan sosok perempuan seperti Bilqis sebagai pemimpin yang cerdas, arif dan memiliki kapasitas politik yang tinggi, tanpa sedikit pun kritik terhadap kepemimpinannya.[916] Hal ini menunjukkan bahwa syari'at tidak membangun hukum atas dasar perbedaan gender yang bersifat apriori, melainkan atas dasar kompetensi dan maslahat.

Lebih jauh, metode *tahqīq al-manāṭ* yang disinyalir dilakukan oleh Imam al-Ṭabarī tidak hanya sekadar menguji keberadaan *'illat* yang diajukan ulama lain, tetapi juga meneliti kesesuaian *'illat* itu dengan *maqāṣid al-'ibādah*.[917] Dalam hal shalat berjamaah, tujuan utamanya adalah tercapainya kekhusyukan, keteraturan jamaah dan kesempurnaan bacaan. Tidak satu pun tujuan ini yang secara inheren terhalangi oleh kepemimpinan perempuan. Karena itu, Imam al-Ṭabarī menilai bahwa penisbatan *'illat* kepada jenis

---

[915] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'Wil al-Qur'An*, 6:hal. 245-247. Lihat juga pada : Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 45-47.

[916] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 152-155. Lihat juga pada : Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* hal. 189-192.

[917] *Maqāṣid al-'ibādah* berarti tujuan atau maqasid ibadah dalam perspektif syariat Islam. Konsep ini menekankan bahwa setiap bentuk ibadah (ṣalāt, zakat, puasa, haji, dll.) tidak hanya bersifat ritual formal, tetapi juga mempunyai tujuan yang mendasar yang menyasar kebaikan individu, masyarakat, dan hubungan manusia dengan Allah. Lihat pada : Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 125-128. Al-Qarhdawi juga menegaskan bahwa pemahaman *maqāṣid al-'ibādah* memungkinkan ijtihad kontekstual dalam praktik ibadah tanpa mengurangi nilai syar'i. Lihat pada : Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh Al-Ibadat: Maqasid Wa Ta'biqat* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), hal. 47-52

kelamin sebagai faktor penghalang sama sekali tidak relevan secara syar‘i. Dengan kata lain, Imam al-Ṭabarī melakukan verifikasi mendalam untuk memastikan apakah *‘illat* yang diajukan benar-benar memiliki hubungan kausal dengan hukum yang ditetapkan, atau hanya merupakan anggapan yang diwarisi dari norma sosial patriarkal pada masa itu.

Selain itu, melalui metode ini bahwa Imam al-Ṭabarī juga terlihat dari kesungguhannya meneliti teks hadis yang membahas perempuan sebagai imam, yaitu hadis dari Ummu Waraqah. Ia memperhatikan fakta historis bahwa Nabi SAW sendiri memberi izin kepada Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi keluarganya, bahkan memerintahkan adanya muadzin khusus untuknya. Dari sini, Imam al-Ṭabarī menyimpulkan bahwa Nabi SAW tidak melarang perempuan memimpin shalat karena *‘illat* ketidakmampuan, fitnah, atau alasan-alasan lain yang sering dikemukakan. Justru tindakan Nabi SAW menunjukkan pengakuan terhadap kompetensi individual, bukan penetapan hukum berbasis gender. Hal ini sekaligus membatalkan asumsi *‘illat* yang dijadikan dasar oleh kalangan yang melarang, karena izin langsung dari Nabi SAW membuktikan bahwa alasan pelarangan tersebut tidak kuat secara syar‘i.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa metode *tahqīq al-manāṭ* dalam pendekatan Imam al-Ṭabarī tidak hanya berfungsi sebagai alat verifikasi, tetapi juga sebagai mekanisme koreksi terhadap *‘illat-‘illat* yang tidak berdasar. Pendekatan ini menjadikan analisis Imam al-Ṭabarī lebih objektif, rasional dan selaras dengan prinsip dasar syari’at yang menolak diskriminasi tanpa alasan syar‘i yang kuat. Melalui metode ini pula Imam al-Ṭabarī menunjukkan keberanian intelektualnya dalam menggugat asumsi-asumsi fiqh klasik yang tidak memiliki sandaran nash maupun realitas dan pada saat yang sama menegaskan bahwa *‘illat* hukum harus berdasar pada realitas objektif dan petunjuk wahyu, bukan pada bias sosial yang berkembang di lingkungan para ulama.

Kedua : Metode *Tanqīh Al-Manāṭ*

Dalam argumentasinya bahwa, Imam al-Ṭabarī telah menyingkirkan faktor-faktor yang tidak relevan, terutama jenis kelamin, sebagai landasan hukum. Langkah *tanqīh* ini merupakan proses penyaringan terhadap berbagai unsur yang sering dicampuradukkan sebagai *‘illat*, padahal sesungguhnya tidak

memiliki hubungan kausal dengan hukum.[918] Dalam konteks ini, Imam al-Ṭabarī menunjukkan ketelitian metodologis dengan membedakan antara faktor yang secara substansial terkait dengan *maqāṣid al-'ibādah* dan faktor yang hanya bersumber dari asumsi sosial atau kebiasaan masyarakat. Ia menolak menjadikan "perempuan" sebagai *'illat* larangan kepemimpinan dalam shalat karena tidak ada indikasi syara' yang menganggap jenis kelamin sebagai penghalang dalam ibadah yang berbasis kompetensi seperti *imamah*. Sebaliknya, al-Qur'an dan hadis menunjukkan bahwa ukuran kelayakan seorang imam adalah keilmuan, kefasihan dalam bacaan dan kemampuan menjaga keteraturan shalat berjamaah, bukan faktor biologis atau gender. Oleh karena itu, Imam al-Ṭabarī menyisihkan unsur-unsur yang tidak memiliki hubungan langsung dengan tujuan ibadah dan hanya mempertahankan aspek yang benar-benar terkait, yaitu kapasitas keilmuan dan kualitas bacaan imam.

Metode *tanqīh al-manāṭ* yang dianut oleh Imam al-Ṭabarī menjadi semakin jelas ketika ia melihat bahwa banyak argumentasi pelarangan kepemimpinan perempuan bersumber dari " anggapan-anggapan umum " seperti potensi fitnah, kelemahan fisik, atau inferioritas intelektual. Dalam perspektif Imam al-Ṭabarī , anggapan tersebut tidak dapat dijadikan *'illat* karena tidak bersifat pasti (*mutaḥaqqiq*) dan tidak didukung oleh nash yang mengikat.[919] Namun *'illat* harus bersifat *munḍabiṭ* (terikat), terukur, serta memiliki hubungan langsung dengan hukum yang ditetapkan.[920] Jenis kelamin tidak memenuhi kriteria tersebut, karena tidak dapat dijadikan ukuran objektif dalam konteks keabsahan atau kualitas kepemimpinan ibadah.

Lebih dari itu, Imam al-Ṭabarī mengkritik penyamaan perempuan sebagai sumber fitnah atau kekacauan, sebab hal itu hanyalah persepsi sosial yang tidak memiliki konsekuensi syar'i. Tindakan Nabi SAW yang mengizinkan Ummu Waraqah menjadi imam justru memperkuat argumentasi Imam al-Ṭabarī bahwa faktor gender bukanlah variabel yang relevan untuk dijadikan landasan hukum. Melalui proses *tanqīh al-manat* ini, Imam al-Ṭabarī

---

[918] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 331-333.

[919] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 45-47. Lihat juga pada : Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 10:hal. 128-130.

[920] '*illat* yang sahih harus *munḍabiṭ* (terikat dan spesifik), terukur, dan mempunyai keterkaitan langsung dengan hukum yang ditetapkan agar tidak menimbulkan ketidakpastian atau penyalahgunaan hukum. Lihat pada : Ahmad Hasan, *Usul Al-Fiqh: Dirāsah Muqaranah Li al-Manāṭ Wa Ta'līl al-Ahkām* (Beirut: Dar al-Fikr, 2015), hal. 120-123.

membersihkan *'illat* dari bias-bias sosial yang diwarisi dari lingkungan budaya Arab, sehingga hukum berdiri di atas dasar yang murni syar'i dan rasional.

Pada akhirnya bahwa, dengan metode *tanqīh al-manāṭ*, Imam al-Ṭabarī telah menunjukkan rekonstruksi terhadap *'illat* konvensional dan menghadirkan formula ijtihad yang lebih adil. Proses ini memposisikan perempuan bukan sebagai subjek hukum yang dibatasi oleh konstruksi budaya patriarkal, tetapi sebagai individu yang memiliki peluang kepemimpinan selama memenuhi syarat-syarat objektif yang ditetapkan syara'. Sehingga Imam al-Ṭabarī menegaskan bahwa dalam ibadah seperti shalat bahwa, faktor penentu bukanlah jenis kelamin, tetapi kompetensi, keilmuan dan kemampuan menjalankan fungsi *imamah* secara tepat.

Ketiga : Metode *Ilghā'Al-Fāriq*

Metode ini tergambar dalam pendekatan Imam al-Ṭabarī ketika menilai bahwa tidak terdapat perbedaan yang bermakna (*fāriq mu'tabar*) antara laki-laki dan perempuan dalam konteks kepemimpinan ibadah seperti menjadi imam atau khatib. Dalam kerangka ushul fiqh, metode *ilghā' al-fāriq* ini dilakukan ketika suatu perbedaan dianggap tidak memiliki pengaruh syar'i terhadap perubahan hukum, sehingga hukum yang berlaku bagi satu pihak juga dapat diterapkan pada pihak lain.[921] Imam al-Ṭabarī menggunakan prinsip ini untuk menolak anggapan bahwa faktor biologis atau gender adalah pembeda yang sah dalam menentukan kelayakan seseorang untuk menjadi pemimpin ibadah. Menurutnya bahwa, perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan tidak berdampak pada aspek-aspek esensial yang menjadi dasar sahnya kepemimpinan dalam ibadah, seperti kemampuan membaca al-Qur'an dengan benar, pemahaman terhadap hukum-hukum shalat, ketakwaan, serta kehadiran sifat adil dan amanah. Selama karakteristik substansial tersebut terpenuhi, maka tidak ada alasan syar'i untuk membedakan kedua jenis kelamin tersebut dalam kapasitas mereka memimpin ibadah.

Lebih jauh, bahwa sebagian pandangan yang melarang perempuan menjadi imam atau khatib lebih banyak berakar pada norma budaya, struktur

[921] Hasan, hal. 118-121. Lihat juga pada : Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, hal. 80-83.

sosial dan asumsi tradisional mengenai peran gender, bukan pada dalil yang memiliki kekuatan normatif. Karena itu, perbedaan tersebut tidak layak dijadikan *fāriq* yang memengaruhi hukum. Dengan menghilangkan perbedaan-perbedaan yang tidak relevan itu, maka Imam al-Ṭabarī menegaskan bahwa hukum syari'at seharusnya berpijak pada substansi tujuan ibadah, yakni kekhusyukan, ketertiban dan kesahihan shalat jamaah, bukan pada pembeda superfisial yang tidak berpengaruh terhadap tujuan tersebut.

Pendekatan dengan metode ini menunjukkan konsistensi Imam al-Ṭabarī dalam membangun konstruksi hukum berbasis rasionalitas *'illat* dan kesesuaian dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ia memprioritaskan nilai-nilai keadilan, kemaslahatan dan kompetensi ilmiah di atas tradisi sosial yang tidak didukung oleh dalil. Dengan demikian, penggunaan metode *ilghā' al-fāriq* oleh Imam al-Ṭabarī tidak hanya memperkokoh argumentasinya mengenai bolehnya kepemimpinan perempuan dalam ibadah, tetapi juga mencerminkan metode *istinbāṭ* yang progresif dan responsif terhadap prinsip-prinsip dasar syariat.

Maka melalui ketiga metode ini, tampak bahwa pandangan ijtihadi Imam al-Ṭabarī sangat rasional dan progresif. Ia tidak meletakkan bangunan hukum pada teks secara kaku, melainkan pada pemahaman mendalam mengenai tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) serta analisis kritis terhadap *'illat* yang benar-benar relevan dan terukur. Bagi Imam al-Ṭabarī bahwa, teks bukanlah batas akhir penalaran, tetapi pintu masuk untuk memahami maksud, hikmah dan arah normatif syariat.[922] Dengan demikian, metode *istinbāṭ* yang ia gunakan selalu bertumpu pada upaya memastikan bahwa suatu ketentuan hukum selaras dengan prinsip-prinsip dasar syari'at seperti kemaslahatan, keadilan dan keterjagaan martabat manusia.

Lebih lanjut bahwa pendekatan ini menunjukkan bahwa Imam al-Ṭabarī tidak terjebak pada pembacaan literal atau subordinatif terhadap perempuan, sebagaimana banyak pandangan fiqh klasik yang dibentuk oleh struktur sosial yang patriarkal. Sebaliknya, ia menempatkan kompetensi, integritas dan kapasitas intelektual sebagai kriteria utama dalam penentuan hukum, terutama dalam isu kepemimpinan ibadah. Dengan mengaplikasikan

[922] al-Jabri, *Mafhum Al-Shari'ah Wa Usul al-Tafsir*, hal. 132-235.

metode *taḥqīq al-manāṭ*, *tanqīh al-manāṭ*, dan *ilghā' al-fāriq*, maka Imam al-Ṭabarī berhasil menyisihkan segala faktor yang tidak memiliki keterkaitan substansial dengan tujuan ibadah, termasuk faktor biologis maupun konstruksi sosial mengenai peran gender.

Sehingga melalui pendekatan inilah akhirnya dari rasionalitas hukum Imam al-Ṭabarī sampai pada kesimpulan bahwa, perempuan dapat menjadi imam atau khatib apabila memenuhi syarat-syarat keilmuan dan moral yang diperlukan. Ia memahami bahwa otoritas dalam ibadah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh kapasitas untuk mewujudkan kesempurnaan pelaksanaan ibadah itu sendiri. Dengan kata lain, " *kesahihan dan kualitas ibadah jauh lebih penting daripada identitas pemimpinnya "*. Pandangan ini mencerminkan karakter ijtihad Imam al-Ṭabarī yang inklusif, responsif dan adaptif terhadap nilai-nilai universal syariat. Ia mengajarkan bahwa hukum Islam bukan sekadar reproduksi tradisi, melainkan upaya terus-menerus untuk menggali makna yang paling dekat dengan keadilan dan kemaslahatan. Karena itu pula, pemikirannya relevan untuk menjadi rujukan dalam wacana ijtihad progersif kontemporer, terutama dalam diskusi mengenai peran perempuan dalam ruang-ruang keagamaa dan publik.

C. Analisis *Maqāṣid al-Syarī'ah* terhadap Pandangan Imam al-Ṭabarī tentang Kebolehan Perempuan menjadi Imam dan Khatib

Analisis terhadap pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib tidak dapat dilepaskan dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kerangka untuk memahami tujuan dan hikmah di balik suatu ketentuan hukum.[923] Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* menekankan bahwa setiap hukum yang ditetapkan dalam Islam pada hakikatnya diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafāsid*) bagi kehidupan manusia. Oleh karena itu, suatu pendapat hukum tidak hanya dinilai dari kesesuaiannya dengan teks normatif, tetapi juga dari sejauh mana ia mampu merealisasikan nilai-nilai dasar syariat seperti keadilan, kemaslahatan, kemudahan, perlindungan hak-hak manusia, dan penghormatan terhadap martabat kemanusiaan.[924]

---

[923] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-12.
[924] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 2-5.

Dalam konteks kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib, pandangan Imam al-Ṭabarī menarik untuk dikaji karena berbeda dari pendapat mayoritas ulama klasik yang cenderung membatasi ruang kepemimpinan keagamaan perempuan. Kebolehan yang diberikan al-Ṭabarī menunjukkan adanya proses *istinbāṭ* hukum yang tidak semata-mata bertumpu pada pemahaman literal terhadap teks, tetapi juga mempertimbangkan rasionalitas hukum dan tujuan-tujuan syariat yang lebih luas.[925] Pandangan tersebut mengindikasikan bahwa aspek kompetensi, kapasitas keilmuan, dan kemanfaatan sosial memperoleh perhatian penting dalam konstruksi hukumnya.[926]

Melalui perspektif *maqāṣid al-syarīʻah*, pandangan Imam al-Ṭabarī dapat dianalisis untuk mengetahui sejauh mana argumentasinya selaras dengan tujuan utama syariat dalam mewujudkan kemaslahatan umat. Analisis ini juga penting untuk menilai relevansi pemikirannya dalam konteks masyarakat kontemporer yang ditandai oleh meningkatnya partisipasi perempuan dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk bidang keagamaan.[927] Dengan demikian, kajian *maqāṣid al-syarīʻah* tidak hanya berfungsi sebagai alat evaluasi terhadap dasar hukum yang digunakan Imam al-Ṭabarī, tetapi juga sebagai instrumen untuk mengungkap dimensi rasional dan kemaslahatan yang melatarbelakangi kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib.

1. Konsep *maṣlaḥah* dalam ijtihad Imam al-Ṭabarī

   Konsep *maṣlaḥah* merupakan salah satu aspek penting yang dapat digunakan untuk memahami rasionalitas hukum dalam pemikiran Imam al-Ṭabarī. Meskipun al-Ṭabarī tidak merumuskan teori *maṣlaḥah* secara sistematis sebagaimana yang kemudian dikembangkan oleh al-Ghazali, al-Syatibi, maupun ulama *maqāṣid* kontemporer, corak pemikirannya menunjukkan perhatian yang kuat terhadap tujuan hukum dan kemanfaatan yang hendak diwujudkan syariat. Dalam berbagai karya tafsir dan fiqhnya, al-Ṭabarī tidak hanya berpegang pada makna tekstual nash, tetapi juga berusaha memahami hikmah, alasan hukum (*ʿillah*), dan tujuan yang melatarbelakangi suatu ketentuan syariat.[928]

---

[925] Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, hal. 95-97.

[926] Amina Wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis," *Muslim World Journal of Human Rights* 2, no. 1 (2005): 1–19.

[927] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

[928] Ath- Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an*, 1:hal. 76-82.

Sebagai seorang mufasir, faqih, dan mujtahid independen (*mujtahid muṭlaq*), Imam al-Ṭabarī memandang bahwa hukum Islam diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, proses *istinbāṭ* hukum tidak cukup dilakukan melalui pembacaan literal terhadap teks, tetapi juga harus memperhatikan konteks, tujuan syariat, serta dampak sosial dari suatu ketentuan hukum. Pendekatan ini tampak dalam metode tafsirnya yang sering menghubungkan makna ayat dengan realitas sosial dan tujuan moral yang hendak dicapai oleh syariat.[929]

Dalam perspektif usul fiqh, *maṣlaḥah* dipahami sebagai segala sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratan bagi manusia. Konsep tersebut pada dasarnya sejalan dengan tujuan utama syariat yang berorientasi pada perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[930] Walaupun al-Ṭabarī hidup sebelum formulasi *maqāṣid al-syarī'ah* berkembang secara sistematis, pola argumentasinya menunjukkan adanya orientasi yang kuat terhadap pemeliharaan kemaslahatan umat. Hal ini terlihat dari kecenderungannya untuk memilih pendapat yang lebih sesuai dengan prinsip keadilan dan kebutuhan masyarakat selama tidak bertentangan dengan nash yang jelas.[931]

Kecenderungan rasional dalam pemikiran Imam al-Ṭabarī juga tampak dalam penggunaan *ta'līl al-aḥkām* sebagai dasar penetapan hukum. Baginya, banyak ketentuan syariat memiliki alasan dan tujuan tertentu yang dapat dipahami melalui kajian mendalam terhadap Al-Qur'an, hadis, dan praktik para sahabat. Oleh sebab itu, hukum tidak dipahami sebagai aturan yang berdiri sendiri, melainkan sebagai sarana untuk mewujudkan nilai-nilai yang menjadi tujuan syariat. Dalam konteks ini, *maṣlaḥah* berfungsi sebagai orientasi substantif yang membantu seorang mujtahid memahami maksud hukum secara lebih komprehensif.[932]

Penerapan orientasi kemaslahatan tersebut terlihat dalam sejumlah pandangan fiqh Imam al-Ṭabarī yang berbeda dengan mayoritas ulama pada

---

[929] Rosenthal, Franz, *The History of Al-Ṭabarī: General Introduction and From the Creation to the Flood*, hal. 35-42.

[930] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 1:hal. 8-12.

[931] Felicitas Opwis, *Maqasid Al-Shariah and Contemporary Reformist Muslim Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), hal. 79-88.

[932] Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal," *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 245–71.

masanya. Ia tidak segan mengambil pendapat yang dianggap lebih kuat berdasarkan argumentasi nash dan rasionalitas hukum meskipun berbeda dengan pandangan mazhab dominan.[933] Sikap independen ini menunjukkan bahwa al-Ṭabarī tidak terikat secara kaku pada otoritas mazhab tertentu, tetapi lebih mengutamakan pencarian hukum yang dianggap paling sesuai dengan tujuan syariat dan kemanfaatan umat.

Dalam kaitannya dengan kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib, orientasi maṣlaḥah dalam pemikiran al-Ṭabarī tampak dari penekanannya terhadap aspek kompetensi dan kemampuan individu. Al-Ṭabarī tidak menjadikan jenis kelamin sebagai faktor utama dalam menentukan kelayakan seseorang memimpin ibadah atau menyampaikan khutbah, melainkan mempertimbangkan kapasitas keilmuan, kualitas keagamaan, dan kemampuannya menjalankan tugas tersebut.[934] Pendekatan ini menunjukkan bahwa pertimbangan kemanfaatan sosial memperoleh posisi penting dalam konstruksi hukumnya.

Apabila dianalisis melalui perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, pandangan al-Ṭabarī tersebut memiliki relevansi dengan prinsip *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama) dan *ḥifẓ al-'aql* (perlindungan akal).[935] Kebolehan perempuan yang memiliki kompetensi keilmuan untuk berperan dalam kepemimpinan keagamaan dapat mendukung penyebaran ilmu agama dan peningkatan kualitas pemahaman umat. Dengan demikian, tujuan syariat untuk menjaga keberlangsungan ajaran agama dan pengembangan intelektual masyarakat dapat terwujud secara lebih optimal.[936]

Selain itu, pendekatan al-Ṭabarī juga mencerminkan penghormatan terhadap martabat manusia yang merupakan salah satu tujuan fundamental syariat. Islam memandang bahwa kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketakwaan, ilmu pengetahuan, dan amal saleh.[937] Oleh karena itu, pemberian ruang bagi perempuan yang memiliki kapasitas untuk

---

[933] Rosenthal, Franz, *The History of Al-Ṭabarī: General Introduction and From the Creation to the Flood*, hal. 42-28.

[934] Muhamad Harfin Zuhdi, "Posisi Imam Al-Ṭabarī Dalam Peta Mazhab Fikih Sunni," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 16, no. 1 (2021): 1–20.

[935] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 15-17.

[936] Kamali, "Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal."

[937] Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford: Oxford University Press, 2015), hal. 103-107.

berkontribusi dalam bidang keagamaan dapat dipahami sebagai bagian dari upaya mewujudkan keadilan dan pengakuan terhadap potensi manusia secara proporsional.

Dalam konteks pemikiran Islam kontemporer, orientasi *maṣlaḥah* yang terdapat dalam ijtihad al-Ṭabarī memiliki relevansi yang sangat kuat. Sejumlah sarjana Muslim modern menegaskan bahwa hukum Islam harus dipahami berdasarkan tujuan dan nilai-nilai universal syariat, bukan semata-mata pada aspek formal dan literal teks.[938] Pendekatan ini memungkinkan hukum Islam tetap responsif terhadap perubahan sosial sekaligus menjaga kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip dasar agama. Oleh sebab itu, pemikiran al-Ṭabarī dapat dipandang sebagai salah satu model awal yang menunjukkan pentingnya rasionalitas dan kemaslahatan dalam proses ijtihad.

Dengan demikian, konsep *maṣlaḥah* dalam ijtihad Imam al-Ṭabarī tidak muncul dalam bentuk teori yang terumuskan secara eksplisit, tetapi tercermin dalam metode penalaran hukumnya yang menekankan tujuan syariat, pencarian hikmah hukum, dan perhatian terhadap kemanfaatan umat. Orientasi tersebut menjadi salah satu landasan penting yang menjelaskan mengapa al-Ṭabarī dapat menghasilkan pandangan yang relatif progresif mengenai kepemimpinan perempuan. Melalui pendekatan yang berorientasi pada kemaslahatan, ia menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk merespons kebutuhan masyarakat tanpa meninggalkan nilai-nilai dasar yang menjadi tujuan syariat.

2. Pertimbangan Kompetensi dan Kapasitas Perempuan sebagai Dasar Hukum

   Salah satu aspek penting yang dapat ditemukan dalam pemikiran Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib adalah penekanannya pada kompetensi dan kapasitas individu sebagai dasar pertimbangan hukum.[939] Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Ṭabarī tidak menjadikan jenis kelamin sebagai satu-satunya faktor penentu dalam menetapkan kelayakan seseorang untuk memegang otoritas keagamaan.

[938] Saadia Yacoob, "Islamic Law, Gender, and the Politics of Interpretation," *The Muslim World* 114, no. 1 (2024): 35–41.

[939] Ath- Thabari, *Ikhtilaf Al-Fuqaha*, hal. 72-75.

Sebaliknya, ia lebih memperhatikan kemampuan yang dimiliki seseorang dalam menjalankan tugas dan tanggung jawab yang dibebankan kepadanya. [940]

Dalam tradisi hukum Islam, kompetensi (*al-kafā'ah*) dan kapasitas keilmuan merupakan unsur penting dalam penentuan otoritas keagamaan. Seorang imam maupun khatib dituntut memiliki kemampuan membaca Al-Qur'an dengan baik, memahami hukum-hukum agama, menjaga integritas moral, serta mampu membimbing jamaah dalam urusan keagamaan.[941] Oleh karena itu, kelayakan seseorang untuk menjadi imam atau khatib pada dasarnya berkaitan dengan kualitas keilmuan dan kemampuan menjalankan fungsi kepemimpinan, bukan semata-mata identitas biologisnya.[942]

Pandangan Imam al-Ṭabarī tersebut dapat dipahami dari metode ijtihad yang digunakannya. Sebagai seorang mujtahid independen, ia cenderung menilai suatu persoalan berdasarkan kekuatan dalil dan tujuan hukum, bukan semata-mata mengikuti pandangan mayoritas ulama.[943] Dalam persoalan kepemimpinan perempuan, al-Ṭabarī tidak menemukan nash yang secara tegas dan pasti melarang perempuan menjadi imam atau khatib dalam kondisi tertentu. Oleh sebab itu, pertimbangan kapasitas dan kemanfaatan sosial memperoleh posisi yang lebih dominan dalam proses penetapan hukumnya.[944]

Pendekatan ini memiliki dasar yang kuat dalam prinsip-prinsip umum Al-Qur'an. Islam menegaskan bahwa kemuliaan manusia di sisi Allah SWT tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketakwaan dan kualitas dirinya sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Ḥujurāt / 49: 13. Ayat tersebut memberikan landasan normatif bahwa penilaian terhadap seseorang seharusnya didasarkan pada kualitas moral dan kompetensinya, bukan pada faktor biologis semata.[945] Dengan demikian, apabila seorang perempuan memiliki kapasitas keilmuan dan kepemimpinan yang memadai, maka tidak terdapat alasan substantif untuk menafikan perannya dalam kehidupan keagamaan.

---

[940] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hal. 127-131.
[941] Ibn Rushd, *Bidāyat Al-Mujtahid Wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, 2:hal. 52-156.
[942] Al- Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, 8:hal. 278-283.
[943] Aqil Cholil Qoumas, "Independent Ijtihad and Legal Reasoning in Al-Ṭabarī's Thought," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* 52, no. 1 (2014): 115–38.
[944] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, 14:hal. 267-282.
[945] Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 20:hal. 390-392.

Dalam perspektif *ta'līl al-aḥkām*, pendekatan al-Ṭabarī menunjukkan bahwa hukum harus dikaitkan dengan tujuan dan alasan yang melatarbelakanginya. Jika tujuan utama kepemimpinan keagamaan adalah membimbing umat, menjaga kualitas ibadah, dan menyampaikan ajaran Islam secara benar, maka faktor yang paling relevan adalah kemampuan menjalankan fungsi tersebut.[946] Jenis kelamin tidak memiliki hubungan langsung dengan kemampuan seseorang dalam memahami agama, mengajarkan ilmu, atau memimpin kegiatan keagamaan. Oleh karena itu, menjadikan kapasitas sebagai dasar pertimbangan hukum lebih sejalan dengan rasionalitas syariat.[947]

Pertimbangan kompetensi tersebut juga memiliki relevansi dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya dalam aspek *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama) dan *ḥifẓ al-'aql* (perlindungan akal).[948] Ketika perempuan yang memiliki keahlian dan pengetahuan agama diberi ruang untuk berkontribusi dalam kepemimpinan keagamaan, maka proses transmisi ilmu, pendidikan umat, dan penguatan pemahaman keislaman dapat berlangsung secara lebih optimal. Dalam konteks ini, pelibatan perempuan yang kompeten justru berpotensi memperkuat tujuan syariat dalam menjaga dan mengembangkan kehidupan keagamaan masyarakat.[949]

Fakta sejarah Islam juga menunjukkan bahwa perempuan memiliki kapasitas intelektual yang diakui dalam tradisi keilmuan Islam. 'Aisyah binti Abi Bakar merupakan salah satu contoh tokoh perempuan yang menjadi rujukan para sahabat dalam bidang hadis, fiqh, dan berbagai persoalan keagamaan.[950] Selain itu, banyak ulama perempuan pada masa klasik yang berperan sebagai guru, periwayat hadis, dan pemberi fatwa. Fakta historis ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan perempuan bukanlah sesuatu yang asing dalam sejarah Islam.

Dalam kajian gender kontemporer, kemampuan dan kompetensi individu dipandang sebagai dasar yang lebih objektif dalam menentukan kepemimpinan dibandingkan jenis kelamin. Banyak pembatasan terhadap perempuan dalam ruang publik sesungguhnya lahir dari konstruksi sosial patriarkal yang

---

[946] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 2:hal. 350-356.
[947] Kamali, "Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal."
[948] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 17-25.
[949] Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.
[950] Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 5:hal. 58-82.

berkembang dalam masyarakat, bukan dari prinsip-prinsip normatif Islam.[951] Oleh karena itu, pendekatan yang menekankan kapasitas individu sebagaimana terlihat dalam pemikiran al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai bentuk penafsiran yang lebih dekat dengan nilai keadilan dan kesetaraan yang diajarkan Islam.

Pandangan tersebut semakin relevan dalam konteks masyarakat modern yang memberikan akses pendidikan dan pengembangan kapasitas secara lebih luas kepada perempuan. Saat ini banyak perempuan yang memiliki keahlian dalam bidang studi Islam, menjadi akademisi, ulama, peneliti, maupun pemimpin organisasi keagamaan.[952] Kondisi ini menunjukkan bahwa alasan yang mendasarkan kepemimpinan semata-mata pada jenis kelamin semakin sulit dipertahankan ketika realitas sosial memperlihatkan kemampuan perempuan yang setara dengan laki-laki dalam berbagai bidang keilmuan dan kepemimpinan.

Dengan demikian, pertimbangan kompetensi dan kapasitas perempuan sebagai dasar hukum dalam pemikiran Imam al-Ṭabarī menunjukkan adanya orientasi rasional yang kuat dalam proses ijtihadnya. Penetapan hukum tidak didasarkan pada asumsi biologis yang bersifat umum, melainkan pada kemampuan nyata seseorang dalam menjalankan fungsi yang dibebankan kepadanya. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* yang menempatkan kemaslahatan, keadilan, dan efektivitas sosial sebagai tujuan utama hukum Islam.[953] Dalam konteks kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib, orientasi tersebut memperlihatkan bahwa kualitas keilmuan, integritas moral, dan kapasitas kepemimpinan merupakan pertimbangan yang lebih substansial dibandingkan perbedaan jenis kelamin.

Lebih jauh, jika ditinjau dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, penekanan terhadap kompetensi dibandingkan jenis kelamin menunjukkan adanya orientasi hukum yang berpusat pada kemanfaatan dan efektivitas pelaksanaan fungsi sosial-keagamaan. Dalam kerangka ini, tujuan syariat bukanlah membatasi partisipasi seseorang berdasarkan identitas biologisnya, melainkan memastikan bahwa amanah kepemimpinan dijalankan oleh individu yang

---

[951] Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, hal. 1-25.

[952] Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

[953] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

paling mampu mewujudkan kemaslahatan.[954] Oleh karena itu, apabila seorang perempuan memiliki kemampuan membaca Al-Qur'an dengan baik, memahami hukum Islam secara mendalam, memiliki integritas moral yang tinggi, serta mampu membimbing masyarakat, maka kapasitas tersebut menjadi alasan yang lebih relevan untuk dipertimbangkan dibandingkan faktor jenis kelamin semata.

Pendekatan semacam ini menunjukkan adanya hubungan erat antara rasionalitas hukum Imam al-Ṭabarī dengan prinsip meritokrasi dalam Islam. Al-Qur'an berulang kali menegaskan pentingnya amanah, keahlian, dan tanggung jawab dalam menjalankan suatu tugas. Dalam konteks kepemimpinan keagamaan, keberhasilan seorang imam atau khatib tidak ditentukan oleh identitas gendernya, melainkan oleh kemampuannya menjaga kualitas ibadah, menyampaikan ajaran agama secara benar, serta membimbing umat menuju kemaslahatan.[955] Dengan demikian, pertimbangan kompetensi yang digunakan al-Ṭabarī mencerminkan pemahaman yang berorientasi pada substansi tujuan syariat daripada sekadar aspek formal dan simbolik.

Di samping itu, penekanan pada kapasitas individu juga menunjukkan bahwa al-Ṭabarī memahami hukum Islam sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial.[956] Apabila kesempatan berkontribusi dalam kehidupan keagamaan hanya diberikan kepada laki-laki tanpa mempertimbangkan kemampuan yang dimiliki perempuan, maka potensi intelektual dan sosial yang dimiliki sebagian anggota masyarakat akan terabaikan.[957] Padahal, salah satu tujuan syariat adalah mengoptimalkan seluruh potensi manusia untuk mewujudkan kemanfaatan bersama. Oleh karena itu, pengakuan terhadap kapasitas perempuan dalam bidang keagamaan dapat dipandang sebagai bentuk implementasi prinsip keadilan yang menjadi salah satu tujuan utama hukum Islam.

Dalam konteks masyarakat kontemporer, argumentasi ini semakin memperoleh relevansinya. Akses perempuan terhadap pendidikan tinggi, studi keislaman, serta berbagai aktivitas sosial-keagamaan telah menghasilkan

---

[954] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 8-25.

[955] Kamali, "Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal."

[956] Ghozali, Mahbub, "Belenggu Tradisional Dalam Tafsir Bi Al-Ma'thur," *Jurnal Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 106–23.

[957] Ghozali, Mahbub.

banyak perempuan yang memiliki otoritas keilmuan setara dengan laki-laki.[958] Fenomena ini memperlihatkan bahwa kompetensi tidak lagi dapat diasosiasikan secara eksklusif dengan satu jenis kelamin tertentu. Karena itu, pendekatan Imam al-Ṭabarī yang menempatkan kapasitas sebagai dasar pertimbangan hukum menunjukkan fleksibilitas pemikiran yang mampu berdialog dengan perkembangan sosial tanpa meninggalkan landasan normatif Islam.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa pertimbangan kompetensi dan kapasitas perempuan dalam ijtihad Imam al-Ṭabarī bukan sekadar argumentasi teknis mengenai kepemimpinan keagamaan, melainkan bagian dari konstruksi hukum yang berorientasi pada kemaslahatan, keadilan, dan efektivitas sosial. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa rasionalitas hukum al-Ṭabarī dibangun atas dasar hubungan antara kemampuan individu dan tujuan hukum yang hendak diwujudkan. Oleh sebab itu, kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib dalam pandangannya dapat dipahami sebagai konsekuensi logis dari prinsip bahwa amanah kepemimpinan harus diberikan kepada pihak yang paling mampu menjalankan tugas tersebut demi tercapainya tujuan syariat secara optimal.

3. Prinsip *Maqāṣid al-Syarī'ah* terhadap Kebolehan Perempuan Menjadi Imam dan Khatib

Analisis *maqāṣid al-syarī'ah* terhadap pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib dapat dilakukan dengan menelaah tujuan-tujuan syariat yang hendak diwujudkan melalui hukum tersebut. Dalam perspektif *maqāṣid*, hukum Islam tidak hanya dipahami berdasarkan aspek tekstual, tetapi juga berdasarkan tujuan, hikmah, dan kemaslahatan yang menjadi ruh dari setiap ketentuan syariat.[959] Oleh karena itu, penilaian terhadap kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib tidak cukup dilakukan melalui pendekatan literal terhadap dalil, melainkan

[958] Arifin, Misbahul and Rodiyah, K., "Rekonstruksi Konsep Untuk Mengembalikan Esensi Kesetaraan Gender," *Journal of Child and Gender Studies* 3, no. 2 (2025): 83–99.

[959] Sahlan, Azis and Siti Khotijah, "Examining the Maqāṣid Al-Qur'an: Understanding 'Abdul Karīm Hāmidī's Approach to Tafsir for Achieving Human Welfare: Menelaah Maqāṣid Al-Qur'an: Memahami Pendekatan Tafsir 'Abdul Karīm Hāmidī Untuk Mencapai Kemaslahatan Manusia," *Aqwal: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 5, no. 1 (2024): 89–108.

harus mempertimbangkan tujuan syariat dalam mewujudkan kemanfaatan dan keadilan bagi umat.

Pandangan Imam al-Ṭabarī yang membolehkan perempuan menjadi imam dan khatib menunjukkan adanya orientasi terhadap substansi ajaran Islam dibandingkan sekadar mempertahankan konstruksi sosial yang berkembang pada masanya. Dalam pandangannya, kemampuan membaca Al-Qur'an, pemahaman agama, integritas moral, dan kapasitas keilmuan merupakan faktor yang lebih menentukan dibandingkan jenis kelamin seseorang. Pendekatan ini memiliki kesesuaian *dengan maqāṣid al-syarī'ah* yang menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan utama pembentukan hukum Islam.[960]

Dalam teori *maqāṣid* klasik, kemaslahatan dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu *al-maṣlaḥah al-ḍarūriyyah* (kemaslahatan primer), *al-maṣlaḥah al-ḥājiyyah* (kemaslahatan sekunder), dan *al-maṣlaḥah al-taḥsīniyyah* (kemaslahatan tersier).[961] Ketiga tingkatan tersebut dapat digunakan untuk menganalisis rasionalitas hukum Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib. Pembagian ini penting karena menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya bertujuan menjaga eksistensi agama, tetapi juga memberikan kemudahan dan mewujudkan kesempurnaan moral dalam kehidupan manusia.

Pada tingkat *al-maṣlaḥah al-ḍarūriyyah*, kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib dapat dikaitkan dengan tujuan menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*). Fungsi imam dan khatib pada dasarnya adalah memastikan terlaksananya ibadah dan tersampaikannya ajaran Islam kepada masyarakat. Apabila terdapat perempuan yang memiliki kompetensi keilmuan, kemampuan berdakwah, dan kapasitas memimpin yang memadai, maka keterlibatannya dalam fungsi keagamaan tersebut dapat mendukung terpeliharanya agama secara lebih efektif. Dalam konteks ini, yang menjadi tujuan utama syariat bukanlah identitas biologis pemimpin, melainkan terjaganya keberlangsungan ajaran Islam dalam kehidupan umat.[962]

---

[960] Yacoob, "Islamic Law, Gender, and the Politics of Interpretation," 2024.
[961] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 17-30.
[962] Wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis."

Selain berkaitan dengan *ḥifẓ al-dīn*, kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib juga memiliki hubungan dengan *ḥifẓ al-'aql* (menjaga akal). Islam mendorong pengembangan ilmu pengetahuan dan pemanfaatan potensi intelektual seluruh manusia tanpa membedakan jenis kelamin. Ketika perempuan yang memiliki kapasitas ilmiah diberi kesempatan untuk menyampaikan ilmu dan membimbing masyarakat, maka tujuan syariat dalam mengembangkan akal dan memperluas penyebaran ilmu pengetahuan dapat tercapai secara optimal. Oleh sebab itu, pembatasan yang menghalangi pemanfaatan kapasitas intelektual perempuan berpotensi mengurangi kemaslahatan yang hendak diwujudkan syariat.[963]

Dari perspektif *al-maṣlaḥah al-ḥājiyyah,* kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib dapat dipahami sebagai bentuk kemudahan (*taysīr*) yang diberikan syariat untuk menjawab kebutuhan masyarakat.[964] Dalam berbagai situasi sosial, umat Islam membutuhkan figur-figur keagamaan yang mampu memberikan bimbingan dan pelayanan keagamaan. Apabila terdapat perempuan yang memiliki kompetensi lebih baik dibandingkan laki-laki dalam suatu komunitas tertentu, maka memberikan ruang kepemimpinan kepadanya dapat menjadi solusi yang memenuhi kebutuhan masyarakat tanpa bertentangan dengan tujuan syariat. Dalam hal ini, hukum berfungsi menghilangkan kesulitan dan memperluas manfaat bagi umat.

Kemaslahatan pada tingkat *al-ḥājiyyah* juga tampak dalam upaya membuka akses yang lebih luas bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan keagamaan. Keterlibatan perempuan sebagai imam dan khatib dapat mendorong peningkatan pendidikan keagamaan perempuan, memperluas peran sosial mereka, serta menghadirkan perspektif yang lebih beragam dalam pembinaan umat. Hal ini sejalan dengan tujuan syariat yang menghendaki terciptanya kehidupan sosial yang lebih seimbang dan harmonis.[965]

Sementara itu, pada tingkat *al-maṣlaḥah al-taḥsīniyyah*, kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib berkaitan dengan upaya mewujudkan nilai-nilai kesempurnaan moral, keadilan, dan penghormatan terhadap

---

[963] Sulistiyawati, Erly and Akhmad Zaki Yamani, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Ranah Publik: Analisis Kritis Dalam Pespektif Fikih Siyasah Dan Maqashid Syariah," *Ahsan: Jurnal Ilmiah Keislaman Dan Kemasyarakatan* 2, no. 1 (2025): 9–23.

[964] Al- Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, 2:hal. 1020-1025.

[965] Kamali, "Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal."

martabat manusia. Syariat Islam tidak hanya bertujuan menjaga kebutuhan dasar manusia, tetapi juga membangun peradaban yang menjunjung tinggi etika dan kemuliaan.[966] Pengakuan terhadap kapasitas perempuan dalam bidang keagamaan mencerminkan penghormatan terhadap potensi manusia yang diberikan Allah SWT kepada setiap individu tanpa diskriminasi berdasarkan jenis kelamin.

Dari sudut pandang *maqāṣid* kontemporer, pandangan Imam al-Ṭabarī juga dapat dikaitkan dengan prinsip *al-karāmah al-insāniyyah* (martabat kemanusiaan), *al-'adl* (keadilan), dan *al-musāwah* (kesetaraan). Ketiga prinsip tersebut merupakan pengembangan maqāṣid modern yang banyak dikemukakan oleh para sarjana kontemporer seperti Jasser Auda dan Mohammad Hashim Kamali.[967] Dalam perspektif ini, kesempatan untuk memimpin tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh kemampuan menjalankan amanah secara bertanggung jawab demi kemaslahatan masyarakat. Dengan demikian, kepemimpinan perempuan dapat dipahami sebagai bagian dari implementasi nilai keadilan dan penghormatan terhadap hak-hak manusia yang diakui syariat.

Analisis *maqāṣid* juga menunjukkan bahwa kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib memiliki relevansi dengan prinsip kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-'āmmah*).[968] Kehadiran perempuan yang berilmu dan berintegritas dalam kepemimpinan keagamaan dapat memperkuat pendidikan umat, meningkatkan partisipasi perempuan dalam aktivitas keagamaan, serta memperluas akses masyarakat terhadap sumber-sumber ilmu Islam. Selama tujuan tersebut membawa manfaat yang nyata dan tidak menimbulkan kemudaratan yang lebih besar, maka kebijakan tersebut selaras dengan orientasi dasar syariat.

Berdasarkan uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib memiliki landasan yang kuat dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Pada tingkat *al-ḍarūriyyah*, pandangan tersebut mendukung penjagaan agama dan

---

[966] Ibn 'Asyur, *Maqasid Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, hal. 215-258.

[967] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Lihat juga pada: Kamali, "Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal."

[968] Mir-Hosseini, "Justice, Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects."

pengembangan akal; pada tingkat *al-ḥājiyyah*, ia memberikan kemudahan dan memenuhi kebutuhan sosial masyarakat; sedangkan pada tingkat *al-taḥsīniyyah*, ia berkontribusi dalam mewujudkan keadilan, penghormatan terhadap martabat manusia, dan kesempurnaan moral. Oleh karena itu, ijtihad Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai bentuk pemikiran hukum yang tidak hanya berorientasi pada teks, tetapi juga pada tujuan syariat dan kemaslahatan umat secara lebih luas.

Berdasarkan analisis *maqāṣid al-syarī'ah*, pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib menunjukkan adanya orientasi hukum yang berfokus pada kemaslahatan, kompetensi, dan tujuan substantif syariat. Kebolehan tersebut tidak didasarkan pada pertimbangan jenis kelamin, melainkan pada kemampuan seseorang dalam menjalankan fungsi keagamaan secara efektif dan bertanggung jawab. Dalam perspektif *al-maṣlaḥah al-ḍarūriyyah*, pandangan ini mendukung terpeliharanya agama (*ḥifẓ al-dīn*) dan pengembangan akal (*ḥifẓ al-'aql*) melalui optimalisasi potensi keilmuan perempuan. Pada tingkat *al-maṣlaḥah al-ḥājiyyah,* kebolehan perempuan menjadi imam dan khatib memberikan kemudahan bagi masyarakat dalam memperoleh pelayanan dan bimbingan keagamaan yang berkualitas. Adapun pada tingkat *al-maṣlaḥah al-taḥsīniyyah*, pandangan tersebut mencerminkan penghormatan terhadap martabat manusia, keadilan, dan pengakuan terhadap kapasitas individu tanpa diskriminasi gender. Oleh karena itu, ijtihad Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai bentuk pemikiran hukum yang selaras dengan tujuan-tujuan syariat dan memiliki relevansi yang kuat dengan pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer, khususnya dalam upaya mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan partisipasi sosial yang lebih inklusif dalam kehidupan umat Islam.

D. Rekonstruksi Kepemimpinan Perempuan sebagai Imam dan Khatib Perspektif Ijtihad Progersif

Perspektif klasik Imam al-Ṭabarī tentang kebolehan kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib menurut penulis telah menunjukkan keselarasan yang kuat dengan paradigma ijtihad progersif, baik secara epistemologis maupun metodologis. Ijtihad progersif berpijak pada prinsip bahwa syariat bertujuan mewujudkan keadilan substantif, kesetaraan gender, serta

pengembangan kapasitas manusia berdasarkan potensi moral, spiritual dan intelektual tanpa diskriminasi.[969] Prinsip-prinsip ini tidak semata lahir dari wacana etika kontemporer, tetapi memiliki legitimasi kuat dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* yang menitikberatkan pada perlindungan agama, akal, kehormatan, dan kemaslahatan umum.[970] Dalam perspektif ini, rekonstruksi kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib tidak hanya bertumpu pada pembacaan ulang terhadap teks-teks klasik, tetapi juga pada upaya dialogis antara teks dan konteks sosial yang terus berkembang, sehingga hukum Islam tetap responsif, berkeadilan, dan relevan dengan dinamika masyarakat modern.

Kecenderungan Imam al-Ṭabarī untuk menolak '*illat-'illat* yang tidak berdasar, seperti anggapan bawaan bahwa perempuan adalah sumber fitnah atau kurang kompeten dibandingkan laki-laki, menunjukkan bahwa ijtihadnya memiliki landasan rasional yang sejalan dengan epistemologi ijtihad progersif. Imam al-Ṭabarī tidak menerima suatu *'illat* hanya karena ia telah mengakar dalam tradisi sosial, tetapi menuntut adanya argumentasi syar'i yang valid dan relevan. Inilah yang memperlihatkan kesamaan metodologis antara pendekatan Imam al-Ṭabarī dan pendekatan progresif: keduanya sama-sama menuntut bahwa suatu hukum harus didirikan atas dasar bukti yang kuat, bukan asumsi kultural yang bias.

Lebih dari itu, penulis meyakini bahwa kecenderungan Imam al-Ṭabarī untuk memprioritaskan kelayakan (*ahliyyah*) dan kemampuan (*kifāyah*) sebagai dasar hukum, mencerminkan semangat *meritokratis* dalam ijtihad progersif. Bagi ijtihad progersif, bahwa keahlian, integritas dan penguasaan ilmu agama adalah ukuran utama seseorang dapat menjalankan fungsi keagamaan apa pun, termasuk menjadi imam atau khatib. Perspektif ini menolak pembatasan berbasis gender yang tidak memiliki relevansi dengan tujuan ibadah. Imam al-Ṭabarī , bahkan pada abad ke-3 Hijriah, telah mengartikulasikan pandangan yang secara substansial berdekatan dengan prinsip-prinsip ini, bahwa syariat tidak berorientasi

[969] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 45-47. Lihat juga pada : Engineer, *The Rights of Women in Islam*, hal. 112-115.

[970] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hal. 162-165.

pada pembedaan biologis, tetapi pada pencapaian nilai-nilai moral dan spiritual yang lebih tinggi.[971]

Pandangan Imam al-Ṭabarī ini semakin relevan ketika dihubungkan dengan realitas masyarakat Muslim kontemporer yang semakin menuntut partisipasi perempuan dalam ruang publik, termasuk dalam bidang keagamaan. Dalam konteks ijtihad progersif, rekonstruksi kepemimpinan perempuan bukan dimaknai sebagai inovasi radikal yang keluar dari tradisi, tetapi sebagai pengembalian syariat pada prinsip dasarnya: bahwa hukum harus menghadirkan kemaslahatan dan menghilangkan segala bentuk ketidakadilan.[972] Semangat inilah yang tampak dalam ijtihad Imam al-Ṭabarī , yang tidak terjebak pada literalisme tekstual ataupun konservatisme sosial, tetapi memadukan nash dengan rasionalitas dan realitas empiris. Dengan demikian, pandangan Imam al-Ṭabarī menjadi landasan yang sangat signifikan bagi setiap upaya menghadirkan tafsir keagamaan yang lebih inklusif, adil, dan sesuai dengan tuntutan zaman.

Selain itu, rekonstruksi perspektif ijtihad progersif terhadap kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib semakin menemukan pijakan yang kokoh ketika dibaca dalam kerangka perubahan sosial dan kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer. Prinsip bahwa syariat bersifat *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* mengharuskan adanya kemampuan adaptasi terhadap dinamika zaman.[973] Dalam konteks ini, Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai *preseden* metodologis yang memungkinkan ruang ijtihad lebih terbuka bagi perempuan. Meskipun hidup dalam masyarakat patriarkis abad ke-3 Hijriah, Imam al-Ṭabarī justru menyodorkan kerangka analitis yang menolak menjadikan gender sebagai batasan hukum, terutama dalam persoalan ibadah yang mensyaratkan kemahiran dan kedalaman ilmu, bukan jenis kelamin.

Prinsip ijtihad progersif tentang rekonstruksi hukum juga menekankan bahwa teks-teks hadis harus dipahami dalam konteks sosial-historis kemunculannya. Dalam hal ini, pendekatan Imam al-Ṭabarī yang membaca hadis "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً" sebagai laporan historis, bukan larangan normatif, sangat

[971] Zainul Mun'im et al., "Revisioning Official Islam in Indonesia: The Role of Women Ulama Congress in Reproducing Female Authority in Islamic Law," *Al-Ahkam : Jurnal Ilmu Syari'ah* 24, no. 1 (2024): 132–51.

[972] Prilia Ulandari, "Perempuan Di Sektor Publik Dalam Perspektif Islam (Pandangan Progresif Rahmah El-Yunusiyah Dalam Kepemimpinan Sebagai Ulama Dan Pelopor Pendidikan Muslimah Indonesia)," *Agenda: Jurnal Analisis Gender Dan Agama* 1, no. 1 (2017): 1–15.

[973] Al-Qarafi, *Al-Furuq Fi Usul al-Fiqh* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998), 1:hal. 45-48.

sesuai dengan metode *contextual reading* yang digunakan oleh pemikir progresif. Dengan mengaitkan hadis tersebut pada konteks kekacauan politik di Persia dan bukan pada persoalan ibadah atau kapasitas perempuan secara umum, Imam al-Ṭabarī telah memberikan contoh konkret bagaimana pemaknaan hadis seharusnya mengedepankan konteks dan tujuan syariat, bukan sekadar mengikuti pemahaman literal semata.

Selain reinterpretasi nash, reorientasi *maqāṣid* juga memegang peranan penting dalam rekonstruksi ini. Ijtihad progersif memandang bahwa *maqāṣid* tidak hanya berkisar pada lima tujuan klasik (*ḥifẓ al-dīn, al-nafs, al-ʻaql, al-māl, al-nas*l), tetapi juga meliputi nilai-nilai pengembangan diri, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah al-insāniyyah*).[974] Dalam perspektif *maqāṣid* modern, menghalangi perempuan dari kepemimpinan ibadah tanpa alasan syarʻi yang kuat dapat dianggap bertentangan dengan prinsip keadilan. Pandangan Imam al-Ṭabarī , yang menolak mengambil ʻ*illat* selain kemampuan dan pengetahuan, sangat sejalan dengan prinsip ini. Ia menegaskan bahwa penilaian hukum harus bersandar pada kompetensi yang nyata, bukan pada asumsi yang tidak relevan secara syarʻi.

Pada akhirnya, rekonstruksi kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib bukan hanya upaya memenuhi tuntutan modernitas, tetapi merupakan bagian dari gerakan memperluas horizon keadilan dan kesetaraan yang merupakan inti dari ajaran Islam. Dengan memanfaatkan pendekatan Imam al-Ṭabarī yang berbasis pada validitas *ʻillat*, rasionalitas dan *maqāṣid al-syarī'ah*, maka ijtihad progersif dapat memahami isu ini bukan sebagai kontroversi gender semata, tetapi sebagai proses pemuliaan peran manusia melalui prinsip-prinsip syariat yang universal. Selain itu, rekonstruksi perspektif ijtihad progersif terhadap kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib semakin menemukan pijakan yang kokoh ketika dibaca dalam kerangka perubahan sosial dan kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer

Maka rekonstruksi bias patriarki dalam tradisi fiqh juga menjadi pilar penting dalam paradigma progresif. Tradisi fiqh klasik dihasilkan dalam struktur sosial di mana laki-laki mendominasi ruang publik dan otoritas keagamaan. Akibatnya, sejumlah pandangan fiqh diwarnai oleh cara pandang yang kini

[974] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 229-232.

dianggap tidak lagi relevan. Dalam konteks ini, keberanian Imam al-Ṭabarī menolak *'illat-'illat* yang tidak memiliki sandaran nash adalah bentuk rekonstruksi terhadap bias tersebut. Ia tidak menganggap kehadiran perempuan di ruang ibadah sebagai masalah, selama terpenuhi syarat ilmunya. Sikap metodologis ini memberi jalan bagi pemahaman baru bahwa otoritas keagamaan tidak identik dengan laki-laki, melainkan berkaitan dengan kualitas pribadi dan kapasitas intelektual. Dengan demikian, gagasan Imam al-Ṭabarī dapat menjadi landasan epistemologis dan normatif dalam membangun kembali peran perempuan dalam struktur keagamaan modern. Maka ijtihad progersif melalui pendekatan hermeneutika, *maqāṣid al- syarī'ah*, dan kesadaran gender yang kritis, mengajak umat Islam untuk meninjau ulang konstruksi sosial yang telah lama menghambat peran perempuan. Kepemimpinan ibadah tidak lagi semestinya dilihat sebagai simbol kekuasaan patriarkis, melainkan sebagai medium pelayanan spiritual (*khidmah dīniyyah*) yang terbuka bagi setiap Muslim yang memiliki kelayakan.

Selanjutnya bahwa, implikasi lebih luas dari rekonstruksi ini adalah terbukanya ruang bagi perempuan untuk berkontribusi secara lebih signifikan dalam pembinaan umat. Di era ketika lembaga keagamaan memerlukan pembaruan dan pemimpin yang mampu menjangkau persoalan-persoalan kontemporer seperti isu keluarga, pendidikan, kekerasan berbasis gender dan krisis spiritual, kehadiran perempuan sebagai imam dan khatib akan memberikan perspektif yang lebih holistik dan inklusif. Sejalan dengan itu, legitimasi metodologis dari Imam al-Ṭabarī memperkuat argumen bahwa pembaruan ini bukanlah inovasi yang keluar dari tradisi Islam, tetapi justru merupakan kelanjutan dari semangat ijtihad rasional yang telah diperkenalkan oleh ulama klasik.

Sehingga gagasan rekonstruksi ini menghadirkan pemahaman bahwa kepemimpinan perempuan dalam ibadah tidak boleh direduksi sebagai penyimpangan terhadap tradisi, melainkan harus dipandang sebagai bentuk aktualisasi nilai-nilai normatif Islam yang lebih tinggi, yaitu keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap kapasitas individual. Pendekatan Imam al-Ṭabarī yang menolak menjadikan gender sebagai *'illat* hukum membuka ruang bagi pembacaan yang lebih inklusif terhadap peran perempuan di ruang keagamaan. Logika hukum yang dibangun oleh Imam al-Ṭabarī yang berbasis

kemampuan, kelayakan ilmiah, dan kesesuaian dengan *maqāṣid al- syarī'ah* menjadi argumen metodologis yang kuat bahwa syariat selalu menyediakan ruang bagi pembaruan *(tajdīd*) sepanjang proses ijtihad dilakukan melalui metode yang sahih.

Dalam perspektif ijtihad progersif, rekonstruksi ini juga menandai pergeseran epistemologis dari paradigma eksklusioner menuju paradigma partisipatif, di mana seluruh umat, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki kesempatan setara untuk memikul tanggung jawab moral dan keagamaan. Perempuan yang memiliki kompetensi di bidang fiqh, tafsir, hadis dan retorika dakwah berhak mendapatkan legitimasi sosial dan keagamaan yang sama sebagai pemimpin ibadah. Hal ini sejalan dengan prinsip bahwa otoritas spiritual dalam Islam tidak diwariskan berdasarkan gender, tetapi diperoleh melalui proses belajar, ketakwaan, dan pelayanan kepada umat.

Lebih jauh, rekonstruksi ini memberi kontribusi terhadap pembentukan lanskap keagamaan yang lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern. Ketika umat berhadapan dengan berbagai persoalan kompleks, mulai dari isu keluarga, etika sosial, hingga kebijakan publik, maka kehadiran perempuan sebagai imam dan khatib dapat memperkaya diskursus keagamaan melalui perspektif yang berakar pada pengalaman dan sensitivitas yang berbeda. Perspektif ini bukan untuk menggantikan peran laki-laki, tetapi melengkapi dan memperluas cakupan bimbingan keagamaan agar lebih representatif dan relevan.

Oleh karena itu, rekonstruksi kepemimpinan perempuan sebagai imam dan khatib bukan hanya merupakan kebutuhan praksis, melainkan juga kebutuhan epistemik dan moral dalam rangka menjaga keberlanjutan misi *profetik* (keteladanan) Islam yang mengusung rahmat, keadilan dan kemuliaan manusia. Dengan menjadikan pendekatan Imam al-Ṭabarī sebagai dasar metodologis, ijtihad progersif dapat memperkuat argumennya bahwa perubahan ini tidak bertentangan dengan tradisi, tetapi justru berakar pada warisan intelektual Islam yang kaya, dinamis dan terbuka terhadap rasionalitas.

E. Penilaian Kritis terhadap Pendapat Imam al-Ṭabarī tentang Kepemimpinan Perempuan sebagai Imam dan Khatib

Sebelum memasuki analisis kritis terhadap pendapat Imam al-Ṭabarī, penulis perlu menegaskan posisi akademiknya adalah sebagai *muhāqqiq*

(peneliti), yakni penelaah ilmiah yang bertugas mengkaji, menimbang, dan mengevaluasi suatu ijtihad berdasarkan kerangka metodologi keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam posisi ini, penulis tidak menempatkan diri sebagai pihak yang menolak atau menerima secara apriori pendapat Imam al-Ṭabarī , melainkan sebagai peneliti yang berupaya memahami argumentasinya secara utuh, kemudian mengujinya melalui kaidah ushul fiqh, praktik ibadah normatif, serta realitas sosial yang melingkupinya.

Sebagai seorang *muhāqqiq*, penulis memandang bahwa ijtihad para ulama, termasuk Imam al-Ṭabarī , merupakan produk pemikiran yang lahir dari konteks historis dan metodologis tertentu, sehingga terbuka untuk dikaji ulang secara kritis tanpa mengurangi penghormatan terhadap otoritas keilmuan dan kontribusi intelektualnya. Oleh karena itu, kritik yang disampaikan dalam bab ini diarahkan bukan untuk meruntuhkan legitimasi ijtihad Imam al-Ṭabarī , melainkan untuk melakukan verifikasi metodologis (*taḥqīq manhajī*) dan penilaian aplikatif (*taqwīm tanẓīlī*) terhadap relevansinya dalam kerangka ushul fiqh ibadah dan konteks masyarakat Muslim kontemporer. Dengan pendekatan tersebut, analisis kritis dalam bab ini diharapkan dapat menghasilkan pemetaan yang proporsional antara kekuatan dan keterbatasan pendapat Imam al-Ṭabarī, serta menempatkannya secara objektif dalam diskursus fiqh klasik dan kontemporer.

1. Kritik dari Perspektif Kaidah Ushul Fiqh dalam Ranah Ibadah

Meskipun pendekatan Imam al-Ṭabarī yang menitikberatkan pada *ahlīyah* (kelayakan) dan *kifāyah* (kompetensi) memiliki landasan rasional yang kuat, penerapannya dalam ranah *ibadah mahdhah* memunculkan problem metodologis dalam kerangka ushul fiqh klasik. Kaidah ushul fiqh secara umum menegaskan bahwa:

الأَصْلُ فِي الْعِبَادَاتِ التَّوْقِيفُ وَالِاتِّبَاعُ لَا التَّعْلِيلُ وَالِابْتِدَاعُ

"Hukum asal dalam ibadah adalah tauqīf (berhenti pada ketetapan nash) dan ittibā' (mengikuti tuntunan syariat), bukan ta'līl (rasionalisasi sebab) dan bukan pula ibtidā' (membuat-buat hal baru)."[975]

Dalam konteks ini, *imamah* shalat dan khutbah Jumat merupakan bagian integral dari ibadah *mahdhah* yang tata caranya telah dibakukan melalui praktik Nabi SAW dan *ijmā' 'amalī* umat Islam sepanjang sejarah. Pendekatan

[975] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 302.

Imam al-Ṭabarī yang memperluas legitimasi *imamah* berdasarkan prinsip umum kesetaraan dan kompetensi cenderung menggeser karakter ibadah dari *tauqīfī* menuju rasional-*ta'līlī*, sebuah pendekatan yang dalam ushul fiqh hanya dibenarkan secara terbatas pada wilayah *mu'āmalāt* dan adat.[976]

Walaupun benar bahwa tidak terdapat nash eksplisit yang melarang perempuan menjadi imam shalat atau khatib, ketiadaan larangan tidak otomatis melahirkan kebolehan dalam ibadah. Dalam ibadah, legitimasi hukum justru menuntut adanya dalil positif (*dalīl ithbātī*), bukan sekadar ketiadaan dalil larangan. Oleh karena itu, kritik utama terhadap Imam al-Ṭabarī adalah bahwa pendekatannya kurang membedakan secara tegas antara metodologi penetapan hukum ibadah dan non-ibadah, sehingga berpotensi melemahkan prinsip *tauqīf* yang menjadi fondasi ushul fiqh ibadah.[977]

2. Kritik atas Penggunaan *Qiyās* dan *Ta'līl* dalam Ibadah

Kritik berikutnya berkaitan dengan implikasi *ta'līl* hukum yang digunakan Imam al-Ṭabarī , khususnya ketika ia menjadikan kompetensi bacaan (*al-aqrā'*) sebagai '*illat* utama *imamah*, tanpa membatasi secara tegas ruang berlakunya. Dalam ushul fiqh, para ulama menegaskan bahwa:

لَا قِيَاسَ فِي الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ

"Tidak ada qiyās dalam ibadah yang bersifat murni (ibadah mahdhah)."[978]

Dengan menjadikan kualitas bacaan sebagai faktor penentu kebolehan *imamah* perempuan berpotensi menyeret praktik ibadah ke dalam wilayah *qiyās* dan rasionalisasi, padahal imam shalat tidak semata-mata berfungsi teknis, melainkan juga simbolik dan representatif. Fungsi simbolik ini tercermin dalam praktik Nabi SAW dan *ijmā'* mayoritas sahabat, di mana imam shalat jamaah umum secara konsisten dipraktikkan oleh laki-laki.[979]

Hadis Ummu Waraqah, meskipun sahih, oleh mayoritas fuqaha dipahami sebagai kasus khusus (*khāṣṣ*) yang tidak dapat digeneralisasi melalui *qiyās*, karena terjadi dalam ruang domestik, jamaahnya terbatas, serta tidak berfungsi sebagai representasi ibadah publik umat.[980] Dengan demikian, generalisasi prinsip kompetensi dalam ibadah publik berpotensi bertentangan

[976] Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*, 2:hal. 174.
[977] Al- Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, 2:hal. 101.
[978] Ibnu Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 1995), 20:hal. 221.
[979] Al-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 4:hal. 84.
[980] Qudamah, *Al-Mughni*, 2:hal. 16.

dengan kaidah ushul fiqh tentang larangan *qiyās* dalam ibadah *mahdhah*, meskipun secara rasional dan moral tampak sejalan dengan nilai keadilan dan kesetaraan.

3. Kritik Aplikatif: Kendala Penerimaan Sosial dan Realitas Kontemporer

Dari perspektif fiqh *al-wāqi'*,[981] dan *maqāṣid al-syarī'ah*, pandangan Imam al-Ṭabarī juga menghadapi kendala serius dalam penerapannya pada masa sekarang. Realitas umat Islam kontemporer menunjukkan bahwa praktik perempuan menjadi imam atau khatib di ruang ibadah publik belum memiliki penerimaan sosial (*'urf 'ām*) yang memadai. Dalam ushul fiqh ditegaskan bahwa:

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُودًا وَعَدَمًا

"Hukum itu berputar (berlaku atau tidaknya) seiring dengan adanya 'illat-nya dan ketiadaannya."[982]

Salah satu *'illat* penting dalam ibadah berjamaah adalah terwujudnya kekhusyukan, ketertiban jamaah, dan persatuan umat. Apabila penerapan suatu pendapat fiqh justru melahirkan kegaduhan, polarisasi, atau penolakan luas, maka penerapannya dapat bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, meskipun secara teoritis memiliki dasar ijtihad.[983]

Dalam konteks kontemporer, pendapat Imam al-Ṭabarī lebih tepat diposisikan sebagai dispensasi (keringanan) hukum yang lahir dari proses ijtihad (*rukhṣah ijtihādiyyah*) yang bersifat kontekstual dan terbatas, bukan sebagai norma umum ibadah publik. Ijtihad tersebut dapat diaplikasikan dalam kondisi-kondisi khusus, seperti lingkungan domestik atau komunitas privat perempuan, lembaga pendidikan dan forum akademik keagamaan perempuan, situasi darurat atau keterbatasan imam laki-laki yang memenuhi syarat, serta

---

[981] Fiqh al-wāqi' (فقه الواقع) merupakan pendekatan dalam hukum Islam yang menekankan pentingnya memahami realitas sosial, budaya, politik, dan ekonomi sebagai dasar dalam merumuskan atau menetapkan hukum. Konsep ini berpijak pada asumsi bahwa teks-teks normatif seperti al-Qur'an dan hadis tidak dapat dipahami secara memadai tanpa mempertimbangkan konteks empiris yang melingkupinya. Oleh karena itu, seorang mujtahid dituntut tidak hanya menguasai dalil-dalil tekstual, tetapi juga memiliki pemahaman mendalam terhadap kondisi aktual masyarakat agar hukum yang dihasilkan bersifat relevan, aplikatif, dan berorientasi pada kemaslahatan. Dalam kerangka pemikiran Islam kontemporer, fiqh al-wāqi' sering dikaitkan dengan pendekatan kontekstual, maqāṣid al-syarī'ah, serta ijtihad progresif yang berupaya menjembatani antara teks dan realitas demi mewujudkan keadilan sosial. Lihat pada : Qardhawi, *Dirasat Fi Fiqh Maqashid Al-Syari'ah*, hal. 45-47. Lihat juga pada : Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hal. 123-125.

[982] Al-Qarafi, *Al-Furūq* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 2:hal. 109.

[983] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*, 2:hal. 286.

pada shalat sunnah atau ibadah non-representatif yang tidak membawa fungsi simbolik kepemimpinan umat secara luas. Dalam kondisi-kondisi ini, penerapan pendapat Imam al-Ṭabarī berfungsi sebagai solusi fiqh alternatif untuk menjaga keberlangsungan ibadah dan kemaslahatan umat, dengan tetap memperhatikan prinsip ibadah *tauqīfī*, realitas sosial, serta tujuan utama syariat, sehingga tidak dimaksudkan untuk menggantikan praktik mapan umat Islam secara umum.

Dengan demikian, secara akademik dapat ditegaskan bahwa pendapat Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan keagamaan perempuan memiliki kekuatan argumentatif yang signifikan, terutama dalam kerangka rasionalitas hukum Islam dan pembacaan tekstual terhadap dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis. Pendekatan yang menekankan prinsip *ahlīyah* (kelayakan) dan *kifāyah* (kompetensi) menunjukkan keluasan metodologi ijtihad Imam al-Ṭabarī serta sensitivitasnya terhadap prinsip keadilan dan kesetaraan moral dalam Islam. Dalam perspektif Ijtihad progersif, pendekatan ini memiliki nilai strategis karena sejalan dengan upaya menegaskan kembali spirit normatif Al-Qur'an yang menempatkan manusia, baik laki-laki maupun perempuan, sebagai subjek moral yang setara dalam tanggung jawab keagamaan dan sosial. Ijtihad progersif memandang bahwa ijtihad-ijtihad yang membuka ruang partisipasi perempuan dalam kehidupan keagamaan merupakan bagian dari proses dinamis untuk merealisasikan *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya dalam mewujudkan keadilan ('*adl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah al-insān*).

Namun demikian, ketika pendapat tersebut ditempatkan dalam ranah ibadah *mahdhah* yang secara metodologis dibangun atas prinsip *tauqīf* dan *ittibā'*, argumentasi tersebut menghadapi keterbatasan apabila digeneralisasi tanpa batasan normatif. Ijtihad progersif sendiri tidak menolak prinsip *tauqīf* dalam ibadah, melainkan menekankan pentingnya pembedaan antara dimensi normatif yang bersifat tetap dan dimensi historis-sosiologis yang bersifat kontekstual. Dalam kerangka ini, struktur ibadah publik dalam Islam dipahami tidak hanya sebagai praktik ritual individual, tetapi juga sebagai simbol kolektif yang dibangun melalui kontinuitas praktik Nabi SAW dan tradisi umat. Oleh karena itu, pendekatan progresif menempatkan perubahan atau perluasan praktik ibadah secara gradual, dialogis, dan mempertimbangkan

kesiapan sosial umat agar tidak menimbulkan *disrupsi* (kekacauan) terhadap fungsi persatuan dan stabilitas keagamaan.

Lebih jauh, dari perspektif fiqh *al-wāqi'* yaitu memahami hukum Islam dengan melihat keadaan nyata masyarakat dan *maqāṣid al-syarī'ah*, penerapan pendapat Imam al-Ṭabarī dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer menuntut keseimbangan antara idealitas normatif dan realitas sosial. Ijtihad progersif melihat bahwa perubahan sosial dalam hukum Islam tidak selalu dilakukan melalui transformasi normatif yang radikal, melainkan melalui pendekatan evolutif yang memperhatikan *'urf,* penerimaan masyarakat, serta dampak sosial dari penerapan hukum. Dalam konteks ini, pendapat Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai ijtihad visioner yang membuka ruang diskursus kesetaraan gender dalam otoritas keagamaan, namun implementasinya tetap memerlukan strategi sosial dan metodologis yang mempertimbangkan kemaslahatan umat secara menyeluruh.

Dengan mempertimbangkan keseluruhan aspek tersebut, pembacaan kritis terhadap pendapat Imam al-Ṭabarī dalam perspektif ijtihad progersif seharusnya diarahkan pada upaya integrasi antara kesetaraan normatif Al-Qur'an dengan stabilitas praktik keagamaan umat. Pendapat tersebut tetap memiliki relevansi epistemologis yang kuat dalam mendorong rekonstruksi wacana fiqh gender dan penguatan partisipasi perempuan dalam ruang keagamaan. Akan tetapi, dalam implementasi praktis, pandangan tersebut lebih tepat ditempatkan secara proporsional dalam wilayah-wilayah ibadah non-representatif, komunitas khusus perempuan, ruang pendidikan dan dakwah keagamaan, serta situasi darurat yang menuntut fleksibilitas hukum. Dengan pendekatan demikian, ijtihad Imam al-Ṭabarī dapat dipahami sebagai fondasi penting dalam pengembangan fiqh Islam yang responsif terhadap nilai keadilan gender, sekaligus tetap menjaga prinsip kehati-hatian metodologis dalam ibadah serta keberlanjutan tradisi keagamaan umat sebagaimana ditekankan dalam kerangka ijtihad progersif.

Maka kajian ini menegaskan bahwa pemikiran Imam al-Ṭabarī tentang kepemimpinan keagamaan perempuan dapat dipahami sebagai bentuk ijtihad yang berorientasi pada rasionalitas hukum, kemaslahatan, dan tujuan syariat. Temuan ini memperluas pemahaman mengenai dinamika pemikiran hukum Islam klasik serta relevansinya dalam menjawab persoalan gender dan

kepemimpinan dalam konteks kontemporer. Secara konseptual, penelitian ini menegaskan bahwa pandangan Imam al-Ṭabarī mengenai kepemimpinan perempuan tidak dapat direduksi pada pembacaan literal terhadap teks-teks normatif, melainkan harus dianalisis melalui kerangka *ta'līl al-aḥkām* yang berupaya mengungkap *'illat* (rasionalitas hukum) di balik penetapan suatu ketentuan. Dengan pendekatan ini, hukum Islam tidak dipahami sebagai produk normatif yang statis, tetapi sebagai konstruksi yang memiliki dimensi rasional, kontekstual, dan tujuan etik tertentu. Oleh karena itu, analisis terhadap pemikiran Imam al-Ṭabarī diarahkan untuk menyingkap basis argumentatif yang melandasi pandangannya, sekaligus mengidentifikasi kemungkinan ruang reinterpretasi yang selama ini kurang mendapat perhatian dalam kajian klasik.

Secara metodologis, disertasi ini menghadirkan pendekatan integratif yang menggabungkan analisis *ta'līl al-aḥkām*, konsep *fiqh al-wāqi'*, serta perspektif ijtihad progersif sebagai kerangka baca yang saling melengkapi. Pendekatan ini dibangun atas asumsi bahwa pemahaman terhadap teks keagamaan tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial yang melingkupinya, sehingga diperlukan dialog antara teks (nash), konteks historis, dan konteks kontemporer. Berbeda dengan kajian sebelumnya yang cenderung normatif-tekstual dan berorientasi pada reproduksi pendapat klasik, penelitian ini berupaya melakukan pembacaan kritis dan kontekstual terhadap konstruksi hukum yang ada. Dalam kerangka ini, *fiqh al-wāqi'* berfungsi sebagai instrumen untuk membaca realitas sosial modern, sementara perspektif ijtihad progersif memberikan landasan etik untuk menilai relevansi hukum dalam konteks keadilan sosial, khususnya keadilan gender.

Lebih jauh, disertasi ini menunjukkan bahwa rasionalitas hukum Imam al-Ṭabarī sungguhnya tidak bersifat *monolitik* (tunggal), melainkan membuka ruang bagi penafsiran yang lebih dinamis dan inklusif, terutama dalam isu kepemimpinan keagamaan perempuan. Hal ini menjadi penting, karena selama ini wacana hukum Islam sering kali dipersepsikan sebagai legitimasi atas subordinasi perempuan, padahal jika ditelusuri melalui pendekatan rasional dan kontekstual, terdapat potensi besar dalam tradisi klasik untuk mendukung relasi gender yang lebih setara. Dengan mengaitkan analisis tersebut pada prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* seperti keadilan *('adl*), kemaslahatan

(*maṣlaḥah*), dan kesetaraan (*musāwah*), penelitian ini menegaskan bahwa tujuan utama hukum Islam adalah menghadirkan keadilan substantif, bukan sekadar mempertahankan bentuk formal norma.

Dengan demikian, disertasi ini tidak hanya merekonstruksi pemikiran Imam al-Ṭabarī dalam kerangka historisnya, tetapi juga melampaui pembacaan deskriptif dengan menawarkan model reinterpretasi hukum Islam dalam kerangkan ijtihad progresif yang bersifat kontekstual, rasional, dan berorientasi pada keadilan gender. Model ini diharapkan dapat menjadi kontribusi teoritis sekaligus metodologis dalam pengembangan studi hukum Islam kontemporer, khususnya dalam merespons isu kepemimpinan perempuan dalam ranah keagamaan yang terus berkembang dalam masyarakat modern.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Syahrizal. *Kritik Terhadap Bias Gender Dalam Tafsir Klasik: Studi Atas Tafsir Ath-Thabari*. Jakarta: Kencana, 2017.

———. *Metodologi Ijtihad Kontemporer*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013.

———. *Pengantar Ilmu Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2011.

———. *Studi Al-Qur'an Dan al-Tafsir*. Jakarta: Kencana, 2013.

Abduh, Muhammad. *Risālat Al-Tawḥīd*. Kairo: Dar al-Manar, 1897.

———. *Tafsir Al-Manar*. Kairo, Mesir: Dar al-Manar, 1898.

Abduh, Muhammad, and Rasyid Rida. *Tafsīr Al-Manār*. Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah, n.d.

Abdullah, Abd. Rahman Haji. *Pengantar Studi Ilmu Syariah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.

Abdullah, M. Amin. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*. Yogyakarta: LKIS, 2006.

Abdullah, Raihanah, and Noor Aziah Mohd Awal. "Women, Gender Equality and Islam: Revisiting Abdullah Saeed's Contextualist Approach." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017): 335–60.

Abdurrahman, Muslim. "Islam, Demokrasi, Dan Keadilan Gender Dalam Konteks Indonesia Kontemporer." *Jurnal Al-Ahkam,* 32, no. 1 (2022): 15–34.

Abidin, Ahmad Zainal. "Metode Istinbāṭ Hukum Hasan Al-Baṣrī Dan Relevansinya Dalam Ushul Fiqh." *Jurnal Al-Ahkam,* 28, no. 2 (2018): 145–47.

———. "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue in Contemporary Islamic Thought." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 79, no. 1 (2023): 1–9.

Abu Dawud. *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣawm, Bāb al-Qublah Li al-Ṣā'im, No. 2385*. Vol. 2. Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.

Aburrohman, Asep. "Metodologi Al-Thabari Dalam Tafsir Jami'ul al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an." *Kordinat : Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam* 17, no. 1 (2018): 1–24.

Adhi, Irawan Sapto. *Mengenal Amina Wadud, Wanita Pertama Yang Pimpin Shalat Jumat Di AS Dan Inggris, Kini Menetap Di Yogyakarta*. n.d.

https://www.kompas.com/global/read/2022/04/16/112500470/mengenal-amina-wadud-wanita-pertama-yang-pimpin-shalat-jumat-di-as-dan?utm_source=chatgpt.com.

Adz-Dzahabi, Shams al-Dīn Abū ‘Abdillah Muhammad ibn Ahmad. *Siyar A‘lām an-Nubalā’*. Vol. 14. Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1985.

Afidah, I. “Promoting Gender Equality and Empowerment: A Quranic and Hadith Perspective on Women’s Roles in Islam.” *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 7, no. 1 (2023): 45–60.

Afsaruddin, Asma. “The Hermeneutics of Intertextuality: Tafsir al-Ṭabarī and the Qur’anic Concept of War,.” *Journal of Qur’anic Studies* 3, no. 2 (2001).

———. “The Hermeneutics of Reform in Islamic Thought: Ijtihad, Gender Justice, and Human Rights.” *Religions* 15, no. 2 (2024): 212.

Ahmad, Azlin Alisa, and Mohd. Hafiz Dasar. “Derivative Instruments: Criteria for Speculation in Islamic Finance.” *Journal of Legal, Ethical and Regulatory* 24, no. 5 (2021): 1–5.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Al- Asqalani, Ibn Hajar. *Fath Al-Bari*. Beirut: Dar al- Ma’rifah, 1959.

Al- Dzahabi. *Ma‘Rifat al-Qurra’ al-Kibar*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Al Mawardi. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.

Al- Nawawi. *Al-Majmu‘ Sharh al-Muhadhdhab*. Vol. 19. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

———. *Al-Majmuʿ Sharḥ al-Muhadhdhab*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Al Qardhawi. *Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1997.

Al- Sarakhsi. *Ushul Al-Sarakhsi,*. Beirut: Dar al- Ma’rifah, 1993.

Al- Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*. Vol. 8. Damaskus: Dar al-Fikr, 2003.

———. *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*. Vol. 2. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

Al-’Alwani, Taha Jabir. *Al-‘Alwani, Usul Al-Fiqh Al-Islami*. Virginia: IIIT, 1991.

Al-Amidi, Sayf al-Din. *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

———. *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

———. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam,*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Al-Amruzi, M. Fahmi. “Konsep Istihsān Dalam Mazhab Hanafi Dan Relevansinya Dengan Hukum Kontemporer.” *Jurnal Al-Manahij* 13, no. 2 (2019): 149–64.

———. “Konsep Qiyās Dalam Ushul Fiqh Dan Relevansinya Dengan Hukum Kontemporer.” *Jurnal Al-Manahij* 12, no. 1 (2019): 39–52.

Al-Anshari, Zakariyya. *Ghayat Al-Wusul Fi Sharh Lubb al-Ushl*. Kairo: Dar al-Kutub al-’Arabiyyah al-Kubra, 2016.

Al-Asfahani, Al-Raghib. *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur’an*. Beirut: Dar Al-Qalam, 2009.

Al-Atsir, Ibn. *Al-Kāmil Fī al-Tārīkh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985.

Al-Aʿzami, Muḥammad Mustafa. *Dirāsāt Fī Al-Ḥadīth al-Nabawī*. Riyadh: Al-Maktabah al-Islami, 1980.

Al-Baghdadi, Ahmad ibn ‘Ali. *Tārīkh Baghdād*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

Al-Baṣrī, Abū al-Faḍl Ibrāhīm. *Tārīkh Al-Fuqahā’*. Kairo: Maktabat al-Khanji, 1969.

Al-Bukhari. *Shahih Al-Bukhari, Kitab al-Adzan, No. 722*. n.d.

Al-Bukhārī. *Shahih Al-Bukhari Kitāb al-Aḥkām, Bāb Hal Yaḥkumu al-Qāḍī Wa Huwa Ghaḍbān, No. 7158*. Vol. 9. Beirut: Dar Tawq al-Najah, 2001.

Al-Bukhari, Imam. *Sahih Al-Bukhari*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1970.

Al-Dardīr. *Al-Sharḥ al-Kabīr ʿalā Mukhtaṣar Khalīl*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Al-Dhahabi. *Siyar A‘Lām al-Nubalā.’* Vol. 2. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1985.

———. *Tadhkirat Al-Ḥuffāẓ*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Aldi, Muhammad, Retisfa Khairanis, and Sulthan Al Aziz. “Islam and Gender Equality: A Critical Exploration of Its Role in Global Peace.” *El-Suffah: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (2025): 1–14.

Al-Dihlawi, Shah Wali Allah. *Hujjatullah Al-Balighah*. Kairo: Dar al-Salam, 2005.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *At-Tafsir Wa al-Mufassirun*. Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Al-Dzahabi, Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad. *Siyar A‘Lām al-Nubalā.’* Vol. 14, edited by Syu‘aib al-Arna’uth dan Muhammad Na‘im al-‘Arqasūsi. 1. Beirut, Lebanon: Mu’assasah, 1982.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Al-Iqtiṣād Fī al-I‘tiqād*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980.

———. *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

———. *Al-Mustasfa Min ʿIlm al-Usul*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

———. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Ḥadīth*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1996.

Al-Hajjaj, Muslim ibn. *Kitāb Al-Ṭalāq, Bāb Ṭalāq al-Thalāth, Hadis No. 1472*. Vol. 2. Beirut: Dar-al Turath, n.d.

———. *Sahih Muslim, Kitab al-Ashriba, Bab Bayan Anna Kullu Muskir Haram No. 2003.* n.d.

———. *Sahih Muslim, Kitab al-Hajj, Bab Naqd al-Ka‘Bah Wa Bina’Iha, No. 1333.* n.d.

Al-Hamawī. *Mu‘Jam al-Udabā.’* Vol. 6. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.

Al-Ḥaṭṭāb. *Mawāhib Al-Jalīl Li Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Al-Humām, Ibn. *Fatḥ Al-Qadīr*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Ali, Kecia. “Female Religious Authority in Modern Islam: A Comparative Study.” *Jurnal: Muslim World* 105, no. 1 (2015).

———. “Gendering Prayer: Muslim Women and Ritual Leadership.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 22, no. 2 (n.d.): 45–48.

———. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford-Inggris.: Oneworld, 2006.

Ali, Muhammad. “Pluralism and Inclusivity in Indonesian Islam: Between Theology and Social Praxis.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 61, no. 1 (2023): 1–28.

Al-Idlibi, Salāh al-Dīn. *Al-Ta‘lil Fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.

Al-Jassas, Abu Bakar. *Aḥkām Al-Qur’ān,*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

Al-Jawzi, Ibn. *Al-Muntazam Fi Tarikh al-Muluk Wal-Umam*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

Al-Juwayni. *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.

———. *Al-Burhan Fi Usul al-Fiqh,*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Al-Juwaynī. *Ghiyāth Al-Umam Fī Iltiyāth al-Ẓulam*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Al-Kasani, ʿAla' al-Din Abu Bakr ibn Masʿud. *Bada'iʿ al-Sana'iʿ Fi Tartib al-Shara'iʿ*. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.

Al-Khatib, Muhammad Ajaj. *Uṣūl Al-Ḥadīth: 'Ulūmuh Wa Muṣṭalaḥuh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Al-Mizzi. *Tahdzib Al-Kamal Fi Asma' al-Rijal*. Vol. 26. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1980.

Al-Mufid. *Awā'il al-Maqālāt*. Qum: Al-Mu'tamar al-'Ālamī li Alfiyyah al-Shaykh al-Mufīd, 1993.

Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-A'lam. Beirut: Dar al-Mashriq, 2005.

Al-Namlah, 'Abd al-Karīm. *Al-Imām al-Ṭhabarī Wa Manhajuhu Fī al-Fiqh*. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2000.

Al-Nawawi. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

———. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.

———. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Vol. 11. Beirut: Dar-al Turath, 1973.

———. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 10. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.

Al-Naysaburi, Al-Hakim. *Al-Mustadrak ʿala al-Sahihayn*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Al-Naysābūri, Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Kitāb Al-Aḍāḥī, Bāb Bayān Mā Kāna Min al-Nahy 'an Idtikhār Luḥūm al-Aḍāḥī Fawqa Thalāthin, No. 1971*. Vol. 3. Beirut: Dar-al Turath, n.d.

Al-Qarafi. *Al-Furuq Fi Usul al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998.

———. *Al-Furūq*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.

Al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1997.

———. *Fiqh Al-Ibadat: Maqasid Wa Ta'biqat*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2005.

———. *Fiqh Al-Zakāh*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1999.

———. *Min Fiqh Al-Dawlah Fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1997.

Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahis Fi 'Ulum al-Qur'An*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Al-Qurthubi, Al-'Aziz ibn Ahmad ibn Muhammad. *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

al-Qurṭubī, Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Ahmad. *Al-Jāmiʿ Li Aḥkām al-Qur'ān*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006.

Al-Raysuni, Ahmad. *Nazariyyat Al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1992.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh,*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1992.

———. *Al-Mahsul Fi 'Ilm Usul al-Fiqh*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1995.

———. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. Vol. 16. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabi, n.d.

———. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. Vol. 24. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Al-Sa'dī, 'Abd al-Ḥakīm 'Abd al-Raḥmān As'ad. *Mabāḥith Al-'Illah Fī al-Qiyās 'inda al-Uṣūliyyīn*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1987.

Al-Sa'di, Abdurrahman al-Nasir. *Thuruq Talab Al-'Ilmi*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2003.

Al-Salah, Ibn. *Muqaddimah Ibn Al-Ṣalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

Al-Sarakhsi. *Al-Mabsūṭ*. Vol. 10. Beirut: Dar al- Ma'rifah, n.d.

Al-Shalih, Subhi. *Ulum Al-Hadith Wa Musthalahuhu*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1978.

Al-Shīrāzī. *Al-Muhadhdhab Fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Al-Siba'i, Mustafa. *As-Sunnah Wa Makānatuhā Fī at-Tashrī' al-Islāmī*. Damaskus: Al-Maktabah al-Islami, 1982.

Al-Sijistani, Abu Dawud Sulayman ibn. *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Nisā', No. 592*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1990.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

———. *Ṭabaqāt Al-Mufassirīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.

Al-Syafi'i, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

———. *Al-Umm*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Ma'rifat, n.d.

Al-Syatibi. *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Syari'ah*. Vol. 2, edited by 'Abdullah Darraz. Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1996.

Al-Syaukani, Muhammad ibn 'Ali. *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq Min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd. "Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy al-Qur'Ān." n.d. https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Tabari.

———. *Jāmiʿ Al-Bayān Fī Taʾwīl Āy al-Qurʾān*. Edited by Abdullāh ibn ʿAbd al-Muḥsin l-Turkī. Kairo: Dar al-Hajr, 2001.

Al-Tahlan, Mahmud. *Uṣūl Al-Takhrīj Wa Dirāsat al-Asānīd*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996.

Al-Yahya, Syed Mohammad Chaedar Syed Abdurrahman, and Mohammad Widus Sempo. "The Pioneering Approach and the Eternal Benefit in Integration of Naqli and Aqli in the Interpretation of Ibn Jarir al-Tabari." *'Abqari Journal* 25, no. 1 (2025): 1–15.

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar. *Al-Kashshaf 'an Haqaiq at-Tanzil*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Al-Zarkashī. *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1966.

———. *Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1966.

Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn Bahadur. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1984.

———. *Ushul Al-Fiqh al-Islam*. 1. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

AM, Erfandi. "Tarjih Al-Tabari Terhadap Ikhtilaf Al-Mufassirin Dalam Tafsir Jami Al-Bayan An Ta'wil Ayi Al-Qur'an (Analisis Metode Tarjih Dalam Tafsir al-Tabari)." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa* 7, no. 1 (2022): 45–60.

Amin, Muhammad. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Mufassir Aceh: Studi Komparatif Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf As-Singkily Dengan Tafsir An-Nur Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy." Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2022.

Anam, A. Khoirul. "Metode Istinbāṭ Hukum Sa'id Ibn al-Musayyib Dalam Perspektif Ushul Fiqh." *Jurnal Al-Risalah* 19, no. 2 (2019): 211–13.

Anas, Malik ibn. *Al-Muwaṭṭa'*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.

Andalusī, Ibn Hazm al-. *Al-Muḥallā Bi al-Āthār*. Vol. 3, edited by Ahmad Muhammad Shakir. Beirut: Dar al-Fikr, 2007.

Anita, Derta Nur. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer." *Jurnal Review Pendidikan Dan Pengajaran* 7, no. 4 (2024): 19040–42.

———. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam: Analisis Kritis Terhadap Peran Dan Tantangan Di Era Kontemporer." *Urnal Review Pendidikan Dan Pengajaran* 7, no. 4 (2024): 19038–44.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

Ansori, Ansori, Muhammad Iqbal Juliansyahzen, and Hijrian Angga Prihantoro. "Eco-Fatwas and the Challenges for Local 'Ulamā' in Addressing Environmental Issues in Indonesia: Evidence from the Riau Province." *Studia Islamika* 32, no. 2 (2025): 181–208.

Anwar, Aep Saepul, and Imam Sofi'i. "Konsep Dan Isu Gender Dalam Perspektif Islam : Studi Telaah Kedudukan Laki-Laki Dan Wanita Dalam Pandangan Islam." *JURNAL PARIS LANGKIS : Jurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan* 5, no. 1 (2024): 1–11.

Anwar, Akhmad Khoirul, Jaka Ghianovan, and Ida Kurnia Shofa. "Understanding the Concept of Gender in Qur'anic Interpretation (A Feminist Study of the Thought of M. Quraish Shihab)." *Jurnal Semiotika-Q* 4, no. 1 (2024): 207–21.

Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Arain, Hafeeza Bano, and Sayeda Aftab Khatoon. "The Intersection of Human Rights and Social Justice in Islam: Analyzing Historical Context, Contemporary Challenges and Future Directions." *Journal of Religion and Society* 30, no. 1 (2025): 1–21.

Arifin, Johar. "Pemikiran Maqashid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir al-Mishbâh)." Tesis, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2018.

Arifin, Misbahul and Rodiyah, K. "Rekonstruksi Konsep Untuk Mengembalikan Esensi Kesetaraan Gender." *Journal of Child and Gender Studies* 3, no. 2 (2025): 83–99.

Ar-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husayn at-Taymi al-Bakri. *Tafsir al -Kabir*. Beirut, Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999.

Arsal, Busyro, and Maizul Imran. "Kepemimpinan Perempuan: Penerapan Metode Tafsir Hermeneutika Feminisme Amina Wadud." *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 4, no. 2 (2020).

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar Andalus, 1980.

Asfiyak, Khoirul. "IKHTILAF AL-FUQAHA: Studi Tentang Akar Perbedaan Pemikiran Hukum Islam." *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyyah (JAS)* 2, no. 1 (2020): 51–67.

Ashur, Ibn. *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dar al-Tunisiyyah li al- Nashr, 1984.

———. *Maqasid Al-Shariʿah al-Islamiyyah*. Tunisia: Dar Suhnun, 2006.

Ashur, Muhammad Tahir Ibn. *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 26. Tunisia: Dār Suḥnūn, 1984.

Asiah, Nur. "Reinterpretasi Konsep Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam Kontemporer." *Al-Ahkam : Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 30, no. 1 (2020): 95–97.

———. "Reinterpretasi Qiwāmah Dalam Perspektif Gender." *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum* 31, no. 2 (2021): 214–16.

Asqalani, Ibnu Hajar al-. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Kitāb al-'Ilm, Bāb Ta'līm al-Rajul Amatahu Wa Ahlahu; Al-Iṣābah Fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.

As-Saqqa, Ahmad Hijazi. *Imam Ath-Thabari Wa Manhajuhu Fi Tafsirihi*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1994.

Asyhari. "Tafsir Ayat " Tidak Ada Paksaan Dalam Agama " Perspektif Al Harari." *El-Faqih* 9, no. 2 (2023): 352–70.

Asy-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Risalah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.

Asy-Syamsi. "Dialog Dan Perdebatan Ilmiah Pada Era Abbasiyah: Studi Atas Interaksi al-Ṭabarī Dengan Ulama Sezamannya." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 2 (2023): 88–102.

Atabik, Ahmad. "Perkembangan Ushul Fiqh Dan Metodologi Istinbāṭ Hukum Islam." *Jurnal Yudisia* 6, no. 2 (2015): 297–318.

Ath- Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Adāb Al-Qāḍī*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

———. *Al-Qirā'āt Wa Tanzīl al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

———. *Al-Radd 'Alā al-Ḥurūfiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.

———. *Faḍā'il al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

———. *Ṣarīḥ Al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Ikhtilaf Al-Fuqaha*. Edited by Muhammad Sayyid Kaylani. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.

Ath- Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'Wil al-Qur'An*. Vol. 6. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.

———. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy al-Qur'Ān,*. Vol. 11. Kairo: Dar al-Hajr, 2001.

Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ayi al-Qur'an*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.

Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. 7. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

———. *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān,*. Vol. 8. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. 14. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Ath- Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān,*. Vol. 19. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. 20. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

———. *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. 28. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Ath- Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Tārīkh Al-Rusul Wa al-Mulūk*. Vol. 8. Beirut: Dar-al Turath, n.d.

Ath- Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Tarikh Al-Rusul Wa al-Muluk,*. Vol. 9, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (. Kairo-Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960.

Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Tahdhīb Al-Ātsār Wa Tafṣīl al-Tsābit 'an Rasūlillāh Min al-Akhbār*. Beirut: Dar al-Turath, n.d.

———. *Tārīkh Al-Rusul Wa al-Mulūk*. Vols. 1–8. Beirut: Dar-al Turath, n.d.

'Atiyyah, Jamal al-Din. *Nahwa Taf'il Maqashid al-Syari'ah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2001.

Auda, Jasser. *Al-Maqasid Untuk Pemula, Terj. 'Ali 'Abdelmon'Im*. Yogyakarta: Suka press, 2013.

———. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIIT, 2008.

Azra, Azyumardi. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual Dan Gerakan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

———. "Perempuan Dalam Sejarah Dan Perkembangan Islam." *Jurnal Ulumul Qur'an* 2, no. 5 (1991): 15–22.

Azwar and Syukri. "Telaah Kritis Atas Kitab Ikhtilaf Al-Fuqaha' Karya Imam al-Thabari,." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 17, no. 1 (2022).

B. Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambrige University Press, 1997.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 5th ed. Jakarta: Balai Pustaka, 2016.

Badran, Badran Abu al-'Ainayn. *Al-Imam al-Tabari: Mufassiran, Mu'arrikhan, Faqihan*. Kairo, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1977.

Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld, 2009.

Baharuddin, A. S. "The Integration of Five Main Goals of Shariah in The Production of Science and Technology for Human Well-Being." *AL-MAQASID: The International Journal of Maqasid Studies and Advanced Islamic Research* 5, no. 1 (2024): 1–16.

Bakr, Omaima Abou. "Gender and Authority in Islamic Tradition." *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 31 (2011): 98–101.

Bakti, Andi Faizal. "Islam Progresif Dan Tantangan Gender Di Indonesia: Pemikiran Siti Musdah Mulia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9, no. 2 (2019): 175.

Bangstad, Sindre. "Nasr Hamid Abu Zayd and the Politics of Religious Reform." *Human Rights Review* 4, no. 4 (2003): 50–55.

Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin-Texas: University of Texas Press, 2002.

———. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*. Translated by Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Barton, Gerg. *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Baso, Ahmad. *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia*. Jakarta: Pustaka Afid, 2015.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Amerika Serikat: Vintage Books, 1989.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden: Brill, 1943.

Brockopp, Jonathan E. *The Cambridge Companion to Islamic Law*. Cambridge: Cambrige University Press, 2014.

Brown, Jonathan A. C. *The Canonization of Al-Bukhari and Muslim*. Leiden: Brill, 2007.

Burhanuddin, Nunu. *Al Qur'an Dan Perempuan (Membincang Tafsir Misoginis)*. STAIN Bukittinggi: Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M), 2009.

———. *Al-Qur'an Dan Perempuan*. Yogyakarta: INTERPENA, 2009.

———. *Filsafat Takwil : Kajian Teks al-Qur'an)*. Rawamangun: Prenadamedia Group, 2022.

———. *Ilmu Kalam Dari Tauhid Menuju Keadilan*. Depok: Prenadamedia Group, 2016.

———. "Membincang Persepsi Keterpinggiran Perempuan." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 1 (2015): 57–74.

Busyro. *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*. 1 (Revisi). Ponorogo: WADE, 2017.

———. "Female Imam and Khatib: The Progressive Tradition of Gender-Responsive Practices in Balingka, West Sumatera." *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (2017): 531–50.

———. *Maqashid Al-Syari'ah*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.

Busyro, Arsal, Maizul Imran, Mohd Nasran Mohamad, Saiful Amin, and Edi Rosman. "Female Imam and Khatib: The Shifting in Worship Traditions from Progressive to Conservative in Sungai Landia, West Sumatra, Indonesia." *Juris : Jurnal Ilmiyah Syari'ah* 22, no. 1 (2023): 1–18.

Choidab, Achmad Royhan. "Perbandingan Penafsiran Jihad Menurut Ath-Thabari Dan Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Qur'an." *Mashadiruna : Jurnal Imu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2023): 221–25.

Crenshaw, Kimberlé. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum. Chicago: University of Chicago, 1989.

Djazuli, Ahmad. *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis*. Jakarta: Kencana, 2006.

Dubow, Saul. *Apartheid, 1948–1994*. Oxford-Inggris: Oxford University Press, 2014.

Dzuhayatin, M. Siti Ruhaini. *Kesetaraan Dan Keadilan Gender: Perspektif Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. “Gender Equality in Islamic Family Law.” *Al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 1–26.

———. “Gender Equality in Islamic Family Law.” *Al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 209–40.

———. *Kesetaraan Dan Keadilan Gender: Perspektif Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, and Nur Rofi’ah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Yogyakarta: Gading, 2019.

Earle H. Waugh. *He Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Edited by Frederick M. Denny. Atlanta: Scholars Press, 1998.

Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

El Fadl, Khaled Abou. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

———. *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford-Inggris.: Oneworld, 2001.

———. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne, 2005.

———. *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

Elgenaidi, Maha. “The Case Against Patriarchy in Islam: Fitra, Viceregency, and Universal Principles.” *Tikkun Magazine*, Winter 2019.

Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin’s Press, 1992.

Erviena, Erlies. “Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur’an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Konsep Al-Qawwâmah Dengan Perspektif Qirâ’ahmubâdalah.” Doctoral dissertation, Institut PTIQ Jakarta)., 2021.

Esack, Farid. “Gender Justice, Muslim Identity and the Qur’an.” *Ournal of Theology for Southern Africa*, no. 99 (1997): 39–41.

———. *In Search of Progressive Islam Beyond 9/11*. Oxford: Oneworld, 2003.

———. “Islam, Social Justice and Progressive Muslim Thought.” *Religions* 13, no. 4 (2022): 310–25.

———. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.

Fadhilah, Laila Nurul. "Kontribusi Tafsir Ath-Thabari Terhadap Pengembangan Tafsir Hukum Islam." *Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum* 8, no. 1 (2020): 33.

———. "Metodologi Ijtihad Imam Ath-Thabari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum." *Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum* 9, no. 1 (n.d.): 21.

———. "Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Perspektif Maqashid al-Syari'ah (Studi Atas Kitab Jami' al-Bayan Karya Imam Ath-Thabari)." *Jurnal Ilmiah Al-Muqaddima* 11, no. 2 (2020): 115–17.

Fajriani, Nuranisa, and Awaliyah Musgamy. "Analisis Sosiologis Terhadap Kedudukan Hakim Perempuan (Perspektif Imam Hanafi Dan Ibnu Jarir Ath-Thabari)." *Shautuna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab* 1, no. 1 (2020): 1–10.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Farhan, Baiq Dhiya'ul Husna. *Metode Tarjih Ath-Thabari Dalam Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*. 1, no. 4 (2025): 1–12.

Faris, Ibn. *Ibn Faris, Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, Ed. Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979)*. Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

Fathurrosyid. "Islam Progresif Versi Abdullah Saeed (Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer)." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 10, no. 2 (2015): 325–40.

Fauzi, Ahmad. "Kritik Ibn Hazm Terhadap Ta'līl al-Aḥkām Dalam Perspektif Ushul Fiqh." *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 22, no. 1 (2023): 67–84.

Firdaus, Mohamad Anang. "Hukuman Riddah Dalam Perspektif Ijtihad Progresif Abdullah Saeed." *KACA: Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 10, no. 1 (2020): 25–50.

Fitria, Mailiza and Busyro. "The Actualization of Maqashid Shariah for Gender Equality in the Modern Era." *ICSIS Proceedings* 1, no. 1 (2022): 1–12.

Fitriyah, Aidatul, and Gohar Rahman. "Reinterpreting Gender in the Qur'an: Realizing Inclusive Interpretation in the Modern Era." *An-Nisa' : Journal of Gender Studies* 17, no. 2 (2024): 1–16.

Franz Rosenthal. *A History of Muslim Historiograpy*. Leiden: Brill, 1968.

Ghozali, Mahbub. "Belenggu Tradisional Dalam Tafsir Bi Al-Ma'thur." *Jurnal Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 106–23.

Ghuddah, Abdul Fattah Abu. *Safahat Min Shabri Al-'Ulama*. Beirut: Maktabah al-Maṭbu'at al-Islamiyyah, 2004.

Gilliot, Claude. *"Al-Ṭabarī"; Josef van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Vol. 4. Leiden: Brill, 1997.

Gunara, Yusman, N. Irsan, and Zulaiha. "Analisis Metode Khusus Dan Sumber Penafsiran Pada Surat Al-Jumu'ah Dalam Tafsir Fathul Qodir." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 5, no. 1 (2025): 170–89.

Haekal, Muhammad Husain. *Hayāt Muḥammad*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1981.

Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambrige University Press, 2001.

Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambrige University Press, 2005.

Hammer, Juliane. *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. New York: The Feminist Press, 2012.

———. "Negotiating Gender and Authority in Muslim American Communities: Amina Wadud's Woman-Led Prayer in New York." *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 2 (2008): 143–53.

Hanafi, Hasan. *Al-Turāṯ Wa al-Tajdīd*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1980.

Hanifah, Abu. *Al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dar al- Ma'rifah, 2007.

Hannah, Neng. "Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Al-Qur'an: Analisis Atas QS. al-Nisā' [4]:34." *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 10, no. 2 (2020): 169–84.

Hariadi, Fadli, and Nurul Adilatul Muharomah. "Pendekatan Maqashid Syari'ah Dalam Penetapan Hukum Islam : Teori Dan Aplikasi." *Al-Intifa' : Jurnal Ilmiah Ilmu Ekonomi Islam* 2, no. 2 (2023): 1–9.

Haroen, Nasrun. *Prinsip-Prinsip Ijtihad Dalam Islam*. Jakarta: Logos, 1999.

Harpci, Fatih. "Ā'isha, Mother of the Faithful: The Prototype of Muslim Women Ulama." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* 53, no. 1 (2015): 159–79.

Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridicial Principle of Qiyas*. Islamabad: Pakistan Islamic Research Institute, 1992.

———. *Usul Al-Fiqh: Dirāsah Muqaranah Li al-Manāṭ Wa Ta'līl al-Ahkām*. Beirut: Dar al-Fikr, 2015.

Hasan, Noorhaidi. “Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism, and Cultural Resistance.” *Studia Islamika* 29, no. 3 (2022): 389–420.

Hasanuddin, M. I. “Female Ulama: Mediating Religious Authority in a Limited ‘Islamic’ Public Sphere in Contemporary Indonesia.” *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 4, no. 2 (2018): 1–20.

Hassan, A. *Ilmu Nahwu Lengkap*. Bandung: Diponegoro, 2003.

Hasyim, Junaedi, Achmad Mursyahid, and Rahmatiah HL. “Teori Penemuan Filsafat Hukum Islam: Teori Ta’lil.” *Madani ; Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 3, no. 1 (2025): 446–52.

Hasyim, Syafiq. *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.

Hayati, Siti Muna. “Mengingat Kembali Pemikiran Abdul Mukti Ali : Pendekatan Scientific -Cum-Doctrinaire Dan Konsep Agreen in Disagreement.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2017): 1–18.

Hazm, Ibn. *Al-Muhalla Bil Athar*. Lebanon: Dar al-Fikr - Beirut, 2010.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hidayatullah, Aysha A. “Feminist Edges of the Qur’an.” *Religion Compass* 7, no. 10 (2013): 414–22.

———. *Feminist Edges of the Qur’an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hornby, A. S. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English,*. 7th ed. Oxford-Inggris.: Oxford University Press, 2005.

Hosseini, Ziba Mir. *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London: I.B. Tauris, 2013.

———. “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism.” *Critical Inquiry* 32, no. 4 (2006): 629–45.

Huda, Misbahul. *Metodologi Tafsir Hukum Islam: Studi Atas Tafsir al-Jami‘ al-Bayan Fi Ta’Wil Ay al-Qur’an Karya Imam Ath-Thabari,*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Husein, Fatimah. “Qur’anic Worldview on Gender Equality: A Progressive Islamic Approach.” *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 2 (2022): 201–5.

Ibn ’Asyur, Muhammad al-Tahir. *Maqasid Al-Syari‘ah al-Islamiyyah*. Tunisia: Dar Suhnun, 2001.

Ibn Hazm. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.

———. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.

Ibn Khuzaymah, Muhammad ibn Ishaq. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Imāmat al-Mar'ah Ahl Baytihā, No. 1676*. Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1970.

Ibn Rushd. *Bidāyat Al-Mujtahid Wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Ibn Sa'd, Muhammad. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Vol. 5. Beirut: Dar Sadir, n.d.

Ibnu Taimiyyah. *Majmū' al-Fatāwā*. Vol. 20. Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 1995.

Ibrahim, Muslim. *Pengantar Fiqh Muqaran*. Jakarta: Erlangga, 1991.

Ichwan, Moch Nur. *Neo-Modernisme Islam Dan Kritik Teks Keagamaan," Dalam Islam, Negara, Dan Civil Society*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Iqbal, Muhammad. *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Prenada Media Group, 2014.

———. "Pemikiran Ibn Hazm Tentang Penolakan Qiyās Dan Implikasinya Terhadap Metode Istinbāṭ Hukum Islam." *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan* 21, no. 2 (2012): 145–58.

Islamiah, Rohatul, Sofia Nurrahma, Sulthon Esa Nur Wakhid, Haidar Aroya, and Muhammad Parhan. "The Existence of Gender Equality in Public Spaces from an Islamic Perspekctive." *Jurnal Penelitian Pendidikan Sosial Humaniora* 9, no. 2 (2024): 142–51.

Jabri, Abdul Rahman al-. *Mafhum Al-Shari'ah Wa Usul al-Tafsir*. Riyadh: Dar al-Minhaj, 2008.

Jahira, Salsabila Nurul Imam, and Faisal Al-Habsyi. "Ransformasi Tafsir Muqaran:(Analisis Metode Perbandingan Dalam Penafsiran)." *AL-IBANAH* 10, no. 1 (2025): 1–15.

Jasim, Wathiqa Hazim. "Infanticide among the Arabs Before Islam." *Alustath : Journal for Human and Social Sciences* 6, no. 4 (2021): 466–84.

Jauziyyah, Ibnu Qayyim al-. *I'lan al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.

Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *I'lam al-Muwaqqi'in, Tahqiq Taha 'Abd al-Ra'Uf Sa'd*. 3. Beirut: Dar al-Jil, 1973.

Kabeer, Naila. *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals*. London: Commonwealth Secretariat, 2003.

———. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. London: Verso, 1992.

Kamali, Mohammad Hashim. “Maqasid Al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal.” *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 245–71.

———. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003.

———. *Shariah Law: An Introduction*. Oxford-Inggris.: Oneworld, 2008.

———. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Kartanegara, Mulyadhi. *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, Dan Manusia*. Jakarta: Erlangga, 2007.

Kasdi, Abdurrahman. “Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective.” *QIJIS : Qudus International Journal of Islamic Studies* 7, no. 2 (2019): 239–66.

Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azim*. Vol. 5. 2. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1970.

Katsir, Ismail bin Umar bin. *Tafsir Al-Qur’an al-Azhim,*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Kermani, Navid. “From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur’an.” *Journal of Qur’anic Studies* 2, no. 1 (2013): 433–34.

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Khallaf, Abdul Wahab. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah Aw Niẓām al-Dawlah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Anṣār, 1977.

———. *‘Ilm al-Balāghah*. Kairo: Dar al-Fikr, 1997.

———. *Ilm Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Dar Al-Qalam, 1978.

Khallikan, Ibn. *Wafayat Al-A ̔yan*. Vol. 4, edited by Ihsan Abas. Beirut, Lebanon: Dar Sadir, 1994.

Kholiq, Makrum, Haerany, and Yasin. “Moderasi Bermazhab Dalam Pengembangan Hukum Islam Kontemporer.” *Jurnal Hukum Islam* 23, no. 1 (2025): 143–74.

Kugle, Scott Alan. “Framing the Authority of the Interpreter: Gender and Hermeneutics in Khaled Abou El Fadl’s Work.” *The Muslim World* 95, no. 3 (2005): 385–410.

Kunkler, Mirjam, and Mona Fazaeli. *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2020.

Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

———. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.

Lahmar, Fella. "Redefining Leadership: The Role of Spirituality and Motherhood in Muslim Women's Educational Leadership." *Religions* 15, no. 12 (2024): 1565.

Lamrabet, Asma. "Islamic Feminism and the Question of Women's Leadership." *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, no. 2 (2018): 115–17.

Lorber, Judith. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. 5th ed. New York: Oxford University Press, 2010.

Lufaefi. "Epistemologi Tafsir Dalam Jāmiʿ Al-Bayān." *Adh Dhiya: Journal of the Qur'an and Tafseer Studies* 2, no. 1 (2023): 1–15.

Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.

———. *Islam, Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.

———. *Kemodernan, Dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.

Maela, Siti Nur. *Nur Rofiah: Pegiat Dakwah Keadilan Gender Islam*. 2023. https://nisa.co.id/nur-rofiah-pegiat-dakwah-keadilan-gender-islam/?utm_source=chatgpt.com.

Maftuhin, Arif. "Menggagas Ushul Fiqh Baru: Relevansi Maqāṣid al-Syarī'ah Dalam Konteks Kekinian." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 6, no. 2 (2012).

Mahdi, Imam. "Exual Equality Dalam Perspektif Al-Qur'an: Solusi Terhadap Dominasi Seksual." Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2024.

Mahfudh, Sahal, and Ma'ruf Amin. *Fikih Kebangsaan*. Jakarta: P3M, 2008.

Maizuddin. "Potret Studi Tafsir Progresif Dan Upaya Pengembangannya Pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri." *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, no. 2 (2024): 315–46.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mamonto, Irwandi. "Metode Tarjih Ibnu Jarir Al-Thabari Dalam Tafsir: Analisis Metodologis." *Mauriduna: Journal of Islamic Studies* 5, no. 2 (2023): 1–20.

Mandela, Nelson. *Long Walk to Freedom*. Boston: Little, Brown and Company, 1994.

Manzhur, Ibn. *Lisan Al-'Arab*. Vol. 11. Beirut: Dar Sadir, 1990.

Marcoes, Lies. "Reinterpreting Polygamy in Indonesia: Voices of Muslim Women Activists." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 47, no. 2 (2009): 275–78.

Masthuriyah Sa'dan, M. Mukhtasar Syamsuddin, and Agus Himmawan Utomo. "Theology of Justice and Gender Marginalization: A Hermeneutic Engagement with Farid Esack's Islamic Thought." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 22, no. 2 (2015): 176–203.

Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law: A Study of al-Muwafaqat*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006.

Mawardi, Abu al-Hasan al-. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah,*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.

Mawardi, Abu al-HasanAli ibn Muhammad al-. *Al-Ḥāwī al-Kabīr Fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*. Vol. 2, edited by ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Mawardi, Al. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Lebanon: Dar al-Fikr - Beirut, 1960.

Melchert, Christopher. "The Collapse of the Jariri Madhhab." *Studia Islamica*, no. 89 (1999): 49–57.

Mernissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. New York: Addison-Wesley, 1992.

———. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland*. Boston: Perseus Books, 1991.

———. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Mir-Hosseini, Ziba. "Justice, Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects." *Journal of Islamic Ethics* 7, no. 1 (2023): 73–104.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016.

Moosa, Ebrahim. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

———. *The Debts and Burdens of Critical Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.

———. *What Is a Madrasa?* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.

Muchlisin, Annas Rolli. "Tafsir in Its Context, or How Socio-Political Milieu Informed What to Include and Exclude in Qur'an Commentaries: At-Tabari's, Ibn Abi Hatim's, and al-Maturidi's Interpretations of Surah Al-Ma'idah (5): 51 as a Case Study." *SUHUF* 17, no. 2 (2024): 215–30.

Muhammad, Husein. *Perempuan, Islam, Dan Negara: Pergulatan Identitas Dan Entitas*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Muhtar, Amin, Muchimah, and Devi Megawati. "The Foundation of Ta'lil Mashlahias a Method of Ijtihad." *Islamic Law Review: Journal of Islamic Family Law and Social Issues* 1, no. 1 (2023): 1–14.

Mukharrom, Tamyiz, and Supriyanto Abdi. "Harmonizing Islam and Human Rights Through the Reconstruction of Classical Islamic Tradition." *Samarah : Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 1 (2023): 40–57.

Mulia, Siti Musdah. *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2006.

———. *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Jakarta: Gramedia, 2020.

———. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia, 2007.

———. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam." *Jurnal Perempuan* 58, no. 3 (2008): 41–43.

———. *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*. Jakarta: The Asia Foundation, 2005.

———. *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*. Jakarta: PT. Gramedia, 2011.

———. "Perempuan Dan Kepemimpinan Dalam Islam: Studi Kasus Di Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015).

———. "Reinterpretasi Qiwāmah Dalam Perspektif Kesetaraan Gender." *Jurnal Al-Ulum* 13, no. 2 (2013): 289–95.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya, Indonesia: Pustaka Progressif, 1997.

Mun'im, Zainul, Muhamad Nasrudin, Suaidi Suaidi, and Hasanudin Hasanudin. "Revisioning Official Islam in Indonesia: The Role of Women Ulama Congress in Reproducing Female Authority in Islamic Law." *Al-Ahkam : Jurnal Ilmu Syari'ah* 24, no. 1 (2024): 132–51.

Musarrofa, Ita, and Husnul Muttaqin. "MAQASID SHARIA JASSER AUDA THEORY: SYSTEMS APPROACH TO ISLAMIC FAMILY LAW IN THE DIGITAL ERA." *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 9, no. 2 (2024): 195–208.

Muslim, Imam. *Shahih Muslim, Kitab Ath-Thalaq Bab al-Mutallaqah Ats-Tsalats La Nafaqah Laha*. Riyadh: Darussalam Publishers, 2007.

Musyarofah, Siti. "Karakteristik Pemikiran Fiqh Madinah (Ahl al-Hadith) Dan Implikasinya." *Jurnal Al-Ahkam* 17, no. 1 (2017): 78–80.

N. Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. 3rd ed. London: Routledge, 2016.

Nadim, Ibn. *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1997.

Nadwi, Mohammad Akram. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford-Inggris: Interface Publications, 2007.

Nafis, M. Cholil. "Relevansi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Pengembangan Hukum Islam Modern." *Jurnal Ahkam* 15, no. 1 (2015): 39–52.

Nashiruddin, Muhammad. "Ta'lil al-Ahkam Dan Pembaruan Ushul Fikih." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 15, no. 1 (2015): 1–6.

Nasr, Syed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya,*. Jakarta: UI Press, 1985.

Natsir, Lies Marcoes. "Feminisme Islam Dan Tafsir Al-Qur'an: Membaca Kembali Gagasan Amina Wadud Di Indonesia." *Jurnal Studi Gender Indonesia* 12, no. 2 (2021): 145–67.

Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.

Nurjanah, Siti. "Maqāṣid Al-Syarī'ah Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Islam," Jurnal Ahkam." *Jurnal Ahkam* 16, no. 2 (2016): 193–206.

Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University, 2010.

Nuroniyah, Wardah. "Perempuan Arabia Dalam Lingkaran Perkawinan Di Era Pra-Islam: Sebuah Kajian Sejarah Untuk Memahami Posisi Perempuan Dalam Sistem Perkawinan Islam." *Yinyang : Jurnal Studi Islam, Gender Dan Anak* 14, no. 2 (2019): 175–200.

Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith, 1972.

Opwis, Felicitas. *Maqasid Al-Shariah and Contemporary Reformist Muslim Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

P. Mottahedeh, Roy. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. London: I.B. Tauris, 2001.

Paryadi, and Nashirul Haq. “Konsep Maqasid Syari’ah Perspektif Pemikiran Al-Juwaini Dan Al-Ghazali.” *Cross-Border* 3, no. 2 (2020).

Popovic, Alexandre. *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.

Qal’aji, Muhammad Rawwas. *Mu’jam Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Nafa’is, 2003.

Qardhawi, Yusuf Al. *Dirasat Fi Fiqh Maqashid Al-Syari‘ah*. Kairo: Dar al-Syuruq., 2006.

———. *Madkhal Li Dirasat Al-Syari‘ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1991.

Qodir, Zuly, and Bilveer Singh. “The Contestation of Contemporary Islam: Conservative Islam Versus Progressive Islam.” *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 2 (2023): 147–65.

Qoumas, Aqil Cholil. “Independent Ijtihad and Legal Reasoning in Al-Ṭabarī’s Thought.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies,* 52, no. 1 (2014): 115–38.

Qudamah, Ibnu. *Al-Mughni, Ed. Abdullah Bin Abd al-Muhsin al-Turki Dan Abd al-Fattah Muhammad al-Hilwu*. Vol. 3. Riyadh: Hajar, 1987.

———. *Al-Mughnī*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.

———. *Al-Mughni*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

———. *Rawḍat Al-Nāẓir Wa Junnat al-Munāẓir*. Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1992.

———. *Rawdat Al-Nazir Wa Junnat al-Munazir*. Vol. 1. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1992.

R, Yuminah. “Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam,.” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 17, no. 1 (2017): 86–113.

Rahayu, Siti. “Kritik Sanad Dan Matan Hadis Tentang Perempuan Sebagai Fitnah,.” *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 2 (2020): 125–38.

Rahemtulla, Shadaab. “Farid Esack and the Qur’an: Reclaiming an Ethics of Liberation.” *Journal of Qur’anic Studies* 16, no. 2 (2014): 78–95.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Cambrige University Press, 1982.

———. *Major Themes of the Qur’an,*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Rahmaniah, Aniek, Emy Susanti, and Dwi Windyastuti Budi Hendrarti. “The Movement of Muhammadiyah Women: Religious Values, Culture, and Gender Equality.” *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 13, no. 1 (2025): 669–94.

Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford-Inggris.: Oxford University Press, 2009.

Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

Razak, Yusron, and Ilham Mundzir. "Otoritas Agama Ulama Perempuan: Relevansi Pemikiran Nyai Masriyah Amva Terhadap Kesetaraan Gender Dan Pluralisme." *Palastren: Jurnal Studi Gender* 15, no. 1 (2022): 1–20.

Razi, Fakhri. "Model Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Ath-Thabari,." *Tafsir : Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 1 (2020): 88–90.

Rida, Rasyid. *Tafsir Al-Manar*. Vol. 2. Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah, n.d.

Ridhwan, Ridhwan. "Hadis Dan Bias Gender: Telaah Kritis Atas Hadis Perempuan Kurang Akal Dan Agama." *Urnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis* 21, no. 1 (2020): 89–106.

Rippin, Andrew. *Tafsīr in Islamic Intellectual History: Quranic Commentary from the Tenth Century to Modern Times*. Oxford-Inggris.: Oxford University Press, 2013.

Rofi'ah, Nur. "Hermeneutika Feminisme Muslim: Kritik Bias Patriarki Dalam Penafsiran al-Qur'an." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 17, no. 1 (2021): 1–15.

———. "Islam, Gender, and Human Rights: Struggling for Equality in Indonesian Context." *QIJIS : Qudus International Journal of Islamic Studies* 8, no. 2 (2020): 341–44.

———. "Membaca Ulang Teks Keagamaan Dengan Perspektif Perempuan." *Jurnar Musawa* 17, no. 1 (2018): 1–5.

———. "Membangun Hermeneutika Keadilan Gender Dalam Tafsir Al-Qur'an." *Jurnal Al-Tahrir* 21, no. 2 (2021): 235–58.

———. "Musawah Sebagai Prinsip Keadilan Dalam Islam Progresif." *Jurnal Perempuan Dan Al-Qur'an* 3, no. 1 (2022): 55–58.

———. *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi Atas Keislaman, Kemanusiaan, Dan Keindonesiaan*. Jakarta: Mizan, 2019.

———. "Tafsir Berbasis Pengalaman Perempuan: Sebuah Upaya Keadilan Dalam Islam." *Indonesian Journal of Islamic Feminism and Gender Studies* 2, no. 2 (2019): 101–4.

———. “Teologi Kesalingan Sebagai Dasar Relasi Gender Dalam Islam.” *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 26, no. 1 (2020): 55–57.

Rohmatullah, Yuminah. “Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam: Melacak Sejarah Feminisme Melalui Pendekatan Hadits Dan Hubungannya Dengan Hukum Tata Negara.” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 17, no. 1 (2017).

Rosenthal, Franz. *History of Al-Tabari,*. New York: SUNY Press, 1989.

Rosenthal, Franz. *The History of Al-Ṭabarī: General Introduction and From the Creation to the Flood*. New York: SUNY Press, 1989.

———. *The History of Al-Tabari*. Vol. 1. Albany: State University of New York Press, 1989.

Saadah, Nur. “Debate on Patriarchal Interpretation of Hadith: An Overview.” *Albasirah Journal* 11, no. 2 (2021): 1–15.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fath, n.d.

———. *Fiqh Al-Sunnah*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.

———. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.

———. *Reading the Qur’an in the Twenty-First Century*. London: Routledge, 2014.

———. “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur’an.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (2008): 226–33.

Safa, Prisilia Maya, Moh. Nor Ichwan, and Auwal Salisu. “Hermeneutics of Religious Freedom in Modern and Contemporary Interpretation: A Comparative Analysis between Tafsir al-Manar and Fazlur Rahman.” *Millati* 10, no. 1 (2025): 84–100.

Safi, Omid. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.

Sahlan, Azis, and Siti Khotijah. “Examining the Maqāṣid Al-Qur’an: Understanding ‘Abdul Karīm Hāmidī’s Approach to Tafsir for Achieving Human Welfare: Menelaah Maqāṣid Al-Qur’an: Memahami Pendekatan Tafsir ‘Abdul Karīm Hāmidī Untuk Mencapai Kemaslahatan Manusia.” *Aqwal: Journal of Qur’an and Hadis Studies* 5, no. 1 (2024): 89–108.

Samarrai, Yasin Qasim al-. *Imam Al-Tabari Wa Manhajuhu Fi al-Tafsir,*. Baghdad: Dar al-Rashid, 1984.

Saputri, Rahma Eka, Nunu Burhanuddin, Gazali Gazali, Novi Hendri, and Mariam Abd. Majid. "The Role of Women in Marital Dynamic: Hadis Interpretation of Amina Wadud's Hermeneutic." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 48, no. 2 (2024): 282–300.

Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge: Cambrige University Press, 2013.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Setiawan, M. Nur Kholis. "Pemikiran Fiqh Ibrahim Al-Nakha'i Dalam Tradisi Ahl al-Ra'yi." *Jurnal Hukum Islam* 15, no. 2 (2017): 33–35.

Sezgin, Fuat. *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*. Leiden: Brill, 1967.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat,*. Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 13. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah*. Vol. 10. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

———. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Berbagai Isu Umat*. Bandung: Mizan, 2007.

Shirazi, Naser Makarem. "The Islamic Scholarly Journey (Rihlah 'Ilmiyyah) and Its Role in Shaping Classical Thought,." *Journal of Islamic Civilization* 8, no. 2 (2020): 144–60.

Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman and Islamic Feminism." *The Muslim World* 91, no. 1 (2001): 163–75.

Srifariyati. "Manhaj Tafsir Jami' Al-Bayan Karya Ibnu Jarir At-Thabari." *Madaniyah: Jurnal Studi Islam* 7, no. 2 (2017): 319–32.

Subhan, Zaitunah. "Feminisme Islam: Jalan Panjang Kesetaraan Dan Keadilan Gender." *Jurnal Palastren* 5, no. 2 (2012): 215–18.

Suhayati, Mimi. : ": Epistemologi Tafsir Dalam Pengkaderan Ulama Perempuan Rahima: Studi Pemikiran Husein Muhammad." Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2024.

Sulistiyawati, Erly, and Akhmad Zaki Yamani. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Ranah Publik: Analisis Kritis Dalam Pespektif Fikih Siyasah Dan Maqashid

Syariah." *Ahsan: Jurnal Ilmiah Keislaman Dan Kemasyarakatan* 2, no. 1 (2025): 9–23.

Sunarto, Ahmad. "Kontribusi Tafsir Al-Thabari Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2018): 231–33.

Susilo, Edi. "Penyelesaian Problematika Hukum Melalui Pendekatan Maqashid Shari'ah." *Nizham Journal of Islamic Studies* 8, no. 1 (2023): 45–60.

Syakir, Mahmud. *Tarikh Fikri Islami*. Kairo, Mesir: Maktabah al-Ma'arif, 1984.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'an: Mazhab, Teori, Dan Metodologi*. Yogyakarta: Islamatika, 2003.

Syamsurijal, Syamsurijal. "Kontroversi Imam Perempuan; Study Maudhu'iy Terhadap Hadist-Hadist Imam Perempuan Dalam Shalat." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 20, no. 2 (2016): 234–55.

Syarifuddin, Amir. *Pelajaran Ilmu Sharaf*. Jakarta: Logos, 2001.

———. *Ushul Fiqh*. Vol. 2. Jakarta: Kencana, 2009.

Syatibi, Ibi. "Kepemimpinan Perempuan Di Pesantren." *Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 1 (2018): 29–48.

Tasgheer, T. F. Aqsa. "Women Entrepreneurship in Early Islamic Era; A Motivation for Women in Modern Age." *AL-QAWARIR* 2, no. 4 (2021): 1–13.

The New York Times,. "Fatema Mernissi, Moroccan Sociologist and Feminist, Dies at 75." December 1, 2015.

Thompson, Leonard. *A History of South Africa*. New Haven: Yale University Press, 2001.

Tim Kajian Rumah Kitab. *Fikih Kepemimpinan Politik Perempuan: Sejarah, Hukum, Dan Tantangan Masa Depan Partisipasi*. Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama Indonesia, 2024.

Tsauri, Sidiq Samsi, and Tatang Hidayat. "Imam Ibnu Jarir Al-Tabari, Kehidupannya Dan Pendekatannya Dalam Tafsir Jami' Al-Bayan Terhadap Tafsir Al-Qur'an." *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (2024): 130–57.

Ulandari, Prilia. "Perempuan Di Sektor Publik Dalam Perspektif Islam (Pandangan Progresif Rahmah El-Yunusiyah Dalam Kepemimpinan Sebagai Ulama Dan Pelopor Pendidikan Muslimah Indonesia)." *Agenda: Jurnal Analisis Gender Dan Agama* 1, no. 1 (2017): 1–15.

Ullah Bhat, Samee. "The Life and Work of Muhammad Ibn Jarir Al-Tabari." *Khazanah Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2022): 29–37.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesertaraan Gender Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.

United Nations. *Report of the Economic and Social Council for 1997*. New York: United Nations, 1997.

———. *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. New York: United Nations, 2015.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). *Gender Equality: Heritage and Creativity*. Paris: UNESCO Publishing, 2014.

Usmani, Ahmad Rofi'. *Metodologi Tafsir Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Wadud, Amina. "Female Leadership in Prayer: Religious Authority and Gender." *Islamic Studies Journal* 40, no. 2 (2001): 227–29.

———. *Inside the Gender Jihad*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

———. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

———. "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis." *Muslim World Journal of Human Rights* 2, no. 1 (2005): 1–19.

———. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1992.

———. "Women and Islamic Leadership: Contextualizing Gender and Authority in Muslim Communities." *Journal of Islamic Studies* 27, no. 2 (2016): 143–64.

Wadud, Amina. *Women's Leadership in Islamic Ritual Practice*. Vol. 24. Journal of Law and Religion, 2009.

Wahid, Abdul. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

———. *Pribumisasi Islam*. Jakarta: LKiS, 1989.

Wahyuni, Sri. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Kajian Sejarah Sosial Hukum Islam." *Al-Rasikh: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 (2021): 65–79.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Wiyani, Novan Ardy, and Slamet Pamuji. "Religious Tolerance in Pluralistic Societies: Challenges, Strategies and Social Impacts." *Asian Journal of Education and Social Studies* 51, no. 5 (2025): 227–35.

Worthington, Lisa. “Progressive Islam and Women’s Religious Leadership: Analysing the Emergence of New Models of Shared Authority.” *Journal for the Academic Study of Religion* 29, no. 2 (2021): 147–62.

Yacoob, Saadia. “Islamic Law, Gender, and the Politics of Interpretation.” *Muslim World* 114, no. 1 (2024): 75–102.

———. “Islamic Law, Gender, and the Politics of Interpretation.” *The Muslim World* 114, no. 1 (2024): 35–41.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Yusuf, Mohamad. “Keadilan Gender Dalam Tafsir Kontemporer Atas QS. al-Nisā’ [4]:34.” *Jurnal Al-Ahkam* 31, no. 2 (2021): 245–62.

Yusufpati, Miftah. *Perempuan Penjaga Pasar Pada Masa Umar Bin Khattab*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.

Zahrah, Muhammad Abu. *Abū Ḥanīfah: Ḥayātuh Wa ‘Aṣruh Wa Ārā’Uh Wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr, n.d.

———. *Aḥmad Ibn Ḥanbal: Ḥayātuh Wa ‘Aṣruh Wa Ārā’Uh Wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-’Arabi, n.d.

———. *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-’Arabi, 1957.

———. *Tārīkh Al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr, n.d.

———. *Tarikh Al-Madzahib al-Islamiyyah Fi al-Siyasah Wa al-‘Aqidah Wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah,*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr al-’Arabi, 1996.

———. *Usul Al-Fiqh*. Kairo-Mesir: Dar al-Fikr al-’Arabi, 1958.

Zaidan, Abd. al-Karim. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad: Dar al-Fikr al-’Arabi, 1977.

Zainuddin, Nurlaila. “Patriarki Dan Kekuasaan Dalam Komunitas Muslim: Kajian Sosiologis Terhadap Posisi Perempuan Dalam Struktur Sosial Keagamaan.” *Jurnal Sosiologi Agama* 10, no. 1 (2022): 45–67.

Zakaria. “Metode Tarjih Ibnu Jarir Ath-Thabari Dalam Tafsir,.” *ULIL ALBAB: Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 4, no. 2 (n.d.): 691–96.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Mafhūm Al-Naṣṣ: Dirāsah Fī ‘Ulūm al-Qur’Ān*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990.

———. *Naqd Al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sina li al-Nashr, 1992.

———. *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutic*. Utrecht-Belanda: Humanistics University Press, 2004.

Zaydan, Abd al-Karim. *Al-Mufaṣṣal Fī Aḥkām al-Marʾah Wa al-Bayt al-Muslim*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993.

Zaydan, "Abd. al-Karim. *Al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1996.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Zuḥaylī, Wahbah al-. *Al-Tafsīr al-Munīr*. 4th ed. Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.

Zuhdi, Muhamad Harfin. "Posisi Imam Al-Ṭabarī Dalam Peta Mazhab Fikih Sunni." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 16, no. 1 (2021): 1–20.

Zulkifli. "Metodologi Penafsiran Imam Al-Thabari Dalam Kitab Jami' al-Bayan Fi Ta'Wil Ay al-Qur'an." *Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2014).

———. "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, no. 1 (2013): 1–16.

ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 19. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.

Cambrige, Inggris: Cambrige University Press, 1994.