

**HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN SOSIAL:
Studi Pergeseran Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah
tentang Keabsahan Nikah yang Diakadkan oleh
Penghulu/PPN**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
Dalam Ilmu Syari'ah



Oleh :

Nama : Muhamad Nasrudin

NIM : 042111065

JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSIYAH

FAKULTAS SYARI'AH

INTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG

2009

PENGESAHAN

N a m a : Muhamad Nasrudin
N I M : 042111065
Fakultas/Jurusan : Syari'ah/Akhwal al-Syakhsiyah
Judul Skripsi :

**HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN SOSIAL:
Studi Pergeseran Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang
Keabsahan Nikah yang Diakadkan oleh Penghulu/PPN**

Telah Dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, pada tanggal:

30 Januari 2009

dan dapat diterima sebagai kelengkapan ujian akhir dalam rangka menyelesaikan studi Program Sarjana Strata I (S.1) tahun akademik 2008/2009 guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Syari'ah.

Semarang, 30 Januari 2009

Dewan Penguji,

Ketua Sidang,

Sekretaris Sidang,

Moh. Arifin, S.Ag, M. Hum
NIP. 150 279 720

Akhmad Arief Junaidi, M. Ag
NIP. 150 276 119

Penguji I,

Penguji II,

Drs. H. Musahadi, M. Ag
NIP. 150 267 754

H. Khoirul Anwar, M. Ag
NIP. 150 276 114

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Drs. H. Abu Hapsin, MA, Ph. D
NIP. 150 238 492

Akhmad Arief Junaidi, M. Ag
NIP. 150 276 119

MOTTO

ومايلي المضاف يأتي خلفا عنه في الإعراب إذا ما خذفا

--- ابن مالك الأندلسي في "الفية" لبن مالك ---

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 10 Januari 2009

Deklarator,

Muhamad Nasrudin
042111065

ABSTRAKSI

Hukum Islam bukanlah sebuah korpus mati! Ia bisa bergerak seiring derap jaman. Beragam teori Ushul Fiqh membincang hal ini dalam ratusan halamannya. Tetapi, tidak banyak yang berani melakukan perubahan di kalangan umat Islam, apalagi di kalangan masyarakat yang cukup lama terpaku dalam kenikmatan candu *taqlid* dan *ittiba'*.

Rifa'iyah merupakan sebuah tradisi yang hadir semenjak abad ke-19 di Nusantara dan masih eksis hingga detik ini. Institusi ini menarik untuk diteliti, utamanya berkait kesintasannya dalam menyikapi realitas. Karena, ada indikasi *taqlid* yang cukup kental, khususnya terhadap Kitab Tarjumah yang menjadi "juklak-juknis"-nya.

Menariknya, di sana, ada kecenderungan untuk melakukan apa yang disebut Adonis sebagai *ibda'* (inovasi) atas tradisi keagamaannya. Namun demikian, di sana juga ada sebagian kalangan yang merasa nyaman tatkala bertahan dengan "mazhab" yang diajarkan Pahlawan Nasional, KH. Ahmad Rifa'i dalam kitab *Tarjumah*-nya. Inilah kalangan pemegang *ats-tsâbit*.

Lalu, bagaimana kalangan modernis (pengusung *al-mutahâwil*) mencoba memahami kembali ajaran KH. Ahmad Rifa'i. Mereka mencoba melakukan perubahan, tanpa meninggalkan pemikiran KH. Ahmad Rifa'i. Dalam skripsi ini, penulis mengambil sampel pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tentang keabsahan pernikahan yang diadakan penghulu.

Kasus ini menyimpan beberapa tradisi yang (dulu) diajarkan KH. Ahmad Rifa'i: *shihhah*, *'alim*, *'adil*, dan *fasik*. Penulis melihat bagaimana perkembangan mereka dengan pendekatan *ushuliyah*, sosio-historis, dan *Archeology of Knowledge* dalam bingkai pertarungan diskursus, bahasa, dan pengetahuan sebagaimana pernah diperkenalkan oleh Foucault dan dipraktikkan Adonis.

Berbekal alat baca ini, penulis membongkar relasi-relasi kuasa yang bermain di balik terbentuknya teks Fatwa Rifa'i. Lalu, penulis membongkar kontekstualisasi yang dilakukan muridnya yang kini tergabung dalam Jam'iyah Rifa'iyah. Hasilnya, sebuah pemetaan dengan ketegangan-ketegangan khas dan unik, serta kerutan kebimbangan dalam kecerdasan pilihan. Selamat menikmati.

Kata kunci:

Rifa'i(yah), *shihhah*, Adonis, (Ushul) Fiqh [Progresif], relasi kuasa, *Archeology of Knowledge*.

KATA PENGANTAR

*Dengan Asma Allah,
Yang Maha Mengasih,
Yang Maha Menyayang*

Puji dan syukur hanya bagi-Nya. Hanya Ia yang telah memberikan karunia-Nya, yang tiada berbilang. Shalawat salam semoga terlimpahkan selalu atas Rasulullah saw, para keluarga, para sahabat, dan pengikutnya. Amin.

Proses yang tidak lama untuk menyelesaikan sebuah skripsi. Yakni hanya sekitar satu setengah bulan. Padahal, skripsi ini menggabungkan studi literer dan studi lapangan. Penulis sadar, dalam waktu sesingkat itu, skripsi ini tidak mungkin bisa selesai tanpa dukungan dan sokongan seera maksimal dari pihak-pihak terkait.

Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Yth. Prof Dr. H. Abdul Djamil, MA. (Rektor IAIN Walisongo) yang telah memberikan segala kebijakan dalam menjalankan institusi. Terutama masukan awal tentang riset skripsi ini.
2. Yth. Drs. H. Muhyiddin, M, Ag. (Dekan Fakultas Syari'ah) atas segala kebijakan teknis di tingkat fakultas, dan sekaligus sebagai pembimbing selama penulis menjabat Pemimpin Umum dan Pemimpin Redaksi di LPM Justisia.
3. Yth. Drs. H. Abu Hapsin, MA, Ph.D, sebagai bapak dan senior yang mengayomi dan mengarahkan penulis, baik sebagai kader PMII maupun sebagai pengurus Justisia. Juga, atas kesediaannya ronda bareng, sekaligus bimbingan hingga pukul 2:18 WIB dini hari. Terima kasih atas ketulusannya dalam membimbing penulisan skripsi ini.
4. Yth. Drs. H. Akhmad Arif Junaidi, terutama selaku pembimbing II penulis. Terima kasih telah membuat bimbingan terasa menyenangkan dan mengasyikkan. Terima kasih atas segala informasi dan dukungannya.

5. Yth. Kajur, Sekjur, dan Biro Judul al-Ahwal al-Syahsiyah. Beserta segenap dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang yang telah membekali ilmu kepada penulis, serta melecut rasa penasaran penulis. Juga, segenap pegawai Fakultas Syari'ah yang telah banyak membantu penulis terutama yang sering meminta surat keterangan, baik kehilangan atau keterangan aktif.
6. Yth. KH. Ahmad Syadzirin Amin, beserta jajaran pengurus dan santri Jam'iyah Rifa'iyah yang telah membantu penulis saat *hunting* data, kesediaan waktu, serta bantuan selama *live-in* di Donorejo, Limpung, Batang yang tak mungkin kami sebutkan satu persatu.
7. Yth para narasumber inti yang berkenan memberikan masukan dan berbagi data. KH. Ali Maskhun, KH. Mahfudz, KH. Rahmatullah, Mas Faizin (Ketua Umum AMRI), Mas Zaenul Mutaqin, dan narasumber sekunder yang lain yang tak cukup bila dituliskan di halaman ini.
8. Ibunda Siti Munawaroh dan ayahku tercinta M. Sholihin Zamzuri. Terima kasih atas segalanya. Kalian adalah segalanya. Adik-adikku yang lucu. Umi, tetap serius ya.. Risa, cepatlah kau kejar kakakmu ini.. Dan Thole, jadilah politikus kecilku yang bermoral dan santun.
9. KH. Baedhowi Syamsuri beserta Ibu Nyai Mutmainah yang telah membantu penulis saat nyantri di PP Sirojuth Tholibin. Terima kasih atas waktu luang guna sorogan khusus kitab-kitab kuning kepada Bapak, meski hanya saat liburan semester. Juga, kepada KH. Anshor Syamsuri atas bimbingannya dan dewan asatidz di Yayasan Tajul Ulum.
10. Segenap senior dan wadyabala Justisia. Mas Rumadi, Pak Arja', Pak Saiful, Pak Imam, Mas Zamhuri, Azha, Kang Manto atas tulisannya, Mas Ridwan, Kakek, Mas Tedi, Mas Iman, Mas Wiwit, Mas Ing, Mas Ricad, Mas Gepeng, Mas Tofu, Mbak Ika, Mbak Dyah, Mbak Erna, Mas Najib, Mas Arif, Pren, Gus Ikrom. Kawan-kawan seangkatan: Ana (ayo...), Hendi (sori, aku duluan), Koping, Yoni, Heri, hingga adek-adek: Hamster, Surouf, Subam's, Lina, Ela, Sarkobet (edisi dewasa dan anak-anak), Sambu, Markoyan, Supiyan, Nikmah, Ica-ica di dinding, Rifa, Iva, Malik, Sholi, Cecep, Anis, Yani, Siswoyo, Puput dan semuanya. Teruslah berkarya. Teruslah berpikir bebas. Bebaskan kita dan

kawan-kawan kita dari belunggu. Karena hanya dalam kebebasanlah manusia itu ada. Karena bebas itu melengkapi. Karena (saling) melengkapi itu fitrah manusia.

11. Segenap sahabat-sahabat di PMII Rayon, Komisariat, dan Cabang Kota Semarang. Shbt. Sugeng, Shbt. Nedi, Shbt. Kosim, Shbt. Ahwan, Ahsan, Amir, Ela Edu, Kholid Undip, dan yang lain.
12. Segenap *a'dho* Nafilah. Dari senior: Mas Habib, Mas Arifin, Mas Aqil, Mas Saifudin, Mbak Elin, Mbak Sofi. Lalu, Ahlsin atas masukan dan bantuannya. Fathi atas pinjaman CPU dan *printer*-nya. Sa'dullah atas pertemanannya, Ayu, Daim, Dorahman (jilid 1 dan 2), Tobroni, Misbah, Nengkuul, dan yang lain. Jaga kekompakan. Pahami yang lain.
13. Segenap peneliti di eLSa. Mas Tedi terima kasih atas diskusinya. Mas Iman atas masukan dan kedewasaannya. Mas Wiwit, Mas Adib, Mbak Muas atas jaketnya.
14. Segenap rekan-rekanita IPNU Kota Semarang dan PAC Ngaliyan. Mbah Rahul (airnya masih banyak), Gus Ikrom (jadi ke barat?), dan yang lain.
15. Segenap aktivis Jaringan Islam Kampus (Jarik) dan LSAF. Mas Ridho, Kedol, Mas Iqbal, Mas Dawam Raharjo, Mas Budi Munawar-Rahman. Terima kasih atas kunjungan dan tukar idenya. Juga kos Jarik: Sukoco, ayo bangun... Whiz,, thanks yah...
16. Segenap sedulur di ALTAISIR Lokus Kota Semarang. Pakde Husein, Hihim, Mbak Beqi, Rokim, Farida, Qowi, Fardan, Malik, Iva, Bedjo, dan yang lain.
17. Segenap ex-asrama. Kalian adalah manusia super, manusia aneh, dan manusia tandon. (lagi-lagi) Mas Habib, Idrus, Syawqi, Danang, Raja Tawa dan semuanya... kapan reuni lagi nih...
18. Aktivis KSMW, (Hijriah, Hamdani, dan yang lain), segenap kawan-kawan PPMI (Muid dan yang lain), segenap aktivis FORSIBA. Al-Izzah di STAIN Kudus. English-Arabic di Purwokerto. Bangkitkan terus semangatnya. Kawan-kawan FK-MASI, Tamam, Fatur Kudus.

19. Sanak-sanak K-Mapala (Keluarga Mahasiswa Pelajar Lampung) Kota Semarang Gus Utsman, Rosyid, juga kawan-kawan lain. Putera Saburai IAIN Walisongo (Hamster, dll), Galaksi di UNNES, dan yang lain.
20. Kawan-kawan Posko Chinta Pare: Kamal, Jeni, Janah, Gedel, Nurul, Shela, Mbahe, Iva, dan anak Cirebon. Jangan pernah lupakan. Semua telah abadi dalam catatan sejarah.
21. Kawan-kawan angkatan 2004 ASA. Kapan kita bikin reuninya?
22. Terkhusus dek Luluk. Jalan masih panjang.

Semoga menjadi amal yang baik (*saleh*) dan mendapatkan pahala yang berlipat dari Allah SWT.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa skripsi ini jauh dari sempurna karena keterbatasan ilmu yang penulis miliki. Karena itu, penulis berharap saran dan kritikan yang bersifat membangun dari pembaca. Terima kasih.

Hanya Tuhanlah,

Penunjuk atas jalan yang terlurus.

Semarang, 12 Januari 2009

Penulis,

M. Nasrudin

PERSEMBAHAN

Dengan segenap hormat dan kerendahan hati, skripsi ini penulis persembahkan sebagai ungkapan syukur kepada Allah dan tali kasih pada hamba-Nya, kepada:

1. Ibunda Siti Munawaroh dan ayahku tercinta. Sholihin Zamzuri. Adik-adikku: Umi, Risa, dan Thole.
2. Yth. Prof Dr. H. Abdul Djamil, MA. (Rektor IAIN Walisongo)
3. Yth. Drs. H. Muhyiddin, M, Ag. (Dekan Fakultas Syari'ah)
4. Yth. Drs. H. Abu Hapsin, MA, Ph.D (Pembimbing I).
5. Yth. Drs. H. Akhmad Arif Junaidi (Pembimbing II)
6. Yth. Kajur, Sekjur, dan Biro Judul al-Ahwal al-Syahsiyah
7. Yth. KH. Ahmad Syadzirin Amin, dan segenap warga Jam'iyah Rifa'iyah
8. Yth para narasumber inti: KH. Ali Maskhun, KH. Mahfudz, KH. Rahmatullah, Mas Faizin (Ketua Umum AMRI), Mas Zaenul Mutaqin, dan semua narasumber sekunder,
9. KH. Baedhowi Syamsuri beserta Ibu Nyai Mutmainah (PP Sirojuth Tholibin) beserta dewan *asatidz*.
10. Segenap senior dan wadyabala Justisia. Segenap sahabat di PMII Rayon, Komisariat, dan Cabang Kota Semarang. Segenap *a'dho* Nafilah. Segenap peneliti di eLSa Semarang. Segenap rekan-rekanita IPNU Kota Semarang, PAC Ngaliyan, dan PAC Mijen. Segenap kawan di KSMW.
11. Segenap aktivis Jaringan Islam Kampus (Jarik) dan LSAF.
12. Segenap sedulur di ALTAISIR Lokus Kota Semarang. Segenap ex-asrama. Aktivis FORSIBA. Sanak-sanak K-Mapala (Keluarga Mahasiswa Pelajar Lampung) Kota Semarang dan Putera Saburai IAIN Walisongo, Galaksi di UNNES, dan yang lain. Kawan-kawan Posko Chinta Pare. Dan Kawan-kawan angkatan 2004 ASA. Kapan kita bikin reuninya?
13. Terkhusus dek Luluk. Ini baru titik awal.

14. Semua pihak yang telah menyumbangkan ide, saran, kritik bagi penulis sehingga penulis bisa menyelesaikan skripsi ini yang tak mungkin untuk ditampung di halaman kertas ini.

Semarang, 14 Januari 2009

Penulis

Muhamad Nasrudin

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN MOTTO	ii
HALAMAN DEKLARASI	iii
HALAMAN ABSTRAKSI	iv
HALAMAN KATA PENGANTAR	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	ix
DAFTAR ISI	xi
DAFTAR TABEL DAN GAMBAR	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	10
D. Tinjauan Pustaka	10
E. Metodologi Penelitian	13
F. Sistematika Penulisan	17
BAB II TEORI PERUBAHAN HUKUM	19
A. Dinamika Realitas Perspektif Michel Foucault	20
B. Keniscayaan Ijtihad dan Tajdid	23
1. Kebuntuan Teks	23
2. Ijtihad dan Tajdid	25
3. Pijakan Teks Suci	29
C. Distribusi Wilayah Islam	32
1. Yang-Statik dan Yang-Dinamis	35
2. Distribusi Teks	37
D. Faktor-faktor Perubahan Hukum	43
E. Aplikasi Ijtihad dalam Lintasan Sejarah	46
BAB III PEMIKIRAN JAM'İYAH RIFA'İYAH TENTANG WALI NIKAH	53
A. Wali Nikah dalam Spektrum Fiqh Klasik	53
1. Hak Perwalian	57
2. Kualifikasi Wali	58
3. Klasifikasi Wali	60
B. Penghulu, <i>Qadhi</i> , dan Hakim	64
1. Penghulu di Jawa	65
2. Politik Restrukturisasi-Reorganisasi Kolonial	71
3. Penyelewengan Penghulu	74
4. Penghulu Era Kini	76
C. Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak tentang Wali Nikah	77
1. KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak	77

2. Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tentang Wali Nikah	81
a. Wali nikah	82
b. Wali Hakim dan <i>Tahkîm</i>	84
c. Kualifikasi Wali	86
d. Kritik Penghulu	87
D. Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang Wali Nikah Era Kini	89
1. Profil Jam'iyah Rifa'iyah	89
2. Pemikiran Jamiyah Rifa'iyah era Kini tentang Wali Nikah	92
a. Donorejo (Limpung, Kab. Batang)	94
b. Kalisari, (Kec. Rowosari, Kab. Kendal)	96
c. Purwosari (Kec. Patebon, Kab. Kendal)	101
d. Paesan (Kedungwuni, Pekalongan)	103

BAB IV ANALISIS PERGESERAN PEMIKIRAN JAM'YAH RIFA'YAH TENTANG KEABSAHAN NIKAH YANG DIAKADKAN OLEH PENGHULU/PPN.....	106
A. Perspektif Normatif- <i>Ushuliyah</i>	106
B. Perspektif <i>Archeology of Knowledge</i>	118
C. Faktor-faktor Perubahan Hukum.....	126
1. Faktor Internal.....	126
2. Faktor Eksternal	131
BAB V PENUTUP.....	134
A. Kesimpulan	134
B. Saran.....	135
C. Penutup.....	136
DAFTAR PUSTAKA.....	137
LAMPIRAN.....	145

DAFTAR TABEL DAN GAMBAR

Tabel

3.1	Perdebatan Syarat Wali di Kalangan Ulama	58
3.2	Perdebatan Klasifikasi Wali di Kalangan Ulama Mazhab	61-62
3.3	Stratifikasi Pejabat Penghulu di Kerajaan	67
3.4	Perubahan Hak dan Kewenangan Penghulu	70

Gambar

2.1	Distribusi Islam dalam Bingkai Syariat dan Akidah	32
2.2	Distribusi Islam dalam Bingkai Yang-Tetap dan Yang-Berubah	36
2.3	Distribusi <i>Nushûs al-Muqaddasah</i>	38
3.1	Pola Pengangkatan Penghulu pada Masa Kekuasaan Pribumi	68
3.2	Pola Pengangkatan Penghulu pada Masa Kekuasaan Kolonial	68
4.1	Peta Pertarungan Diskursus, Bahasa, dan Kuasa	119
4.2	Sirkuit Hukum Islam sebagai <i>Social Engineering</i> dan <i>Social Control</i>	122

BAB I

PENDAHULUAN

Agama telah sempurna, kesempurnaan syariat adalah upaya berkesinambungan guna menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan
(Said al-Asymawi, *Ushûl asy-Syarî'ah*, hlm. 85)

A. Latar Belakang Masalah

Fitrah manusia tercipta dengan berpasang-pasangan. Ini firman Tuhan dalam beberapa ayat al-Qur'an, utamanya surat *Fâthir* ayat 11. *Dan Allah menciptakan kamu dari tanah kemudian dari air mani, kemudian Dia menjadikan kamu berpasangan (laki-laki dan perempuan).*

Al-Qurthubi kala menafsiri ayat ini menuturkan, bahwa keterciptaan manusia ke dalam bentuk keberpasangan ini bukan sekedar asal. Tuhan punya rencana besar di balik semuanya itu. Tuhan menitipkan keberlangsungan spesies manusia kepada fungsi keberpasangan manusia. Tak lupa, Tuhan menitipkan cinta di antara keduanya sebagai penyambung sekaligus perekat di antara keduanya.¹

Pernikahan kemudian menjadi lembaga pemersatu antara kedua insan manusia untuk terus bertahan. Maka tidak mengherankan bila kata nikah sendiri dalam bahasa Arab, bersubstitusi dengan *ijtimâ'* atau *ad-*

¹ Al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi (Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân)*, e-book diterbitkan oleh Islamspirit.com.

dzamm. Keduanya juga berasosiasi dengan konsep “berkumpul”. Hingga hampir semua ulama fiqh menggunakan contoh yang sama untuk menggambarkan nikah. Yakni:

تَنَاجَتْ الْأَشْجَارُ إِذَا تَمَآيَلَتْ وَ انْضَمَّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ.²

Pepohonan itu berkumpul saat (angin bertiup hingga) condong dan bertemulah satu di antara yang lain.

Sedang dalam istilah Syar’iy, nikah diasosiasikan sebagai sebutan pada sebuah akad yang telah terkenal, dengan beragam syarat dan rukun. Akad ini memperkankan hubungan layaknya suami-istri.³ Akad ini biasanya menggunakan terma nikah dan *zawj* (bersuami-istri).

Secara garis besar, nikah dalam pandangan hukum Islam dimaknai sebagai salah satu sunnah Nabi Muhammad saw. Maka, hukumnya sunnah. Bahkan Nabi sempat mengecam umatnya yang tidak menikah dengan menegasikan orang tersebut dari barisan Nabi Muhammad saw⁴. Tapi, pada perkembangannya, hukum itu berkembang sesuai keberadaan *illat*-nya. Maka hukum nikah kemudian berubah-ubah, sesuai *illat*-nya.

² Lihat misalnya pemikiran yang disampaikan oleh Al-Malibari dalam *Fathul Mu’in fi Syarh Qurratu ayn*. Pustaka Awaliyah, Semarang, tt, hlm. 97. Atau, dalam *Syaikh Taqyudin Abu Bakar bn Muhamad Husein*, dalam *Kifāyat al-Akhyār Jilid 2*. Semarang: Pustaka Awaliyah, tt, hlm. 36. Yang terakhir ini menggunakan kata *nakaḥat*, bukan *tanâkahat*.

³ Imam Taqyudin memberi pengertian demikian. Sedang Zainudin Al-Malibari dalam *Fathul Muin* menambahkan dengan sebutan nikah, *zawj* (bersuami-istri). Lihat Taqyudin, *ibid.* dan Syaikh al-Malibari, *Fathul Muin, op/ cit*, hlm. 98.

⁴ *Faman raghiba ‘an sunnaty falaysa minni*. Yang tidak cocok dengan sunnahku, maka ia bukan bagian dariku. Demikian sabda Nabi saw.

Berkait sebuah akad tertentu, nikah juga menempatkan dirinya sebagai salah satu bentuk perjanjian keperdataan antar-manusia. Oleh karenanya, ia mengharuskan adanya syarat dan rukun yang wajib dipenuhi oleh segenap orang yang berkepentingan dalam akad nikah tersebut.

Secara garis besar, ada lima rukun nikah yang harus dipenuhi keberadaannya. Yakni, mempelai laki-laki, mempelai perempuan, wali, dua orang saksi, dan *shighat* (pelafalan akad *ijab* dan *qabul*). Kelima hal ini juga memiliki kriteria tersendiri yang harus terpenuhi sebelum akad nikah dilangsungkan.

Khusus wali, ada beberapa ketentuan khusus. Pada prinsipnya, wali adalah orang yang punya kedekatan secara khusus dengan perempuan yang akan dinikahkan. Kedekatan ini khususnya pada kedekatan kerabat, hubungan darah. Maka, wali bagi seorang perempuan yang paling utama adalah ayah, lalu kakek (ayahnya ayah), saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seayah, lalu putera saudara lelaki kandung, putera saudara lelaki seayah, paman, dan terakhir adalah putera paman.⁵

Urutan ini menunjukkan kedekatan sekaligus urutan siapa yang paling berhak untuk menjadi wali. Mengecualikan perempuan yang tak punya wali *ashabat* (kerabat), maka orang yang memerdekakanlah yang

⁵ Imam Taqyudin, *op.cit*, hlm. 52-53. Bandingkan dengan semua kitab-kitab Syafi'iyah yang menggunakan urutan yang sama persis.

menjadi wali. Tentunya ini dengan catatan bahwa perempuan tersebut pernah berstatus budak yang lalu dimerdekakan.

Bagi yang tidak punya wali sama sekali, maka *sulthân* bertindak menjadi walinya. Hal ini berdasarkan hadits Nabi SAW.

السُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ

*Penguasa adalah wali bagi orang yang tidak punya wali.*⁶

Kendati demikian, dalam pentas akad nikah, tidak selamanya *sulthan* duduk di “bangku cadangan”. Dalam sebuah kehidupan bernegara, menjadi sebuah kelaziman, bila seorang wali yang merasa kurang *ngeh* untuk mengakadkan, dengan suka rela mengalihkan hak perwaliannya kepada *sulthan*, entah karena penghormatan, atau karena kurang percaya diri.

Konsep *sulthan* yang semula berada pada pucuk pimpinan kemudian bergeser menjadi semacam kumpulan orang-orang yang mendapatkan titipan hak tertentu dari *sulthan*. Terutama dalam bidang hak melaksanakan akad nikah. Maka dibentuklah lembaga-lembaga yang merepresentasikan fungsi *sulthan* dalam bidang keperdataan Islam, termasuk perwalian. Kita mengenal sebutan penghulu dan/atau PPN (Petugas Pencatat Nikah).

⁶ Hadits ini sahih. Beberapa ulama yang turut meriwayatkan hadits ini di antaranya adalah Imam Syafi’i, Abu Dawud, dan Ibnu Hibban. Hadits ini kebanyakan bersumber dari A’isyah RA. Hadits ini ditakhrij dalam program Hadits.exe di komputer.

Di kalangan para ulama, terdapat banyak perbedaan mengenai ketentuan *sulthan* tatkala ia menempatkan dirinya sebagai wali nikah. Ini berkait dengan banyak persoalan. KH. Ahmad Rifa'i berpendapat bahwa pernikahan yang diadakan oleh penghulu tidak sah. Baginya, penghulu tersebut, meski *alim*, tapi tidak bisa memenuhi syarat seorang wali, yakni adil dan *mursyid*.⁷

KH. Ahmad Rifa'i berpegangan teguh kepada hadits:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ مُرْتَدٍّ وَ شَاهِدَيْنِ عَادِلَيْنِ⁸

“Tiada pernikahan (yang absah) melainkan dengan hadirnya seorang wali yang *mursyid* dan dua saksi yang adil. (HR. Bayhaqi).

Mengapa? Karena penghulu yang diangkat pemerintah kolonial — yang notabene non-muslim—dianggap *alim fasiq*, tidak adil dan *mursyid*⁹. Karena, para penghulu ini menundukkan diri kepada penguasa non-muslim. Sehingga, perwalian *sulthan* yang disandangnya tidak sah. Konsekuensi logisnya, pernikahan harus diperbarui (*tajdid*).¹⁰

⁷ Bahkan, Kyai Rifa'i amat menekankan urgensi wali dan saksi dengan menetapkan 16 syarat bagi saksi nikah. Lihat KH. Ahmad Rifa'i, Manuskrip *Tabyin al-Islah*, hlm. 43. Lihat juga hasil penelusuran Abdul Djamil dalam disertasi yang dibukukan menjadi *Perlawanan Kyai Desa Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*, Jogjakarta: LKiS, 2001, hlm. ix.

⁸ Hadits ini diriwayatkan oleh al-Baihaqy, dalam *as-Sunan al-Kubra*, dari Ibnu Abbas. Tetapi, Taqyudin bin Abu Bakar menyatakan bahwa hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam *Shahih*-nya. Lihat Taqyudin bin Abu Bakar, *Kifayat*, *op.cit*, hlm. 48.

⁹ Menariknya, RKH. Abu Sujak, kakek KH. Ahmad Rifa'i adalah seorang penghulu *Landraad* di Desa Tempuran, Selatan Masjid Agung Kendal. Lihat Abdul Djamil, *ibid*, hlm. 13.

¹⁰ Lihat KH. A. Rifa'i, *Tabyin al-Islah li Murid an-Nikâh*, manskrip tulisan tangan, belum diterbitkan, hlm. 43. Selanjutnya disebut *Tabyin...saja*.

Ini salah satu fragmen unik dalam semesta pemikiran Hukum Islam di negeri ini. Kita dapat menyatakan bahwa konklusi hukum ini tidak muncul dari ruang hampa. Ada banyak hal yang melatarbelakangi dan mendukung tercapainya konklusi ini. Dan perbedaan dalam pemikiran keagamaan (*tafkîr ad-dîni*) menjadi lumrah keberadaannya.

Menariknya, perbedaan-perbedaan ini kadangkala terjadi di antara guru dan murid. Tengok misalnya Imam Syafi'i yang banyak berbeda dengan Imam Malik, gurunya. Bahkan dari kedua guru-murid ini masing-masing lahir rumpun mazhab fiqh Islam, yakni Mazhab Syafi'i dan Mazhab Maliki.¹¹

Internal rumah tangga satu mazhab misalnya, lazim terjadi perbedaan dalam memahami pemikiran tokoh sentral mazhab. Dalam mazhab Syafi'i dikenal kepingan sub-mazhab Nawawi dan Rofi'iy. Kedua murid ini memiliki perbedaan dalam memahami model pemikiran Imam Syafi'i. Maka kemudian, ada sebutan Syafi'iyah atau santri Imam Syafi'i, untuk membedakan dengan gurunya, yang tak jarang beda pemikiran itu.

¹¹ Imam Syafi'i sendiri punya santri, yakni Imam Ahmad bn Hanbal yang belakangan punya mazhab sendiri, yakni mazhab Hanbali. Imam Ahmad sendiri juga punya santri Imam Abu Dawud az-Zahiri. Yang terakhir ini juga mendirikan mazhab Dzahiriyah, meski tidak begitu populer, utamanya di kalangan Sunni. Lihat M. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta, Rajawali Grafindo, 1999, hlm. 30. Bandingkan dengan Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 1, Entri Ahmad bin Hanbal, Imam, Jakarta: PT Ikhtiar Baru van Hoeve, 2001, hlm. 55. Selanjutnya disebut *Ensiklopedi...* saja.

Sedang dalam ilmu teologi (Kalam), kita mengenal Abu Hasan al-As'ary —pendiri mazhab Asy'ariyah— yang berbeda pendapat dengan gurunya, Al-Juba'iy, murid kesayangan Washil bn Atha', pendiri Muktazilah. Sedang Washil sendiri berbeda dengan gurunya, Hasan al-Bashri. Lihat *Ensiklopedi Islam Tematik*, Bab Ilmu Kalam, PT Ikhtiar Baru van Hoeve, Jakarta: 2003.

Uniknya, banyak faktor yang urun serta dalam proses pembedaan pemikiran tersebut. Mulai kapasitas masing-masing person, pengalaman, dan latar belakang pengetahuan, aksi silang kuasa yang bermain pada diri person, hingga faktor alam, kultur, bahkan dunia perpolitikan.

Pertanyaannya kemudian, bagaimana opini Komunitas Rifa'iyah yang notabene adalah pengikut setia KH. Ahmad Rifai? Rupanya, Jam'iyah Rifa'iyah sekarang, sebagaimana ditunjukkan para tokohnya, memperkenankan praktik pernikahan yang diadakan oleh penghulu/PPN.¹²

Apa yang terjadi? Tampaknya telah terjadi perbedaan, atau tepatnya pergeseran pemahaman keagamaan dalam diri komunitas Rifaiyah, hingga muncul pemahaman yang kalau dilihat secara kasat mata berbeda dengan Guru Besar mereka. Bagaimana pergeseran ini bisa terjadi? Apa yang melatarbelakangi pergeseran ini? Apakah Jam'iyah telah keluar dari *mainstream* pemikiran KH. Ahmad Rifa'i? Riset ini berusaha menjawab.

¹² Wawancara penulis dengan Faizin, Ketua Umum AMRI (Angkatan Muda Rifa'iyah) pada 18 Oktober 2008, menyatakan bahwa masyarakat Rifa'iyah boleh-boleh saja melakukan pernikahan dengan wali sulthan (baca: penghulu). Bahkan, bila Penghulu/PPN sudah paham, pasti ia menawarkan kepada mempelai dari Jam'iyah Rifa'iyah untuk menentukan siapa yang bakal mengadakan? Orang tua sendiri, pemuka agama, atau penghulu. Pada prinsipnya, Jam'iyah Rifa'iyah juga menyatakan keabsahan nikah yang diadakan oleh Penghulu/PPN, kendati proses ini jarang dilakukan.

Di sini ada dua titik keberangkatan, meminjam ungkapan Adonis, yakni Yang-Tetap (*ats-Tsâbit*) dan Yang-Dinamis (*al-Mutahâwil*)¹³. Yang-Tetap (*ats-Tsabit*) adalah pemikiran KH. Ahmad Rifa’i, dan Yang-Dinamis (*al-Mutahâwil*) adalah opini Jam’iyah Rifa’iyah. Dua titik inilah yang akan dibahas dalam skripsi berjudul **“Studi Pergeseran Pemikiran Jam’iyah Rifa’iyah tentang Keabsahan Nikah yang Diakadkan oleh Penghulu/PPN”** ini.

Secara khusus, penelitian skripsi ini tidak akan menelaah tentang pernikahan secara umum. Kajian ini lebih terfokus pada pergeseran pemikiran Jam’iyah Rifa’iyah tentang keabsahan pernikahan yang diakadkan oleh Penghulu/PPN. Maka, topik di luar koridor itu tidak menjadi fokus perhatian penulis, seperti mahar, ijab qabul, dan praktik pernikahan secara umum.

Pemilihan Jam’iyah Rifa’iyah sebagai objek penelitian bukan tanpa alasan. Beberapa hal yang mendasari penulis untuk menjatuhkan pilihan pada Jam’iyah ini *pertama*, Jam’iyah ini memiliki banyak kitab *Tarajumah* yang menjadi pendoman mereka. Kitab-kitab ini sebagian besar merupakan manuskrip yang dikarang oleh Guru Besar mereka, KH.

¹³ Dalam disertasi di Universitas St. Josep Beirut ini, Adonis membidik pergeseran peradaban Arab-Islam, antara Yang-Statis (*ats-Tsabit*), yakni *nash* dan Yang-Dinamis (*al-Mutahâwil*), yakni nalar dan penafsiran atas *nash* tersebut. *Nash* di sini dipahami secara umum, yakni semua teks, kendati pemikirannya bertolak dari dunia sastra Jahiliyah, menuju sastra Arab modern. Lihat Adonis, *Ats-Tsabit wal Mutahâwil. Bahts fi mâ bayna ibda’ wal ittiba’ inda alArab* (Terj. *Arkeologi Pemikiran Islam-Arab*) Penerj. Khoiron Nahdiyin, Jogjakarta: LKiS, 2007. hlm. 1

Ahmad Rifa'i. “Juklak” dan “Juknis” inilah yang tidak dijumpai pada Jam’iyah lain seperti Muhammadiyah atau NU.

Kedua, Jam’iyah Rifa’iyah merupakan satu-satunya embrio gerakan perlawanan (meminjam istilah Abdul Djamil, *silent protes*) di kalangan pribumi dari abad ke-19 yang masih eksis hingga kini. Sebagaimana ditulis para sejarawan, masa itu merupakan masa “kehamilan” pergerakan nasional yang menyeruak pada pembuka abad ke-20 dengan kelahiran puluhan organisasi, laiknya Budi Utomo, Tri Koro Darmo, Serikat Dagang Islam, Muhammadiyah, NU, PNI, IP, dlsb.¹⁴

Maka, keberadaan Jam’iyah yang masih eksis hingga detik ini dengan total populasi sekitar 7.5 juta jiwa yang tersebar di hampir seluruh pulau besar di Indonesia merupakan fakta yang amat menarik. Hal ini ditambah dengan tingginya loyalitas warga kepada KH. Ahmad Rifa'i, dengan mempertahankan kitab Tarajumah sebagai pedoman hidup keseharian.

Dengan demikian, adanya pergeseran pemahaman di kalangan mereka yang seolah mengambil jarak dari Kitab Tarajumah merupakan hal yang tak kalah menarik di tengah budaya *taqlid* yang cukup kental. Inilah beberapa faktor yang mendorong penulis untuk menelusuri problem ini lebih lanjut.

¹⁴ Baca Shodiq Abdullah, *Islam Tarjumah, Komunitas, Doktrin, dan Tradisi*, RaSAIL, Semarang: 2006. hlm. 1-2. Hal yang sama dapat dilihat pada Sartono Kartodirjo, dkk, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid IV*, Jakarta: Balai Pustaka, 1974, hlm. 131.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana fakta pergeseran pemikiran di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah tentang keabsahan pernikahan yang diadakan oleh Penghulu/PPN?
2. Faktor-faktor apa yang berperan di balik pergeseran itu?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui dan memotret fakta-fakta pergeseran pemikiran di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah tentang keabsahan pernikahan yang diadakan oleh Penghulu/PPN
2. Untuk mengetahui faktor-faktor yang berperan di balik pergeseran itu.

D. Telaah Pustaka

Beberapa penelitian terdahulu yang sudah berbicara mengenai topik ini di antaranya adalah:

1. Penelitian Prof. Dr. Abdul DJamil, MA. dalam disertasinya yang diterbitkan LKiS menjadi *Perlawanan Kyai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH Ahmad Rifa'i Kalisalak*. Buku ini membidik sejarah pergerakan dan pemikiran KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak secara sosiologis-historis. Penelitian disertasi ini cukup mendalam dan menyeluruh, dengan dilengkapi dengan pembacaan atas karya-karya KH. Ahmad Rifa'i yang tak terarsipkan di negeri sendiri lantaran

dirampas Kolonial Belanda. Tentang pernikahan, buku ini tidak banyak bicara, kecuali hanya sekedar mengulas kembali pemikiran KH. Ahmad Rifa'i dalam *Tabyin al-Ishlah*.

2. Penelitian Shadiq Abdullah, tesis di IAIN Sumatera Utara yang diterbitkan menjadi *Islam Tarjumah, Komunitas, Doktrin, dan Tradisi*. Buku ini diterbitkan oleh RaSAIL, Semarang. Penelitian ini lebih membidik pemikiran KH. Ahmad Rifa'i yang dituangkan dalam manuskrip kitab-kitab Tarjumah secara umum. Penelitian ini cukup komprehensif karena penulis sendiri pernah hidup selama 10 tahun bersama komunitas ini, meski mengaku berasal dari komunitas NU di Desa Sundoluhur, Kec. Kayen, Kab. Pati, Jateng.
3. Penelitian Dr. Ismawati, yang diterbitkan menjadi *Continuity and Change. Tradisi Pemikiran Islam Jawa Abad IXX-XX*. Penelitian ini lebih memetakan jaringan ulama di Kendal dan santri-santrinya. KH. Ahmad Rifa'i termasuk bagian yang terkait dengan jaringan tersebut di dalamnya yang disinggung secara garis besarnya saja dalam gerakan pemikiran keislaman.
4. Penelitian Dr. Muhlisin Sa'ad, *an-Naz'ah al Khârijiyah fî afkâr wa harakât Syaikh Ahmad Rifa'I RA*. Buku ini diterjemahkan oleh KH. Ahmad Syadzirin Amin, dengan judul *Mengungkap Gerakan dan Pemikiran Syaikh Ahmad Rifa'I*. Buku yang diterbitkan oleh Yayasan Badan Wakaf Rifa'iyah ini menggambarkan kekhasan pemikiran KH.

Ahmad Rifa'i terutama berkait poin-poin yang spesial. Tentang nikah, buku hanya mengutip pendapat KH. Ahmad Rifa'i dalam *Tabyin al-Islah*, utamanya tentang persyaratan wali yang harus adil dan *mursyid*.

5. Penelitian Drs. H. A. Idhoh Anas, MA yang diterbitkan menjadi *Risalah Nikah Ala Rifa'iyah*. Buku yang diterbitkan oleh Penerbit Ashri Pekalongan ini hanya membeberkan pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tentang pernikahan yang dipaparkan dalam kitab *Tabyîn al-Ishlah*.
6. Secara khusus, penulis memfokuskan diri pada pergeseran pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang keabsahan nikah yang diadakan oleh Penghulu/PPN. Dengan demikian, penelitian-penelitian terdahulu digunakan penulis sebagai titik awal penelitian ini, sebelum bergeser ke titik pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah kontemporer.

Boleh jadi, pemikiran penulis bakal mematahkan tesis yang dibangun Prof. Abdul Djamil. Ia menyatakan bahwa pemikiran KH. Ahmad Rifa'i yang terlalu membumi menyebabkan tidak mudah bergerak menyusuri derap roda zaman, tatkala ia sudah dibakukan dalam keseharian masyarakat Rifa'iyah. Nyatanya, penulis menemukan adanya pergeseran. Artinya, di situ ada dinamika pemikiran yang terus hidup dan berkembang, bahkan tak mau tertinggal kereta sejarah.

E. Metodologi Penelitian

1. Jenis penelitian

Penelitian dalam skripsi ini termasuk jenis penelitian kualitatif dengan indikator-indikator naratif yang tidak dibakukan dalam sajian angka-angka. Bodgan dan Taylor sebagaimana dikutip Moleong, menyebutkan, penelitian ini menghasilkan hasil dalam bentuk-bentuk narasi kata-kata, baik tertulis maupun terlafalkan secara lisan.¹⁵

Penelitian ini juga mendasarkan pada studi literer atas beberapa karya KH. Ahmad Rifa'i. Karenanya, penelitian ini boleh juga disebut sebagai *library research*.

Studi ini juga akan menyertakan pemikiran dan pemahaman keagamaan yang hidup di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah kontemporer sebagai sumber primer. Maka, penelitian ini memadukan antara *library research* dan *field research*.

2. Sumber data

i. Sumber data primer

- Sumber tertulis (*paper*). Di antaranya adalah pertama, karya-karya KH. Ahmad Rifa'i, terutama *Tabyin al-Islah*, Kitab berbahasa Jawa dengan tulisan Arab-Pegon ini memang ia susun secara khusus untuk membahas perkawinan. Beberapa serpihan pemikirannya yang ada

¹⁵ Lihat Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Bandung: Rosda Karya, 2006, hlm. 4.

dalam beberapa kitab juga perlu ditampilkan, sebagai “cermin bantu” seperti *Ri’ayah al-Himmah*, *Asnah Miqshad*, dan kitab-kitab *Tarjumah* lain. *Kedua*, karya para tokoh Jam’iyah Rifa’iyah. Tidak banyak karya tulis yang ditelorkan oleh para tokoh Rifa’iyah era kini, utamanya bila dibandingkan dengan karir kepenulisan KH. Ahmad Rifa’i. Hanya saja, ada beberapa artikel atau tulisan sederhana yang menyangkut penelitian ini juga digunakan penulis. Semisal makalah dan *risalah* KH. Ahmad Syadzirin Amin, Ketua Umum Dewan Syuro DPP Rifa’iyah. Demikian juga hasil-hasil keputusan Muktamar Jam’iyah Rifa’iyah.

- Sumber data berupa person. Yakni, tokoh-tokoh Jam’iyah Rifa’iyah yang tersebar di tiga Kabupaten sampel, yakni Kab. Kendal, Kab. Batang, dan Kab. Pekalongan.
- ii. Sumber sekunder di antaranya adalah, *pertama*, Prof. Dr. Abdul DJamil, MA. *Perlawanan Kyai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH Ahmad Rifa’i Kalisalak*. *Kedua*, Shadiq Abdullah, *Islam Tarjumah, Komunitas, Doktrin, dan Tradisi*. *Ketiga*, Dr. Ismawati, *Continuity and Change. Tradisi Pemikiran Islam Abad IXX-XX*. *Keempat*, Penelitian Dr. Muhlisin Sa’ad, *an-Naz’ah al Khârijyah fî afkâr wa harakât Syaikh Ahmad Rifa’i RA*. *Kelima*, Drs. H. A. Idhoh Anas, MA yang diterbitkan menjadi *Risalah Nikah Ala Rifa’iyah*. *Keenam*, buku-buku Michel Foucault, terutama *The Archaeology of Knowledge* dan *The Order of Things*. Buku-buku ini

menggambarkan model pendekatan Arkeologi Pengetahuan yang digunakan sebagai alat baca pada skripsi ini. *Ketujuh*, karya sastrawan Adonis, nama pena Ali Ahmad Said, *at-Tsâbit wal Mutahâwil: Bahts fi mâ bayna al-ibda' wal ittiba' 'inda al-Arab*". Buku ini memberikan gambaran bagaimana Arkeologi Pengetahuan yang ditelorkan Foucault diaplikasikan.

c. Metode Pengumpulan Data

- Studi literer (*library research*) atas naskah tertulis tentang pemikiran KH. Ahmad Rifa'i, baik karyanya sendiri (primer) atau hasil kajian peneliti pendahulu atas tokoh tersebut. Juga studi literer atas pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah yang terdokumentasikan, tentunya yang berkait dengan bahasan penelitian ini.
- Studi lapangan dengan wawancara secara mendalam model bola salju (*snow ball*). Adapun targetnya adalah para tokoh Jam'iyah Rifa'iyah seperti KH. A. Syadzirin Amin (Sekarang Ketua Umum Dewan Syuro DPP Rifa'iyah), M. Faizin (Ketua DPP Angkatan Muda Rifa'iyah-AMRI), dan tokoh-tokoh lain. Juga, masyarakat Rifa'iyah di basis Rifa'iyah sekitar Kab. Kendal, Batang, dan Pekalongan.

d. Analisis Data

- *Content Analysis*

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan analisis isi (*content analysis*). Sehingga, penulis perlu menggunakan hermeneutik. Karenanya, pendekatan sosio-historis menjadi suatu keniscayaan. Penulis melakukan pembacaan situasi sosial, politik, ekonomi, dan budaya di sekitar fakta yang dijadikan objek penelitian secara kronologis-historis. Juga, dengan berusaha mengaitkan dan menafsirkan fragmen-fragmen kejadian, baik yang tercatat maupun hanya sekedar terlafalkan dalam tradisi oral yang hidup di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah dan masyarakat sekitar.

- Pendekatan *Archeology of Knowledge*

Pendekatan ini diperkenalkan oleh Michel Foucault dalam *Archeologi of Knowledge*, dan *The Order of Things*. Sederhananya, pendekatan ini mencoba melihat sebuah diskursus pengetahuan dengan mempertanyakan, di mana pengetahuan itu berada, dari mana asalnya, bagaimana dia diproduksi, kuasa apa yang menyertainya, dan relasi-relasi antara bahasa dan pengetahuan.

Pendekatan ini dipraktikkan oleh Adonis dalam disertasinya, *ats-Tsabit wal Mutahâwil*. Model inilah yang hendak penulis

terapkan dalam riset kali ini, yakni membaca dua variabel, Yang-Tetap dan Yang-Dinamis, seperti di atas.

F. Sistematika Penulisan

Skripsi ini terdiri dari 5 (lima) bab, yakni:

Pertama: Pendahuluan. Bab ini mengetengahkan latar belakang, permasalahan, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, metodologi pengumpulan data, dan analisis data.

Kedua: Teori Perubahan Hukum. Menelaah bagaimana ijtihad berperan dalam kehidupan dan Hukum Islam. Sebelumnya, realita yang ada dilihat dalam kaca mata Foucault. Secara khusus, bab ini memetakan wilayah Syari'ah berdasarkan kebolehan melakukan perubahan-perubahan dalam kerangka ijtihad. Tak lupa, faktor-faktor yang berpengaruh dalam perubahan menjadi topik pembahasan.

Ketiga: Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang Wali Nikah. Membahas Wali Nikah dalam semesta Fiqh Klasik. Dilanjutkan dengan studi tentang Penghulu/PPN, dulu dan sekarang. Keduanya ini sebagai pembanding awal atas pemikiran KH. Ahmad Rifa'i dan Jam'iyah Rifa'iyah yang meliputi Keabsahan Pernikahan, Wali Nikah, *Alim Fasiq* dan *Alim Adil*, PPN/Penghulu, serta pembaruan nikah (*Tajdid nikah*).

Keempat, adalah Analisis Pergeseran Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang Keabsahan Nikah yang Diakadkan oleh Penghulu/PPN. Dalam

bab ini dibahas pemikiran KH. Ahmad Rifa'i dan pergeseran pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang keabsahan nikah di depan Penghulu/PPN. Keduanya dengan menggunakan pendekatan normatif-*ushuliyah* dan arkeologi pengetahuan. Bab ini ditutup dengan pemaparan faktor-faktor perubahan hukum, baik internal maupun eksternal Jam'iyah.

Kelima, Penutup. Bab ini berisi kesimpulan hasil penelitian dan saran.

BAB II

TEORI PERUBAHAN HUKUM

*An-nushus [al-muqaddasah] mutanâhiyah
wal waqâ'i' ghairu mutanâhiyah*
Teks [suci] telah berhenti,
Realita [terus berputar] tak berakhir

Al-Qur'an dan as-Sunnah adalah dua sumber Hukum Islam¹ yang tak terbantahkan. Meski ada banyak hal yang masih perlu dan layak diperdebatkan mengenai keduanya, fakta bahwa kedua sumber di atas yang dianggap paling otoritatif dalam kajian Hukum Islam sudah menjadi kesepakatan umat Islam.

Di sisi lain, ada dua fakta lain yang juga tak terbantahkan. *Pertama*, kedua teks di atas dianggap sudah selesai dalam proses keberadaannya, dengan selesainya pewahyuan kepada Muhammad saw. *Kedua*, kondisi masyarakat terus berkembang dari detik ke detik, yang lebih banyak, tidak sejalan sejajar dengan kedua *nash* di atas.²

¹ Terma Hukum Islam (*al-hukmu al-islâmi*) tidak ditemukan dalam khazanah pemikiran keislaman. Dalam Islam-Arab, yang dikenal adalah *syariat* dan *fiqh*. Atau, *fiqh* Islam, seperti yang diperkenalkan Wahbah Zuhayli dengan bukunya, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Istilah Hukum Islam adalah bentukan logat Indonesia, yang merupakan terjemahan dari *Islamic Law* atau *Mohammaden's Law*. Istilah yang dibentuk para peneliti barat (orientalis). Lihat perdebatan ini dalam M. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Rajawali Press, 1999, hlm. 1-10.

Terkhusus dalam penelitian ini, penulis menggunakan Istilah Hukum Islam sebagai substitusi dari *Fiqh*. Sedang Hukum Islam Indonesia adalah *Fiqh* atau peraturan produk legislasi negeri ini, yang memuat aturan *Fiqh* Islam, seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI).

A. Dinamika Realitas Perspektif Michel Foucault

Di kalangan para peneliti, masih terjadi perdebatan alot mengenai asumsi sifat dasar masyarakat (*society*). Pendapat yang menyatakan bahwa sifat dasar masyarakat cenderung pada perubahan (*change*) dianggap kuat. Sedang mereka yang menyatakan bahwa sifat dasar masyarakat cenderung mengarah pada keteraturan (*order*) juga tak kalah kuat.³

Kelompok pertama menyatakan, realitas masyarakat selalu merujuk pada keteraturan, kesatuan, kesepakatan, integrasi, kohesi, solidaritas, dan ikatan pada masyarakat. Ketika ada kejadian di lingkungan masyarakat yang mengarah kepada ketidakteraturan (*disorder*), dengan sendirinya masing-masing person dalam masyarakat mengambil posisi tertentu hingga terciptalah situasi *equilibrium* (kesetimbangan). Inilah yang disebut *sociology of regulation*.⁴

Sedang kelompok kedua menyatakan bahwa asumsi sifat dasar masyarakat terletak pada perubahan-perubahan radikal, dominasi, pertentangan, hegemoni, dan kontradiksi struktural. Paradigma ini biasa disebut *sociology of radical change*. Dalam diri masyarakat, kecenderungan untuk menuju perubahan selalu dominan.⁵

Manusia memiliki unsur cipta, rasa, dan karsa. Manusia juga dianugerahi rasa ingin tahu (*curiosity*) serta rasa tidak puas (*unsatisfiedly*)

³ Gibson Burrell dan Gareth Morgan, *Sociological Paradigm and Organizational Analysis*, dalam Rahmatri Mardikodan Albert Kurniawan, [Ringkasan] *Sociological Paradigm and Organizational Analysis*, London: Heinemann, 1979, hlm. 1-3

⁴ *Ibid*

⁵ *Ibid*

yang cukup tinggi. Akumulasi semua ini mendorong manusia untuk terus melakukan perubahan atas kondisi yang tidak nyaman. Inilah yang mendorong inovasi, ke arah depan, maupun sebaliknya. Kemampuan nalar manusia yang kian terbuka searah dengan pelebaran rambahan perubahan pada segala aspek kehidupan manusia, tak terkecuali agama.

Dengan demikian, kita boleh menyatakan bahwa manusia mempunyai sifat dasar perubahan (*change*). Namun, dalam perubahan, ada beberapa poin dari kehidupan yang bermain di titik lain sebagai penyeimbang. Ini terus terjadi dalam setiap siklus kehidupan. Jadi, *order* di sini bukanlah keteraturan dalam arti stagnan-statis. Melainkan, teratur dalam perubahan. Terus berubah, tetapi masih dalam batas koridor keteraturan. Ini yang terjadi dalam situasi normal.

Akan tetapi, peluang untuk terjadi perubahan secara radikal tidak tertutup begitu saja. Peluang ke arah ini masih terbuka seiring dengan peluang yang terbuka dengan kian lengkapnya infrastruktur dan supra-struktur yang mendorong terjadinya perubahan radikal: revolusi. Seperti yang terjadi di Barat dengan Revolusi Industri dan Reformasi Gereja pada abad ke-14.

Di mata Foucault, tiada yang namanya perubahan. Masa kini dan masa lalu adalah dua hal yang sama-sama independen, berdiri sendiri. Tiada kemajuan (*progress*) di sana, seperti yang ditawarkan dialektika Hegelian. Yang ada hanyalah dua realitas yang tidak berjaln sebagai awal dan akhir

atau sebagai sebuah serentetan peristiwa. Masing-masing hadir dengan latar tersendiri.⁶

Namun demikian, Foucault mewarisi pemikiran Nitché. Ia mengakui adanya relasi pengetahuan (*knowledge*) dan kuasa (*power*). Di balik pengetahuan, termasuk diskursus, teks, dan bahasa menyimpan kuasa (*power*). Relasi-relasi kuasa inilah yang mempengaruhi segala yang ada di dunia ini. Semua tak terlepas dari kuasa dan bahasa.

Kuasa di matanya tidak dipahami secara negatif. Kuasa tidak berada pada satu titik yang tersentral seperti pemahaman klasik yang amat politis. Kuasa ada di mana-mana dan menyebar dalam bentuk jejaring pengetahuan. Ia tidak bisa dimiliki siapapun. Tapi, ia bisa mengubah apapun. Dan dalam jejaring itu, konstelasi kepentingan menjadi keniscayaan. Inilah yang menggerakkan realitas.⁷

B. Keniscayaan Ijtihad dan Tajdid

1. Kebuntuan Teks

Adagium yang dikutip di muka bab ini amat tampak menarik bilamana kita menyandingkannya dengan hadits perihail Muadz bin Jabal

⁶ Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Terj. *Posstrukturalisme dan Posmodernisme, Sebuah Pengantar Kritis*. Yogyakarta: Jendela, 2007, hlm. 97.

⁷ *Ibid*, hlm. 121-123

yang diutus Nabi untuk menjadi hakim di daerah Yaman dan sekitar⁸. Nabi bertanya, “Bagaimana nanti Anda memberi keputusan?”. Muadz menjawab, “Aku memberi putusan dengan (berdasarkan) Kitabullah.

“Bagaimana kalau tidak ada dalam Kitabullah?”, tanya Nabi. “Dengan Sunnah Rasulullah”, jawabnya. Nabi balik bertanya, “Bagaimana kalau tidak ada dalam Sunnah Rasulullah?”. “Aku akan mencarinya dengan *ra'yu*-ku (akal) dan tidak akan menyerah.” Demikian Jawab Muadz.

Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan Sunan Ad-Darimi ini menegaskan bahwa al-Qur’an memiliki keterbatasan, dalam hal cakupan masalah dan bahkan tawaran *problem solving*. Sedang Sunah Nabi sendiri terbelenggu problem historis, filologis, kultur, dan sosiologis. Sebagai teks, keduanya telah meng-abadi dan membeku dalam kematian narasi.

Menghadapi kematian teks, (*nash*/ al-Qur’an dan as-Sunnah) Muadz kemudian menawarkan penggunaan *ra'yu*. Ia melakukan ijtihad. Dan Rasul justru mengafirmasi pilihan Muadz ini dengan menepuk dada Muadz dan berkata, “Segala puji bagi Allah yang telah memberi petunjuk

⁸ Beberapa pemikir lain menarik kesimpulan bahwa pengutusan Muadz ini dalam kerangka penundukan Yaman secara politis. Dengan kata lain, Muadz dikirim ke Yaman bukan (hanya) sebagai hakim (penyelesai sengketa hukum), melainkan sebagai gubernur. Sebagaimana Umar bin Khattab RA yang sempat diutus sebagai gubernur di Mesir.

kepada utusan Rasulullah.”⁹ Sedang Imam Ali bn Abi Thalib menyindir, “*Wa innamâ yatakallam bihi ar-rijâl*. Dan manusialah yang membuat teks berbicara!¹⁰

Perihal kematian, kebuntuan, atau keterbatasan teks ini bisa dijelaskan sebagai berikut. Segala yang ada dalam benak kita (*dzihn*), tidak semuanya bisa dikatakan¹¹. Tidak semua yang kita katakan akan kita tuliskan dalam bentuk teks (tertulis). Mungkinkah ilmu Allah swt yang teramat luas itu bisa terangkum secara utuh dan detil dalam segepok mushaf? Jelas, teks telah mereduksi dan mengerucutkan realita ke dalam penjara huruf yang sempit, beku, dan membelenggu.¹²

2. Ijtihad dan Tajdid

⁹ Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Imam Ad-Darimi, Sunan ad-Darimi. Murtada al-Askari mengutip Ibnu Hazm. Menurut Ibnu Hazm, hadits ini tidak bisa menjadi pedoman lantaran hanya diriwayatkan melalui satu jalur yakni Harits bin Amr yang *majhul* (misterius). Imam Bukhari menyatakan bahwa Harits hanya dikenal dengan satu hadits ini. Ia tidak pernah meriwayatkan hadits lain. Akan tetapi, hadits ini dari segi matannya tidak ada permasalahan sehingga bisa diafirmasi sebagai pijakan hukum. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cetakan ke-5, jilid 2, Jakarta: PT Ikhtiar Baru van Hoeve, 2001, hlm. 670. Selanjutnya disebut *Ensiklopedi...*

¹⁰ Ini adalah kutipan ungkapan Imam Ali dalam *Nahj al-Balâghah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

¹¹ Mengenai permainan bahasa dalam kuasa nash al-Qur’an ada buku yang cukup menarik, Baca Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cetakan kedua, Jakarta: Teraju Mizan, 2004.

¹² Dalam kajian *Fiqh Lughah*, konsep yang teramat luas ada dalam benak (nalar) kemudian diekspresikan dalam bentuk *shout* (citra akustik), atau citra grafik (huruf), yang memenjarakan segala konsep tersebut. Lihat Abdullah bin Sinan Al-Khafaji, *Sirr al-Fashâhah, e-book file.doc*. Diterbitkan Maktabah Misykat al-Islamiyah, tt, hlm. 5-13.

Dalam kajian Linguistik, ini layaknya pertarungan antara penanda (*signifie*) dan tinanda (*signified*), sebagaimana diperkenalkan Ferdinand de-Sausure, dalam *Pengantar Linguistik Umum*. Lihat juga madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Post-Modernism*. Terj. *Posmodernisme dan Posstrukturalisme, Sebuah Pengantar Kritis*, Penerj. Meghi Aginta Hidayat, Jogjakarta: Jendela, 2007, hlm. 17

Kebuntuan teks ini diikuti dengan perubahan yang menjadi fitrah kehidupan. Tapi tak dapat dipungkiri, manusia membutuhkan panduan teks. Salah satunya sebagai representasi identitas muslim dan ketenangan jiwa. Teks juga dibutuhkan sebagai legitimasi dan pijakan dalam bertindak. Padahal, teks sendiri sudah berhenti pada titik akhir. Peluang bagi teks untuk hidup sudah berakhir. Sehingga, peluang teks untuk mengejar realitas tertutup sudah.

Maka yang bisa dilakukan “hanyalah” membuka ruang bebas untuk mendialogkan teks yang mati dengan realitas. Di ruang inilah, usaha membangkitkan ruh teks yang sudah terbujur kaku dilakukan. Tak sekedar kerja menemukan hukum, melainkan juga sebuah proses utuh pemenuhan kebutuhan dasar manusia atas solusi-solutif bagi segala problematika yang menjadi konsekuensi perubahan di mana manusia hidup. Di sinilah ijtihad menemukan bentuk dan signifikansinya.

Di sisi lain, hasil ijtihad yang dilakukan ulama era dahulu, lama-kelamaan mengkristal menjadi dogma. Hal ini dimungkinkan lantaran penghormatan berlebih kepada mujtahid dan minimnya keberanian pemikir era kini untuk berijtihad¹³. Mereka hanya mengekor hasil ijtihad

¹³ Hal ini tampak jelas dari apa yang dilakukan para pengikut dan pendiri mazhab. Sesungguhnya mazhab fiqh tidak didirikan oleh tokoh fiqh yang namanya dijadikan sandaran. Imam Syafi'i tidak memplokamirkan Mazhab Syafi'iy. Demikian juga, Imam Ahmad tidak mendeklarasikan mazhab Hanbaliy. Dan seterusnya. Para pengikutnyalah yang mendirikan mazhab dan mengkultuskan guru-guru mereka. Pengikut Imam Syafi'i yang biasa disebut *Ashâb Syafi'i* atau *Syafi'iyah*-lah yang mendirikan Mazhab Syafi'i. Sama halnya, *Mâlikiyah*, para pengikut Imam Malik bin Anas yang mendirikan Mazhab Maliki. Nanti kita bakal

terdahulu.¹⁴ Pemikiran Islam membeku lalu menjelma *status quo*. Uniknya, ada beberapa pihak menikmati status tersebut, lalu mendapatkan keuntungan di dalamnya.

Padahal, lagi-lagi realitas berkembang terus-menerus. Hal ini tidak dilupakan oleh para juris kita era kini. Mereka sesungguhnya tidak lupa bahwa derap sejarah tak bisa dibendung. Hanya saja, karena perubahan ini terjadi sedemikian natural sehingga tidak begitu dirasakan. Padahal, seiring perjalanan waktu, pergeseran itu semakin jauh dari titik keberangkatan.

Karena Hukum Islam yang berdasar pemahaman atas teks (*nash*) masih tetap pada posisi semula, maka ia tertinggalkan oleh gerak jaman. Karenanya, reformasi menjadi tuntutan tak terelakkan. Bila diperhatikan, sesungguhnya hasil ijtihad terdahulu sudah menjadi teks yang mati. Jadi, di sini ada dua teks yang sama-sama mati. Teks suci (*nushûsh al-muqaddasah*) dan teks hasil ijtihad mujtahid terdahulu yang disucikan.¹⁵

melihat, bahwa Rifa'iyah didirikan oleh pengikut KH. A. Rifa'i, bukan oleh Kyai Rifa'i sendiri.

¹⁴ Hal ini tampak nyata dengan kitab-kitab yang ditulis para juris sesudah masa terbentuk dan kakunya mazhab, sekitar abad ke-3 sampai ke-5 H. Di kalangan mereka, tidak banyak yang berani menulis pemikiran dalam sebuah bidang, terutama fiqh secara utuh, kecuali "hanya" sekedar memberikan penjelasan (*syarah*) atau catatan pinggir (*hasiyah*). Bahkan, di kalangan mereka hampir-hampir terjadi pendirian beberapa mazhab baru. Tengok misalnya dalam Mazhab Syafi'i, ada sub-mazhab Rofi'i dan Nawawi.

¹⁵ Berbicara kesucian sebuah teks, tentunya tidak bisa dilepaskan dari teks itu sendiri beserta *the author*, orang-orang yang mensucikan, serta mitos (*myth*) yang melingkupi teks tersebut. Hingga kemudian, dalam diri sebagian besar orang, terbersit perasaan takut tatkala hendak melakukan perubahan atas teks tersebut. Baca Jurnal Justisia, edisi 27, tahun 2006 *Melawan Hegemoni Wahyu, Upaya Meneguhkan Otoritas Akal* dan Jurnal Justisia edisi *Kritik*

Pemikiran yang menjelma teks yang disucikan inilah yang oleh Adonis, nama pena dari Ali Ahmad Said disebut sebagai *ats-tsâbit*, yang tetap. Para pemikir (baca: juris) era kini hanya melakukan *ittibâ'* (imitasi) atas segala pemikiran yang telah dihasilkan para pemikir terdahulu.¹⁶

Di sisi lain, kesadaran bahwa pemikiran Islam telah tertinggal didorong oleh pergeseran paradigma yang terjadi di umat muslim dewasa ini. Asghar Ali Engineer¹⁷ menyebut fenomena kolonialisasi yang terjadi pada abad ke-15 hingga kesadaran kristalisasi nasionalisme pada abad ke-19 menyulut pergeseran paradigma muslim saat memandang relasi agama dan sains.

Membincang perubahan paradigma berfikir ini, menarik kiranya ketika kita mengutip Mahmud Syalthut, mantan Syaikh al-Azhar ke-37, yang menyerukan bahwa kemaslahatan dalam suatu produk hukum dapat bergeser sebanding dengan pergeseran masa, lokus, dan individu. Syalthut

Qur'an, Strukturalisme, Analisa Historis, dan Kritik Ideologi. Berkait mitos, baca juga Muhsin Jamil, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar*, Jogjakarta:Tiara Wacana, 2006.

¹⁶ Adonis, *Ats-Tsabit wal Mutahâwil. Bahts fi Mâ Bayna Ibdâ' wal Ittiba' 'Inda al-Arab* (Terj. *Arkeologi Pemikiran Islam-Arab*) Penerj. Khoiron Nahdiyin, Jogjakarta: LKiS, 2007. hlm. vii-x.

¹⁷ Asghar Ali Engineer adalah pembaharu muslim yang menggelorakan perubahan dan liberalisasi pemikiran keagamaan dari India. Pemikirannya, boleh disejajarkan dengan Sir Syed Ahmad Khan, Syah Waliyullah, dan Muhammad Iqbal, meskipun ia amat rendah hati dan santun dalam segi intelektual. Lihat Asghar, *On Developing Theologi of Peace in Islam*, Terj. *Liberalisasi Teologi Islam, Membangun Teologi Damai dalam Islam*, penerj. Rizqon Khamami, Jogjakarta: Alenia, 2004. hlm. 113-115.

menegaskan, di sinilah tuntutan ijtihad, ¹⁸ (juga tajdid). Tajdid dalam bahasa Adonis disebut *ibdâ'*, inovasi!¹⁹

Komentar Asghar menarik diperhatikan. *Mujaddid* bukanlah orang yang mengkhotbahkan agama baru. Ia (masih) berpegang teguh pada ajaran agama yang dibawa Nabinya. Di mata Asghar, Nabi membawa ajaran inti agama untuk seluruh dunia, universal, dan selamanya. Sedang *mujaddid* bersifat lokal dan temporal. *Mujaddid* berjuang membuang tradisi dan pemahaman lama yang tak bermanfaat lagi lalu menggantinya dengan pemahaman yang lebih segar atas kitab suci.²⁰

Reformer (*mujaddid*) lazim dijumpai dalam hampir semua agama. Asghar menyebut Sir Syed Ahmed Khan dari umat Islam India; Rammohan Ray dari umat Hindu India; Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho dari umat Islam Mesir; Farid Essac dari Islam Afrika Selatan²¹, dan seterusnya. Penulis di sini —sekedar menyebut nama— perlu menambahkan KH. Ahmad Rifa'i, KH. Hasyim Asy'ari, KH. Kholil Bangkalan, Syaikh Nawawi Banten, Abdur Rouf Singkel, KH. Abdur Rahman Wahid, dan Nur Kholis Madjid.

¹⁸ Mahmud Syalthut, *Islam Aqidah wa Syari'ah*, sebagaimana dikutip Abdus Salam Arif dalam *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, antara Fakta dan Realita, Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Jogjakarta: LESFI, 2003, hlm. 179.

¹⁹ Lihat Adonis, *op.cit*, hlm. x

²⁰ Lihat Asghar, *op. cit*, 118

²¹ Tokoh pemikir muslim dari Afrika Selatan. Masa kecilnya dihabiskan dalam kondisi masyarakat Afsel yang penuh dengan konflik akibat politik *apartheid*, sedang ia adalah minoritas muslim di negeri penghasil intan itu. Menariknya, Farid dibesarkan oleh seorang Pastur. Baca Farid Essac, *On Being Moslem*, Jakarta: Erlangga, 2003.

3. Pijakan Teks Suci

Beberapa teks yang dijadikan landasan bagi ijtihad adalah beberapa ayat di bawah ini:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ
لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (النساء: 105)

Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat (QS An-Nisa': 105)

Imam al-Bazdawi (ahli Ushul Fiqh mazhab Hanafi), Imam al-'Amidi, dan Imam as-Syathibi menyatakan bahwa teks di atas memberikan legitimasi ijtihad dengan meminjam metodologi *qiyas* (analogi silogisme). Yakni, menganalogikan segala persoalan (*bayna an-nâs*) dengan kitab yang sudah diturunkan kepada manusia (*bimâ arâka llâh*).²²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ
فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
تَأْوِيلًا (النساء: 59)

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan

²² Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi...*, op. cit, hlm. 669.

hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (QS an-Nisa' [4]: 59)

Bagi Ali Hasaballah, seorang ahli ushul fiqh dari Mesir, klausula “*maka kembalikanlah ia (pertentangan pendapat) kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya)*” selayaknya diterapkan dalam bentuk penerapan kaedah umum yang diinduksi dari *nash* secara analogis, atau upaya-upaya lain dalam kerangka menuju tercapainya tujuan *syara'*. Inilah kerja ijtihad.²³

Sebuah hadits lain menyatakan, “Apabila seorang hakim (akan) menerapkan hukum lalu ia berijtihad, dan ijtihadnya benar²⁴, maka ia mendapat dua pahala. Sedang apabila seorang hakim akan menerapkan hukum dan berijtihad lalu ijtihadnya salah, maka ia mendapat satu pahala.” Hadits ini diriwayatkan secara berjamaah oleh Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Ahmad, Imam an-Nasai, Imam Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Amr bn Ash.²⁵

²³ *Ibid*, hlm. 669-670.

²⁴ Ahmad ad-Dimyâthi menyatakan bahwa ijtihad seorang hakim itu “benar” tatkala hasil ijtihadnya sesuai dengan hukum yang seharusnya ia dijatuhkan. Ad-Dimyâthi hendak menyatakan, ijtihad dikatakan benar tatkala ia selaras dengan nilai-nilai keadilan. Baca Ahmad bn Muhammad ad-Dimyâthi, *Hâsyiyah ala Syarh al-Waraqât*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhân wa Awlâduh, tt, hlm. 23-24.

²⁵ ad-Dimyâthi menyatakan bahwa ijtihad menjadi keniscayaan, tapi hanya bisa dilaksanakan dalam bidang *furu'* saja. Karena, kalau berijtihad di wilayah *ushûl*, maka yang terjadi hanyalah kekeliruan, seperti yang terjadi pada kaum Nasrani dengan Trinitasnya, atau Yahudi dengan Teologi Kemenduaannya. Lihat *Enskiklopedi Hukum Islam* hlm. 670. Lihat juga ad-Dimyâthi, *op. cit*, hlm. 23

Hadist lain yang juga tak kalah populer adalah hadits mengenai Muadz bin Jabal yang diutus Nabi untuk menjadi kadi atau hakim di Yaman, seperti disebut di muka. Keempat teks inilah yang menjadi dasar utama pelaksanaan ijtihad di kalangan umat Islam hingga kini, selain beberapa teks lain yang tak cukup bila dituliskan di sini.

Berkait soal *mujaddid*, ada sebuah hadits yang cukup populer.

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا (رواه أبو

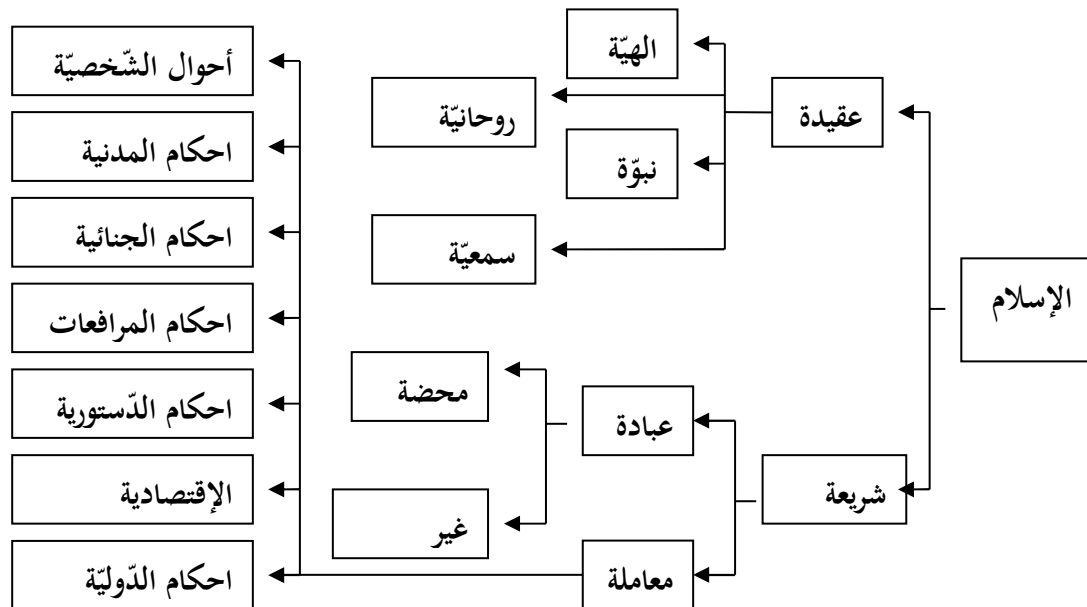
داود)

*Sungguh! Tuhan bakal mengutus bagi umat ini, setiap pembuka seratus tahun, seseorang yang bakal memperbaharui agamanya.*²⁶

Hadits ini menerangkan bahwa pembaharuan dalam agama menjadi keniscayaan. Dan Tuhan sudah menyiapkan seorang *mujaddid* di setiap pembuka abad. Boleh jadi, pergeseran yang terjadi sepanjang satu abad telah sebegitu jauh, utamanya tatkala diukur dari permulaan abad sebelumnya. Inilah yang melatarbelakangi diperlukannya seorang *mujaddid*.

²⁶ Abdus Salam Arif *op.cit.*, hlm. 179.

C. Distribusi Wilayah Pemikiran Islam



Gambar II.1
Distribusi Islam dalam bingkai Syari'ah dan Akidah

Mahmud Syalhtut, mantan Syaikh al-Azhar Mesir (1958-1964) dalam *al-Islam, Aqidah wa Syari'ah*²⁷ memilah Islam ke dalam dua kutub diametral: Akidah yang esoteris dan Syari'ah yang eksoteris²⁸. Akidah memuat segala aturan paling dasar dari Islam, menyangkut keimanan kepada Tuhan dan

²⁷ Mahmud Syaltut, *al-Islam Aqidah wa Syar'iah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt. Lihat juga Abu Yasid, *Islam Akomodatif, Rekonstruksi Pemahaman Umat Islam sebagai Agama Universal*, LKiS, Jogjakarta:2004, hlm. 8-16

²⁸ Beberapa pemikir lain memetakan relasi *Syari'ah* dengan *Aqidah* secara berbeda. *Syari'ah* adalah pesan moral yang hendak disampaikan Tuhan kepada manusia. Karenanya, *Syari'ah* menjadi superordinat, dan *aqidah* termasuk di dalam *Syari'ah*, sub-ordinat. Inilah yang disebut Fiqh Akbar. Sedangkan *Syari'ah* (fiqh, baik *muamalah* maupun *ibadah*) sebagaimana dipahami di atas, termasuk bagian dari *Fiqh Asghar*, serpihan dari *Syari'ah*. Baca Muhamad Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Rajawali Press, 1999, hlm. 30

segala asesorisnya. Sedang Syari'ah mengatur pergumulan manusia sehari-hari.

Akidah mencakup empat jenis: ketuhanan atau *ilahiyyah* (wujud, nama-nama, dan sifat-sifat Allah swt); kenabian atau *nubuwwah* (eksistensi, jumlah, dan risalah para nabi); kerohanian atau *rûhâniyyah* (malaikat, jin, dan ruh); serta kegaiban atau *sam'iyyah*, lainnya alam *barzah*, bangkit dari kubur, padang mahsyar, dst. Kesemuanya ini bersifat *ta'abbudi*, tiada ruang bagi ijtihad.²⁹

Syari'ah kemudian mencakup persoalan relasi manusia dengan sesamanya, alam, dan tuhan. Syari'ah dan akidah bersifat komplementer, saling melengkapi. Yang pertama bersifat abstrak dan personal-pribadi. Yang kedua lebih konkret, kadang personal, tapi terkadang lintas-personal. Tampak jelas bahwa Syari'ah bersifat *ta'aquli*, mengedepankan nalar.

Syari'ah yang bersifat personal adalah *ibadah mahdhah*, berkait langsung dengan hubungan seorang insan dengan Tuhannya. Sedang ibadah *ghairu mahdhah* menyangkut ibadah yang tak hanya berhubungan dengan Tuhan saja, melainkan juga dengan manusia, lainnya zakat, sedekah, dlsb.

Syari'ah *muamalah* bersifat lintas-personal.³⁰ Muamalah mencakup pertama, *ahwâl al-syahsiyyah* (hukum keluarga, lainnya peminangan, nikah,

²⁹ Sebagian besar *nash* yang berbicara akidah adalah *nash* yang dipandang *qathiy dilâlah*. Lihat Abu Yasid, *op.cit*, hlm. 16

³⁰ Pembagian Syari'at menjadi Muamalah dan Ibadah, kemudian pembagian Muamalah menjadi tujuh tema ini menurut klasifikasi yang diberikan Abdul Wahab Khalaf

talak, rujuk, cerai, dan waris). Hukum ini kali pertama dikodifikasikan oleh Muhammad Qudri Pasya, pemikir Mesir³¹. Kedua, hukum *madâniyyah* atau perdata, lainnya jual beli, gadai, sewa, *muzara'ah*, *mukhabarah*, dlsb.

Ketiga, hukum *jinayah* atau pidana Islam, menyangkut delik, pidana, *hadd*, dan *ta'zir*. Keempat, hukum *mura'fat* atau hukum acara. Hukum ini mengatur pembentukan piranti lembaga peradilan, lembaga kehakiman, pengangkatan hakim, hingga prosesi beracara di muka pengadilan demi tegaknya keadilan. Tentunya, dengan mempertimbangkan asas persamaan di muka hukum (*al-musâwah amâma al-hukm*).

Kelima, *ahkâm dusturiyyat*, hukum tata negara. Hal ini menyangkut penyelenggaraan administrasi pemerintahan, pemilihan pemimpin negara, pertanggungjawaban penyelenggara pemerintahan, dan pelayanan publik. Hukum ini berorientasi pada penyelenggaraan pemerintahan yang baik, mengayomi segenap warga negara dengan adil dan setara.

Keenam, *iqtishâdiyyah* dan *mâliyyah*. Hukum perekonomian dan keuangan yang mengatur pemerataan hak dan penguasaan atas sumber-sumber perekonomian, baik Sumber Daya Alam (*natural resource*) maupun Sumber Daya Manusia (*human resource*). Juga, aturan relasi antara si kaya

yang dikembangkan oleh Abu Yasid. Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Dar al-Kuwait: Qalam, 1977, hlm. 33. Lihat juga, Abu Yasid, *ibid*, hlm. 20-21

³¹ Di beberapa negara, seperti Mesir, topik Wakaf dan Hibah masuk ke dalam topik Ahwal al-Syahsiyah dalam Undang-Undang Acara Pengadilan. Sementara, di Suriah yang merupakan pecahan Turki Utsmani Hukum Keluarga Turki Utsmani 1917 dikembangkan dengan penambahan wasiat, *ahliyah* (kecakapan hukum), waris dan wakaf. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi... op. cit.*, jilid 1 hlm. 56-58.

dan si miskin. Ketujuh, *ad-dawliyyah*, menyangkut hubungan internasional, satu negara dengan negara lain. Antara negara muslim dengan negara non-muslim, dan seterusnya.

Dalam klasifikasi ini, Mahmud Syaltut tampaknya mengabaikan dimensi mistik dalam Islam. Padahal, dimensi ini memiliki pengaruh yang cukup besar dalam khazanah pemikiran keislaman. Tercatat misalnya ada dua tradisi pemikiran besar di sana, yakni Tasawuf Akhlaki dan Tasawuf Falsafi.

Pertama, *tasawuf akhlaki* banyak dikembangkan oleh para zuhud Sunni yang banyak mengembangkan dimensi asketis. Mereka menjauhkan diri dari (hampir) semua atribut keduniawian. Di sana ada nama-nama Hasan al-Bashri, Rabiah al-Adawiyah, Al-Ghazali, dlsb. Mereka memiliki panduan *station* (maqamat) dalam bentuk *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*.

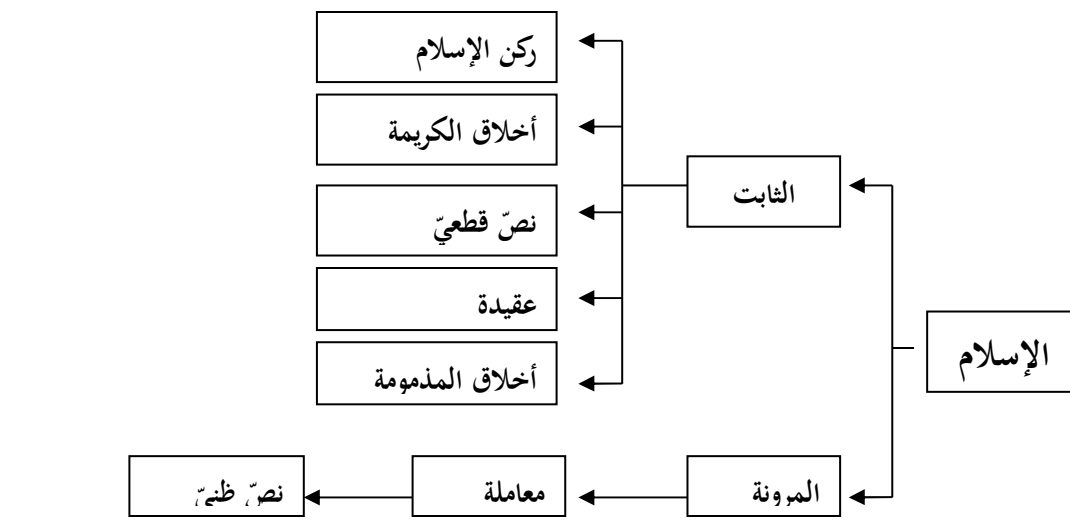
Sedang pemikiran *tasawuf falsafi* dikembangkan para darwis. Mereka menggunakan pemikiran filsafat, terutama gagasan platonik untuk mengembangkan pemikiran tasawuf mereka dengan corak yang amat filosofis, dengan dimensi pembersihan jiwa yang unik. *Station* yang digunakan amat beragam, seperti Abu Yazid al-Bustami, al-Hallaj, Rumi, dan Ibnu Arabi.³²

1. Yang-Statis dan Yang-Dinamis

³² Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid 2* Jakarta: UI Press, 2000, hlm. 69-90, Lihat juga Nasrudin, "Mistisisme Islam" dalam Jurnal Justisia edisi "Mistisisme Islam: Menuju Reformasi Agama-agama", tahun 2006.

Dalam agama Islam sendiri, ada ruang-ruang di mana akal dan segala bentuk ijtihad tidak bisa menyentuhnya. Teks dan pemahaman atas teks di sini sudah (dianggap) selesai dan berhenti. Ia telah membatu dan stagnan (*tsâbit*)³³. Sementara, ada beberapa ruang di mana manusia boleh melakukan ijtihad, dengan akal (*ra'yu*) yang turut serta bermain.

Yusuf al-Qaradhawi menyatakan bahwa ruang nir-nalar berkisar 10% dari seluruh ajaran Islam. Ia disucikan dari sentuhan nalar. Selebihnya adalah ruang tempat nalar bergiat (*reasonable*), yakni sekitar 90%.³⁴ Yang terakhir ini bisa berubah-ubah dan bergeser (*murûnah*) Lebih jelasnya lihat bagan berikut ini:



³³ Tampaknya istilah *tsabit* di sini perlu dibedakan dari pemahaman yang disampaikan oleh Adonis yang ia pahami sebagai teks (atau pemahaman atas teks) itu sendiri. Di sini, *tsâbit* dipahami sebagai bagian dari ajaran Islam yang tak bisa disentuh akal (*ra'yu*). Lihat dalam Pengantar Buku Adonis, *op.cit*, hlm. v.

³⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Ijtihad wa Tajdîd Bayna Dhawâbit as-Syari'ah wal Hayât al-Mu'âshirah*. Sebagaimana dikutip Abu Yasid, *op.cit*. hlm. 21-23.

Gambar II.2
Distribusi Islam dalam bingkai Yang Tetap (tsubut) dan Dinamis (murûnah)

Yang-tetap (*tsabit*), adalah ruang di mana nalar dan ijtihad tidak boleh menyentuhnya. Di sini ada rukun Islam yang lima: membaca *syahadat*, shalat, zakat, puasa, dan menunaikan haji bila mampu. Lalu, ada persoalan akidah, seperti disinggung di muka. Seterusnya, ada etika moral yang baik (*akhlakul karimah*) maupun yang tercela (*akhlak madzmûmah*), juga *nash-nash* yang sudah jelas penunjukannya (*qath'iy dilâlah*).

Wilayah muamalah termasuk bidang kajian nalar (*ra'yu*). Di sini, kebanyakan ayat al-Qur'an yang ada menjelaskan secara global (*ijmâl*) dan tidak tegas penunjukannya (*dzanny ad-dilâlah*). Dengan demikian, kreatifitas *mujtahid* dan *mujaddid* dalam menentukan pola gerak muamalah menjadi kunci penting. Hal ini tentunya mempertimbangkan *idea moral*, seperti persamaan, kesetaraan di muka hukum, dan keadilan.³⁵

2. Distribusi Teks

Hal lain yang berkait dengan pembagian ruang kerja ijtihad dan *tajdid* adalah sakralitas teks³⁶. Sebagaimana diketahui, beberapa teks

³⁵ Abu Yasid, *op. cit.* hlm. 23-29

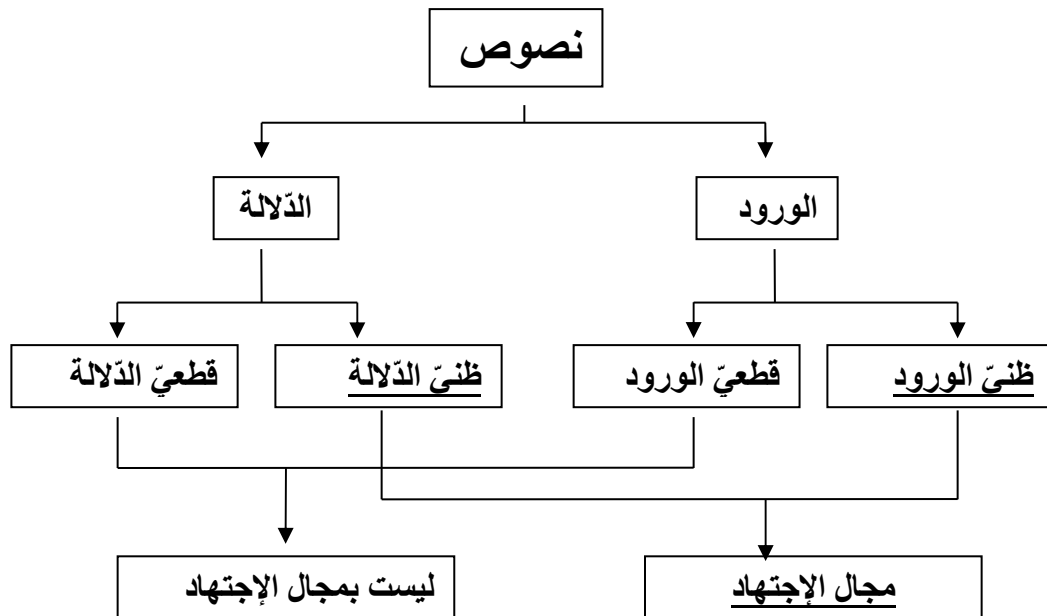
³⁶ Sekali lagi, penulis menggunakan terma *teks* di sini untuk menyebut segala yang tertulis, maupun pengetahuan yang meski tak tertulis, yang berkembang dalam idea.

dalam Islam dinilai terlalu suci dan sakral untuk disentuh oleh ijtihad yang merupakan kepanjangan tangan dari *ra'yu*. Sedang *ra'yu* sendiri, acap diposisikan secara diametral dengan teks. Maka, keduanya seolah membuat bidang arsir tersendiri yang benar-benar terlepas.

Teks dipandang sebagai jelmaan langit yang sudah mutlak plus final, melampaui sekat-sekat *locus* dan *tempus*. Sedang *ra'yu* merupakan hasil cipta manusia yang tentu saja bersifat relatif, tentatif, terikat dengan *locus* dan *tempus*. Dengan demikian, entitas relatif tidak bisa menjamah, apalagi mengabrogasi entitas mutlak dan final.

Meski demikian, pada prinsipnya kedua wilayah ini bisa didudukkan dalam satu meja perundingan yang sejuk dan damai. Karena bila ditilik lebih lanjut, keduanya meminjam bahasa Nur Khaliq Ridwan, merupakan “ijtihad Tuhan”. Teks dan *ra'yu*, keduanya tak lain merupakan kreasi Tuhan.

Salah satu bentuk negosiasi yang bisa dilakukan di antaranya adalah pembagian teks (*nash*) menjadi *qath'i ad-dilâlah* (tegas penunjukannya) dan *dzanny ad-dilâlah* (penunjukannya tak tegas dan tak jelas). Serta, *qath'i al-wurûd* (tegas eksistensinya) dan *dzanny al-wurûd* (eksistensinya tak tegas-jelas). Teks yang belum tegas-jelas eksistensinya, menjadi bagian dari ruang ijtihad, utamanya guna menemukan eksistensi yang sesungguhnya.



Gambar II.3

Distribusi Nushus al-Muqaddasah dalam bingkai dilâlah (penunjukan) dan wurûd (keberlakuan). Cetak miring dan garis bawah menunjukkan domain ijtihadiyah.

Terkhusus teks yang penunjukannya tegas, maka arsiran ini bukan wilayah *ijtihadiyah*. Teks ini dibiarkan utuh saja. Sementara, pada teks *dzanny ad-dilâlah*,³⁷ yang penunjukannya belum tegas, inilah tempat di mana ijtihad mendapatkan porsi untuk berperan serta dalam menegaskan dan menjelaskan makna teks tersebut. Para juris biasa menggunakan kaedah *lughawiyah*, seperti *'am-khâs*, *mutlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, dst. Sampai di sini, sebagian besar pemikir Islam (klasik) sepakat.

³⁷ Pendapat ini, sepertinya sudah menjadi semacam konsensus. Beberapa ulama bahkan menambahkan hal ini kala menjelaskan definisi ijtihad, sebagai “Mencurahkan segala kemampuan dalam mencari hukum syara’ yang bersifat dzanny (tidak jelas dan tegas), hingga dirinya tidak lagi mengupayakan selain daripada itu. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi...*, *op. cit* hlm. 668.

Namun, perdebatan para intelektual muslim kembali dibuka tatkala mempersoalkan identifikasi wilayah *qath'y dilâlah* dan *dzanny dilâlah*. Muhammad Adib Shalih menyebutkan bahwa teks *qath'iy* hanyalah aqidah dan akhlak. Aqidah meliputi segala hal yang berkait ketuhanan, kenabian, dunia ghaib, dan dunia eskatologis. Sedang akhlak menyangkut etika dan moralitas, yang layak dan tak-layak.³⁸

Penulis sendiri kurang sependapat, bila akidah dimasukkan pada domain *qath'iy*. Karena, sebagaimana kita tahu, dalam bidang akidah inilah justru banyak terjadi ijtihad³⁹ di kalangan ulama, hingga melahirkan disiplin ilmu kalam yang teramat beragam. Dari sebutannya saja, kita bisa tahu, bahwa ilmu kalam (ucapan) adalah ilmu yang paling banyak dibicarakan dalam tradisi keislaman.

Lebih menarik lagi bila kita menilik pemikiran Ahmad Wahib dalam catatan hariannya, bahwa akal itu ciptaan Tuhan. Yang menciptakan pasti jauh lebih hebat ketimbang ciptaannya. Jadi, gunakanlah akal seluas-luasnya untuk melakukan pemikiran, bahkan memikirkan (baca: mempertanyakan dan memperdebatkan) tuhan itu

³⁸ Lihat *ibid*,

³⁹ Saking semaraknya *ijtihad*, sejarah mencatat banyaknya *ikhtilaf* dan perbedaan mazhab dalam ilmu kalam, seperti Jabariyah, Qadariyah, Asy'ariyah, Maturidiyah, Mu'tazilah, Syi'ah, Khawarij, dlsb. Lihat Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid 2, Edisi kedua, cetakan pertama, Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta: 2001. Yang menarik, perbedaan di level ini terjadi dengan saling mengkafirkan mereka yang ada di luar komunitas mereka. Hingga pertumpahan darah ternaturalisasi. Lihat juga, Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddiqi, *Ilmu Tauhid*, Semarang: Pustaka Rizki Putera, 1999.

sendiri. Karena akan sangat lucu, bila Tuhan takut dengan akal yang merupakan ciptaannya sendiri.⁴⁰

Sementara itu, Ali Hasabullah dalam *Tafsir Nushus fi al-Fiqh al-Islami* menulis, lapangan ijtihad adalah segala hal yang tak tercantum dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Hal ini tampaknya mendasarkan diri pada hadits tentang Muadz bin Jabal yang diutus Muhammad saw untuk menjadi hakim di Yaman.

Meski demikian, Ali Hasabullah masih mempersoalkan status *dzanny* pada sebuah teks. Bila statusnya *dzanny ats-tsubût* (keberadaannya masih belum definitif) maka masih ada ruang ijtihad, semisal dalam penelitian mengenai sanad sebuah hadits. Sedang *dzanny ad-dilâlah*, ruang ijtihad yang terbuka adalah dalam penafsiran atau penta'wilannya.⁴¹

Abu Hamid al-Ghazali, pemikir Islam yang lahir pada 450 H, dalam *al-Mustasyfa* menulis, bahwa segala yang sudah *qath'iy* (tegas) bukan menjadi lapangan ijtihad, baik *qath'iy wurûd* maupun *qath'iy tsubût*. *Mafhum mukhalafah*-nya, maka segala yang masih *dzanny*, merupakan area ijtihad, baik *dzanny tsubût* maupun *dzanny al-wurûd*.⁴²

⁴⁰ Ahmad Wahib, *Catatan Harian Ahmad Wahib, Pergolakan Pemikiran Keislaman*, Jakarta: LP3ES, 2000. Hal senada pernah diungkapkan oleh Nur Kholiq Ridwan dalam *Santri Baru*, Gerigi, Jogjakarta: 2004. Asghar Ali Engineer mengutip Syah Ahmad Khan juga memekikkan, al-Qur'an adalah firman Tuhan, sedang alam, termasuk akal adalah ciptaan Tuhan. Jadi, tiada pertentangan di sana. Lihat Asghar Ali Engineer, *op.cit*, hlm. 114. Jauh sebelumnya, pemikiran seperti ini sempat diutarakan oleh Ibnu Rusyd dan *Fashl al-Maqâl*. Ia mendamaikan filsafat (kerja akal) dengan teks.

⁴¹ Lihat Ali Hasabullah dalam *Tafsir Nushus fi al-Fiqh al-Islami*, juz. 1 hlm. 171.

⁴² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Musyasyfâ fi 'Ilm Ushûl*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999.

Asy-Syathibi menulis dalam *al-Muwafaqat* bahwa sebuah teks bisa dipandang *qath'iy* bila memenuhi kriteria sebagai berikut: tiada *musytarak*, tiada *majaz*, tiada *ta'wil*, tiada *takhshis*, tiada *nâsih-mansûh*, tiada *taqyîd*, tiada pertentangan dengan akal sehat. Maka, di sini *ra'yu* tidak bisa berketik.⁴³

Sedang pada wilayah di mana teks tidak angkat bicara⁴⁴, maka ijtihad berperan penuh dengan menggunakan *ra'yu*. Maka, teori yang bisa dipakai adalah *istihsan*, *istish-hâb*, *mashlahah mursalah*, *syar'u man qablanâ*, dan seterusnya. Meski masih menjadi perdebatan mengenai keabsahan penggunaan beberapa teori tersebut, setidaknya penggunaan *ra'yu* sudah menjadi *ijmâ'*.⁴⁵

Sementara itu, Said al-Asymawi, mantan Hakim Agung Mesir memiliki pandangan yang cukup menarik. Ia membagi *syari'ah* ke dalam dua klasifikasi. *Pertama*, wilayah *amar*. Di sini tidak ada peluang untuk melakukan perubahan sama sekali. Sedang kedua, wilayah *tehnis* di mana peluang untuk melakukan reaktualisasi terbuka lebar.

Al-Asymawi mencontohkan ayat tentang utang-piutang, “*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara*

⁴³ As-Syathibi, *al-Muwafaqât* Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, hlm. 36.

⁴⁴ Ada yang tidak sepakat. Mereka meyakini al-Qur'an mencakup segalanya, dari masa lalu, era kini, hingga era mendatang. Bahkan, tentang eskatologi, al-Quran menjelaskan. *Mâ farrathnâ fil kitâbi min sya'i'*.

⁴⁵ Mengenai *ijma'*, ada buku yang cukup komprehensif mengulasnya, Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam. A Study of The Juridical Principle of Consensus*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.

tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya.” (QS 2:282). Di situ diharuskan adanya pencatatan. Pada fungsi pencatatan, melekat hukum (*amar/perintah*).

Kerja ijtihad tidak menjangkau wilayah ini untuk mempertanyakan kewajiban pencatatan. Sedang pada wilayah teknis pencatatan, reaktualisasi dapat dilakukan, baik dengan buku, komputer, maupun alat yang lain. Maka, ia membedakan antara agama dan pemikiran keagamaan (*tafkîr ad-dîni*).⁴⁶

Secara sederhana, Ibnu Qayyim al-Jawzi, pemikir dari Arab Saudi memberikan penjelasan bahwa yang tetap adalah kewajiban menjalankan segala perintah Tuhan dan meninggalkan segala larangan Tuhan. Sedang yang bisa berubah adalah seperti hukum yang belum ditetapkan oleh Tuhan, laiknya pidana *ta'zir*, beserta jenis dan sifatnya.⁴⁷

Akan tetapi, bila sudah menyangkut *Maqashid Syari'ah*, maka tidak hanya persoalan teknis saja yang boleh berkembang. Karena hukum dasar (*ashl*) atas syariat juga bisa bergeser, bahkan cukup ekstrim, atau “hanya sekedar” melakukan penangguhan hukum.

D. Faktor-Faktor Perubah Hukum

⁴⁶ Said al-Asymawi, *Ushul as-Syari'ah*, Terj. *Nalar Kritis Syari'ah*, Penerj. Luthfi Tomafi, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 43-46

⁴⁷ Ibnu Qayim sebagaimana dikutip Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an, Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005, hlm. 272.

Karena memabukkan dan bisa merusak akal, maka arak diharamkan untuk diminum. Yang demikian ini diperkuat oleh hadits Nabi *Kullu musykirin harâm*. “Segala yang memabukkan, haram hukumnya.” Di sini, keharaman arak dikaitkan dengan *illat* memabukkan dan merusak akal.

Pada suatu waktu, arak tersebut bisa berubah bentuk menjadi asam cuka. Pada kondisi ini, asam cuka tidaklah memabukkan dan merusak akal. Tampak jelas, kausa hukum (*illat*) yang mendorong pengharaman arak sudah tidak ditemukan. Maka, status hukumnya berubah dari haram menjadi halal.

Sama halnya dengan kulit bangkai. Ia haram dimakan dan dimanfaatkan, karena daging dan darah (najis) yang mengotorinya. Tapi, ketika daging dan darah sudah dibersihkan, kulit binatang bisa dimanfaatkan. Maimunah menceritakan, ketika Nabi saw berjalan dan melihat onta mati, Nabi berujar, “Kenapa tidak kau memanfaatkan kulitnya?”⁴⁸

Maksudnya, Nabi menyatakan bahwa status hukum najis bisa berubah, ketika kotoran (sisa darah dan daging) yang melekat pada kulit binatang sudah dibersihkan dengan disamak. Dan kulit sudah bisa dimanfaatkan. Status hukum juga berubah, menjadi halal untuk dimanfaatkan, namun haram dimakan lantaran pada dasarnya ia adalah bangkai.

Berpijak pemahaman di atas, para juris kemudian menarik sebuah kesimpulan dalam sebuah kaedah:

⁴⁸ Abu Qadhi Muhammad bn Ibnu Rushd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr tt, juz 1, hlm 57.

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَ غَدَمًا

Hukum itu beredar pada eksistensinya: ada atau tiada

Pergeseran hukum ini sesungguhnya bermuara pada aspek manfaat atau *maslahat*. Ketika ada kemaslahatan yang hendak diperoleh, status hukum bisa bergeser. Dalam sebuah diskusi kecil, disebutkan bahwa Imam al-Ghazali rupanya mendukung adanya perubahan hukum, tatkala ada unsur *maslahat*. Namun, ia hanya membatasi pada kemaslahatan yang tidak tercantum dalam teks, baik al-Qur'an maupun as-Sunnah. Tipe maslahat ini biasa disebut *Maslahat Mulghoh* atau *Maslahat Mursalah*.

Kemaslahatanlah yang sesungguhnya tercantum sebagai tujuan diadakannya syariat. Dalam *al-Mustasyfa*, al-Ghazali menuliskan, bahwa hadirnya syari'at demi tercapainya *maslahat* bagi hamba (*limashâlihil 'ibâd*). *Mafhûm mukhalafah*-nya, ketika tidak membawa misi kemaslahatan, justru kemudharatan, maka entitas itu harus disingkirkan, sesuai dengan kaedah fiqh *ad-dharâr yuzâlu*.⁴⁹

Demikian halnya, kadar kemaslahatan tidaklah kaku. Ia bisa bergeser seiring pergeseran *lokus*, *tempus*, dan individu subjek hukum sebagaimana disebutkan Ustadz Mahmud Syaltut⁵⁰. Penulis perlu menambahkan pergeseran

⁴⁹ Lihat Tim Kakilima Lirboyo, *Formulasi Nalar Fiqh, Telaah Kaedah Fiqh Konseptual jilid 1*, Surabaya: Khalista, 2006, hlm. 209-220.

⁵⁰ Lihat Abdus Salam Arif *op.cit.* hlm. 179

sosial atau budaya, serta pergeseran paradigma pemikiran masyarakat (*'aql al-mujtama'*).

Hal ini karena ibarat pepatah, “Lain ladang, lain belalang; lain lubang, lain juga ikannya”. Padahal, adatlah yang menjadi dasar bagi hukum (Islam). Disebutkan dalam kaedah fiqh, *al-‘âdatu muhakkamah*. Bahwa *adat* atau *‘urf* yang baik dan sudah berlaku di masyarakatlah yang menjadi dasar keberlakuan hukum. Teks hanya memberikan semangat sinergitas kemaslahatan umat.

Lebih tegas, Khalil Abdul Karim menyatakan bahwa sebagian besar ritus Islam tak lebih dari tradisi dan ritus Arab pra-Islam yang dimodifikasi dan dikembangkan Islam, setelah dihilangkan nuansa *madharat* dan diisi dengan ruh *maslahat*. Termasuk dalam hal ibadah, dengan menghilangkan nuansa pagan dan meniupkan spirit pengabdian kepada Yang Maha Esa. Ia mencontohkan tradisi haji di kalangan Arab, dibakukan dalam Islam. Tradisi berkumpul setiap hari Jum’at dipermak menjadi shalat jumat. Dan seterusnya.⁵¹

E. Aplikasi Ijtihad dalam Lintasan Sejarah

⁵¹ Baca Khalil Abdul Karim, *al-Judzûr at-Târikhiyyah lisy-Syari’ah al-Islâmiyah*, terj. *Syari’ah, Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, Yogyakarta: LKiS, 2000. Pendapat senada disampaikan Syaikh Ali al-Jurjawy dalam *Hikmatu Tasyri’ wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Penyebaran Islam tidak hanya terbatas wilayah jazirah Arab semata, sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi saw. Para sahabat membawa dan mengibarkan panji-panji Islam sampai ke pelbagai negeri di luar jazirah Arab, seperti Mesir, Irak, Iran, Syiria, Yaman, bahkan Sudan.

Di luar sana, Islam berhadapan dengan pelbagai kejadian dan keadaan yang sebelumnya tak pernah mereka temukan kala masih berdiam di Hejaz. Sementara, bekal al-Qur'an sudah berhenti dan as-Sunnah cukup terbatas. Belum lagi banyak hadits yang dipalsukan lantaran konflik politik menjelma konflik ideologis-teologis.

Sehingga, para juris yang berada di luar Hejaz berfikir lebih keras untuk mencari pemecahan atas pelbagai persoalan dengan *ra'yu* mereka. Belakangan, baru disadari bahwa hasil pemikiran mereka berbeda dengan hasil ijtihad para juris di Hejaz. Dari sini, muncullah dua tren pemikiran hukum Islam, yakni Madrasah⁵² Ahli Hadits dan Madrasah Ahli Ra'yu.⁵³

Yang pertama berkembang di Hejaz, dipelopori oleh Abdullah bin Umar (Ibnu Umar), Zaid bn Tsabit, dan Sa'id bin Musayyab (94 H). Mereka amat menekankan hadits dan *atsar*. Belakangan, pola pemikiran ini diadopsi Imam Malik bin Anas. Bagi mereka, hadits dan *atsar* meski lemah (*dhaiif*)

⁵² Pengertian madrasah di sini hendaknya dibedakan dengan Madrasah sebagaimana yang kita pahami saat ini sebagai sebuah lembaga pendidikan yang cukup teratur dengan struktur dan sistem pengajaran yang terstruktur rapi. Madrasah di sini hanya untuk menyebut institusi pengajaran agama (baca: hukum Islam) saja. Tentunya, dengan sistem yang teramat sederhana. Sekedar mengaji dan mengajarkan Islam.

⁵³ Mengenai Ahli Hadits dan Ahli Ra'yu silahkan baca Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi...* jilid 1 hlm. 43-46. Data senada bisa diperoleh di M. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Rajawali Grafindo, 1999.

lebih dipertahankan, dengan meninggalkan *ra'yu*. *Ra'yu* bisa dipergunakan hanya dalam kondisi terpaksa. Mereka khawatir akan timbul fitnah tatkala menggunakan *ra'yu* secara berlebihan.⁵⁴

Ahlu Hadits mencukupkan diri dengan hadits dan *atsar* yang diterima. Lagi pula, daerah Hijaz adalah padang pasir yang sepi dan tandus. Pola kehidupan tidak banyak berubah semenjak Nabi hingga pada masa mereka. Wajar, tidak ada perkembangan berarti di sana dalam bidang pemikiran keislaman (hukum Islam).

Kondisi berbeda dihadapi para juris Irak (Baghdad, Kufah, dan Bashrah). Di sana banyak problem baru. Irak adalah kota metropolitan dengan seabrek problem. Irak menjadi kota transit silang perdagangan dunia, jalur sutera dari dunia Timur dan Barat⁵⁵. Belum lagi warisan pemikiran Persia dan Suryani yang mengakar dalam nalar orang Irak.

Di sisi lain, transfer hadits yang sampai di kalangan mereka amat sedikit. Belum lagi isu hadits palsu, serta konflik antar golongan yang kerap

⁵⁴ Sebuah contoh penggunaan *Ra'yu* adalah kebijakan Imam Malik bin Anas yang tidak memperkenankan shalat Jamak yang dilakukan karena tidak bepergian dan tidak ada hujan lebat. Padahal, ada sebuah hadits yang cukup populer dan sah, baik matan maupun sanadnya. Hadits ini menerangkan bahwa Nabi SAW men-jamak shalat Dzuhur dan Asar, serta Maghrib dengan Isya, padahal Nabi sendiri berada di rumah. Ia tidak bepergian dan tidak pula khawatir datangnya hujan lebat. Rupanya, Imam Malik di sini berpihak kepada *ra'yu*. Lihat contoh-contoh lain dalam Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984, hlm. 119.

⁵⁵ Kompleksitas problematika ini tampak nyata tatkala kita memperhatikan topik perdebatan yang lebih banyak bersifat *waqi'iyah* (*kontemporer*), laiknya kontrak *salam*, *muzara'ah*, *mukhabarah*, *musaqah*, *mudharabah*, dlsb. Abu Yusuf misalnya melegalkan *muzara'ah* karena diqiyaskan dengan *muzaqah*. Sedang *muzara'ah* diqiyaskan dengan praktik *mudharabah* yang pernah dijalankan Nabi saw. Lihat Ahmad Hasan, *op. cit.* hlm. 133.

membawa hadits-hadits *maudhu'* dan *dhaif*. Ini membuat para juris Irak berfikir mendalam untuk menyeleksi hadits secara amat ketat. Sedikit saja ada cela, mereka meninggalkan hadits tersebut, lalu beralih kepada *ra'yu*, utamanya *istihsan* dan qiyas.

Mereka dipelopori oleh Ibrahim an-Nakha'i. Secara intelektual, ia mewarisi tradisi pemikiran Ibnu Mas'ud yang sebelumnya mewarisi tradisi pemikiran rasionalis Khalifah Umar bin Khatab RA. Inilah yang kemudian mendasari mereka untuk lebih mengedepankan rasio. Pergeseran dan dinamika pemikiran Islam, di sini tampak nyata sebagai konsekuensi logis dinamika masyarakat.⁵⁶

Jika kita tarik ke belakang, pada masanya, Umar bin Khatab RA pernah melakukan perubahan hukum. Pada tahun paceklik (*'âm ar-ramadah*), ia membuat dua perubahan hukum. *Pertama*, menunda pengeluaran zakat ternak, hingga turun hujan dan ternak kembali berkembang biak. Setelah kondisi perekonomian membaik, Umar mengutus Abu Ubaidah untuk memungut zakat dua tahun, dibayarkan secara berangsur.⁵⁷

Kedua, ia tidak menjatuhkan sanksi potong atas pencuri ketika itu. Ia berpendapat, “Janganlah kamu memotong tangan karena setangkai buah (kurma) dan jangan pula pada tahun kekeringan dan kelaparan.” Penundaan

⁵⁶ *Ensklopedi ... op. cit.*, jilid 1 hlm. 45.

⁵⁷ Umar Shihab, *op.cit.*, hlm. 276 Lebih lanjut mengenai Umar bn Khatab ada beberapa buku yang mengulasnya, semisal *Ijtihad Umar bn Khatab* atau *Mausû'ah Umar bn Khatab*.

Zakat tampaknya bergeser dari kewajiban zakat atas binatang ternak sesudah masa setahun (*haul*) dan sampai satu *nishab*.

Keputusan tidak memotong tangan pencuri telah bergeser dari kewajiban menjatuhkan sanksi potong tangan atas pencuri sebagaimana diamanatkan QS Ali Imron: 38. Pergeseran ini dilakukan Umar bin Khatab dengan mempertimbangkan kondisi *maslahat basyariyah* dan *maqashid syari'ah* yang hendak dicapai oleh proses *tasyri'* telah bergeser akibat perubahan kondisi perekonomian saat resesi.

Umar bin Khatab juga tidak memberikan zakat kepada *mualaf*, seorang yang baru saja masuk Islam. Menurut Umar, pemberian zakat kepada *mualaf* bertujuan mengamankan Islam yang pada masa Nabi masih lemah. Sehingga integrasi di kalangan muslim wajib diperketat. Caranya, membagikan zakat kepada *muallaf*. Inilah *illat* dimasukkannya *mualaf* sebagai *mustahiq* zakat.

Sedang pada masa Umar berkuasa sebagai khilafah, ia mendapati Islam dalam kondisi yang cukup kuat, secara politis maupun dalam kekuatan militer. Di sini nyata bahwa *illat* yang mendasari pemberian zakat kepada *mualaf* sudah tiada lagi. Dengan demikian, pemberian zakat kepada *mualaf* sudah tidak bisa diberlakukan lagi.⁵⁸

Bila kita perhatikan, empat juris (*Madzahib al-Arba'ah*), memiliki pola pemikiran yang berbeda. Hal ini terjadi *pertama*, kadar intelektualitas

⁵⁸ Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi... op. cit.*, jilid 1, hlm. 45

dan pengetahuan yang ada pada mereka. *Kedua*, perbedaan kondisi sosial yang dihadapi. Sebagaimana disinggung di muka, Imam Malik terkesan konservatif dan tekstualis, karena ia tak banyak menghadapi perkembangan kehidupan dan ia cukup dengan banyaknya hadits yang beredar.⁵⁹

Imam Hanafi yang tinggal di Irak menghadapi pelbagai problem yang cukup pelik, sebagai konsekuensi masyarakat yang kian terbuka dan kota metropolitan. Sedang hadits yang sampai kepadanya cukup minim. Konstelasi politik juga membawa implikasi munculnya ratusan bahkan ribuan hadits palsu dan *dhaif*. Seleksi ketat atas hadits kemudian berujung penggunaan *ra'yu* secara menyeluruh. Maka, kesan yang tampil, Imam Hanafi adalah sesosok *Imam Ahlu Ra'yi wal Qiyas*.⁶⁰

Imam Ahmad bin Hanbal meski tinggal di Irak, pemikirannya lebih tekstual. Ia mengedepankan teks dan meninggalkan *ra'yu*. Hal ini dilakukan sebagai protes dan perlawanan atas penindasan yang dilakukan Muktaizilah yang ultrarasionalis. Penindasan ini sudah melibatkan peran negara yang menahbiskan Muktaizilah sebagai paham negara. Jika didapati ada ulama yang mengakui bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang *qadim*, maka ia dihabisi. Dalam tragedi *mihnah*, ribuan ulama mati sia-sia. Dan Imam Ahmad menjaga sunnah (*nâshir sunnah*), dari gempuran kaum ultrarasionalis. Ia menuliskan kompilasi hadits, Musnad Ahmad bin Hanbal yang amat terkenal.

⁵⁹ Lihat Ahmad Hasan, *op. cit.*

⁶⁰ Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi... op. cit.*, hlm. 45.

Sedang Imam Syafi'i tampak lebih seimbang, di antara dua kecenderungan di atas. Boleh jadi ini lantaran Ia pernah hidup dan belajar di Makkah dan Madinah (kepada Imam Malik bn Anas). Ia juga pernah menjadi cucu intelektual dari Imam Hanafi yang karenanya, Imam Syafii mewarisi darah rasionalis.

Dalam perkembangannya, Imam Syafi'i perlu menggeser beberapa status hukum dalam pemikirannya. Muncullah *qaul qadim* dan *qaul jadid*. *Qawl jadid* merupakan ijihad Imam Syafi'i saat bermukim di Metropolitan Baghdad. *Qawl Jadid* difatwakan kala ia bermukim di Mesir, sebuah negeri dengan pertanian menjadi tulang punggung perekonomian warganya di lembah sungai Nil yang subur.

Perbedaan kondisi sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat memicu Imam Syafi'i untuk membedakan kadar kemaslahatan bagi umat di Mesir dan Baghdad. Dari sini, kita bisa melihat bahwa ukuran kemaslahatan itu bisa bergeser seiring pergeseran waktu, kondisi sosiologis, politis, geografis, ekonomis, budaya, dan perbedaan individu. *Allahu a'lam*.

BAB III

PEMIKIRAN JAM'YAH RIFA'YAH TENTANG WALI NIKAH

*Akeh alim fasik niru saiki zaman/
podo dadi penghulu maha kedosan//
Buru artha haram duniane kaluhuran/
ikulah kena fitnah dunia kefasikan//
Tan ngistuaken ing syara' pinuturan/
setengahe tan asih ridho ing pe[me]rintahan//
(KH. A. Rifa'i, *Tabyin al-Ishlâh*, hlm. 179-180)*

A. Wali Nikah dalam Spektrum Fiqh Klasik

Perbedaan pendapat masih terjadi di kalangan ulama klasik mengenai apa saja yang termasuk rukun dan syarat nikah. Ada yang menyatakan bahwa rukun nikah hanyalah *ijab* dan *qabul* semata, seperti Abdur Rahman al-Jaziri dalam *al-Fiqh 'ala al-Madzâhib al-Arba'ah*¹ atau Sayyid Sabiq dalam *Fiqh Sunnah*².

Simplisitas rukun nikah ini didasarkan pada asumsi bahwa inti pernikahan terletak pada kerelaan kedua belah pihak untuk hidup dan menua bersama. Sementara, kerelaan itu ada pada hati, tiada orang lain yang tahu. Maka, perlu pengucapan secara lisan dalam bentuk akad, tepatnya *ijab* dan *qabul*. *Ijab* adalah tawaran atas keinginan dan *qabul* adalah jawaban atas keinginan tersebut.³

Sementara itu, jumhur ulama menghendaki adanya minimal lima rukun dalam sebuah akad nikah. Kelimanya adalah calon suami, calon istri, wali pengantin puteri, saksi, dan *ijab-qabul*. Berkait posisi masing-

¹ Lihat secara lebih lengkap di Abdur Rahman al-Jaziry, *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, tt, hlm 12.

² Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Juz II, Beirut: Dar el-Fikr, tt, hlm. 29

³ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...* jilid 4 hlm. 1331.

masing dari lima hal tersebut sebagai rukun atau syarat pernikahan, ulama memperdebatkannya.

Abu Syuja' dan Ibnu Qasim al-Ghazi yang diperkuat Ibrahim al-Bajuri lebih sepakat bila syarat dan rukun nikah itu hanya wali dan saksi saja.⁴ Sedang *Ensiklopedi Hukum Islam*, menuliskan, syarat nikah adalah calon suami-istri, wali, dan saksi; dengan kerelaan (*ridha*) dan kejelasan identitas semua pihak.⁵

Di antara para juris (*fuqaha'*) sendiri, diskusi masih amat panjang, utamanya berkait posisi wali dalam bingkai syari'at nikah. Hal ini, di mata Ibnu Rusyd karena ketiadaan *nash* yang secara tegas dan jelas (*qath'iy*) menetapkan persyaratan adanya wali dalam nikah, baik al-Qur'an maupun sunnah.⁶

Sementara itu, tak satupun *nash* yang secara *dzahir* dan *qath'iy* menegaskan pengguguran wali. Semuanya masih membuka ruang diskusi (*muhtamil*). Yang selama ini ditangkap para juris, bahwa ada beberapa *nash* tentang nikah yang menyatakan penunjukan lawan bicara

⁴ Ibrahim al-Bajuri, *Hasiyah al-Bâjuri ala Ibn Qâsim al-Ghâzi*, Semarang: Karya Toha Putera, tt, juz II hlm.100. Kitab ini adalah Syarah atas *Fathul Qarib al-Mujib*, oleh Ibnu Qasim al-Ghazi. Kitab ini biasa diajarkan di pesantren sebagai kitab dasar di bidang Fiqh.

⁵ Kejelasan identitas dalam literatur fiqh klasik tidak disinggung secara eksplisit. Mereka hanya menegaskan bahwa dalam setiap akad tidak boleh ada unsur penipuan dan pemalsuan. Dalam hukum Indonesia, ada pencatatan pernikahan sebagai bentuk penjagaan dari penipuan dan pemalsuan, selain sebagai bukti otentik. Hal ini dapat dilihat sebagai salah satu akomodasi hukum Barat dalam Hukum Nasional. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*, *op. cit* hlm. 1334-1336.

⁶ Lihat Abu Walid Muhammad bn Ahmad bn Muhammad bn Ahmad bin Rusyd al-Qurthubi al-Andalusi (Ibnu Rusyd), *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, juz 2, Dar al-Fikr, tt, hlm. 10. Dalam buku ini, Ibnu Rusyd membongkar nalar berpikir para imam mazhab. Juga, bagaimana mereka merekonstruksi pemahaman mereka yang tentu saja berbeda dalam memahami *nash*. Akar perbedaan juga dikuak habis dalam kitab ini.

(komunikasikan, *mukhatab*) kepada wali. Hal ini misalnya dalam QS al-Baqarah 221, 232, dan 234.

وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا (221) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ (232) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (234)

Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita wanita mukmin) sebelum mereka beriman. (QS 2: 221). Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. (QS 2: 232). Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. (QS 2: 234).⁷

Ketiga ayat di atas, secara nyata menjadikan wali sebagai lawan bicara, *mukhatab*. Hanya saja, masih terjadi perdebatan, tiadakah kemungkinan lain, mengenai sosok komunikasikan selain wali? Karena, *qadhi* dan *ulil amri* juga berkemungkinan menjadi *mukhatab* dalam kasus ini.⁸

Sementara itu, ulama mazhab Hanbali memaknai bahwa QS Al-Baqarah ayat 232 ditujukan kepada mantan suami, bukan kepada wali. Agar para mantan suami itu tidak menghalangi janda-janda mereka untuk menikah lagi dengan calon suami yang baru. Sedang QS 2: 230 dan 234

⁷ Al-Qur'an Digital dan Terjemahannya versi 2.1. *file* .chm. diterbitkan oleh <http://www.alquran-digital.com>. Terjemahan yang digunakan dalam program ini adalah terjemahan versi Departemen Agama RI.

⁸ Lihat Ibnu Rusyd, *ibid*, hlm. 10

bermaksud meneguhkan keabsahan seorang perempuan janda menikahkan dirinya sendiri.⁹

Meski demikian, perihal eksistensi wali bagi perempuan yang belum dewasa, beberapa sunnah menyinggungnya. Yakni, hadits Nabi, “Seorang perempuan tidak berhak menikahkan dirinya dan orang lain” (HR Ibnu Majah dan Daru Quthni dari Abu Hurayrah). Atau, hadits yang cukup populer:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ مُرْتَدٍّ وَ شَاهِدَيْنِ عَادِلَيْنِ¹⁰

“Tiada pernikahan melainkan dengan hadirnya seorang wali yang mursyid dan dua saksi yang adil. (HR. Bayhaqi).¹¹

Hadits lain menyatakan, “Wanita mana saja yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Apabila telah terjadi hubungan suami-istri, maka laki-laki itu wajib membayar mahar atas sikapnya yang telah menghalalkan kehormatan perempuan tersebut.” (HR. Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmizi, Hakim, dan Ibnu Majah dari ‘Aisyah).¹²

⁹ Dalam sebuah hadits ditegaskan, bahwa seorang janda lebih berkah atas dirinya ketimbang walinya. Keputusan ini tentunya tak bisa dilepaskan dari pengalaman kehidupan berumah tangga yang ia jalannya sebagai bekal dalam mengambil keputusannya. Ia lebih paham dengan kondisi dirinya dan apa yang terbaik baginya. Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi*, op. cit, hlm. 1336.

¹⁰ Hadits ini diriwayatkan oleh al-Baihaqy, dalam *as-Sunan al-Kubra*, dari Ibnu Abbas. Tetapi, Taqyudin bin Abu Bakar menyatakan bahwa hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam Shahihnya. Lihat Taqyudin bn Abu Bakar, *Kifayat*, op.cit, hlm. 48.

¹¹ Dalam Musnad Ahmad Hadits ini disebutkan dalam hadits No. 25035. Data ini ditakhrij dari program hadits.exe dalam komputer.

¹² Imam Ahmad meriwayatkan hadits yang senada dengan ini sebanyak dua kali. Yakni Hadits No. 23236, 23074.

Imam Malik dan Imam Syafi'i sepakat bahwa nikah tidak bisa dilaksanakan tanpa wali yang menjadi syarat sah nikah secara mutlak. Sedang Imam Hanafi, Imam Zufar, dan Imam Syu'by dan Imam Zuhri memperkenankan seorang wanita dewasa menikah tanpa seizin walinya. Bahkan menurut Imam Hanafi, perempuan dewasa bisa menikahkan dan menjadi wakil dalam prosesi akad nikah. Kebolehan ini sepanjang nikah tersebut dilakukan dengan lelaki sepadan (*kufu* '). Jika tidak, wali berhak mencegah.¹³

Posisi wali di mata Imam Hanafi hanyalah sebagai penyempurna. Klausula *lâ nikâha* pada hadits di atas tidak dimaknai "tidak sah", melainkan "tidak sempurna".¹⁴ Sedang hadits wali seluruhnya *ahad*. Hanya diriwayatkan melalui satu jalur sahabat, Abu Hurayrah RA. Padahal, pernikahan bukanlah problem individu, melainkan problem publik yang semua orang perlu tahu. Kemungkinan besar hadits wali berstatus *dhaif* yang dinisbatkan kepada Abu Hurayrah RA.¹⁵

1. Hak Perwalian

Seseorang bisa memiliki hak perwalian karena lima hal.

Pertama, hubungan kerabat, baik dekat (ayah, kakek, dan anak laki-

¹³ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, juz 2, Dar al-Fikr, Beirut, tt, hlm. 6-7

¹⁴ *Ibid*, hlm 1336.

¹⁵ Di mata para feminis kontemporer, Abu Hurayrah adalah salah seorang sahabat yang sering meriwayatkan hadits misoginis, menyudutkan perempuan. Tidak heran, ia acap menerima kritikan dari para pemikir era belakangan. Perhatikan kritik atas hadits-hadits yang digunakan dalam kitab *Uqûd al-Lujayn*, tulisan Syaikh Nawawi bn Umar al-Bantani dalam Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami-Istri, Telaah Kitab Uqûd al-Lujayn*, Jogjakarta-Jakarta: FK3 dan LKiS, cetakan kedua 2003.

laki) maupun jauh (seperti anak laki-laki dari paman, dst). *Kedua*, hubungan kepemilikan majikan atas hamba sahaya. *Ketiga*, hubungan karena memerdekakan budak.

Keempat, *mawali*, dengan perjanjian di antara dua orang untuk saling mewaris dan menanggung beban bila salah satu di antaranya melakukan delik pidana¹⁶. *Kelima*, penguasa dengan rakyatnya. Sesuai hadits Aisyah RA, *sulthan* menjadi wali bagi seorang perempuan yang tidak memiliki wali.¹⁷

2. Kualifikasi Wali

Mengenai kualifikasi wali yang berhak menikahkan, lagi-lagi di kalangan ulama masih belum ada kata sepakat. Lihat tabel berikut¹⁸:

NO	SYARAT	SYAFI'I	HANAFI	HANBALI	MALIKI
1	Cakap berbuat hukum (berakal sehat dan baligh)	√	√	√	√
2	Merdeka, bukan budak	√	√	√	√
3	Muslim, jika yang dinikahkan muslimah	√	√	√	√
4	Laki-laki	√	√	√	√
5	Adil, tidak fasik	√	X	√	X
6	Cerdas, tidak <i>muflis</i>	√	X	√	X

¹⁶ Terdapat empat klasifikasi *mawali* yang pernah berlaku di kalangan Arab: *mawali al-'ataqah* (karena memerdekakan budak); *mawali al-'aqd* (karena adanya perjanjian untuk saling menanggung, baik dalam bentuk sumpah ataupun deklarasi); *mawali ar-rahm* (karena menikah dengan perempuan yang menjadi *mawali* suatu suku); dan *mudabbar* (budak yang akan dimerdekakan ketika tuanya meninggal dunia). Akan tetapi, dalam kasus wali nikah, hanya *mawali al-'aqd* yang berlaku sebagai salah satu penentu hak. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi... op. cit*, hlm. 1160

¹⁷ Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi..., op. cit* hlm. 1336

¹⁸ Tabel ini disarikan dari perbincangan di Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi... op cit*, jilid 4 hlm. 1336-1337.

7	Tidak sedang ihrom haji atau umroh	√	X	√	√
8	Tidak terpaksa	X	X	X	√

Tabel. 3. 1
Perdebatan tentang syarat wali di kalangan ulama mazhab

Imam Syafi'i dan Imam Hanbali mensyaratkan adil bagi wali. Adil di sini dipahami sebagai “tidak melakukan dosa besar (*kabâ-ir*); tidak telaten melakukan dosa kecil (*shaghâ-ir*); dan segala hal yang *makruh*”¹⁹. Klasifikasi ini merupakan penjabaran dari kata *waliyy mursyid* pada hadits Aisyah RA di atas.

Sebaliknya, Imam Hanafi dan Imam Maliki tidak mempersyaratkan adil. Sebab, tiada *nash* yang secara *dzahir* dan *qath'iy* mengaturnya demikian. Dan yang dikehendaki dengan *wali mursyid* dalam hadits Aisyah RA di atas, bukanlah adil. Melainkan cermat dalam menilai mana yang bermanfaat bagi puterinya.²⁰

Duet Imam Syafi'i dan Imam Hanbali kembali kompak dalam menambahkan “cerdas”. Terutama dalam hal mempertimbangkan lelaki yang akan dijodohkan dengan perempuan tersebut, *kufu'* atau tidak? Imam Syafi'i menambahkan pengertian lain, yakni tidak *muflis* (memubazirkan harta).²¹ Sedang Imam Hanafi dan Maliki melewati syarat ini.

¹⁹ Ibnu Rusyd dalam Bab *Syahâdah* menyitir pendapat Jumhur Ulama seperti di atas. Sedang Imam Abu Hanifah, adil tidak harus seperti itu, dengan keberislaman seseorang maka ia telah menjadi orang yang adil. Lihat Ibnu Rusyd, *op. cit* juz 2 hlm. 346.

²⁰ Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*, *op. cit*, hlm. 1337

²¹ *Ibid*

Selain Mazhab Hanafi, jumhur ulama mensyaratkan seorang wali tidak dalam kondisi *muhrim* atau sedang berihrom, baik untuk haji maupun umroh. Sedang Imam Malik menambahkan keadaan tidak terpaksa (*ikhtiyar*) sebagai syarat yang terakhir.²²

3. Klasifikasi Wali

Klasifikasi wali berdasarkan kemampuan untuk memaksa pernikahan dibedakan ke dalam dua kutub: *wali mujbir* dan *wali mukhtar*. *Pertama*, wali *mujbir* adalah wali yang bisa memaksa seorang perempuan yang ada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan seseorang yang ditentukan oleh wali. Sedang wali *mukhtar* sebaliknya, ia tidak punya kuasa untuk memaksa perempuan di bawah perwaliannya.²³

Seorang wali bisa memaksa perempuan di bawah perwaliannya hanya dalam kondisi tertentu. *Pertama*, perempuan tersebut tidak cakap melakukan perbuatan hukum, bisa karena masih kecil maupun gila. Karenanya, anak kecil: laki-laki maupun perempuan, sudah atau belum pernah menikah, bisa dipaksa menikah. Tapi, Imam Syafi'i mengecualikan anak perempuan yang sudah pernah menikah dan cerai (*janda, tsayyib*).

Kedua, perawan baligh dan berakal. Jumhur ulama menyatakan bahwa ia bisa dipaksa. Akan tetapi, Imam Hanafi menyatakan bahwa

²² *Ibid*

²³ *Ibid*

ia bisa menikahkan dirinya, bahkan bisa menjadi wali dan wakil dalam pernikahan. *Ketiga*, perempuan yang sudah tidak perawan, bukan karena pernikahan sah. Kepada ketiga macam perempuan inilah, wali bisa memaksakan pernikahan.²⁴

Terdapat perbedaan di kalangan ulama mengenai *illat* yang menyebabkan seorang wali bisa *mujbir*. Mazhab Maliki dan Hanbali menyatakan bahwa *illat*-nya adalah karena perawan dan masih kecil (anak-anak). Sedang Hanafi hanya mengkhususkan kondisi masih kecil sebagai *illat*. Berbeda dengan Imam Syafii yang menjadi *illat* adalah kondisi perawan.²⁵

Lalu, siapa sajakah yang berhak menjadi wali? Urutan wali di kalangan ulama adalah sebagai berikut:²⁶

KELAS	URUT	SYAFII	HANAFI	MALIKI	HANBALI
Wali Mujbir	1	Ayah	Putera, ke bawah	Majikan atas hambanya	Ayah
	2	Kakek, dari ayah	Ayah, kakek, ke atas	Ayah, <i>mursyid</i> atau tidak	Orang diberi wasiat oleh ayah untuk menikahkan
	3	Pemilik budak	Saudara kandung; seayah; puteranya; ke bawah	Orang diberi wasiat oleh ayah untuk menikahkan	Hakim
	4	-	Paman kandung; seayah; puteranya; ke bawah	-	-
	5	-	Yang memerdekakan budak	-	-
	6	-	<i>Ashabat</i>	-	-
	7	-	Jika tak ada: Hakim	-	-
Wali	1	<i>Ashabah</i> waris,	-	Anak; ke bawah	<i>Ashabah</i> waris,

²⁴ *Ibid*, hlm. 1338

²⁵ *Ibid*

²⁶ Tabel ini disarikan dari perbincangan di Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi.., op. cit*, hlm. 1338-1339.. Juga, Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, hlm. 6-13

Mukhtar		yakni			yakni
	2	Ayah	-	Ayah	Ayah
	3	Kakek	-	Saudara kandung; seayah; seibu; anak laki-laki mereka	Kakek dari ayah
	4	Saudara (lk) kandung; seayah;	-	Kakek dari ayah	Saudara (lk) kandung; seayah;
	5	Putera saudara	-	Paman kandung; seayah; seibu;	Putera saudara
	6	Paman kandung; seayah	-	Ayah kakek; paman kakek;	Paman kandung; seayah
	7	Putera paman (lk)	-	Yang memerdekakan budak	Putera paman (lk)
	8	Mu'tiq hamba	-	<i>Al-Kafil</i>	Mu'tiq hamba
	9	Jika tak ada: Hakim	-	Hakim	Jika tak ada: Hakim
	10	-	-	Jika tak ada: paman (saudara ibu); kakek dari ibu; saudara seibu; semua orang Islam	-

Tabel. 3. 2
Perdebatan tentang klasifikasi wali di kalangan ulama mazhab

Yang menjadi catatan adalah, Imam Syafi'i tidak memasukkan anak ke dalam klasifikasi wali. Meskipun ia mengakui eksistensi *ashabat* waris sebagai urutan wali *mukhtar* dalam pernikahan. Penegasian ini dilakukan dalam kerangka menjaga si anak. Karena, anak memiliki nasab yang bersambung dengan ayahnya, bukan kepada ibunya.

Sedang Imam Hanafi tidak memasukkan seorangpun dalam klasifikasi wali *mukhtar*. Pembersihan ini dilakukan lantaran ia hanya mengakui wali *mujbir* dalam kondisi tertentu, sebagaimana dijelaskan

di atas. Sedang bagi perempuan yang sudah dewasa, ia bebas menikahkan dirinya sendiri, tanpa ijin dari wali.

Imam Maliki memberi porsi yang luas kepada ayah dan majikan. Bahkan ayah punya kuasa untuk melimpahkan haknya kepada siapapun yang ia wasiati, baik sebatas menjadi wakil atas wali, atau menikahkan dengan seorang lelaki yang telah ditentukan oleh wali. Asalkan, pernikahan itu dilakukan dengan lelaki yang tidak fasik dengan minimal *mahar mitsil*.²⁷

Lebih lanjut, Imam Maliki menambahkan *al-Kâfil* sebagai wali. *Kâfil* adalah pihak yang berjanji sanggup turut menanggung sanksi pidana bila seseorang melakukan delik pidana. Imam Malik menggariskan, semua orang berhak atas status wali. Hal ini didasarkan pada firman Tuhan, “...orang mukmin dan mukminat, sebagian di antara mereka menjadi wali bagi yang lain....” (QS 9:71).

Imam Hanbali memasukkan hakim dalam klasifikasi wali *mujbir*. Pemasukan ini dilakukan mempertimbangkan kuasa pemerintah atas rakyat. Imam Ahmad menggunakan *ashabat* secara penuh, termasuk putera sebagai salah satu wali *mukhtar*, yang justru oleh Imam Syafi'i dicopot haknya.

Dari urutan di atas, bila seorang wali tidak ada, maka ia akan digantikan urutan selanjutnya, bukan yang lain. Lalu, bila semuanya

²⁷ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*, op. cit hlm. 1338

tiada, maka hakim atau penguasa setempat didaulat menjadi wali.²⁸ Demikian menurut kesepakatan jumur ulama. Hal ini didasarkan pada hadits.

السُّلْطَانُ وَوَلِيٌّ مَنْ لَا وَوَلِيٍّ لَهُ²⁹

Sulthan adalah wali bagi mereka yang tidak punya wali.

B. Penghulu, *Qadhi*, dan Hakim³⁰

Pada era awal Islam, lembaga *qadha'* diadakan guna menyelesaikan segala persoalan yang dihadapi umat Islam dengan alternatif penyelesaian syari'at Islam. Keputusan lembaga *qadha'* ini bersifat mengikat para pihak yang berperkara secara pasti, tegas, dan jelas, demikian juga vonis dan sanksinya. Hal ini berbeda dengan *fatwa* yang tidak mengikat, bahkan kepada *mustafti*, pihak yang memohon fatwa.³¹

Dalam diri Muhammad saw terdapat banyak status sosial: hakim, kepala negara, nabi/rasul dan kepala rumah tangga. Tidak ada pemilahan atas kesemuanya itu. Kondisi serupa masih berlanjut pada masa Khulafaur

²⁸ Imam Taqyudin Abu Bakar, *Kifayat al-Akhyar fi hall ghâyat al-Ikhtishâr*. Semarang: Pustaka Alawiyah, tt, juz 2 hlm. 52

²⁹ Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Turmudzi dalam Sunannya. Ia menempatkannya dalam Kitab Nikah Bab Larangan menikah tanpa wali. Hadits No. 2089. Imam Ahmad bin Hanbal menuliskan dalam Musnadnya sebanyak 5 kali, di antaranya Hadits No. 25035. Bab Imam Bukhari membuat satu Bab khusus tentang hal ini. Lihat Program hadits.exe yang diterbitkan oleh

³⁰ Ketiga istilah dalam judul ini hanya digunakan untuk menegaskan saja. Ketiganya memiliki makna yang senada, bisa disubstitusikan. Meskipun dalam perkembangannya, ketiga kata ini kemudian membentuk pengertian yang kian mengambil jarak. Penghulu mengerucut pada institusi *munakahat*. *Qadhi* mengerucut pada institusi hukum Islam dan hakim melebar tidak saja dalam hukum Islam, melainkan menjadi lebih umum. Pemaknaan ini hanya mendasarkan pada penggunaan publik dalam memaknai ketiga terma tersebut.

³¹ Demikian juga klasifikasi orang yang bisa menjabat status *qadhi* dan mufti jelas berbeda. Lebih lengkap lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, bab Fatwa Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Rasyidin yang merangkap hakim. Lalu, Umar bin Khatab memilah antara kewenangan eksekutif dan yudikatif. Umar al-Faruq mendelegasikan beberapa orang untuk menjadi hakim seperti Abu Musa al-Asy'ari (Basrah), Abu Darda' (Madinah), dan Ubadah bin Tsamit (Palestina).³²

Umar bin Khatab juga menentukan gaji kepada para *qadhi*. Kebijakan ini diteruskan pada hingga masa Khulafaur Rasyidin berakhir. Pada masa Umaiyah, lembaga kehakiman diperkuat posisinya. Umar bin Abdul Aziz membentuk Lembaga Hakim Tinggi yang dipimpin langsung oleh Khalifah. Lembaga ini menjalankan fungsi pengawasan para *qadhi* dan pengadilan banding.

Lembaga Kehakiman Tinggi dirasa masih kurang, sehingga pada masa Khilafah Abbasiyah, dibentuklah lembaga *qadhi al-qudhat* (Hakim Agung, semacam Mahkamah Agung di negeri ini). Pengorganisasian di sini sudah amat teratur. Lembaga *Qadhi al-qudhat* membawahi semua macam *qadhi* di negara, seperti *qadhi wilayah*, *qadhi dusturiyah*, *qadhi 'askar* (militer) dan yang lain.³³

1. Penghulu di Jawa

³² Meskipun demikian, Umar masih saja menangani banyak masalah. Kondisi ini dicerminkan dari banyaknya ijtihad Umar yang kontroversial. Tak jarang, Umar melimpahkan beberapa kasus kepada Utsman bin Affan RA atau Ali bin Abu Thalib KW. Sebelumnya, Abu Bakar RA melimpahkan beberapa kasus kepada Umar bn Khatab RA. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*, jilid 6 hlm. 1944-1945.

³³ Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi... op. cit*, jilid 6, hlm. 1945.

Bila ditarik ke Nusantara, ada lembaga yang memiliki kuasa *qadha'*, yakni *penghulu* dan *kapengulon*.³⁴ Semenjak Islam di Nusantara dipeluk masyarakat, peran Kyai dalam bidang sosial keagamaan kian nyata. Setelah berdiri kerajaan Islam, peran Kyai Penghulu kian tampak. Mereka menempati posisi *Dewan Parampara* (Penasehat Tinggi Kerajaan) di Kerajaan Mataram Islam, masa Sultan Agung Hanyakrakusumah.

Di Keraton Ngayogyakarta disebut *Abdi Dalem Pamethakan*. *Abdi Dalem Suronoto* (anggota Mahkamah Tinggi Islam) merupakan sebutan untuk posisi yang sama di Keraton Surakarta Solo. Mereka melakukan penyebaran ajaran Islam dengan menjalankan fungsi *tasyri'*, *ifta*, *wal qadha'* atau perundang-undangan, lembaga fatwa, dan peradilan bagi negara.

Mereka juga sering disebut *Harasatu Din*.³⁵ Dengan fungsi ini, status penghulu Jawa adalah pejabat negara yang diberi kewenangan mengurus dan memelihara agama (Islam) yang sudah dianut warga setempat. Di Jawa, penghulu biasanya merangkap kepala administrasi masjid daerah, atau takmir mesjid³⁶.

Penghulu juga mengurus masalah keluarga dan warisan. Sejak abad ke-16, para penghulu mengambil serambi masjid sebagai tempat

³⁴ Ibnu Qoyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya di Masa Kolonial*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1999, hlm. 7 Buku ini adalah tesis Magister Ilmu Sejarah UGM Jogjakarta.

³⁵ *Ibid*

³⁶ Dalam merawat mesjid, biasanya seorang penghulu akan dibantu oleh sekitar 40 orang. Ini adalah bilangan pengabsah dalam Shalat Jumat. Di dalamnya ada yang bertugas menjaga kebersihan, *muazin*, *marbot*, bagian keuangan (kas), dan yang lain. Lihat *Ibid*

beracara, hingga biasa disebut Pengadilan Serambi (Mesjid).³⁷ Pemerintah kolonial dengan Dekrit Kerajaan Belanda tahun 1835 mengakui kekuasaan penghulu untuk memutus perkara perkawinan dan warisan.³⁸

Ketika kerajaan Mataram pecah menjadi Kasunanan, Kasultanan, Mangkunegaran, dan Pakualaman, masing-masing kerajaan memiliki lembaga *Kapengulon* yang dipimpin oleh Penghulu Ageng. Jabatan penghulu bersifat hierarkis dari pusat hingga daerah, sebagai berikut:³⁹

TINGKAT	PEJABAT PENGHULU
Pusat	Penghulu Ageng
Kabupaten	Penghulu Kepala/ Hoofdpenghulu/Hooge Priester/ Penghulu Landraad/ Khalifah
Wakil Kabupaten	Ajung Penghulu/Ajung Khalifah
Kawedanan	Penghulu/Naib dan Wakil Ajung Penghulu
Kecamatan	Penghulu/ Naib
Desa	Modin/ Kaum/ Kayim/ Lebe/ Amil ⁴⁰

Tabel. 3. 3
Stratifikasi pejabat penghulu di keraton

Pada masa itu, proses pengangkatan penghulu menjadi hak prerogatif bupati. Calon penghulu harus mengajukan permohonan kepada bupati untuk diangkat menjadi penghulu. Setelah bupati menyetujui,

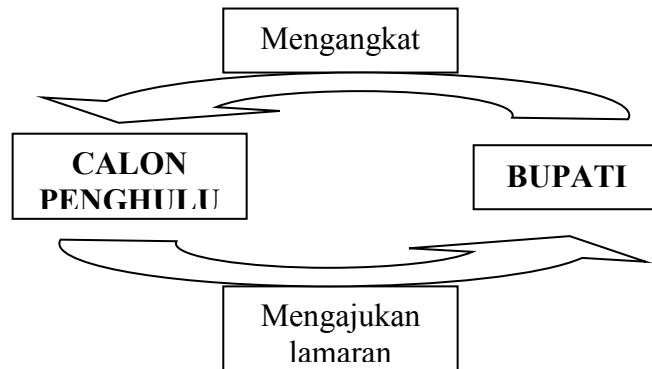
³⁷ Selain itu, ada Kerapatan Kadi, Hakim Syara'. Beberapa kerajaan yang menerapkan hukum Islam, baik pidana maupun perdata adalah Kerajaan Aceh Darussalam, dan Kerajaan Islam Banten. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*, *op. cit* hlm. 1948 dan jilid 3 hlm. 711.

³⁸ *ibid*

³⁹ Ibnu Qoyim, *op. cit*, hlm. 65

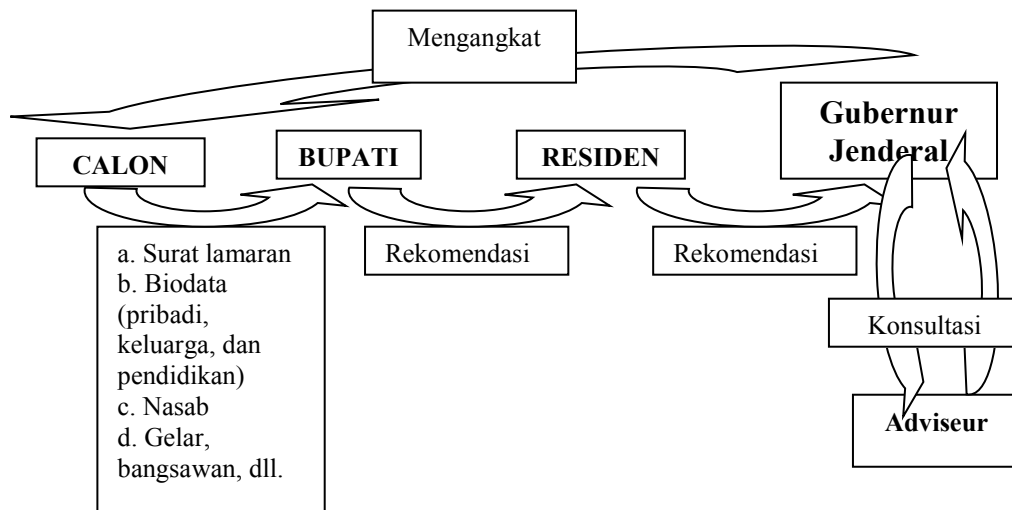
⁴⁰ Tabel ini direproduksi dari diskusi dalam buku Ibnu Qayim, *ibid*, hlm. 67. Ibnu mengutip dari GF. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, Jakarta: UI Press, 1985, hlm. 71-79.

bupati mengangkat calon penghulu tersebut sebagai penghulu. Lebih jelasnya lihat diagram berikut:⁴¹



Gambar 3. 1
Pola pengangkatan penghulu pada masa pemerintahan pribumi

Kemudian, Pemerintah Kolonial menerapkan kebijakan baru, dalam pengangkatan penghulu menjadi sebagaimana berikut:⁴²



⁴¹ Diagram ini merupakan pengembangan dari diskusi dalam buku Ibnu Qayim, *op. cit*, hlm. 67

⁴² Diagram ini pengembangan dari Ibnu Qayim, *ibid*.

Gambar 3. 2
Pola pengangkatan penghulu pada masa pemerintahan kolonial

Seorang calon penghulu mengajukan berkas lamaran kepada bupati untuk diteruskan kepada residen dan gubernur jenderal, Cq. Kepala Bagian Yustisi. Setelah disetujui, Gubernur Jenderal langsung mengangkat calon tersebut sebagai penghulu. Snock Hurgronje⁴³ lalu menambahkan, sebelum Gubernur Jenderal mengangkat penghulu, ia harus berkonsultasi dengan lembaga *Adviseur*, yakni *Kantoor voor Inlandsche Zaken*.⁴⁴

Semenjak 1930, pemerintah kolonial menerapkan ujian baca-tulis bagi calon penghulu. Tim penguji dibentuk dengan beranggotakan bupati, penghulu *landraad* dan ulama lain. Yang biasa diujikan adalah membaca-tulis Arab, laiknya kitab-kitab fiqh, pelajaran hukum-hukum Islam (terutama *munakahat*), dan baca-tulis aksara latin.⁴⁵

⁴³ Snouck Hurgronje lahir pada 8 Februari 1857 di Tholen, Oosterhout, Belanda. Ia alumni jurusan Ilmu Teologi dan Sastra Arab pada 1875 dengan predikat *cum laude*. Ia kemudian melanjutkan pendidikan di Mekkah dengan belajar kepada ulama setempat. Lihat Snouck Hurgronje di situs <http://aneukagamaceh.blogspot.com/2008/12/snouck-hurgronje.html>. Data diakses pada 9 Januari 2009 pukul 20:00 WIB.

⁴⁴ *ibid*, hlm. 67

⁴⁵ Ujian bagi calon penghulu masih berlaku hingga sekarang. Beberapa kitab yang diujikan kebanyakan kitab Syafiiyah, seperti *Fathul Mu'in* (Syaiikh Zainudin bn Abdul Aziz al-Malibari), *Fathul Wahab* (Abu Zakarya Yahya al-Anshari), *Fathul Qarib* (Muhammad bn Qasim al-Ghazi), Al-Bajuri (Ibrahim bn Muhammad al-Bajuri), *al-Iqna'* (Muhammad asy-Syarbini), *Minhajut Thalibin* (Abu Zakarya bn Syaraf an-Nawawi). Lihat lebih jelas di Ibnu Qayim, *op. cit*, hlm. 68. Sebagian besar bermazhab Syafi'i. Mazhab inilah yang digunakan sebagian besar para jurisdan dan hakim di negeri ini, bahkan semenjak masa kerajaan. Lihat Ibnu Qayim, *op. cit*, hlm. 68.

Secara umum, pada pemerintahan kolonial, ada beberapa fungsi dan tugas *Kapengulon* yang bergeser dari era sebelumnya. Lebih jelas lihat tabel di bawah ini⁴⁶:

No	Era Kerajaan Pribumi	Era Kolonial Belanda
1	Bekerja bersama jaksa	Berdiri sendiri, terpisah dengan jaksa
2	Menangani perdata dan pidana	Hanya perdata, khusus NTCR, waris jarang.
3	Pengadilan Serambi (mesjid), <i>raad</i> agama	Dibentuk <i>Landraad</i> (Pengadilan Negeri)
4	Berfungsi sebagai mufti	Mufti, penasehat <i>landraad</i>
5	Penghulu mesjid	Penghulu, imam, dan takmir mesjid
6	Wali hakim	Pencatat nikah, wali hakim nikah
7	Penasehat agama (umum)	Penasehat bupati, pengawas pesantren dan kyai bebas (bukan kyai penghulu)

Tabel. 3. 4
Perubahan hak dan kewenangan penghulu

Perbedaan yang cukup mencolok adalah kerja penghulu yang terpisah dari jaksa. Ini artinya, kewenangan yudikatif penghulu kian melemah. Kewenangan penghulu dipereteli satu-persatu. Dulu, penghulu menangani perkara perdata dan pidana. Pada era Kolonial, yang tersisa hanyalah perdata keluarga (*ahwâl al-syakhsiyah*), yakni NTCR (Nikah, Talak, Rujuk, dan Cerai).

Penggerogotan ini juga terjadi dengan dibentuknya *landraad* di setiap kabupaten untuk menyelesaikan pelbagai problem masyarakat,

⁴⁶ Tabel ini disarikan dari perbincangan dalam Ibnu Qayim, *op. cit*, 69

dengan tidak berpedoman dengan hukum *syara'*. Perkara waris diselesaikan di sini, bukan Pengadilan Serambi⁴⁷. Beberapa kewenangan Pengadilan Serambi diserahkan kepada *landraad*.

Hanya seorang Penghulu Kepala yang memperoleh hak istimewa menjadi penasehat *landraad*. Di *landraad*, penghulu kepala bertugas memberi masukan kepada hakim *laandraad* dan mengambil sumpah para saksi. Dengan menghadiri persidangan, penghulu mendapat 75 gulden setiap bulan. Sedang dari tugas takmir mesjid, penghulu mendapat bagian dari kas mesjid. Dari sinilah “gaji” penghulu diperoleh, karena pemerintah tidak memberikan gaji tetap bulanan yang teratur.

2. Politik Restrukturisasi-Reorganisasi Kolonial

Ihwal restrukturisasi dan reorganisasi *kapengulon*, Harry J. Benda menuturkan bahwa semua ini tak lepas dari kebijakan politik Islam Kolonial. Di satu sisi, kolonial amat takut bila komunitas Islam fanatik menggelar pemberontakan. Kekhawatiran ini mulanya disikapi dengan kebijakan kristenisasi masif di beberapa tempat.⁴⁸ Diharapkan, kebijakan

⁴⁷ Pengadilan Serambi pernah memutus perkara waris. Tapi, hasil putusan itu dianulir oleh Gubernur Jenderal. Lalu, *landraad* memutus perkara tersebut dengan putusan yang berbeda. Hal ini menimbulkan keributan di kalangan masyarakat dan mosi tidak percaya kepada *raad* agama. Lihat *ibid*.

⁴⁸ Mulanya, misi adalah gerakan independen yang lepas dari pemerintah Kolonial. Tetapi, masyarakat Nusantara yang sudah beragama Islam sulit menerima Kristen. Hambatan yang berat ini memaksa para *zending* dan missionaris meminta bantuan kepada Kolonial. Pemberian bantuan disepakati. Tapi, bantuan pemerintah inilah yang justru membuat perlawanan kepada Kolonial kian panas. Lihat Husnul Aqib Suminto, *op. cit*, hlm. 26

ini bisa memukul mundur dan melemahkan semangat Islam umat muslim Nusantara.⁴⁹

Ketakutan ini terjadi lantaran paradigma kolonial dalam memandang Islam Nusantara belum selesai. Kolonial mengintip Islam Nusantara dengan kaca mata Katolik Roma. Dikiranya, Islam di Nusantara ada sambungan hierarkis dengan khalifah Islam Turki Utsmani. Kolonial takut kalau umat Islam Nusantara meminta bantuan Turki Utsmani untuk menggempur mereka.⁵⁰

Kondisi ini bergeser setelah Snouck Hurgronje pada 1889 datang ke Nusantara. Hasil penelitiannya di beberapa wilayah Nusantara seperti Aceh⁵¹ menyatakan, Islam Nusantara tidak mengenal sistem kerahiban seperti Katolik. Kyai Penghulu adalah bawahan pemerintah lokal, bukan atasannya. Sedang ulama independen bukanlah komplotan penjahat. Mereka hanya ingin beribadah dengan tenang.⁵²

Hurgronje membagi masalah Islam ke dalam tiga klasifikasi. Teori pembagian ini ia namakan *Islam Politiek*. Ketiganya adalah ibadah murni, aspek sosial keagamaan, dan Islam politik. Segala atribut Islam yang tidak membahayakan secara politik, hanya ibadah murni, pemerintah kolonial

⁴⁹ Baca Harry J. Benda dalam *Continuity and Change in Southeast Asia*, New Haven, 1972, hlm. 83. Kutipan ini penulis temukan di Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985. hlm. 9

⁵⁰ *Ibid.* hlm. 11

⁵¹ Hurgronje tercatat meneliti di Aceh selama 7 bulan sejak 8 Juli 1891 sampai 23 Mei 1892. di sini, Aceh ia melakukan apa yang disebut oleh Dr. P. Sj. Van Koningsveld sebagai kegiatan spionase, bukan murni kegiatan ilmiah. Lihat <http://aneukagamaceh.blogspot.com/2008/12/snouck-hurgronje.html> Data diakses pada 9 Januari 2009 pukul 20:10 WIB

⁵² Aqib Suminto. *op. cit*, hlm. 11

tidak perlu campur tangan. Bila pemerintah campur tangan, mereka telah melanggar etika kebebasan beragama.⁵³

Bila ritus Islam berkait sosial-masyarakat, terurama masalah perkawinan dan pembagian warisan Islam, pemerintah tak perlu campur tangan. Pemerintah hanya perlu menghormati yang berlaku di kalangan mereka.⁵⁴ Salah satu caranya, sebagaimana disinggung di muka, dengan melakukan restrukturisasi dan reorganisasi *kapengulon*.

Sebelumnya, pada 1870, pemerintah kolonial mengeluarkan kebijakan, bahwa lembaga pengadilan sipil, *landraad* (sekarang PN/PT) tidak berwenang menangani perkara keagamaan. Lembaga ini hanya bisa meninjau dan mengawasi putusan Pengadilan Agama, *raad* agama, atau Pengadilan Serambi, *Kapengulon*.⁵⁵ Ini adalah sebuah politik pengakuan atas eksistensi Pengadilan Serambi dan keberlakuan hukum Islam dalam bidang sosial keagamaan.

Pada 1882, pemerintah kolonial mengeluarkan dekrit yang secara formal menetapkan pembentukan lembaga peradilan agama di setiap daerah yang sudah memiliki lembaga peradilan sipil, seperti yang ada sekarang ini. Kewenangan relatif berdasar wilayahnya sama dengan kewenangan relatif pengadilan sipil bentukan pemerintah.⁵⁶

⁵³ Dalam hal ini, Hurgronje menulis sebuah buku yang cukup menarik yang memuat gagasannya, yakni *Nederland en de Islam*, Leiden, 1915. Sebelumnya, teori ini telah ia sampaikan di muka sidang di civitas akademika NIBA (*Nederlandsch Indische Bestuurs Academie*) pada 1911. Lihat juga Aqib Suminto, *ibid*, hlm. 13.

⁵⁴ Aqib Suminto, *ibid*, hlm. 13.

⁵⁵ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi...op. cit*, hlm. 1945

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 1948

Sebagai kelanjutannya, dengan Stbl. No. 116 tahun 1937, tentang pencabutan kewenangan perkara waris dari kewenangan Pengadilan Agama. Pada tahun yang sama, dengan Stbl. No. 610, Pemerintah Kolonial membentuk lembaga Mahkamah Islam Tinggi. Semua ini hanya berlaku di Jawa dan Madura. Sedang wilayah di luar ini diatur dalam Stbl. 638 dan 639 (Kalsel dan Kaltim), Stbl. No 529 tahun 1938 (Kalimantan, Riau, Sumatera Timur, Sulawesi, Nusa Tenggara dan Bali).

Dari sini, tampak jelas, dengan adanya campur tangan pemerintah kolonial, lembaga kapengulon mengalami degradasi peran dan fungsi dalam bidang sosial-keagamaan, kultural-keagamaan, dan politik-keagamaan di kalangan masyarakat.⁵⁷

3. Penyelewengan Penghulu

Ketika menjalankan fungsi Pegawai Pencatat Nikah (PPN), penghulu mendapat bagian dari biaya pencatatan nikah yang dibayar kedua mempelai, yakni $\frac{5}{6}$, sedang $\frac{1}{6}$ diberikan kepada kas mesjid. “Gaji” lainnya adalah dari fungsi amil zakat, infaq, dan sedekah. Dalam bidang keuangan ini, penghulu memiliki kuasa penuh dan cenderung tidak transparan. Kondisi inilah yang memposisikan *kapengulon* dalam sorotan banyak pihak: pemerintah juga publik.

Sudah bisa diduga, beberapa praktik penyelewengan terjadi. Pada 1895, tercatat sebuah kejadian di Purwokerto. Penghulu menggunakan kas

⁵⁷ *Ibid*

mesjid Purwokerto, sebesar f 4.000 untuk mendirikan Bank Penolong dan Tabungan bagi Priyayi (*De Poerwokertosche Hulp-en Spaarbank der Inlandsche Hoofden*). Kebijakan ini didasari banyaknya priyayi yang bangkrut dan terjerat rentenir setelah mereka secara *jor-joran* mengadakan perlehatan.⁵⁸

Di tengah sorotan tajam, para penghulu mendapat tugas tambahan sebagai pengejawantahan kebijakan Gubernur Jenderal agar para bupati mengawasi para kyai. Para bupati menjadikan para kyai penghulu sebagai pelaksana teknis. Tak ayal, di lapangan kerap terjadi gesekan panas di antara sesama Kyai karena mereka saling mencurigai.⁵⁹ Boleh dibilang, komunikasi antara Kyai Pesantren dengan Kyai Penghulu mulai renggang.

Celakanya, di mata para penguasa, penghulu ini tidak punya kekuatan politik yang cukup kuat. Sebagaimana disinggung Hurgronje, penghulu adalah bawahan pejabat, bukan sebaliknya. Lemahnya daya tawar ini juga bisa dilihat dari ketidakmampuan penghulu menghadapi para pemimpin yang menyimpang. Di Karawang, para pembantu bupati digaji dari kas mesjid. Bahkan bupati sendiri sering menggunakannya untuk kepentingan pribadi.

Yang cukup parah adalah Residen Surabaya yang memerintahkan agar seluruh kas mesjid di wilayahnya diserahkan guna membantu Rumah Sakit Kristen di Mojowarno. Melihat penyimpangan ini, para penghulu tidak punya kuasa apapun. Mereka terdiam. Tak heran, kritik tajam dari

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 73

⁵⁹ *ibid*, hlm. 79

para kyai pesantren bermunculan. Ujungnya, komunikasi di antara kyai penghulu dan kyai pesantren benar-benar putus di beberapa daerah.⁶⁰

Belum lagi latar belakang keluarga penghulu yang menjadi sorotan. Karena, sebagian besar mereka berasal dari keluarga priyayi atau keluarga penghulu. Hanya sedikit yang berlatar belakang masyarakat biasa. Mengingat, dalam pendaftaran calon penghulu, ada persyaratan mencantumkan gelar, yang hanya dimiliki masyarakat kelas atas. Praktik feodalisme dalam selubung nepotisme kian menggejala.

Di Kab. Pekalongan misalnya, penghulu adalah priyayi-eksklusif. Mereka tidak mau duduk sekursi dengan rakyat jelata. Pakaian mereka khas. Sayangnya, pemahaman keagamaan mereka boleh dikatakan dangkal. Tidak banyak yang berasal dari pesantren, kawah intelektual.⁶¹ Kondisi ini bebanding lurus dengan rendahnya kepercayaan rakyat terhadap para “tukang catat nikah ini”.

4. Penghulu Era Kini

Dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 2 ayat 2 disebutkan, bahwa pernikahan harus dicatatkan menurut peraturan yang berlaku. Sebelum melangsungkan pernikahan, calon pengantin harus melaporkan ke Pegawai Pencatat Nikah (PPN), selambat-lambatnya 10

⁶⁰ *Ibid*, hlm. 79-80

⁶¹ Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, Pekalongan 4 Januari 2009.

hari kerja. Demikian tersebut dalam PP No 9 tahun 1975 tentang pelaksanaa UU di atas.⁶²

Petugas Pencatat Nikah ini merupakan bagian fungsional dari Kantor Urusan Agama di setiap Kecamatan di negeri ini. Selain sebagai pencatat perkawinan, pada beberapa kesempatan, ia juga bisa menjalankan fungsi sebagai *naib*, atau pengganti atau wakil dari wali nikah. Demikian juga, ia bisa menjalankan fungsi *tahkim* sebagai orang yang menerima perwalian. Secara khusus, ia juga menerima pelimpahan wewenang dari negara untuk menjalankan fungsi wali hakim.

Hingga kini, sebelum seseorang menjadi penghulu, ia harus menjalani beragam tes seleksi. Biasanya yang diujikan adalah pengetahuan agama dan membaca kitab-kitab klasik, yang kebanyakan bermazhab Syafi'iyah, paham yang dianut sebagian besar warga Indonesia.

Kini, priyayi tidak lagi mendominasi entitas penghulu. Banyak santri yang menjadi penghulu. Cara berpakaian mereka tidak lagi mencerminkan kesombongan seperti dulu. Mereka sudah bisa bergabung dan berbaur dengan masyarakat umumnya.⁶³

C. Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak tentang Wali Nikah

1. KH. Ahmad Rifai Kalisalak

⁶² Amiur Nurudin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia, Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fiqh, UU No. 1 tahun 1974 sampai KHI*, Jakarta: Kencana, 2004, hlm. 122.

⁶³ Menurut cerita yang beredar di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah, dulu penghulu tidak mau duduk satu kursi dengan masyarakat awam. Wawancara dengan KH. Syadzirin Amin, 4 Januari 2009

Lahir dari keluarga religius, Ahmad Rifa'i kecil dididik dalam keluarga yang cukup harmonis. Ayahnya, Muhammad Marhum, anak penghulu *landraad* di Kabupaten Kendal, RKH. Abu Sujak alias Sutjowijoyo. Menurut beberapa catatan, Rifa'i kecil lahir pada 1786 di Tempuran, selatan Mesjid Kendal, sebagai putera terakhir dari tujuh bersaudara.⁶⁴

Semenjak 7 tahun, Rifa'i kecil ditinggal ayah. Ia diasuh kakak ipar, KH. Asy'ari⁶⁵, pemimpin pesantren di Kaliwungu, Kab. Kendal. Di sinilah, ia dididik agama secara intens. Ia mengunyah banyak kitab dari pelbagai fan ilmu: *al-Qur'an*, *Hadits*, *Nahwu*, *Shorof*, *Fiqh*, *Balaghah*, *Mantiq*, *Falak*, *Badi'*, *Bayan*, *Ma'any*, dan sebagainya⁶⁶. Lingkungan Kaliwungu yang ramai dengan pesantren mengawal pertumbuhan Rifa'i menjadi pemuda yang taat dan cerdas.

Pada 1816 M⁶⁷, Ahmad Rifa'i pergi ke Makkah, berhaji. Tak cukup, ia lalu tinggal selama delapan tahun di sana guna memperdalam agama. Ia berguru kepada ulama Haramayn, laiknya Syaikh Abdurrahman, Syaikh Abu Ubaydah, Syaikh Faqih

⁶⁴ Abdul Djamil, *Pemikiran dan Gerakan KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*, Jogjakarta: LKiS, 2001, hlm. 13. Buku ini adalah penelitian disertasi S3 Abdul Djamil di IAIN Sunan Kalijogo, Jogjakarta.

⁶⁵ KH Asy'ari adalah suami kakak tertua, Rajiyah binti Muhammad. Baca Muhlisin Said, *an-Naz'at 'al-Khariyyah fi afkâr wa harakat syaikh Ahmad Rifa'i*, Terj. *Mengungkap Gerakan dan pemikiran Syaikh Ahmad Rifa'i*. Pekalongan: Yayasan Badan Wakaf Rifa'iyah, 2004, hlm. 6.

⁶⁶ KH. Syadzirin Amin, *Mengenal Ajaran Tarjumah Syaikh H. Ahmad Rifa'i RH*, Pekalongan, Yayasan al-Insaf, 1989, hlm. 9.

⁶⁷ Ini dalam catatan Shodiq Abdullah, *Islam Tarjumah*, Rasail, Semarang:2001, Sedang dalam buku Abdul Djamil, tercatat 1833 M.

Muhammad al-Jaisyi, Syaikh Ahmad Utsman, dan Syaikh Abdul Malik. Juga, Syaikh Isa al-Barawi, penerus tradisi Syafi'iyah di Makkah. Sanadnya bersambung kepada Zakariya al-Anshari, penulis *Fath al-Wahhâb* yang ia kaji di pesantren dulu.⁶⁸

Selama delapan tahun inilah, jejaring pengetahuan serta politik (dalam arti politik kebangsaan) mulai tumbuh subur dalam diri seorang Rifa'i. Merasa cukup, ia kembali ke Jawa, satu kapal dengan dua sahabat: KH. Kholil Bangkalan Madura —kelak ia menjadi guru KH. Hasyim Asy'ari, Rais Akbar NU—, dan KH Nawawi Umar Banten, kelak terkenal dengan ratusan kitabnya yang terus dikaji di pesantren hingga kini.⁶⁹

Perlu dicatat, pada abad ke-19 M, Makkah dan Madinah, meski berada di bawah kekuasaan sunni, pengaruhnya kian pudar, dan digantikan paham Wahabi. Belakangan, gerakan ini disponsori pemerintah Kerajaan Ibnu Saud. Tidak heran, bila corak keagamaan yang dikembangkan KH. Ahmad Rifa'i terkesan warna puritanisme Wahabiyah.⁷⁰

⁶⁸ Abdul Djamil, *op. cit.*, hlm. 15.

⁶⁹ Wawancara dengan KH. Syadzirin Amin, 31 Mei 2008. Lebih lanjut di kapal tersebut ada kesepakatan di antara ketiganya. *Pertama*, menjalankan *amar makruf nahi munkar*. *Kedua*, menerjemahkan kitab-kitab ke dalam bahasa daerah. *Ketiga*, membangun pesantren sebagai basis. *Keempat*, jihad melawan penjajah. Selain itu, di antara ketiganya ada pembagian wilayah yang jelas. KH. Ahmad Rifa'i mengajarkan fiqh, KH. Nawawi mengajarkan Tasawuf, dan KH. Kholil mengajarkan Tawhîd. Lihat Mukhlisin Saad, *op. cit.*, hlm. 7

⁷⁰ Catatan mengenai kemunculan dan perkembangan Wahabiyah, silahkan baca Riset Nasrudin, "Wahabisme: Akar Kemunculan, Relasi Kuasa, dan Kritik Pemikiran", di Jurnal Justisia edisi *Gelombang Neo-Wahabisme, Arus Deras Gerakan Islam Puritan*, Edisi 28 tahun XIII, 2005. hlm. 7-19. Corak wahabi dari pemikiran KH. Ahmad Rifa'i diakui oleh KH. Syadzirin Amin dalam wawancaranya di Donorejo, 31 Mei 2008.

Ia cukup alergi dengan segala bentuk TBC (*tachayul, bid'ah, chuafat*). Ketiga hal inilah yang hendak dihapus oleh KH. Ahmad Rifa'i. Hal ini benar-benar dipraktikkan kala ia kembali ke Kaliwungu pada 1824. KH. Ahmad Rifa'i sering melancarkan kritik kepada para penguasa dan ulama lokal, dalam tradisi yang mengandung TBC. Kritik ini mampu membuat beberapa petinggi di Kaliwungu kebakaran jenggot.

Belum lagi kritik KH. Ahmad Rifa'i kepada para penghulu yang dianggap melacurkan agama demi kekayaan dan kehormatan. Padahal, KH. Ahmad Rifa'i sendiri—sebagaimana disinggung di muka— berasal dari keluarga penghulu yang kerap ia kritik. Bisa dipastikan, saban hari, ia melancarkan dan menerima kritik balik dari sekitar, sebagian besar keluarga sendiri.

Kritisisme inilah yang mengantarkan KH. Ahmad Rifa'i ke penjara di Kendal dan Semarang. Hal ini dikarenakan pemerintah kolonial merasa risih dan khawatir dengan perkembangan gerakan kritis KH. Ahmad Rifa'i.

Beberapa tahun kemudian, ia menikah dengan Sujinah, seorang perempuan di desa Kalisalak, (kini masuk Kec. Limpung, Kab. Batang), selepas ditinggal mati Ummil Umroh, istrinya yang pertama⁷¹. Ia tinggal dan mengembangkan ajaran *Tarajumah* di

⁷¹ Menurut beberapa catatan, terutama surat yang dikirimkan oleh KH. Rifa'i setelah ia diasingkan ke Tondano, ia masih menitipkan pesan kepada isterinya yang pertama. Wawancara dengan H. Syadzirin Amin, Ketua Dewan Syuro DPP Rifa'iyah, 4 Januari 2009 di Kedungwuni, Kab. Pekalongan.

pedalaman hutan Roban. Ia mendirikan pesantren, yang orang biasa menyebutnya Pondok Kalisalak atau Pondok Tarjumah.

Kepindahan ini menurut KH. Ahmad Syadzirin Amin, — sebagaimana pengakuan KH. Ahmad Rifa'i dalam persidangan di *landraad* Pekalongan,— dikarenakan ia tidak memiliki famili (lagi) di Kaliwungu.⁷² Artinya, keluarga KH. Rifa'i di Kaliwungu sudah tidak bisa menerima kehadiran dirinya dengan segepok kritisisme dan idealismenya.

Santri di pesantren Kalisalak berasal dari beberapa tempat. Seperti Batang, Kendal, Pekalongan, dan Wonosobo. Santri-santri KH. Ahmad Rifa'i terkenal memiliki loyalitas yang cukup kental kepada gurunya. Mereka inilah yang nantinya menjaga dan mentradisikan pengajaran kitab-kitab Tarjumah di kalangan mereka, terutama semenjak KH. Ahmad Rifa'i diasingkan ke Ambon pada 1859 lalu ke Minahasa, Sulawesi Utara.⁷³

Meski dalam perantauan, KH. Ahmad Rifa'i tidak pernah berhenti menulis buku dan mengirimkannya ke Jawa untuk murid-muridnya. Dan kini, setelah satu setengah abad berlalu, 2006 lalu, pemerintah NKRI mengeluarkan surat keputusan, bahwa KH. Ahmad Rifa'i adalah salah satu pahlawan Nasional.

⁷² Wawancara dengan KH. Syadzirin Amin, 4 Januari 2009. Dalam transkrip panitera pengadilan, KH. Ahmad Rifa'i mengaku bahwa ketika ia kembali ke Kendal, istrinya sudah meninggal. Selang 10 hari kemudian, ia ditawarkan kawin oleh Demang Kalisalak, Merto Wijoyo. Hal ini tercatat dalam Bt. 19.5.1859 No. 35. Lihat Karel Stibrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia aba ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984. hlm. 109-111.

⁷³ Mukhlisin Saad, *op cit*, hlm. 9

2. Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tentang Wali Nikah

Lebih dari 19 tahun (1254-1273 H), KH. Ahmad Rifa'i menulis 64 kitab lebih. Ini data yang terlacak. Sebagian besar di antaranya dirampas kolonial dan belum terlacak hingga kini. Di antara 64 kitab tersebut ada *Ri'ayah al-Himmah* (Ushul, Fiqh, dan Tasawuf), *Syarih al-Iman* (Tauhid), *Tasyrih al-Muhtaj* (Fiqh Muamalah), *Abyân al-Hawâ'ij* (Ushul, Fiqh, dan Tasawuf), dan *Tabyin al-Islah* (nikah, cerai, dan rujuk).⁷⁴

Hampir semua kitab ditulis dalam bahasa Jawa-Ngoko — kecuali beberapa naskah kala diasingkn di Ambon, yang ia tulis dalam bahasa Melayu— dengan aksara Arab-Pegon hingga disebut kitab Tarjumah atau Terjemah. Bentuknya sebagian besar bukan prosa (*natsar*), melainkan *nadzam*, dengan *baḥar Rajaz*. Setiap bait terdiri atas dua baris, seragam akhiran. Pilihan katanya lugas-tegas, tidak berbelit seperti syair Jawa umumnya. Ini dilakukan guna mempermudah masyarakat pedalaman untuk memahami agama.

Meski menulis dalam bahasa Jawa, KH. Ahmad Rifa'i menyertakan teks berbahasa Arab yang dikutip dari al-Qur'an, Hadits, dan pendapat ulama. Kesemuanya ditulis dengan tinta merah. Permulaan dan judul bab juga berwarna merah. Sedang teks terjemah digores dalam tinta hitam. Ini memudahkan pembaca

⁷⁴ Abdul Djamil, *op.cit*, hlm. 21-39

awam yang melihat deretan *nadzam* laiknya tumpukan sekam padi, susah menemukan jarum.

a. Wali Nikah

Mengenai pernikahan, talak, rujuk, cerai, dan seabrek permasalahannya, pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tertuang dalam satu kitab khusus, yakni *Tabyin al-Islah Li Murid an-Nikah bis-Shawâb*. Atau, Penjelasan Kebaikan, bagi mereka yang hendak nikah dengan benar. Kitab ini selesai ditulis pada 1264 H (1848 M), dalam waktu kurang dari setahun.

Menurut KH. Ahmad Rifa'i, wali nikah terbagi ke dalam dua klasifikasi, yakni wali *mujbir* dan tidak *mujbir*. Wali *mujbir* adalah wali yang bisa memaksa seorang perempuan untuk menikah. Ada beberapa syarat seorang wali bisa *ijbar*. *Pertama*, wali tersebut adalah ayah, kakek, dan majikan atas hambanya.⁷⁵

Kedua, perawan, bukan janda. Karena, janda lebih berhak atas dirinya ketimbang wali. *Ketiga*, wali harus adil. *Keempat*, calon suami baik dan jujur. Tiada penipuan di situ. *Kelima*, tiada pertentangan antara perempuan tersebut dengan lelaki yang hendak dinikahkan. *Keenam*, mahar yang digunakan minimal *mahar mitsil*.

⁷⁵ KH. Ahmad Rifa'i, *Tabyin al-Ishlâh*, manuskrip diterbitkan PP. Dar al-Maqâmah, tt, tanpa kota terbit, hlm. 34

Selebihnya adalah wali yang tidak *mujbir*. Urutannya, persis dengan *ashabah* waris, mengecualikan putera⁷⁶. Lengkapannya adalah: ayah; kakek; saudara kandung; saudara seayah; putra saudara kandung maupun seayah; paman kandung dan seayah; putera paman kandung maupun seayah. Jika tidak ada kerabat *ashabat*, maka walinya adalah majikan yang memerdekakan; lalu wali hakim ketika semuanya telah tiada.⁷⁷

b. Wali Hakim dan *Tahkim*⁷⁸

Ihwal wali hakim, KH. Ahmad Rifa'i menyatakan, seorang hakim (*qadhi*) bisa menjadi wali bagi perempuan dalam beberapa kondisi. *Pertama*, tiada seorang walipun atas perempuan tersebut, baik *aqrab* maupun *ab'ad*. *Kedua*, wali *aqrab* telah pergi sejauh perjalanan lebih dari dua hari (*masâfah*).

Ketiga, wali *aqrab* menghilang. Tidak jelas apakah ia masih hidup atau sudah meninggal dunia. Sedang wali *ab'ad* juga tidak ada kejelasan di mana posisinya. *Keempat*, wali *aqrab* ada di satu negara. Tetapi, tidak jelas keberadaannya setelah dicari selama 4-5 hari, dan kepergiannya sudah lebih dari sebulan yang lalu.

Kelima, perempuan tersebut berhasrat untuk diakadkan oleh wali *ab'ad*. Sedang wali *aqrab* ada di situ. Tampaknya KH.

⁷⁶ Berbeda dengan pendapat Syafi'iyah, KH. Rifa'i memberi peluang seorang anak lelaki bisa menjadi wali bagi ibu kandungnya dengan beberapa syarat. Lebih lengkap lihat KH. Ahmad Rifa'i, *Tabyin...*, *op. cit*, hlm. 37

⁷⁷ *Ibid*, hlm. 34-37

⁷⁸ *Ibid*, hlm 41-44

Ahmad Rifa'i ingin menyatakan bahwa seorang wali telah terjadi konflik dengan si perempuan. Perempuan cenderung lari dari wali *aqrab*-nya.

Keenam, wali *aqrab* sedang menjalankan *ihram* untuk haji maupun umroh. Sehingga, ia berhalangan secara *syar'i* untuk menjadi wali. Sedang keberadaannya jelas dan tiada konflik. *Ketujuh*, wali *aqrab* tidak mau menikahkan, karena silang pendapat dan konflik antara wali dengan si perempuan.

Seorang perempuan yang tidak memiliki wali bisa melakukan *tahkîm*, yakni ia memasrahkan dirinya kepada seseorang yang adil *syahâdat* —meskipun bukan *mujtahid*— untuk bisa dinikahkan dengan lelaki pilihannya, baik dilakukan dalam waktu bepergian (*safar*) maupun tidak (*mukim*).⁷⁹

Tahkîm bisa dilakukan karena tiada hakim yang bisa dijadikan wali. Meskipun demikian, keberadaan hakim tidak harus dipertimbangkan dalam prosesi *tahkîm*, baik pada waktu bepergian maupun tidak. Kata KH. Ahmad Rifa'i, meski ada hakim, dalam kondisi mendesak, seorang perempuan boleh *tahkîm*. Pendapat ini menurut *qaul* yang baik.⁸⁰

Tahkîm, meski demikian, tidak bisa diberlakukan ketika wali *aqrab*-nya hilang, tak diketahui keberadaannya. Dalam hal ini,

⁷⁹ *Ibid*, hlm. 43

⁸⁰ *Ibid*, hlm. 44

walinya adalah *qadhi* atau hakim.⁸¹ Ketika wali *aqrab* sudah dipastikan ketiadaannya (meninggal), sedang yang ada hanyalah wali *ab'ad*, maka walinya adalah wali *ab'ad* yang ada. Bila tak ada saudara kandung, maka bisa beralih kepada saudara seayah, bukan kepada *qadhi*.

c. Kualifikasi Wali⁸²

KH. Ahmad Rifa'i berpendapat bahwa syarat seorang wali sebagai berikut: *pertama*, Islam. Seorang non-muslim tidak bisa menjadi wali bagi perempuan muslimah. Tapi, seorang *ahlu kitab* bisa menjadi wali bagi muslimah. *Kedua*, berakal sehat. Tidak bisa, seorang yang akalnya tidak genap menjadi wali.

Ketiga, *baligh*. Anak-anak yang belum cakap berbuat hukum tidak sah menjadi wali. *Keempat*, laki-laki. Perempuan dan banci yang jelas tidak berhak menjadi wali. *Kelima*, merdeka. Wali tidak boleh seorang budak. *Keenam*, *mursyid*. Seorang *fasik* tidak bisa menjadi wali. Hal ini mengecualikan kondisi darurat, ketika ke-*fasik*-an menjadi wabah umum, maka wali *aqrab* maupun *ab'ad* *fasik* boleh menjadi wali. Ketika wali *aqrab* fasik, perwalian bisa beralih kepada wali *ab'ad* yang adil. *Ketujuh*, *ikhlar*. Tiada pemaksaan dalam menjadi wali, juga dalam mengakadkan.

⁸¹ *ibid*

⁸² *Ibid*, hlm. 45

Yang paling menarik adalah penerapan status adil yang cukup ketat. Adil ia pahami sebagai muslim, *baligh*, tidak pernah melakukan dosa besar, dan tidak telaten menjalankan dosa kecil. Inilah *adil syahadah* yang bisa dibuktikan. Menurutnya, adil *riwayat*, yang hanya mendasarkan keadilan tersebut pada cerita orang saja tidak cukup untuk menjadi wali.⁸³

2. Kritik Penghulu

Di mata KH Rifa'i, penghulu pada masanya tidak bisa menjadi wali, hal ini karena penghulu dipandang tidak adil oleh KH. Rifa'i. Mereka, meskipun *alim*, tetap saja fasik. Lantaran mereka mengabdikan diri pada kolonial yang kafir, demi harta. Hal ini bisa dilihat dari petikan syair dalam *Tabyin* di bawah ini.

Akeh 'alim fasiq niru saiki zaman/ pada dadi pengulu maha gedhe kedusan// Buru artha haram duniane keluhuran/ ikulah kena fitnah dunia pengapusan⁸⁴ Kang podo ngawula marang raja kufur sakeng pangestu ing sabenere syara' mungkur// Uga ghalib qadhi ora sah jumat shalat/ lan nikahan bebathalan kurang syarat//⁸⁵

Banyak alim fasik seperti pada era kini/ mereka menjadi penghulu berlumur dosa// mengejar uang haram dan kemuliaan dunia/ mereka tertipu fitnah dunia// Mereka menghambakan diri pada raja kafir (baca: Kolonial), tidak mengikuti aturan syariat// Sehingga, penghulu tidak sah menjadi imam shalat jumat/ dan (mewakili wali) dalam akad nikah, batal karena kurang syarat//.

⁸³ *Ibid*, hlm. 52-53

⁸⁴ *Ibid*, hlm 180

⁸⁵ *Ibid*, hlm. 194

Dalam *Tabyin*, KH. Ahmad Rifa'i menghabiskan 28 halaman (hlm. 178-203) untuk membincang perilaku penghulu yang menyimpang dari aturan *syariat*⁸⁶. Karenanya, akad nikah yang dilangsungkan oleh penghulu dianggap tidak sah, karena syaratnya kurang. Juga, penghulu tidak sah menjadi imam shalat Jum'at.

Ada beberapa hal yang menjadi dasar, mengapa status adil dalam seorang penghulu tidak sempurna. *Pertama*, penghulu menghamba kepada raja kafir (baca: kolonial Belanda). Bagi KH. Rifa'i, raja kafir seharusnya dilawan, bukan diikuti, ditaati, dan apalagi mengabdikan kepada mereka.

Kedua, para penghulu hanya mengejar kekayaan duniawi dan pangkat jabatan. Hal ini tampak dalam perilaku mereka yang mengambil kas mesjid sebagai "gaji", demi kepentingan pribadi, seperti yang disebutkan dalam sub-bab Penghulu di muka.

Ketiga, para penghulu menerima upah yang telah ditentukan dari akad nikah yang ia catat. Di mata KH. Rifa'i, *qadhi* maupun yang lain tidak layak menerima upah menikahkan atau mencatat pernikahan. Ia mendasarkan pendapatnya kepada pendapat jumhur ulama. Menikahkan bukanlah profesi, melainkan aturan syariat yang harus ditunaikan.⁸⁷

⁸⁶ Ia membincang status hukum, kecakapan melakukan perbuatan hukum, ancaman, serta ajakan untuk bertaubat bagi penghulu yang menyimpang.

⁸⁷ *ibid*, hlm. 202.

KH. Rifa'i berpendapat bahwa meminta upah atas akad nikah diharamkan. Sedang menerima *ujroh*, tanpa meminta, dalam jumlah yang bebas, diperkenankan. Tetapi, yang terjadi banyak penghulu menerapkan tarif dalam setiap akad nikah yang dijalankannya. Maka, *Keempat*, para penghulu biasanya selalu berharap akan harta benda, tidak ikhlas.⁸⁸

Dengan demikian, *kelima*, penghulu itu telah menentang syariat dengan menjalankan hukum kolonial, hukum kafir yang bertentangan dengan Islam. Celakanya, hal ini dibiasakan dalam kehidupan penghulu. Lengkap sudah, seorang penghulu tidak sah menjadi wali dan karenanya, pernikahan tersebut tidak sah.

Sebagai solusi, KH. Ahmad Rifa'i mengharuskan diadakannya nikah ulang (*tajdid*) atau *shihhah* agar pernikahan sepasang pengantin menjadi sah. Tradisi *tajdid* ini diikuti semua pengikut dan murid KH Ahmad Rifa'i. Inilah beberapa poin pemikiran KH Ahmad Rifa'i tentang wali nikah yang cukup unik.

D. Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah Era Kini tentang Wali Nikah

1. Profil Jam'iyah Rifa'iyah

Sebagaimana para pemuka mazhab, KH. Ahmad Rifa'i tidak pernah memproklamasikan berdirinya Rifa'iyah sebagai nama bagi sebuah organisasi. Para pengikutnyalah yang

⁸⁸ *Ibid*, hlm. 201

mengidentifikasi diri sebagai pengikut KH. Ahmad Rifa'i. Mereka biasa menyebut diri sebagai santri⁸⁹ Tarjumah atau santri Rifa'iyah.

Semenjak abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20, santri Tarjumah masih tersebar dalam pelbagai organisasi dan lembaga. Beberapa di antaranya masih menutup diri dengan dunia luar. Belum lagi ada semacam trauma sejarah, dan kehilangan panutan kala KH. Ahmad Rifa'i diasingkan ke Kampung Jawa, Tondano, Minahasa.

Baru pada 1965, didirikan Yayasan Islam "Rifa'iyah" di Randudongkal, Pemalang. Yayasan ini menaungi MI (Madrasah Ibtidaiyah) dan pesantren yang melestarikan pengajaran kitab Tarjumah.⁹⁰ Yayasan serupa juga didirikan di pelbagai daerah seperti Donorejo (Limpung, Batang); Paesan, (Pekalongan); Sundoluhur, (Kayen, Kab. Pati); Wonosobo, dan yang lain.

Dengan bendera yayasan, para santri Tarjumah mulai bersinggungan dengan komunitas lain di luar mereka. Karena belum ada institusi resmi yang menggabungkan mereka, santri Tarjumah masih terfregmentasi. Sehingga, gerakan keagamaan mereka masih bersifat sporadis, terpolarisasi, dan tidak fokus.

⁸⁹ Pada dasarnya, di kalangan pengikut KH. Ahmad Rifa'i ada semacam keterikatan yang cukup kuat antara guru dan murid, yang meminjam ungkapan KH. Syadzirin, semacam tarekat. Ikatan ini cukup kuat kala, tidak hanya sebatas ikatan patron-klien semata.

⁹⁰ Kata Islam Rifa'iyah di Yayasan Islam Rifa'iyah dipahami secara keliru oleh sebagian orang non-Tarjumah. Mereka mengira ada mazhab Islam baru, yakni Islam Rifa'iyah. Padahal, yang dikehendaki adalah Yayasan Islam itu bernama Rifaiyah. Wawancara dengan KH. Syadzirin Amin, 4 Januari 2009.

Di beberapa daerah, mereka masih harus berhadapan dengan organisasi keislaman lain yang sudah mapan, seperti NU dan Muhammadiyah. Konflik yang terjadi di akar rumput cukup membuat santri Tarjumah repot. Peristiwa Demak dan penyegelan mesjid di Miduri bisa dijadikan contoh konflik Rifaiyah yang melibatkan tokoh-tokoh NU.⁹¹

Kegiatan yayasan yang telah didirikan tidak leluasa. Bahkan, di beberapa daerah, Santri Tarjumah dipersulit mendirikan yayasan. Dalam kondisi terdesak ini, pemerintah kabupaten Pekalongan menawarkan kebebasan berkegiatan. Tapi dengan catatan mau bergabung dengan Sekber Golkar. Tawaran ini diterima setelah 23 Kyai Tarjumah memutuskannya dalam sebuah musyawarah.⁹²

Dengan bergabungnya santri Tarjumah kepada Golkar, mereka mendapat banyak kemudahan dalam beraktifitas dan akses yang cukup luas terhadap kekuasaan. Pada 24-25 Desember 1990,

⁹¹ Kasus Demak bermula dengan pelaporan seorang guru agama Sirajudin di Demak pada 1982 kepada pihak berwajib bahwa ajaran Rifaiyah menyimpang, karena mengajarkan rukun Islam satu, tidak mengabsahkan nikah penghulu, dan ketidakabsahan shalat jumat. Kasus ini berujung pelarangan pengajaran *Ri'ayah al-Himmah* oleh Kajati Jawa Tengah. Sedang peristiwa Miduri terjadi pada 1965 dengan pembubaran Shalat Jumat ala Rifaiyah. Khatib diturunkan dari mimbar. Dan mesjid disegel. Lihat Abdul Djamil, *op. cit*, hlm. 84 dan 90. Berdasar wawancara dengan KH. Syadzirin Amin, kedua peristiwa ini, terutama kasus Demak lebih kental dengan nuansa politis. Wawancara pada 4 Januari 2009.

⁹² Mulanya, Santri Tarjumah bergabung dengan Partai NU. Akan tetapi, mereka tidak mendapatkan banyak manfaat. Karena, manfaat hanya dinikmati oleh orang-orang NU secara kultural. Dan pada saat fusi partai politik, Santri Tarjumah bingung menjatuhkan pilihan. Gabung dengan PPP (Partai Persatuan Pembangunan) mereka direcoki orang-orang NU. Sedang gabung dengan PDI (Partai Demokrasi Indonesia) jelas tidak memungkinkan, lantaran diisi oleh orang-orang nasionalis dan non-muslim. Maka, Santri Tarjumah dengan mantap menjatuhkan pilihan kepada Golkar. Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, 4 Januari 2009.

diadakanlah Seminar Nasional *Mengungkap Pembaharuan Islam Abad XIX: Gerakan KH. Ahmad Rifa'i, Kesenambungannya dan Perubahannya* di Jogjakarta. Seminar ini merekomendasikan berdirinya Jam'iyah Rifa'iyah.⁹³

Tepat pada 18 Desember 1991 (18 Jumadil Akhir 1412 H), dideklarasikanlah Jam'iyah Rifa'iyah di Cirebon, Jawa Barat. Berdirinya Jam'iyah Rifa'iyah ini merupakan puncak kesadaran santri Tarjumah akan pentingnya sebuah organisasi dalam menghadapi pelbagai tantangan bangsa, negara, umat, dan agama di satu sisi, serta melestarikan tradisi pemikiran KH. Ahmad Rifa'i yang masih relevan dan dinamis di sisi lain.⁹⁴

Sebagai *jam'iyah diniyah*, Jam'iyah Rifa'iyah berakidah, berasaskan Islam ala *ahlu sunah*, mengikuti salah satu dari mazhab empat: Hanafi, Maliki, Hanbali, dan Syafi'i. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Jam'iyah Rifa'iyah berpedoman kepada Pancasila. Sedang secara keumatan, Jam'iyah Rifa'iyah bersifat sosial keagamaan, memperjuangkan nilai-nilai kemaslahatan umat, kesejahteraan, dan kemanusiaan⁹⁵.

Sampai sekarang, Jam'iyah Rifa'iyah sudah melaksanakan 8 kali Muktamar, setiap 5 tahun sekali. Mulanya, muktamar dihelat oleh yayasan-yayasan yang mengidentikkan diri sebagai santri Tarjumah, di pelbagai daerah. Baru pada 1991, muktamar dihelat

⁹³ Lihat Mukadimah Anggaran Dasar Jam'iyah Rifa'iyah.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Lihat Bab II, pasal 3 AD Jam'iyah Rifa'iyah.

oleh Jam'iyah Rifa'iyah dalam satu organisasi. Terakhir, Mukhtamar ke-8 dilaksanakan di Kendal pada April 2008 lalu.

2. Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah Era Kini tentang Wali Nikah

Jam'iyah Rifa'iyah tidak tunggal. Di dalamnya ada banyak warna dan rupa. Pola pemikirannya juga tidak tunggal. Tetapi, secara garis besar kita bisa menemukan adanya kesamaan dalam pola pikir dalam bidang-bidang tertentu dalam hal keagamaan.

Abdul Djamil menyatakan, pola pemikiran KH. Ahmad Rifa'i dalam mengarang kitab cenderung induktif dan membumi. Kondisi ini, menurut Djamil membuat pemahaman keagamaannya tidak mudah berkembang dan kaku. Produk pemikiran sebegini juga susah bertahan menghadapi roda jaman. Sebab, *taklid* dan kepatuhan luar biasa kepada sosok KH. Ahmad Rifa'i —yang dianggap wali— amat besar.⁹⁶

Ada benarnya, bila dikatakan bahwa sebagian besar pemikiran KH. Ahmad Rifa'i diikuti (bagitu saja) oleh santrinya. Dalam pernikahan, pemikiran santri Tarjumah era kini masih sama seperti ajaran KH. Ahmad Rifa'i dalam *Tabyin al-Islah*. Kitab ini selalu dan tetap diajarkan kepada pemuda Rifa'iyah yang hendak melangsungkan perkawinan.

⁹⁶ Pada abad ke-19, memang pemikiran KH. Ahmad Rifa'i amat relevan dan bisa diterima. Namun, dalam perkemhangannya, stagnasi justru menjadi momok yang paling menakutkan yang bakal dihadapi. Lihat Abdul Djamil, *op cit*, hlm. xi.

Tetapi, dalam perkembangannya, di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah tradisi *taklid* mulai luntur. Ada pergeseran pemikiran, di sana. Mengenai pernikahan, mereka (mulai) mengabsahkan pernikahan yang diadakan oleh penghulu, baik sebagai wali hakim, ataupun *tahkîm*. Kendatipun mereka masih setengah hati dalam menerima para penghulu itu.

a. Donorejo (Limpung, Kab. Batang)

Desa ini terletak hanya sekitar 3 km dari Desa Kalisalak, tempat di mana KH. Ahmad Rifa'i dulu berjuang dan mengembangkan ajarannya. Namun sayangnya, di Kalisalak, justru tidak lagi ditemui santri Tarjumah, seorangpun. Yang ada hanyalah peninggalan sebuah mesjid dan sepetak tanah, bekas petilasan yang digunakan KH. Ahmad Rifa'i untuk mesjid dan pesantrennya yang terletak di tepi sungai.

Donorejo merupakan desa penghasil emping melinjo yang cukup terkenal. Di sana, sebagian besar warga adalah petani. Sedang kaum perempuan sebagian besar bekerja di rumah, menjahit. Sebuah pesantren Rifa'iyah yang cukup terkenal berdiri di tengah kampung. Sekarang diasuh oleh KH. Mahfudz, menantu dari cucu pendiri pesantren tersebut.⁹⁷

⁹⁷ Wawancara dengan KH. Mahfuds, 4 Januari 2009. KH. Mahfidz berasal dari Wonosobo. Lalu, ia menikah dengan perempuan desa Donorejo.

Di desa yang cukup asri ini, tradisi *shihhah* sudah tidak dilaksanakan lagi. Menurut KH. Mahfudz, *shihhah* adalah sebutan orang Rifa'iyah atas *tajdid* nikah. Dulu, tradisi ini dilaksanakan lantaran pada masa KH. Ahmad Rifa'i, hukum yang berlaku adalah hukum adat yang meskipun mempertimbangkan hukum Islam, tapi tidak sepenuhnya.

Buktinya, wali dan saksi yang dipergunakan biasanya tidak memenuhi kriteria adil. Penghulunya, apalagi. Mereka mengabdikan kepada kolonial yang kafir. Ia tidak lagi memiliki kesempurnaan dalam sikap adil. Inilah yang melatarbelakangi *tajdid* dalam pernikahan. Namun demikian, setelah Indonesia merdeka dan dipimpin oleh pemimpin muslim, maka penghulu sudah adil.

Keadilan ini tentunya dengan melihat kualifikasi penghulu yang ada di KUA, yang telah dididik dengan baik. Pemikiran ini pernah disampaikan oleh KH. Khuzaeri, pengasuh Pesantren Rifa'iyah di Gombang, Kebumen, bahwa penghulu KUA itu adil. Jawaban ini disampaikan ketika ditanya oleh KH. Mahfudz, kala ia menuntut ilmu di sana.

Semenjak Indonesia merdeka, masih ada kecenderungan di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah untuk mempertahankan tradisi *shihhah*. Hal ini didasarkan pada dua tujuan, yakni *tajamul* atau memperindah pernikahan dan *ikhtiyath* atau berhati-hati dalam

menjalankan syari'at. Mereka mendasarkan diri pada pemahaman yang diturunkan dari *Hasiyah al-Jamâl ala' al-Minhaj* (juz 4: 245).

Biasanya, dalam prosesi pernikahan di Donorejo, seorang penghulu hanya datang lalu mencatat pernikahan. Ia hanya bertugas sebagai PPN. Ia tidak mengakadkan. Sedang yang biasa mengakadkan adalah wali sendiri. Atau, *tahkim* kepada tokoh masyarakat desa ini.⁹⁸

Dalam hal-hal tertentu, semisal karena nikah dianggap kurang lengkap syarat wali dan saksinya, maka bisa diadakan akad nikah untuk kali kedua, sebagai sebetulnya *ikhthiyâh*, dan menjaga akad nikah tersebut menjadi sah. Lagi pula, *tajdid* dipandang tidak sebagai akad *hakiki*. Ia hanyalah penyempurna, yang tidak merusak akad nikah sebelumnya.⁹⁹

Tajdid biasanya dilaksanakan karena mempertimbangkan sulitnya mencari saksi adil. Lazimnya di pernikahan biasa, akad nikah dilaksanakan dengan saksi seadanya dan sekenanya. Maka, Jam'iyah Rifa'iyah Donorejo amat selektif memilih orang yang terlibat dalam akad nikah. Wali, kalau tidak adil, alternatifnya dengan *tahkim*. Sedang saksi diambil dari tokoh masyarakat setempat yang terpercaya benar-benar adil.

⁹⁸ Wawancara dengan KH. Mahfuds, 4 Januari 2009. KH. Mahfidz berasal dari Wonosobo.

⁹⁹ Hal ini didasarkan pada pendapat Imam Munir yang memperhatikan akad Bai'at Aqabah. Di mana ada seorang peserta Bai'at Aqabah pertama yang ikut lagi pada bai'at kedua. Akad kedua tidak merusak akad pertama. Hadits ini diriwayatkan Imam Bukhori.

Namun, bila kefasikan sudah mewabah, maka dicari yang terbaik di antara yang ada. KH. Mahfudz mencontohkan, bila satu kampung Jam'iyah Rifa'iyah ada 80 orang dan sama-sama tidak adil, maka dicari yang paling baik dan paling ringan maksiatnya.

b. Kalisari, (Kec. Rowosari, Kab. Kendal)¹⁰⁰

Hal ini tampak dalam praktik pernikahan yang diadakan antara M. Faizin dengan Siti Mahmudah binti Khuzairin, pada 14 Desember 2008 lalu di RT 03 RW 1 Dusun Bantaran, Desa Kalisari, Kec. Rowosari, Kab. Kendal. Akad nikah dilaksanakan oleh walinya secara langsung, Bpk Khuzaeri. Mulanya, Bpk Khuzaeri enggan mengakadkan secara langsung karena merasa belum siap dan belum sempurna syaratnya sebagai wali. Namun, ia bisa diyakinkan oleh para pemuka setempat¹⁰¹.

Rupanya, kejadian senada terjadi pada 1950-an. KH. Rahmatullah, pemuka Rifa'iyah di Purwosari (Patebon, Kendal) melangsungkan akad nikah di Dusun Bantaran. Akad nikah dilaksanakan oleh wali *aqrab*, Haji Abdullah, dengan saksi KH. Bajuri dan KH. Abdul Malik. Penghulu tetap hadir di pernikahan,

¹⁰⁰ Pada masa generasi ketiga, di desa ini ada pesantren Tarjumah yang santrinya mencapai seratusan lebih. Kala itu, diasuh oleh KH. Bajuri, seorang tokoh Rifa'iyah yang berasal dari Limpung, Batang.

¹⁰¹ Siti Mahmudah adalah puteri pertama Bpk Khuzaeri. Ia diyakinkan, bahwa dirinya layak menjadi wali nikah. Jika ia tidak bertindak sendiri sebagai wali, maka besok-besok lagi pasti mengulangi, tidak berani menjadi wali nikah. Seterusnya, ia tidak akan pernah merasa berani mengakadkan. Makanya, perlu diberanikan. Harus berani mengambil keputusan.

tetapi hanya mencatat. Pekerjaan yang sama dilakukan penghulu pada pernikahan M. Faizin¹⁰². Penghulu kemudian membacakan *shighat ta'liq* talak untuk diikuti mempelai pria.

Sedang dalam pemikiran, berdasarkan bincang-bincang dengan beberapa tokoh Jam'iyah Rifa'iyah. Mereka menjawab dengan cukup diplomatis. KH. Ali Maskhun, pemuka Jam'iyah Rifa'iyah di dusun Kretegan, Desa Kalisari (Purwosari, Kendal) menyatakan bahwa pernikahan yang diadakan, baik oleh wali sendiri, dilimpahkan ke penghulu, atau *tahkim* dengan siapapun, tetap sah selama syarat dan rukunnya terpenuhi.¹⁰³

Dalam praktiknya, di Desa Kalisari sekarang sudah terjadi perubahan signifikan. Biasanya, seorang wali *aqrab* menyerahkan hak perwalian kepada penghulu. Selepas itu, penghulu melimpahkan hak tersebut kepada Kyai setempat. Jadi, semuanya juga mendapat penghargaan dan bisa dilaksanakan di satu majelis. Akan tetapi, KH Ali Maskhun lebih menganjurkan agar akad nikah

¹⁰² M. Faizin adalah Ketua Umum Angkatan Muda Rifaiyah (AMRI). Ia pemuda asal Dusun Sundoluhur, Kec. Kayen, Kab. Pati. Di Pati, ia aktif mengajar di pesantren dan Yayasan milik Jam'iyah Rifa'iyah. Kini, ia menikah dengan gadis dari Dusun Bantaran, Kalisari, Purwosari.

¹⁰³ Wawancara dengan KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008. KH. Ali Maskhun adalah imam mesjid Kretegan, mesjid yang sebagian besar jamaahnya adalah Jam'iyah Rifa'iyah di dua dusun, Kretegan dan Bantaran, Desa Kalisari, Kec. Rowosari, Kendal. Masjid ini terletak di perbatasan dua dusun tersebut. Di masjid ini, dilaksanakan pengajian kitab-kitab Tarjumah, pembacaan *nadzam-nadzam* Tarjumah sesuai adzan sebelum shalat wajib dimulai. Shalat Jum'at juga dilaksanakan dengan tradisi Rifa'iyah dengan ditetapkannya *wilangan Jum'at*.

dilaksanakan oleh wali *aqrab*-nya sendiri, bila syaratnya sudah terpenuhi.¹⁰⁴

Pendapat senada disampaikan tokoh muda Rifa'iyah di desa ini, Zainul Muttaqin¹⁰⁵, pada prinsipnya pernikahan yang diadakan penghulu itu sah-sah saja. Karena, para penghulu sekarang kebanyakan berasal dari alumni pesantren yang pemahaman agamanya tak diragukan. Jadi, syarat wali nikah sudah lengkap ada pada diri penghulu era kini. Hal berbeda dengan masa kolonial, di mana pemahaman keagamaan penghulu setengah-setengah.¹⁰⁶

Tokoh muda Jam'iyah Rifa'iyah lain adalah M. Faizin, ketua umum AMRI (Angkatan Muda Rifa'iyah). Ia menyatakan bahwa pernikahan yang diadakan oleh penghulu, baik sebagai wali hakim ataupun sebagai wakil dalam pelimpahan wewenang adalah sah. Namun, jarang dilakukan. Seringnya, warga Jam'iyah Rifa'iyah menyerahkan hak perwalian kepada Kyai setempat. Kalau penghulunya sudah paham, pasti ia menyerahkan sepenuhnya kepada pihak yang terlibat dalam akad nikah.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Wawancara dengan KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008 di kediamannya.

¹⁰⁵ Bersama kakaknya, KH. Ali Mustaghfirin, ia mengelola pesantren peninggalan KH. Bajuri, tokoh Santri Tarjumah yang cukup berpengaruh. Ia rajin menulis ulang kitab-kitab Tarjumah, terutama menulis teks yang berwarna merah dalam kitab tersebut. Setelah selesai, ia akan menyerahkan naskah tersebut kepada KH. Rahmatullah di Purwosari untuk dijilid dengan kertas karton dan kain secara tradisional. Ia menggunakan lem yang terbuat dari getah buah Kledung, yang cukup kuat. Wawancara dengan Zaenul Muttaqin, 14 dan 22 Desember 2008.

¹⁰⁶ Wawancara dengan Zaenul Muttaqin, 14 Desember 2008

¹⁰⁷ Wawancara dengan M. Faizin, 20 Oktober dan 14 Desember 2008.

Namun demikian, di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah masih biasa dilangsungkan *shihhah*, atau *tajdid* nikah. Yakni melaksanakan akad nikah lagi setelah dulunya melangsungkan akad nikah. KH. Ali Maskhun, kurang sependapat jika disebut *shihhah*. Karena, ada kesan bahwa dengan diadakan *shihhah*, maka akad nikah terdahulu (yang diadakan penghulu) dianggap tidak sah.

KH. Ali Maskhun menyatakan tujuan pernikahan ulang, yakni untuk *tajamul* nikah. Memperindah pernikahan yang telah dilaksanakan. Atau, *tajdid* nikah, memperbaharui pernikahan. Ia mencatat bahwa pernikahan ulang tidak hanya terjadi di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah semata. Di Pondok Pesantren al-Falah Ploso, Kediri, tempat di mana ia pernah mengaji, pernah ada *tajdid* nikah yang dilaksanakan oleh salah seorang pengasuh pesantren setempat, bahkan sampai lima kali. Tujuannya *ngalap* berkah.

Yang terpenting adalah, bukan berarti Jam'iyah Rifa'iyah menghukumi tidak sah pada akad nikah yang diadakan oleh penghulu. KH. Ali Maskhun menggarisbawahi hal ini. Karena, kesalahpahaman perihal *tajamul nikah* bisa menyulut konflik. Bahkan, KH. Ali Maskhun pernah berdebat terbuka dengan

penghulu sesaat setelah ia melangsungkan akad nikah dengan istri kedua, ketika akan *tajamul nikah*.¹⁰⁸

Disinggung mengenai produk hukum dalam *Tabyin* yang menyatakan bahwa pernikahan yang diadakan penghulu tidak sah, beberapa pemuka di Kalisari menyatakan bahwa hal itu dikarenakan para penghulu menghamba kepada pemerintahan kafir. Zaenul mensinyalir, bahwa pengetahuan agama para penghulu jaman itu amat dangkal. Pendapat ini dibenarkan oleh KH. Ali Maskhun¹⁰⁹ dan M. Faizin. Sehingga, tingkat keadilan dan kealiman para penghulu ini dipertanyakan.

Lalu, bagaimana dengan NKRI, yang sebagaimana kita tahu, bukanlah negara Islam? NKRI berdasarkan pada Pancasila dan UUD 1945. Menurut KH. Ali Maskhun. Tidak masalah, toh pemerintah sekarang tidak melarang orang melakukan ibadah. Juga tidak memerintahkan perbuatan maksiat. Pendapat senada didapat dari dua tokoh muda yang lain. Ternyata, KH. Ali Maskhun adalah perangkat desa yang menjabat Kamituwa III di desa Kalisari.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ia pernah dimarahi oleh penghulu yang mencatat akad nikahnya. Penghulu ini merasa dihina, karena menganggap akad nikah yang telah ia akadkan dianggap tidak sah oleh KH. Ali Maskhun. Perdebatan terjadi, bahkan saat akad nikah. Wawancara dengan KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008 di kediamannya.

¹⁰⁹ KH Ali Maskhun menggambarkan bagaimana sistem feodal berlangsung di kalangan para penghulu yang juga terjadi di kalangan pemerintah lokal. Seorang pejabat kelurahan atau desa yang datang ke kantor kecamatan (asisten wedana) harus *nunduk-nunduk*, bahkan jauh sebelum di muka pintu kantor. Wawancara dengan KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008.

¹¹⁰ Wawancara dengan KH. Ali Maskhun (22 Desember 2008), Zaenul Muttaqin (14 Desember 2008), dan M. Faizin (20 Oktober dan 14 Desember 2008).

c. Purwosari (Kec. Patebon, Kab. Kendal)

Pergeseran senada juga terjadi di kalangan santri Tarjumah di Purwosari, Kec. Patebon, Kab. Kendal. Mereka biasa mengadakan sendiri puteri mereka. Beberapa di antaranya ada yang dipasrahkan kepada Kyai setempat. Atau, dengan *tahkim*, yakni seorang perempuan datang kepada seorang pemuka agama yang adil, kemudian meminta agar dinikahkan. KH. Rahmatullah pada 1990-an pernah menerima *tahkim* dari perempuan Purwosari yang hendak menikah dengan lelaki Purwodadi.¹¹¹

Dulu, sekitar 1970-an atau 1960-an di Purwosari (Patebon, Kab. Kendal), banyak orang tua yang menyerahkan hak perwalian mereka kepada penghulu. Boleh jadi, mereka takut karena merasa belum lengkap syaratnya, atau karena hal lain. Lalu, kalau ia nekat mengadakan khawatir akad nikahnya tidak sah di hadapan Tuhan. Dengan demikian, yang terjadi adalah perzinahan, dosa.

Pastinya, menurut KH. Rohmatullah, penduduk Purwosari sekarang memang banyak wali *aqrab* yang mengadakan sendiri pernikahan perempuan di bawah perwaliannya. Menurutnya,

¹¹¹ Wawancara dengan KH. Rahmatullah, seorang pemuka agama di Desa Purwosari, Kec. Patebon, Kendal pada 3 Januari 2009. Rumahnya bersandingan dengan sebuah pondok pesantren yang mengajarkan kitab-kitab Tarjumah. Ia salah seorang pengasuh di pesantren tersebut. Pada masa kejayaannya, pesantren yang dulunya diasuh KH. M Tuba tersebut diisi santri dari pelbagai daerah, lebih dari seratus santri. Kini, semua santri berasal dari desa setempat. Lihat Shodiq Abdullah, *op. cit.* hlm. 55

orang-orang Rifa'iyah di desanya sekarang pintar dan berani mengadakan.¹¹²

Pada prinsipnya, ketika ditanya keabsahan pernikahan yang diadakan oleh penghulu, ia menyatakan, nikah tersebut sah, ketika syarat dan rukun nikah sempurna. Pendapat yang sama seperti tokoh Jam'iyah Rifa'iyah Akan tetapi, untuk lebih mantap, masyarakat Jam'iyah Rifa'iyah kemudian melaksanakan akad nikah lagi (*shihhah*) kepada Kyai yang dihormati. Juga, agar sah di muka negara dan di hadapan Tuhan.

Shihhah ini dilakukan bukan dalam kerangka menganggap batal nikah yang telah diadakan (oleh penghulu sebelumnya). Hanya saja, niatnya adalah untuk *ngalap* berkah. Ia mencontohkan bagaimana keberkahan ini berfungsi. Seorang yang bekerja sebagai buruh tani dengan penghasilan yang tak seberapa tapi bisa menghidupi istri dan empat anak dengan layak dan pendidikan yang cukup memadai. Hal ini tidak mungkin terjadi kecuali ada unsur keberkahan di sini.

Lalu, disinggung mengenai pendapat hukum KH. Ahmad Rifa'i yang menyatakan bahwa akad nikah yang dilaksanakan penghulu tidak sah, ia berpendapat bahwa itu karena penghulu tidak *adil syahadat*. Karena, mereka masih mengabdikan kepada

¹¹² Wawancara dengan KH. Rahmatullah, 3 Januari 2009.

kolonial yang kafir. Sebuah pendapat yang seragam di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah.

d. Paesan (Kedungwuni, Pekalongan)

KH. Ahmad Syadzirin Amin, Ketua Syuriah Jam'iyah Rifa'iyah menyatakan dalam memandang pernikahan, Jam'iyah Rifa'iyah memiliki dua perspektif: ke luar dan ke dalam. Dalam melihat pernikahan yang diadakan oleh orang di luar Jam'iyah Rifa'iyah, santri Tarjumah memandang selama pernikahan yang dilaksanakan telah memenuhi syarat dan rukunnya, maka dipandang sah. Jam'iyah Rifa'iyah tidak perlu menghakimi komunitas di luar sana.¹¹³

Sedang ke dalam komunitas Jam'iyah Rifa'iyah, ada hubungan guru-murid yang seperti halnya tarekat pada umumnya. Seorang guru harus memberikan bimbingan kepada muridnya, juga dalam persoalan nikah. Maka setiap warga Jam'iyah Rifa'iyah yang hendak menikah harus menyelesaikan dulu pengajian *Tabyîn al-Ishlâh*. Ini untuk membekali mereka dengan pengetahuan tentang nikah dan hak-kewajiban masing-masing pihak: suami maupun isteri.

Hubungan guru-murid ini bagi seorang murid juga menumbuhkan rasa perlu mendapat restu dan berkah dalam

¹¹³ Wawancara dengan KH. Syadzirin Amin, 4 Januari 2009 di kediamannya, Paesan, Kedungwuni, Kab. Pekalongan.

pernikahan dan menjalani kehidupan rumah tangga yang tidak mudah. Maka, mereka akan sangat terhormat dan puas ketika gurunya bisa menjadi wali bagi pernikahan mereka, setidaknya menjadi saksi dalam pernikahan tersebut.

Secara psikologis, keterlibatan Kyai dalam akad nikah santri akan memberikan rasa tenang dan tenteram yang sulit dijelaskan dengan kata-kata, bagi kedua mempelai dan kedua keluarga. Bahwa pernikahan mereka telah direstui dan didoakan oleh Kyai. Bahwa yang mempersatukan dan menyaksikan persatuan mereka adalah guru mereka. Dan mereka akan sepenuh hati serta sekuat tenaga menjaga wasiat guru mereka.

Pasca-kemerdekaan, sebagian besar santri Tarjumah masih tidak mau menerima dan mengabsahkan pernikahan dengan penghulu sebagai wali hakim, atau sebagai penerima *tahkim*. Mereka masih berpandangan bahwa pernikahan tersebut dianggap tidak sah. Hal ini didasarkan dengan Kitab *Tabyin* yang mereka baca. Mereka biasanya menggelar pernikahan sekali di hadapan penghulu. Lalu mereka menggelar lagi pernikahan lagi di hadapan Kyai. Hal ini sempat memicu konflik di beberapa daerah.

Perubahan mulai terjadi semenjak santri Tarjumah menyelenggarakan pendidikan melalui Yayasan Pendidikan Islam. Santri Rifa'iyah kemudian bersentuhan dengan masyarakat luas dan pelbagai organisasi. Mau tak mau, mereka bersinggungan dengan

pemerintah, terutama setelah Tarjumah bergabung dengan Golkar. Pandangan mereka terhadap pemerintah mulai bergeser yang lalu turut menggeser pandangan tentang pernikahan yang diadakan oleh penghulu.¹¹⁴

Di sisi lain, sebetulnya mereka masih takut untuk meninggalkan secara penuh pemikiran KH. Ahmad Rifa'i yang tercantum dalam *Tabyin*. Apalagi di kalangan masyarakat awam. Hingga, ketika penulis tanyakan mengenai kekhasan pernikahan di Rifa'iyah. Dengan enteng ada seorang santri yang menjawab bahwa, pernikahan Rifa'iyah dilaksanakan tanpa penghulu!

Ada semacam *stereotype* negatif yang masih melekat di pandangan santri Tarjumah bahwa penghulu adalah orang yang kurang baik pemahaman agamanya, sehingga mereka khawatir, akad nikah mereka tidak sah. Sehingga, mereka menggelar akad nikah ulang. Namun, pemahaman ini mulai bergeser, setelah mereka tahu, para alumni pesantren mulai menjadi penghulu, hingga ada beberapa santri Rifa'iyah yang menjadi penghulu serta pejabat pemerintahan.

¹¹⁴ Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, 4 Januari 2009

BAB IV

ANALISIS PERGESERAN PEMIKIRAN JAM'YIAH RIFA'YIAH

TENTANG KEABSAHAN NIKAH YANG DIAKADKAN OLEH

PENGHULU/PPN

*Kaya tha wong dadi qadhi sasar kabanjur
diingetakun soyo sagede takabur
Rumoso luhur ngawulo marang raja kufur
condonge mareng wong dzalim milahur
(KH. Ahmad Rifa'i, Tabyîn al-Islâh, hlm.182)*

A. Perspektif Normatif Ushuliyah

Jika kita meminjam parameter yang ditawarkan Mahmud Syaltut, maka kita bisa menyatakan bahwa pernikahan termasuk bidang *syari'ah*, bagian *muamalah*, tepatnya *ahwal al-syakhsiyah* atau hukum perdata keluarga.¹ Bidang ini, dengan demikian termasuk ke dalam klasifikasi *ijtihâdiyah*, di mana nalar manusia bisa bermain di dalamnya.

Tak heran, dalam memahami *tasyri'* nikah, para ulama tidak ada kesepakatan. Meski ada *nash* yang menyinggung secara langsung dengan kata-kata *amar* (perintah), teks-teks tersebut masih menyimpan tanya: wajib, sunah, atau mubah? Mari kita perhatikan ayat di bawah ini:

وَإِنْ حِفْتُمْ إِلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ إِلَّا تَعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... (النساء: 3)

¹ Lihat distribusi wilayah Islam dalam Bab II skripsi ini. Baca pula Mahmut Syalthut dalam Islam, *Aqidah wa Syari'ah*, Lihat juga Abu Yasid, *Islam Akomodatif, Rekonstruksi Pemahaman Umat Islam sebagai Agama Universal*, LKiS, Jogjakarta:2004, hlm. 8-16

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki..... (QS an-Nisa': 3).²

Ayat di atas menggunakan *shighat amar*, yakni *fi'il amar*, “maka menikahlah”. Namun, perintah di atas adalah jawab (*maka...*) atas syarat sebelumnya (*jika...*). Bahwa pernikahan poligami (bisa) dilangsungkan ketika tidak ada kekhawatiran untuk tidak bisa berlaku adil.

Susunan gramatikal seperti ini mengindikasikan unsur *sunnah* (anjuran), bukan wajib³. Sinyalemen ini diperkuat dengan hak opsional yang ditawarkan al-Qur'an: ketika tidak bisa adil, cukupkan dengan satu saja, atau budak. Padahal, perintah wajib harus tegas, jelas, dan pasti.⁴

Demikian juga QS an-Nur 32-33⁵, ada *sighat amar* “menikahlah”. Namun, ada kelonggaran, untuk tidak menikah bagi siapa saja yang tidak

² al-Qur'an Digital dan Terjemahannya, diterbitkan oleh www.alquran-digital.com. Terjemahan yang digunakan adalah versi Depag RI.

³ Dalam kaedah Ushul Fiqh, dijelaskan bahwa pada prinsipnya, *amar* menunjukkan wajib, kecuali ada *qarīnah* lain yang mengarahkannya berbeda. Seperti *amar* sesudah *nahy*, ini menunjukkan *ibâhah*. Atau, *amar* yang diposisikan sebagai *jawab* dari *syarat* atau *istifhām*, ini menunjukkan *mandûb*. Lebih detil lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub, tt, Bab Amar. Atau, Abdul Hamid, *As-Sulam*, Jakarta: Maktabah Sa'diyah Putera, tt, bab Amar dan Nahy.

⁴ Sepatutnya, *amar* yang menunjukkan wajib itu harus tegas. Tiada embel-embel apapun. Adanya hak opsional ini justru merongrong legitimasi kewajiban dalam sebuah perintah. Ketika wajib, maka wajib. Titik. Ini hukum '*azimah*, atau hukum asal. Sedang bila memang tidak mampu, karena *udzur syar'iy*, maka ada keringanan. Ini hukum rukhsah. Seperti perintah shalat yang wajib, “Dirikanlah shalat!” Kalau ada *udzur safar*, boleh ada *rukhsah jamak* dan *qashar* shalat. Lihat Abdul Hamid Hakim, *ibid*, Bab Rukhsah dan Azimah.

⁵ “Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. (32) Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (dirinya), sehingga Allah memungkinkan mereka dengan

mampu, dengan catatan harus menjaga diri sembari berusaha dan berdoa agar Tuhan memberi kelebihan hingga bisa melangsungkan pernikahan. Lagi-lagi, tidak ada ketegasan dalam *amar* di sini.

Semua hadits Nabi saw yang memerintahkan menikah, tidak tegas-pasti lantaran ada klausula lain yang membuka alternatif untuk tidak mengarahkan menikah pada wajib sebagai satu-satunya status hukum. Hadits “Wahai pemuda, barangsiapa di antara kalian mampu, menikahlah”⁶, misalnya, mengaitkan *amar* dengan kemampuan lahir-batin individu.⁷

Hasilnya bisa ditebak, status hukum menikah tidak tunggal. Imam Syafi’i dan Jumah Ulama menyatakan sunnah. Abu Dawud berkata wajib. Sebagian Mazhab Malikiyah menyatakan hukum menikah bergantung tingkat keamanan seseorang dari zina: bisa wajib, sunah, bahkan mubah.

Jelas, menikah berada pada ruang *ijtihadiah*. Ulama menggunakan rasionya untuk mempertanyakan pensyariatan menikah. Hal-hal lain yang berkaitan dengan menikah: rukun, syarat, dan seterusnya, dengan sendirinya berada dalam ruang *ijtihadiah* yang *muhtamil*.

Terlebih, dalam pernikahan lebih dominan unsur relasi horisontal lintas-personal ketimbang vertikal. Dalam *muamalah*, hukum asal adalah *mubah*, sepanjang para pihak merelakan (*ridho*), tidak ada yang dirugikan,

karunia-Nya.....(33)” al-Qur’an Digital dan Terjemahannya, diterbitkan oleh www.alquran-digital.com. Terjemahan yang digunakan adalah versi Depag RI.

⁶ Hadits ini diriwayatkan melalui Ibnu Mas’ud oleh al-Bukhori, Muslim, Turmudzi, Ibnu Majah, Abu Dawud, Ahmad bin Hanbal, dan an-Nasa’i.

⁷ Hadits lain justru menggandeng amar menikah dengan klausula yang tidak bersambung lurus dengan esensi pernikahan. Seperti, “Menikahlah dengan perempuan yang berpotensi punya banyak anak (*al-walûd*)”, atau “Menikahlah, karena aku akan berlomba banyak dengan umat terdahulu”. Lihat dalam Taqyudin, *Kifâyah al-akhyâr juz 2*, Semarang: Toha Putera, tt. hlm. 36-37.

tanpa pemaksaan, tiada penganiayaan, dan tiada penipuan (*gharar*); mendatangkan manfaat, menghindari *madharat*, dan bervisi keadilan.⁸

Demikian halnya dengan wali dalam pernikahan. Di mata Ibnu Rusyd, tidak ada satu tekspun yang jelas penunjukannya (*qath'iy dilâlah*) yang mempersyaratkan adanya wali dalam pernikahan. Ketiadaan juga terjadi pada teks al-Qur'an yang secara *dzahir-qath'iy* menegaskan pengguguran wali.⁹

Sedang teks hadits yang membincang wali masih *muhtamil*. Maka, teks berkait wali nikah masih *dzannyi dilâlah*, penunjukannya tidak tegas-jelas. Hadits ini misalnya, “Tiada nikah melainkan dengan wali yang *mursyid* dan dua saksi yang adil”¹⁰, misalnya, masih *dzanny dilâlah*, karena “tiada nikah” bisa dimaknai sebagai tiada pernikahan yang sah. Juga, tiada pernikahan yang sempurna. Artinya, wali hanya penyempurna.

Belum lagi soal sanad hadits-hadits tentang wali yang *ahad* pada generasi (*thabaqât*) sahabat, Abu Hurayrah. Padahal, ihwal pernikahan merupakan masalah publik, yang setiap orang berhak dan wajib tahu. Tapi mengapa hanya satu orang yang meriwayatkan? Boleh jadi hadits tersebut palsu dan disandarkan pada Abu Hurayrah RA.

Jika memang hadits tersebut benar dari Abu Hurayrah, misalnya, sebagaimana kita tahu, di mata para feminis, Abu Hurayrah RA adalah seorang sahabat yang banyak meriwayatkan hadits misoginis,

⁸ Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Asas-asas Hukum Muamalat: Hukum Perdata Islam*, Jogjakarta: UII Press, 2000, hlm. 15-16.

⁹ Ibnu Rusd, *Bidayah al-Mujtahid*, juz 2 Beirut: Dar al-Fikr, tt, hlm. 10.

¹⁰ Hadits ini dari Aisyah dan diriwayatkan oleh Imam Dar Quthni dan Ibnu Hibban.

menyudutkan perempuan. Akseptabilitas hadits tersebut, karenanya, menjadi rendah lantaran status *dzanny al-wurud* melekat padanya, dan dalam konteks keperempuanan, kualifikasi rawi di sini dipertanyakan.¹¹

Ihwal nikah beserta seabrek *ubo rampe*-nya memang butuh kerja nalar guna memahami, menyelesaikan, bahkan memanfaatkan problem ini. KH. Ahmad Rifa'i, sebagaimana kita tahu, menggunakan rasio dengan baik kala membaca problem ini. Mengenai status hukum nikah, ia menjawabnya dengan cukup diplomatis:

*Asale hukum nikah iku wenang,
Dadi sunnah tinemu nulungi sembahyang.
Tinemu dadi wajib hukum kawilang,
Sebab tentu nolak haram kesawang.
Selamet tan zina dosa agung,
Ikulah wajib nikah kahitung.*¹²

Pada prinsipnya, hukum nikah adalah *mubah* (boleh). Hukum ini berbeda dengan status hukum yang difatwakan Imam Syafi'i dan jumhur ulama. Padahal, KH. Ahmad Rifa'i meneguhkan diri, dalam hampir setiap halaman pembuka kitab-kitabnya, dengan klaim “*Syafi'iyah mazhabe, ahli sunny thoriqote.*”¹³

¹¹ Ihwal kritik ini bisa dilihat dalam Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami-Istri, Telaah Kitab Uqûd al-Lujayn Karya Syeikh Nawawi Banten*, Jogjakarta-Jakarta: FK3 dan LKiS, cetakan kedua 2003.

¹² KH. Ahmad Rifa'i, *Tabyin...* hlm. 8.

¹³ Tulisan yang hampir selalu tercantum dalam halaman pembuka hampir setiap kitab Tarjumah adalah Tanbih. Ikilah Nadzam xxxx ing aran Tarjumah Ilmu Syariat, sakeng Haji Ahmad ar-Rifâ'iy bin Muhammad, Syafi'iyah Mazhabe, Ahli Sunny Thoriqote. Perhatian! Ini Nadzam xxxx, berupa Terjemah Ilmu Syariat, dari Haji Ahmad Rifa'i bin Muhammad. Syafiiyah Mazhabnya. Ahli sunni(ah) Tarekatnya.

Namun demikian, menilik kompleksitas pemikiran KH. Ahmad Rifa'I, boleh jadi tulisan di atas ditambahkan oleh para santri yang menyalin kitab-kitab Tarjumah. *Allahu a'lam.*

Namun pastinya, di sini ia tidak berpretensi untuk menjadi seorang mujtahid mutlak, yang benar-benar meninggalkan pengaruh mazhab-mazhab fiqh sebelumnya. Meskipun ia mendaku dirinya sebagai penganut mazhab Syafi'i, ada jejak-jejak pemikiran mazhab lain yang juga dihadirkan di sini. Seperti halnya jejak Malikiyah dalam hukum nikah.

Ihwal hukum nikah, KH. Ahmad Rifa'i membuka ruang diskusi dengan mempertimbangkan kemaslahatan. Ia menyadari bahwa kemaslahatan amat tergantung dengan situasi, kondisi, waktu, tempat, dan subjek hukum. Bagi orang yang dengan menikah bisa lebih baik ibadahnya, lebih teratur dan tenteram jiwa, nikah hukumnya sunnah.

Tetapi, tatkala keharaman (zina) sudah mengintip di pelupuk mata. Dan bila dengan pernikahan, dirinya bisa terjaga dari kemungkinan zina, maka yang demikian itu status hukum nikah meningkat menjadi wajib. Ini berlaku bagi laki-laki maupun perempuan. Tapi bila tanpa nikah seseorang bisa menjaga diri, maka nikah hukumnya *mubah*.

Mengenai wali, KH. Ahmad Rifa'i memasukkannya ke dalam salah satu rukun nikah. Ia, dalam hal ini mengikuti Imam Syafi'i. Demikian juga saat membincang klasifikasi hak wali: *ijbar* dan *mukhtar*. Namun, ia mengutip Hanabilah tentang keabsahan seorang putera menjadi wali nikah atas ibu kandungnya sendiri, meski ia membuat banyak batasan di sini.¹⁴

¹⁴ Ada 6 kondisi yang diperkenankan seorang putera menjadi wali bagi ibu biologisnya. Di antaranya, seorang budak perempuan yang melahirkan putera dari majikannya. Ketika majikannya meninggal, maka putera tersebut bisa menjadi wali bagi ibu biologisnya. Karena, nasab putera tersebut kepada ayah biologis (majikan). Atau, putera dari budak perempuan yang merdeka, lalu menebus ibu biologisnya. Ia bisa menjadi wali bagi ibunya, karena memerdekakan.

Sedang kualifikasi wali, pendapat KH. Ahmad Rifa'i persis dengan pemikiran Syafi'iyah, yakni dengan mempersyaratkan lima kualifikasi wali: Islam, *baligh*, berakal sehat, laki-laki, merdeka, dan *mursyid*. Perihal adil dan *mursyid*, KH. Ahmad Rifa'i menerapkannya dengan ketat. KH. Ahmad Rifa'i cenderung berhati-hati dalam hal ini.

Ia berpegang teguh pada hadits Nabi SAW dari Aisyah RA, bahwa nikah tidak sah tanpa wali *mursyid* dan dua orang saksi adil. Baginya, adil adalah muslim *mukallaf*, tidak menjalankan dosa besar, tidak menyepelkan dosa kecil. Kualitas ini ia sebut *adil syahadat*. Dalam wali, ia menolak *adil riwayat*. Status adil yang hanya berdasarkan cerita orang.¹⁵

Mengenai wali hakim¹⁶, ia tidak banyak berbeda dengan Syafi'iyah. Syafi'iyah tak banyak membuka peluang bagi wali hakim, menyematkan status *ultimum remidium*, “wali pamungkas” pada qadhi. Hampir sepanjang waktu, qadhi duduk di “bangku cadangan”. Sebaliknya, KH. Ahmad Rifa'i memainkan wali hakim dalam banyak peran. Ada tujuh

Kasus lain, seorang ayah melakukan *wat'i syubhat* dengan puterinya dan lahirnya seorang putera. Lalu, ayah tersebut meninggal dunia. Maka, seorang putera tersebut nasabnya kepada ayah biologis yang juga menjadi ayah dari ibu biologisnya. Dengan demikian, nasab putera tersebut dengan ibu biologisnya sama. Jadi, putera tersebut bisa menjadi wali bagi ibunya. Yang paling menarik adalah, putera yang menjadi *qadhi* bisa menjadi wali bagi ibunya jika wali *aqrab* dan *ab'ad* sudah tiada. Selengkapnya lihat Tabyin, hlm. 37-41.

¹⁵ *Adil Riwayat* adalah adil yang tidak ditentukan berdasarkan penelitian yang serius dan mendasar. Hanya sekedar cerita dari mulut ke mulut. Bahkan, ia menambahkan 16 syarat saksi dalam pernikahan. Lihat *Tabyin...*, hlm. 52. Bandingkan dengan pemikiran Syafi'iyah dalam *Syarh Bujairomi ala-al-Khotib*, Semarang: Karya Toha Putera, tt, juz 1 hlm. 245. Tampak nyata ada sinyalemen kesamaan di antara kedua sumber ini.

¹⁶ Beberapa sumber Syafi'iyah menyatakan bahwa wali hakim di sini adalah hakim setempat. Tidak boleh seseorang meminta hakim dari daerah lain untuk menjadi wali atas pernikahannya. Demikian pesan Abu Hamid al-Ghazali sebagaimana dituturkan Taqyudin, *Kifayah al-Akhyâr jilid 2*, Semarang: Pustaka Alawiyah, tt, hlm. 52

kondisi di mana wali hakim harus digunakan: ketiadaan wali *aqrab*, konflik wali *aqrab* vs perempuan, wali *aqrab ihram*, dan yang lainnya.¹⁷

Bagaimana dengan wali hakim (baca: penghulu) yang ada di Nusantara kala itu? Sebagaimana tercatat dalam sejarah, penyelewengan dan dosa banyak dilakukan para penghulu waktu itu demi kepentingan pribadi dengan mengatasnamakan dan memanfaatkan agama, guna mengeruk keuntungan pribadi.

Dalam kondisi ini, KH. Ahmad Rifa'i memahami bahwa penghulu tidak memenuhi kualifikasi *adil-mursyid*. Konsekuensinya, perwalian dan akad nikah tidak sah. Lalu dibuatlah institusi *shihhah* guna menanggulangi ketidakabsahan akad nikah. Diharapkan, pernikahan tersebut benar-benar sah, tiada peluang zina. Dalam kacamata *maqâshid*, ada tujuan menjaga keturunan (*hifdz nasl*) dan menjaga jiwa (*hifdz nafs*), termasuk kondisi psikis kedua mempelai agar lebih mantap.

Sebatas pengamatan penulis, KH. Ahmad Rifa'i tidak mengeluarkan *fatwa* bahwa *shihhah* itu sebagai keharusan. Ia juga tidak mengklaim pernikahan yang diadakan penghulu tidak sah secara mutlak. Dalam *Tabyin*, ia hanya menyebutkan *ghalib qadhi*, mayoritas penghulu. Dengan demikian, jika ada *qadhi* yang masih bertahan dan berpegang teguh kepada *syari'ah*, maka akad nikah sah.

Akan tetapi, orang seperti ini benar-benar langka. Secara politis, posisi *qadhi* waktu itu teramat lemah. Ia menjadi bawahan, diperintah oleh

¹⁷ Lihat KH. Ahmad Rifa'i, *Tabyin*,... hlm. 41-44

pejabat kolonial dan pejabat lokal. Kelangkaan ini, bila kita melihatnya dalam kacamata Ushul Fiqh, *an-nâdir kal 'adam*. Sehingga, perkara yang teramat langka itu baiknya dianggap tiada. Lihat *nadzam* di bawah ini:

*Tinemu dalem saiki zaman makan,
Setengah alim podo nyampuri ala kekarepan.
Ing sabenere syara' kelawan bebathalan
Nikahan lan jum'atan syarat kekurangan.*¹⁸

Illat yang menjadikan akad nikah tersebut tidak sah adalah mereka kurang syarat: tidak *adil-mursyid*. Para penghulu tersebut *fasiq*, mencampurkan syari'at dengan perkara *bathil*. *Illat* ini juga yang menggiring fatwa bahwa shalat Jum'at yang dipandu oleh imam maupun khatib penghulu, tidak sah.

Dalam perjalanan waktu, ada pergeseran pemahaman di kalangan santri Tarjumah yang mengambil kesimpulan, bahwa pendapat hukum yang dikeluarkan oleh KH. Ahmad Rifa'i adalah sebuah produk hukum yang mengikat bagi para pengikutnya untuk seterusnya. Bahwa akan nikah maupun shalat Jum'at yang dijalankan penghulu tidak sah. Inilah yang disebut oleh Adonis sebagai *ats-Tsâbit* (yang-statis)¹⁹.

Sampai di titik ini, fatwa ketidakabsahan nikah yang diakadkan oleh penghulu dianggap sebagai keputusan final. Ia kemudian membatu dan membeku dalam logika berfikir di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah selama

¹⁸ KH. Ahmad Rifa'i, *op. cit* hlm. 191

¹⁹ Ihwal Yang-Tetap dan Yang-Berubah ini silahkan baca bab II skripsi ini. lebih jelas lagi, Adonsi membuat klasifikasi yang cukup baik. Dalam *ats-Tsabit wal Mutahâwil, Bahts fi mâ bayna al-ibda' wal ittiba' 'inda al-Arab*. Terj. Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam, Jogjakarta: LKiS, 2008.

beberapa waktu. Pemahaman ini terus bertahan sampai beberapa puluh tahun setelah kemerdekaan.

Setelah masa 1960-an, 1970-an, lalu era ini, pemahaman yang kaku (*taklid*) ini sedikit demi sedikit mulai mengalami pergeseran di kalangan santri Tarjumah/Rifa'iyah. Pergeseran ini dimulai oleh generasi ke-3 dan seterusnya. Seperti KH. Ahmad Syadzirin Amin, KH. Ali Maskhun, KH. Ali Mustaghfirin, KH. Mahfudz, dan generasi muda lainnya.²⁰ Inilah yang disebut Adonis sebagai *al-mutahâwil* (yang-dinamis).

Pergeseran ini seiring dengan munculnya kesadaran bahwa bangsa ini sudah merdeka dari jajahan kolonial kafir. Cita-cita KH. Ahmad Rifa'i telah terwujud. Pemerintah NKRI, meski tidak berasaskan Islam, bukanlah negara kafir. Di sini, umat Islam bebas beribadah, bebas dari tekanan orang kafir, dan tidak dipaksa menjalankan maksiat oleh negara.

Kondisi sosial-politik yang berubah mendorong perubahan kadar *maslahat* bagi bangsa ini. Bila Jam'iyah Rifa'iyah masih mempertahankan pandangan bahwa penghulu itu antek kolonial kafir, maka hal ini tidak akan membawa *maslahat*, bagi Jam'iyah Rifa'iyah sendiri maupun bagi bangsa.

Lagi pula, *illat* mencampur syariat dengan *bathil* dan tidak adil kini sudah berkurang di kalangan penghulu. Sebagian besar penghulu memiliki latar belakang pendidikan yang cukup mumpuni. Mereka banyak yang berasal dari kalangan pesantren, tempat yang sangat disegani oleh

²⁰ Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, 4 Januari 2009.

Jam'iyah Rifa'iyah.. Karenanya, akad nikah yang diadakan oleh penghulu dianggap sah.

Pergeseran pemikiran ini terjadi di beberapa daerah basis Jam'iyah Rifa'iyah. Di Purwosari, sebuah desa 500 m utara Pabrik Gula Cepiring Kendal, Jam'iyah Rifa'iyah mulai meringankan syarat bagi saksi pernikahan. Tidak harus 16 dipenuhi semuanya. Kalau memang tidak ada yang sempurna, maka memenuhi 10 syarat sudah cukup.²¹

Di Gombang Kebumen, sebagaimana dituturkan KH. Muahfudz, gurunya, yakni KH. Khuzaeri, sekitar 1960-an sudah menyatakan bahwa seorang penghulu KUA sekarang ini sudah adil. Jadi, akad nikah yang mereka laksanakan dianggap sah. Hal yang sama terjadi di Donorejo, (Limpung, Batang), Paesan (Kedungwuni, Pekalongan), dan Kalisari (Rowosari, Kendal).

Namun demikian, di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah masih ada yang tetap mempertahankan pemikiran ini dengan ber-*taqlid* ria. Mereka merasa nyaman dengan pemahaman seperti ini. Hal ini tampak dengan kecenderungan yang ada untuk tetap mengelenggarakan tradisi *shihhah*, di beberapa wilayah, meskipun hanya sekedar penyebutannya saja. Tindakan golongan ini meminjam sebutan Adonis adalah *ittiba'*.

Sedang di sisi lain, ada semacam kesadaran untuk melakukan — apa yang disebut Adonis sebagai — *ibda'* (inovasi) atau perubahan. Kecenderungan inilah yang kemudian berusaha membawa Jam'iyah

²¹ Wawancara dengan KH. Rohmatullah, 3 Januari 2009

Rifa'iyah ke alam yang lebih modern dan moderat. Kendatipun demikian, perubahan ini masih terbatas dalam dunia wacana saja. Nyatanya, pernikahan yang diadakan penghulu baru bisa dihitung dengan jari.²²

Boleh jadi, masih ada ketakutan dan keengganan di kalangan mereka. Kebanyakan Jam'iyah Rifa'iyah melimpahkan hak perwalian kepada Kyai (*tahkîm*), di mana perempuan dulu menimba ilmu. Tradisi *shihhah*, karenanya, masih tetap dilangsungkan hingga kini.

Namun, Jam'iyah Rifa'iyah mewanti-wanti, bahwa tradisi tersebut dilangsungkan tidak dalam kerangka menghakimi akad nikah yang dilaksanakan oleh penghulu sebelumnya. *Shihhah* lebih ditujukan dalam rangka *tabarukan*, mengharap berkah kepada sang Guru. Itu yang pertama. Kedua, dilakukan dalam kerangka *tajdid*, memperbaharui pernikahan.

Ketiga, dalam kerangka *tajamul nikah*. Atau memperindah pernikahan. Pendapat terakhir ini disampaikan oleh KH. Ali Maskhun Rowosari dan KH. Makhfudz Donorejo Limpung. Maka, sudah bisa ditebak, tradisi *ibda'* telah menemukan bentuknya setelah dikawinkan dengan *ittiba'*.

Di satu sisi, ia mengikuti “mazhab” yang ditetapkan KH. Ahmad Rifa'i dengan menjalankan tradisi *shihhah*. Namun di sisi lain, Jam'iyah Rifa'iyah tidak mau tertinggal kereta sejarah. Dengan eksperimen *ushuliyah*, ia melakukan *ibda'*, inovasi tanpa meninggalkan ruh *ittiba'*. Sebuah hasil eksperimen yang cukup dahsyat.

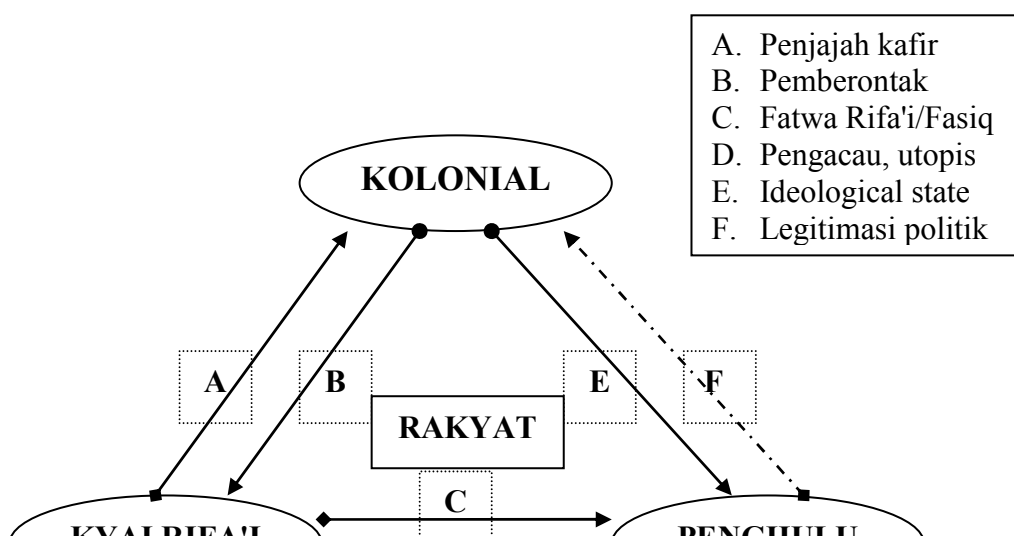
²² M. Faziin menceritakan bahwa di Kayen, Pati, sudah ada pernikahan di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah yang diadakan oleh penghulu/PPN. Wawancara dengan M. Faizin, 14 Desember 2008.

B. Perspektif *Archeology of Knowledge*

Teks tidak hadir dari ruang hampa. Ada banyak hal yang menumbang peran dalam proses pembentukannya. Ada konteks yang melingkupi, sehingga lahirlah sebuah teks dan diskursus. Diskursus yang kita bahas di sini adalah fatwa KH. Ahmad Rifa'i, bahwa sebagian besar penghulu tidak *alim-mursyid*, dan karenanya tidak sah menjadi wali nikah, serta imam atau khotib shalat Jum'at.

Satu fakta lagi yang tak bisa kita hindari adalah, tiada satu tekspun yang bebas nilai. Dalam diskursus, ada pertarungan nilai, bahasa, dan diskursus sekaligus. Siapa yang memenangkan pertarungan, dialah yang bakal tampil sebagai pemegang kuasa pengetahuan. Dalam teks Fatwa Rifa'i (*knowledge*) terdapat sebuah kekuatan (*power*) yang luar biasa.

Demikian juga dalam teks-teks lain yang digunakan pihak kolonial dan penguasa pribumi. Atau yang digunakan oleh para penghulu waktu itu. Di sini kita bisa melihat, bahwa kuasa dalam medan ini tersebar secara di banyak lini kehidupan. Namun, dalam konteks ini, setidaknya ada tiga simpul kuasa. Lebih jelasnya, medan pertarungan bisa digambarkan sebagai berikut:



Gambar 4.1
Peta pertarungan diskursus, bahasa, dan kuasa

Garis tebal di atas menggambarkan bagaimana hegemoni dan dominasi (saling) terjadi. Kolonial menjadi simpul kuasa utama dalam hal ini. Pengasa kolonial menghegemoni para penghulu dengan menjadikannya sebagai kepanjangan tangan kolonial yang bermain pada wilayah *ideological state*. Sebuah alat negara yang berfungsi mengamankan negara dari rongrongan separatis dan ekstrimis pada wilayah ideologis, agama.

Fungsi ini dioptimalkan oleh kolonial dengan menjadikan penghulu sebagai pegawai teknis yang mengawasi para kyai pesantren, termasuk KH. Ahmad Rifa'i. Kolonial menempatkan penghulu pada posisi yang teramat lemah pasca restrukturisasi dan reorganisasi pada 1835 dan 1882. Penghulu benar-benar bergantung kepada kolonial demi *legitimasi*. Garis putus di sini melambangkan dependensinya.

Kolonial menggunakan *pemberontak* untuk menghantam KH. Ahmad Rifa'i. Stigma ini dilengkapi oleh stigma yang dilekatkan penghulu

kepada KH. Ahmad Rifa'i sebagai pengacau yang tidak realistis dan utopis. Keduanya: penghulu dan kolonial menjadikan KH. Ahmad Rifa'i sebagai sasaran tembak dengan dua senjata bahasa sekaligus: *pemberontak* dan *pengacau*.

Sementara itu, KH. Ahmad Rifa'i menyerang kolonial dengan pilihan senjata-bahasa, *penjajah kafir*. Ia juga menyerang penghulu dengan *Fatwa Rifa'i* dan stigma *fasiq*. Secara tegas, ia menggunakan kuasa pengetahuan Hukum Islam sebagai salah satu instrumen untuk mengadakan perlawanan dan melakukan perubahan sekaligus rekayasa sosial (*social change* and *social engineering*).

Sehingga bisa di lihat, di tengah-tengah sana, ada rakyat yang terombang-ambing melihat pertarungan di antara ketiga pihak ini. Namun demikian, sesungguhnya KH. Ahmad Rifa'i berpihak kepada mereka. Hingga banyak di antaranya yang menjadi pengikut KH. Ahmad Rifa'i. Utamanya yang berasal dari kalangan petani di pedalaman.

Sebagian rakyat yang lain menjadi simpatisan Penghulu dan Kolonial, terutama dari kalangan pemerintahan lokal. Namun, pertarungan segitiga ini justru lebih tampak sebagai pertarungan satu (KH. Ahmad Rifa'i) lawan dua (Kolonial dan Penghulu). Karena, kedua pihak terakhir ini tampak kompak dalam menghadapi KH. Ahmad Rifa'i.

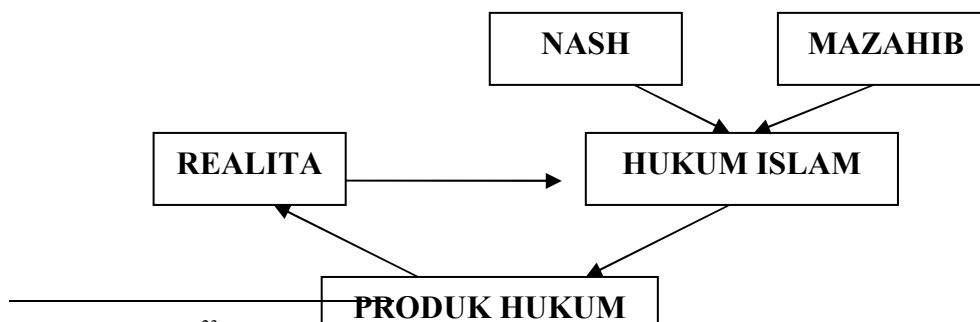
Mulanya, pertarungan ini mengambil wilayah di ruang bawah sadar masyarakat. Masyarakat bermain dalam identitas-identitas yang digunakan. Publik mengenali yang-lain (*the other*) tidak hanya melalui

tampilan yang ditunjukkan oleh objek, melainkan juga melihat bagaimana orang lain memasangkan identitas pada objek tersebut. Di beberapa daerah, KH. Ahmad Rifa'i memenangkan pertarungan.

Kekalahan pada medan pertarungan diskursus dan bahasa membuat penghulu menerapkan kekerasan (*violance*). Ia menyeret pertarungan dalam ruang realitas-nyata. Dalam ruang inilah, KH. Ahmad Rifa'i dan wadyabalanya tidak memiliki banyak modal, baik modal persenjataan maupun modal ekonomi. Karena sebagaimana kita tahu, mereka adalah para petani desa.

Hingga akhirnya, KH. Ahmad Rifa'i dilaporkan para penghulu, disidang, lalu dipenjara di beberapa tempat, seperti Kendal, Semarang, Wonosobo, Pakalongan. Terakhir, dibuang ke Ambon pada 1859. Lalu, ia diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, Minahasa dan wafat di sana pada 1286 H.²³

Dalam memproduksi Fatwa Rifa'i guna menyerang penjajah Kolonial dan Penghulu, KH. Ahmad Rifa'i menggunakan metode sebagaimana di bawah ini:



²³ Mukhlisin Saad, *an-Naz'an al-Khorijiyah fi afkâr wa Harakât syaikh Ahmad ar-Rifa'i*. Terj. H. A. Syadzirin Amin, *Mengungkap Gerakan dan Pemikiran Syaikh Ahmad Rifa'i*, Pekalongan: Yayasan Badan Wakaf Rifa'iyah, 2004. hlm. 30.

Gambar 4.1
Sirkuit Hukum Islam sebagai *social engineering* dan *social control* yang dilakukan KH. Ahmad Rifa'i

Perlu dicatat, KH. Ahmad Rifa'i tidak membangun pengetahuannya dari nol. Sebagaimana terlihat dalam gambar, meskipun ia mengakui dirinya sebagai pengikut Mazhab Syafii, ia tidak kaku dalam bermazhab. Ia juga memperhatikan *nash* yang membincang wali nikah dalam membangun sistem pengetahuan tentang wali nikah yang baru.

Ia juga memperhatikan kondisi masyarakat yang tidak paham bahasa Arab. Maka, ia menulis buku-buku yang sebagian besar berbahasa Jawa (sebagian Melayu), dalam aksara Arab-Pegon, satu di antaranya *Tabyin al-Ishlah li murîd an-nikâh*. Hal ini dilakukan dengan mempertimbangkan sasaran pembaca yang sebagian besar adalah masyarakat awam. Transmisi pengetahuan dengan demikian diharapkan bisa terbangun dan terjaga dalam masyarakat.

Buku-buku ini merupakan sarana guna membuat serangan Fatwa Rifa'i lebih efektif dan tahan lama. Sebetulnya, penyerangan ini terlalu kejam. Tapi apa boleh buat. KH Rifa'i telah berusaha mengingatkan secara damai. Tapi apa yang didapat? Para penghulu itu terlalu angkuh, hingga ia perlu mengasingkan diri ke Kalisalak.

Dalam sebuah pengetahuan, ada kuasa yang bermain di dalamnya. Ia menggunakan pengetahuan yang dipunyainya guna menyerang

kemapanan dan penyelewengan yang terjadi. Bisa dilihat pada tabel di atas, KH. Ahmad Rifa'i tidak membangun pengetahuan dari ruang hampa. Ia sengaja membangun sistem pengetahuan tentang wali dan penghulu dengan menegasikan posisi penghulu.

Pada masanya, kata *fasik* dan *alim adil*, menjadi sedemikian ampuh. Fasik menjadi kata yang membedakan antara penghulu antek kolonial dengan masyarakat muslim kebanyakan. *Alim adil* adalah identitas untuk menegaskan bahwa diri mereka berbeda dengan para penghulu nakal itu. Ada proses, yang oleh Derrida disebut, *differant* di sini. Sebuah proses pembedaan yang terjadi secara terus-menerus.

Pembedaan ini juga merambah pada tradisi lain, semisal shalat Jum'at dengan bilangan Jumatan, shalat *qadha'* pada malam Ramadhan, dan tradisi *shihhah*. Tradisi ini adalah sebuah protes secara keras, meski bentuknya sederhana. Dalam sebuah *shihhah*, ada semacam penegasian dan sterilisasi atas eksistensi serta kuasa penghulu.

Kuasa bahasa hingga kini masih memainkan peran yang cukup penting. Akan tetapi, peta pertarungan di atas kini telah berubah. Pemerintah sudah bukan lagi kolonial yang kafir. Penghulu bukan lagi yang para ulama yang mengabdikan kepada penguasa kafir. Penghulu adalah para ulama yang mengabdikan kepada pemimpin muslim.

Relasi negara dengan rakyat, termasuk Jam'iyah Rifa'iyah dan para penghulu sudah seimbang. Semua rakyat sama sederajat di muka negara. Ketiganya telah mencapai kesetimbangan (*equilibrium*). Dengan demikian,

senjata-bahasa di atas mulai mengalami pergeseran arah dan kegunaan. *Fatwa Rifa'i* misalnya mulai dipahami secara lebih moderat dengan tanpa menjadikan penghulu sebagai objek tembak.

Alim adil kini digunakan hanya sebagai identitas, penanda bagi santri turun KH. Ahmad Rifa'i. Selain itu, *alim-adil* digunakan sebagai kontrol sosial dalam masyarakat. Bahwa dalam persoalan ibadah dan hubungan sosial, tingkat kualitas diri amat menentukan. Di sini, secara tidak langsung, ada kontrol untuk menjaga kualitas diri.

Sedang senjata-kata *penjajah kafir* dan *pemberontak* sudah hancur dalam *front* medan pertarungan wilayah ini. Kehancuran ini bersamaan dengan hancurnya entitas kolonial yang menjadi konteks hadirnya teks ini. ketika Kolonial sudah tiada, dengan sendirinya teks *pemberontak* dan *pemerintah kafir* ini kehilangan spiritnya.

Demikian juga kadar fungsi *ideological state* pada diri Penghulu mulai berkurang. Karena, fungsi ini telah didistribusikan secara merata ke dalam beberapa lembaga, seperti Departemen Agama, MUI, Walubi, PGI, PWI, PHDI, FKUB, dan yang lain.

Hanya, legitimasi politik dari negara untuk penghulu/PPN kini masih ada dan masih digunakan hingga detik ini. Namun, posisinya tidak lagi menghegemoni dan mendominasi. Sebaliknya, (harusnya) mengayomi. Ini idealnya. Namun kenyataannya silahkan dinilai sendiri.

Menarik dicatat, pergeseran pemikiran di Jam'iyah Rifa'iyah bisa dimaknai sebagai salah satu upaya Jam'iyah Rifa'iyah untuk menjaga

kesintasan. Seperti slogan *survival of the fittes* yang diperkenalkan Herbert Spencer. “Yang paling bisa menyesuaikan dirilah yang bakal bertahan.” Ia melaksanakan semacam *taqiyah*, seperti yang pernah dipraktikkan Syi’ah.

Faktanya, santri Tarjumah/Rifa’iyah masih bertahan dari abad ke-19 hingga abad 21, sebagaimana bisa kita saksikan akhir ini. Bahkan, kini Jam’iyah Rifa’iyah sudah memiliki badan hukum semenjak berdiri pada 1991 lalu. Kini, ia sudah melaksanakan 8 (delapan) kali muktamar di pelbagai daerah. Dan, jumlah warganya mencapai 7.5 juta jiwa.²⁴

C. Faktor-faktor Perubahan Hukum

1. Internal Jam’iyah Rifa’iyah

Beberapa faktor internal yang berperan di antaranya adalah, *pertama*, pergeseran orientasi pendidikan di kalangan Jam’iyah Rifa’iyah. Beberapa santri Rifa’iyah mulai belajar di luar lembaga pendidikan yang didirikan dan diasuh oleh Jam’iyah Rifa’iyah. Mereka melanjutkan ke pesantren yang dikelola komunitas lain yang senafas, laiknya Nahdhatul Ulama.

Bagi santri yang masih pemula, mereka diwajibkan untuk mengaji di Pesantren yang diasuh Jam’iyah Rifa’iyah. Hal ini dimaksudkan guna memberikan bekal yang mencukupi dalam hal ibadah. Hal yang tidak ditemui dalam pesantren NU yang langsung

²⁴ Data ini berdasarkan penelitian AMRI (Angkatan Muda Rifa’iyah). Wawancara dengan M. Faizin, Ketua Umum AMRI, 31 Mei 2008

diajari ilmu nahwu, sharaf, fiqh, dlsb dalam kitab berbahasa Arab. Padahal, santri tersebut masih awam dengan bahasa Arab.²⁵

Selepas itu, mereka dipersilahkan dan bahkan dianjurkan untuk mengaji di Pesantren yang diasuh oleh pengasuh yang sudah sepuh. Kecenderungan untuk membuka cakrawala baru ini dimulai pada masa KH. Bajuri (1950-an)²⁶ di Kalisari, Rowosari, 40 km dari Kota Kendal. Dialah yang mendorong santri-santri untuk menimba ilmu tidak hanya di Kyai Rifa'iyah/Tarjumah semata.

Beberapa tempat yang pernah menjadi rujukan favorit adalah Ponpes Termas, Pacitan (KH. Hasyim). Selepas itu, Ponpes HM Lirboyo di bawah asuhan KH. Mahrus dan al-Falah Kediri. Setelah pesantren ini agak modern, santri Jam'iyah Rifa'iyah merujuk ke PP Al-Anwar, Sarang Rembang di bawah asuhan KH. Maimun Zubair. Kini, beberapa santri Tarjumah Wonosobo belajar sampai ke Sumenep, Madura.²⁷

KH. Ali Maskhun misalnya, mengaji di Kaliwungu, Pesantren NU. Ia sempat Madrasah Aliyah (formal), meski tanpa sepengetahuan orang tua. Ia melanjutkan ke Pesantren al-Falah, Ploso Kediri, sebuah pesantren yang cukup prestesius di kalangan Nahdhiyin.²⁸

²⁵ Wawancara dengan KH. Mahfudz, 4 Januari 2009

²⁶ Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, salah seorang murid KH. Bajuri yang diperintahkan untuk mengaji di luar pesantren Jam'iyah Rifa'iyah.

²⁷ Wawancara dengan KH. Mahfudz, 4 Januari 2009

²⁸ Wawancara dengan KH. Ali Maskhun. Ia berkediaman di Dusun Kretegan, Kalisari, satu dusun dengan KH. Bajuri.

KH. Syadzirin Amin melanjutkan pendidikan ke Jakarta di bawah asuhan beberapa Kyai non-Tarjumah: KH. Hasyim dan KH. Syafi'i, Kranji. Ia mengoleksi ribuan judul buku dan kitab-kitab klasik maupun kontemporer, seperti Wahbab Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Bahkan, ia punya koleksi kitab Syi'ah.²⁹

Ia juga sempat berlangganan Jurnal Ulum al-Qur'an dari Jakarta. Belakangan, ia berlangganan Jurnal Justisia, gerbong pemikiran progresif di kalangan pemikir muda Kota Semarang. Tradisi belajar "ke luar" ini diikuti oleh pemuda-pemuda Jam'iyah Rifa'iyah yang tergabung dalam AMRI (Angkatan Muda Rifa'iyah) dan UMRI (Umroh Rifa'iyah).

Zaenul Muttaqin, tokoh pemuda di Kalisari, misalnya belajar di Pesantren APIK Kaliwungu. Sekarang, banyak santri Jam'iyah Rifa'iyah dari Donorejo, terutama yang puteri yang belajar di Ponpes Payaman, Magelang. Kini, tiga santri tercatat di PP Tahfidzul Qur'an, Mangkang, Kota Semarang.³⁰

Kedua, ada pergeseran dalam memaknai relasi guru-murid. Boleh dikatakan, di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah, relasi guru-murid cukup kuat-erat. Ketertundukan mereka kepada guru berimbas pada munculnya perasaan takut untuk memahami agama dari kitab-kitab kuning langsung dan sumber primer (al-Qur'an dan Sunnah), tanpa melalui Kitab Tarjumah. Hingga kini, seorang santri harus

²⁹ Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin

³⁰ Wawancara dengan KH. Mahfudz, 4 Januari 2009

memahami dengan baik 10 kitab Tarjumah yang telah ditentukan.³¹ Baru bisa dikatakan santri yang baik dan cakap.

Dulu, pernah ada seorang pemuka Jam'iyah Rifa'iyah yang mencoba melacak sumber (*ma'khod*) teks-teks Arab dalam kitab-kitab Tarjumah, baik ayat al-Qur'an, sunnah, maupun fatwa para ulama. Tindakan ini dilarang oleh KH. Bajuri. Katanya, tindakan itu kurang sopan, seolah tidak percaya dengan yang disampaikan guru. Seolah meragukan pengetahuan agama sang Guru yang menulis kitab tersebut.³²

Namun, pemahaman ini mulai bergeser. KH. Zaenal Abidin, Pekalongan telah menuliskan hasil pelacakannya atas rujukan teks Arab (berwarna merah dalam Tarjumah). Bagi KH. Ali Maskhun, tindakan tersebut justru bagus. Bagi kalangan internal, bisa menambah kemantapan dalam mengikuti pendapat KH. Ahmad Rifa'i³³. Dan bagi komunitas di luar Jam'iyah Rifa'iyah bisa memberikan keyakinan atas keraguan.

³¹ Wawancara dengan KH. Syazirin Amin. 4 Januari 2009

³² Wawancara dengan KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008

³³ Di sini, masih tampak kental, bagaimanapun juga, mereka masih bersifat apologis dalam memandang KH. Ahmad Rifa'i dan kitab-kitab Tarjumah. Selepas KH. Ahmad Rifa'i, sebatas pengetahuan penulis, belum ada santrinya yang memberanikan diri mengkritisi pemikiran KH. Ahmad Rifa'i. yang selama ini dilakukan "hanya" sebatas penyesuaian dengan realita kekinian belaka.

Belum ada pemikiran yang cukup radikal seperti yang terjadi dengan anak-anak muda NU yang liberal. Namun, bagi Jam'iyah Rifa'iyah yang masih kecil, integritas perlu tetap dijaga. Barang kali, dengan pemikiran yang landai ini lebih baik untuk megamankan posisi Jam'iyah Rifa'iyah.

Ketiga, terbentuknya Yayasan Pendidikan Islam di pelbagai daerah³⁴. Di satu sisi, yayasan berfungsi sebagai pondasi untuk memperkuat *taklid*, mentradisikan pengajaran kitab Tarjumah. Tetapi, dibukanya pendidikan formal (Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah) menuntut keterbukaan dalam menerima pengetahuan, sistem pembelajaran, dan sistem relasi guru-murid yang berbeda dari pesantren.

Perlahan namun pasti, tanpa disadari, Yayasan justru berperan sebagai pijakan awal bagi santri untuk melangkah keluar, dan hadirnya pola pikir baru. Apalagi, orientasi pendidikan formal adalah “keluar”. Selepas MI, pasti mencari MTs. Jika Yayasan belum membuka program MTs, maka alumni ini harus mencari ke luar. Demikian seterusnya.

Sekarang, pemuda Rifaiyah banyak yang belajar di pelbagai perguruan tinggi, di daerah sendiri maupun di Semarang atau Jogjakarta. Santri Donorejo banyak yang belajar di STIA Walisembilan di Banyuputih, sebuah kota kecamatan berjarak 10 km. Sebagian di antaranya ke STAIN Pekalongan.

Bahkan, Ketua Tanfidziyah DPP Jam'iyah Rifa'iyah periode ini, Drs. Mukhlisin Muzarie, M. Ag, adalah dosen di UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan dosen STAIN Cirebon. Beberapa di

³⁴ Yang pertama kali berdiri di Randudongkal, Pemalang pada 1965. wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, 4 Januari 2009. Kemudian menyusul di pelbagai tempat, seperti Sundoluhur Pati, Donorejo Limpung, Paesan Pekalongan, Wonosobo, dan Temanggung.

antaranya ada yang kuliah di luar negeri. Tercatat ada 4 santri ke Mesir dan seorang santri Tarjumah Weleri, Kendal ke Jepang.³⁵

Keempat, terbentuknya Jam'iyah Rifa'iyah sebagai sebuah Jam'iyah. Dulu, santri Tarjumah hanyalah sebatas jamaah dan komunitas yang tersebar. Kini, dengan adanya Jam'iyah, menuntut adanya komunikasi yang lebih terbuka sesama komunitas Rifa'iyah. Juga, keterbukaan dengan organ lain dan pemerintah.

Relasi yang baik dengan pemerintah pada akhirnya membuka ruang penerimaan yang cukup lapang untuk kehadiran struktur pemerintah, termasuk penghulu, KUA, Departemen Agama, serta lembaga-lembaga yang lain. Tapi penerimaan ini tentunya tidak berjalan mulus begitu saja. Halangan tetap saja ada, dalam pelbagai bentuknya.

2. Eksternal Jam'iyah Rifa'iyah

Kondisi eksternal yang berperan dalam pergeseran pemikiran adalah *pertama*, dinamika kehidupan sosial politik, baik nasional maupun lokal. Hengkangnya penjajahan dan perubahan sistem berbangsa dan bernegara turut berperan serta dalam menggeser pandangan umum Jam'iyah Rifa'iyah. Serta, merubah peta pertarungan diskursus.

³⁵ Wawancara dengan KH. Mahfudz, 4 Januari 2009

Demikian juga politik lokal, pada pemilu pertama 1955, santri Tarjumah banyak yang bergabung dengan partai NU. Akan tetapi, tidak banyak imbal balik yang didapat Jam'iyah Rifa'iyah dari kontribusi suara yang diberikan. Hanya komunitas NU kultural saja yang mendapat keuntungan. Dalam pelbagai pertemuan penting, Santri Tarjumah/Rifa'iyah tidak banyak dilibatkan.

Konflik ini diperparah dengan penyegelan masjid Rifa'iyah di beberapa wilayah: Miduri dan Pekalongan (1960-an). Konflik kian memanas dengan larangan Rifa'iyah menggelar kegiatan dan mendirikan yayasan. Dalam kondisi terjepit, pemerintah mendekati Santri Rifa'iyah, ditawarkan untuk diberi kebebasan berkegiatan dengan catatan mendukung Sekber Golkar pada 1971.

Setelah rapat bersama 23 Kyai Tarjumah, akhirnya diputuskan kesediaan Jam'iyah Rifa'iyah untuk bergabung dengan Sekber Golkar. Santri Tarjumah kian dekat dengan penguasa, sang pahlawan. Belakangan, banyak santri Tarjumah/Rifa'iyah yang menjadi pejabat di kecamatan maupun perangkat desa. KH. Ali Maskhun menjadi Kamituwa III di Desa Kalisari.

Acap kali, dalam kondisi terdesak, beberapa aparat pemerintah desa banyak menunjukkan simpatinya kepada Jam'iyah Rifa'iyah. Seperti Kepala Desa Giri yang berkali-kali menentang

mereka yang mencoba mengganggu Jam'iyah Rifa'iyah di wilayahnya.³⁶

Tidak mengherankan, pergeseran sosial-politik menyeret paradigma dalam memandang pemerintah dan aparturnya, termasuk penghulu. Dari dulu yang negatif kemudian berangsur menuju lebih positif. Dengan demikian, mereka merasa perlu “merevisi” dan melunakkan ajarannya demi keamanan dan kenyamanan dalam berkomunikasi dan berrelasi.

Kedua, terjadi perubahan di kalangan penghulu. Jika dulu para penghulu banyak yang berasal dari keluarga *kapengulon* dan priyayi, kini banyak penghulu dari kalangan santri. Jaminan, pengetahuan agama mereka lebih mumpuni dibanding para priyayi yang dulunya mendominasi jabatan penghulu. Para santri ini lebih terbuka dan mudah membaaur dengan masyarakat, dibanding para penghulu dari kalangan priyayi dan keluarga *kapengulon*.³⁷

Kesemuanya ini berujung pada pergeseran dalam menilai kadar *mashlahat* bagi masyarakat umum dan Jam'iyah Rifa'iyah khususnya. Namun demikian, tentu masih ada santri Tarjumah yang pemikirannya masih menggunakan paradigma lama. Namun, jumlah mereka dari waktu ke waktu terus menyusut, setidaknya hingga saat ini.

³⁶ Wawancara dengan KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008

³⁷ Wawancara dengan KH. Ahmad Syadzirin Amin, 4 Januari 2009

Tampaknya, kompromi antara *ibda'* dengan *ittiba'* menjadi kian menarik di sini, seperti yang telah disebutkan di muka. Dan inilah yang lebih dominan dalam tradisi Jam'iyah Rifa'iyah. *Allahu a'lam.*

BAB V PENUTUP

*Lan kelawan Allah pitulunge kang lumampah
Keduwe wong iku arep eling ing manah*
(KH. Ahmad Rifa'I, *Tabyin al-Ishlah*, hlm. 224)

A. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, setidaknya penulis menemukan beberapa poin yang perlu dicatat. Di antaranya adalah:

1. Pergeseran pemikiran dalam memahami status hukum pernikahan yang diadakan oleh penghulu terjadi di Jam'iyah Rifa'iyah pada beberapa daerah. Jika pada masa KH. Ahmad Rifa'i akad nikah yang diadakan penghulu tidak sah, sekarang tidak lagi. Tentunya, masih ada beberapa orang dari Jam'iyah Rifa'iyah yang masih berpegang teguh dengan pemikiran terdahulu. Tapi tidak banyak.
2. Pergeseran ini terjadi karena pergeseran dalam memahami kadar *maslahat*. Kemaslahatan sendiri bergeser dengan pergeseran konteks, waktu, *illat* (kausa hukum), tempat, dan individu (subjek hukum) yang berada di dalamnya. Tentunya hal ini juga dipengaruhi oleh *maqâshid syari'ah* yang hendak dicapai,
3. Dalam kacamata pemikiran Adonis, ada dua kecenderungan di kalangan Jam'iyah Rifa'iyah dalam memandang Fatwa Rifa'i. *Pertama*, mereka yang cenderung mempertahankan fatwa tersebut (*ittiba'*), lalu menggelar *shihhah*. Kedua, mereka yang cenderung melakukan pembaharuan (*ibda'*) dengan menjalankan pernikahan lewat penghulu. Namun, di tempat yang penulis teliti, penulis belum menemukannya. Yang unik adalah adanya penggabungan antara *ibda'* dengan *ittiba'*. Mereka mengadakan *shihhah*, tapi dalam kerangka yang baru: *tajdid*, *ikhtiyath*, dan *tabarukan*.
4. Dalam kacamata pertarungan wacana, pergeseran ini rupanya melibatkan beberapa senjata-bahasa lainnya *fasik*, *alim-adil*,

penjajah, pemberontak, legitimasi politis, dan ideological state. Kesemuanya ini bermain dalam memperebutkan dominasi dan hegemoni. Namun, ketika peta ini berubah, efek domino terjadi pada penggunaan senjata-bahasa tersebut,

5. Di sisi lain, pergeseran ini terjadi sebagai salah satu instrumen untuk mengamankan posisi Jam'iyah Rifa'iyah secara psikologis, sosiologis, ekonomis, dan politis. Hal ini tak terlepas dari pola gerakan mesianistik yang menjadi corak umum gerakan era abad ke-19.
6. KH. Ahmad Rifa'i bisa mempraktikkan sebuah fungsi Hukum Islam yang jarang dipergunakan, yakni sebagai (*social control*) dan (*social engineering*). Dengan terbentuknya opini publik, bahwa penghulu dan siapapun yang mengabdikan kepada kolonial harus dijauhi dan dilawan.
7. Faktor yang berperan dalam pergeseran tersebut bisa diklasifikasikan ke dalam dua sisi: internal dan eksternal. Dari sisi internal ada pergeseran orientasi pembelajaran di kalangan santri Tarjumah / Rifa'iyah; pergeseran pola relasi guru-murid; terbentuknya Yayasan Pendidikan Islam; terakhir terbentuknya Jam'iyah Rifa'iyah. Sedang faktor eksternal adalah dinamika politik nasional dan lokal; serta perubahan perilaku dan kebijakan di kalangan penghulu/PPN.

B. Saran

Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan untuk kita ambil pelajaran, di antaranya:

1. Bahwa hukum Islam bersifat elastis. Ia berpedoman pada prinsip *maslahat* manusia. Dengan bekal konstruk pemahaman seperti ini, selayaknya tidak diperlukan lagi pemahaman yang saklek, kaku, dan rigid. Kondisi ini hanya akan menyebabkan hukum Islam tidak

- bisa berkembang. Karena perubahan adalah fitrah manusia. Maka, elastisitas hukum Islam berbanding lurus dengan kesintasannya.
2. Perlu ada usaha optimalisasi fungsi hukum Islam. Tak hanya sebatas identitas dan tumpukan norma dan produk hukum. Lebih dari itu, Hukum Islam selayaknya digunakan untuk melakukan perubahan sosial demi tujuan tertentu yang dikehendaki syari'ah, *maslahat*.
 3. Penulis menyadari bahwa memotret pemikiran sebuah komunitas dalam rentang waktu lebih dari satu abad bukan perkara sepele. Kerja ini membutuhkan banyak waktu dan tenaga. Maka, penelitian lanjutan tetap diperlukan guna menyelesaikan wilayah lain yang belum terjamah, seperti Pematang, Pati, Wonosobo, Temanggung, Cirebon, Grobogan dan yang lain.
 4. KH. Ahmad Rifa'i adalah salah satu pemikir pribumi yang kitab-kitabnya masih dikaji hingga kini. Meskipun tampak membumi, namun beberapa gagasan masih Arab-sentris, dan memperlihatkan watak abad pertengahan. Semisal status budak dan orang merdeka. Tidak hanya pemikiran KH. Ahmad Rifa'i saja, bahkan Ensiklopedi Hukum Islam (2001) saja masih ada pembahasan budak. Selayaknya perlu ada penyegaran dalam hal ini.
 5. Sebatas pengamatan penulis, IAIN Walisongo hingga kini belum memiliki naskah klasik manuskrip dari bangsa sendiri, laiknya KH. Ahmad Rifa'i, Kyai Soleh Ndarat Semarang, dan yang lain. Kalaupun ada, kurang terawat. Ironisnya, naskah-naskah tersebut ada di negeri seberang. Maka tidak heran, kita kehilangan identitas dan sejarah. Sudah selayaknya, apresiasi dari kalangan akademisi dan masyarakat awam atas karya anak bangsa ditingkatkan.

C. Penutup

Demikian skripsi ini penulis susun. Tiada gading yang tak retak. Demikian juga skripsi ini. Penulis sadar, tanpa bantuan dari

pelbagai pihak, skripsi ini tidak akan pernah sampai pada titik di halaman ini. Terima kasih atas semuanya. Semoga bermanfaat, bagi penulis, bagi Jam'iyah Rifa'iyah, bagi umat Islam, bagi bangsa Indonesia, bagi semuanya. *Amin yâ mujîbas-sâ'ilîn.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Shodiq, *Islam Tarjumah, Komunitas, Doktrin, dan Tradisi*, RaSAIL, Semarang: 2006
- ad-Dimyâthi, Ahmad bn Muhammad, *Hâsyiyah ala Syarh al-Waraqât*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhân wa Awlâduh, tt.
- Adonis, *Ats-Tsabit wal Mutahâwil. Bahts fi mâ bayna ibda' wal ittiba' inda alArab (Terj. Arkeologi Pemikiran Islam-Arab)* Penerj. Khoiron Nahdiyîn, Jogjakarta: LKiS, 2007
- al-Asymawi, Said, *Ushul as-Syari'ah*, Terj. *Nalar Kritis Syari'ah*, Penerj. Luthfi Tomafi, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- al-Bajuri, Ibrahim, *Hâsyiyah al-Bâjuri ala Ibn Qâsim al-Ghâzi*, Semarang: Karya Toha Putera, tt, juz II.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Musytasyfâ fi 'Ilm Ushûl*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- al-Jaziriy, Abdur Rahman, *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- al-Jurjawy, Ali, *Hikmatu Tasyri' wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Khafaji, Abdullah bin Sinan, *Sirr al-Fashâhah*, e-book file.doc. Diterbitkan Maktabah Misykat al-Islamiyah, tt.
- Al-Malibari, *Fathul Mu'in fi Syarh Qurratu ayn*. Pustaka Awaliyah, Semarang, tt.
- Al-Qur'an Digital dan Terjemahannya versi 2.1. file .chm. diterbitkan oleh <http://www.alquran-digital.com>. Terjemahan yang digunakan dalam program ini adalah terjemahan versi Departemen Agama RI.
- Al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi (Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an)*, e-book diterbitkan oleh Islamspirit.com.
- Amin. Syadzirin, *Mengenal Ajaran Tarjumah Syaikh H. Ahmad Rifa'i RH*, Pekalongan, Yayasan al-Insaf, 1989.
- Anggaran Dasar Jam'iyah Rifa'iyah.
- Anggaran Rumah Tangga Jamiyah Rifa'iyah
- Arif, Abdus Salam, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, antara Fakta dan Realita, Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Jogjakarta: LESFI, 2003.
- Asghar, *On Developing Theologi of Peace in Islam*, Terj. *Liberalisasi Teologi Islam, Membangun Teologi Damai dalam Islam*, penerj. Rizqon Khamami, Jogjakarta: Alenia, 2004.
- ash-Shiddiqi, Tengku Muhammad Hasbi, *Ilmu Tauhid*, Semarang: Pustaka Rizki Putera, 1999.
- As-Syathibi, *al-Muwafaqât* Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1999
- Basyir, Ahmad Azhar, *Asas-asas Hukum Muamalat: Hukum Perdata Islam*, Jogjakarta: UII Press, 2000.
- Benda, Harry J. *Continuity and Change in Southeast Asia*, New Haven, 1972, hlm. 83.
- Burrell, Gibson dan Gareth Morgan, *Sociological Paradigm and Organizational Analysis*, dalam Rahmatri Mardikodan Albert Kurniawan, *[Ringkasan] Sociological Paradigm and Organizational Analysis*, London: Heinemann, 1979
- Dahlan, Abdul Aziz, (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 1-6, Jakarta: PT Ikhtiar Baru van Hoeve, 2001
- Djamil, Abdul *Perlawanan Kyai Desa Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*, Jogjakarta: LKiS, 2001
- Essac, Farid, *On Being Moslem*, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami-Istri, Telaah Kitab Uqûd al-Lujayn*, Jogjakarta-Jakarta: FK3 dan LKiS, cetakan kedua 2003.
- GF. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, Jakarta: UI Press, 1985
- Hamid, Abdul, *As-Sulam*, Jakarta: Maktabah Sa'diyah Putera, tt.

- Hasabullah, Ali *Tafsir Nushus fi al-Fiqh al-Islami*, juz. 1 hlm. 171.
- Hasan, Ahmad, *The Doctrine of Ijma' in Islam. A Study of The Juridical Principle of Consensus*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Hidayat, Komarudin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cetakan kedua, Jakarta: Teraju Mizan, 2004.
- <http://aneukagamaceh.blogspot.com/2008/12/snouck-hurgronje.html> Data diakses pada 9 Januari 2009 pukul 20:10 WIB
- Husein, Syaikh Taqyudin Abu Bakar bn Muhamad, *Kifâyat al-Akhyâr Jilid 2*. Semarang: Pustaka Awaliyah, tt.
- Ibnu Rushd, Abu Qadhi Muhammad bn, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr tt, juz 1 dan 2.
- Ismail, Ibnu Qoyim, *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya di Masa Kolonial*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1999
- Jamil, Muhsin, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar*, Jogjakarta:Tiara Wacana, 2006.
- Jurnal Justisia edisi *Kritik Qur'an, Strukturalisme, Analisa Historis, dan Kritik Ideologi*.
- Jurnal Justisia, edisi 27, tahun 2006 *Melawan Hegemoni Wahyu, Upaya Meneguhkan Otoritas Akal*
- Karim, Khalil Abdul, *al-Judzûr at-Târikhiyyah lisy-Syari'ah al-Islâmiyah*, terj. Syari'ah, Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Kartodirjo, Sartono, dkk, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid IV*, Jakarta: Balai Pustaka, 1974.
- Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul Fiqh*, Dar al- Kuwait: Qalam, 1977, hlm. 33. Lihat juga, Abu Yasid, *ibid*.
- Moleong, Lexi J. *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Bandung: Rosda Karya, 2006, Mukadimah Anggaran Dasar Jam'iyah Rifa'iyah.
- Nasrudin, "Wahabisme: Akar Kemunculan, Relasi Kuasa, dan Kritik Pemikiran", di Jurnal Justisia edisi *Gelombang Neo-Wahabisme, Arus Deras Gerakan Islam Puritan*, Edisi 28 tahun XIII, 2005. hlm. 7-19.
- Nasrudin, "Mistisisme Islam" dalam Jurnal Justisia "Mistisisme Islam: Menuju Reformasi Agama-agama", tahun 2006.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid 2* Jakarta: UI Press, 2000.
- Nurudin, Amiur dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia, Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fiqh, UU No. 1 tahun 1974 sampai KHI*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Ridwan, Nur Kholiq, *Santri Baru*, Gerigi, Jogjakarta: 2004.
- Rifa'i, Ahmad, Manuskrip *Tabyin al-Islah li Murid an-Nikâh*
- Saad, Mukhlisin, *an-Naz'an al-Khorijiyah fi afkâr wa Harakât syaikh Ahmad ar-Rifa'i*. Terj. H. A. Syadzirin Amin, *Mengungkap Gerakan dan Pemikiran Syaikh Ahmad Rifa'i*, Pekalongan: Yayasan Badan Wakaf Rifa'iyah, 2004.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, Juz II, Beirut: Dar el-Fikr, tt
- Said, Muhlisin, *an-Naz'at 'al-Kharijiyah fi afkâr wa harakat syaikh Ahmad Rifa'i*, Terj. *Mengungkap Gerakan dan pemikiran Syaikh Ahmad Rifa'i*. Pekalongan: Yayasan Badan Wakaf Rifa'iyah, 2004.
- Sarup, Madan, *An Introductory Giude to Post-Structuralism and Postmodernism*. Terj. *Posstrukturalisme dan Posmodernisme, Sebuah Pengantar Kritis*. Yogyakarta: Jendela, 2007
- Shihab, Umar, *Kontekstualitas al-Qur'an, Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005.

- Stibrink, Karel, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia aba ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Suminto, Husnul Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Syalthut, Mahmut *Islam, Aqidah wa Syari'ah*,
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam Aqidah wa Syar'iah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Taqyudin, *ibid.* dan Syaikh al-Malibari, *Fathul Muin, op/ cit*
- Taqyudin, *Kifâyah al-akhyâr juz 2*, Semarang: Toha Putera, tt.
- Thalib, Ali *Nahj al-Balâghah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Tim Kakilima Lirboyo, *Formulasi Nalar Fiqh, Telaah Kaedah Fiqh Konseptual jilid 1*, Surabaya: Khalista, 2006.
- Wahib, Ahmad, *Catatan Harian Ahmad Wahib, Pergolakan Pemikiran Keislaman*, Jakarta: LP3ES, 2000.
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif, Rekonstruksi Pemahaman Umat Islam sebagai Agama Universal*, LKiS, Jogjakarta:2004
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif, Rekonstruksi Pemahaman Umat Islam sebagai Agama Universal*, LKiS, Jogjakarta:2004.
- Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta, Rajawali Grafindo, 1999

Wawancara

- Wawancara Faizin, Ketua Umum AMRI (Angkatan Muda Rifa'iyah) 31 Mei, 18 Oktober, 20 Oktober, dan 14 Desember 2008
- Wawancara KH. Ahmad Syadzirin Amin, Pekalongan 31 Mei 2008 dan 4 Januari 2009.
- Wawancara KH. Ali Maskhun 22 Desember 2008,
- Wawancara Zaenul Muttaqin 14 Desember 2008
- Wawancara KH. Ali Maskhun, 22 Desember 2008
- Wawancara KH. Mahfuds, 4 Januari 2009.
- Wawancara KH. Rahmatullah, 3 Januari 2009.
- Wawancara Syadzirin Amin di Donorejo, 31 Mei 2008.
- Wawancara Zaenul Muttaqin, 14 dan 22 Desember 2008.

Faizin, Ketua Umum AMRI (Angkatan Muda Rifa'iyah)
Rowosari, 14 Desember 2008

Beberapa orang yang akan menikah biasanya mengucapkan syahadat kembali di hadapan seorang Kyai komunitas Rifa'iyah. Ia minta dipersaksikan oleh Kyai setempat, bahwa ia sudah islam. Islamnya bukan karena keturunan, tapi karena memang memasrahkan diri.

Di Wonosobo, saat saya berkunjung ke seorang Kyai, ada sepasang suami-istri yang datang meminta persaksian Kyai untuk membaca syahadat. Syahadatnya tidak berbeda dengan syahadat biasa, hanya saja, pengucapannya berbeda. Di depan Kyai. Di Sindoluhur, Pati, siswa kelas 3 SMP atau MTs sebelum lulus, biasa dipersyahadatkan di depan Kyai. Agar di mana-mana tidak diragukan lagi.

Kebanyakan menikah dengan sesama komunitas Rifa'iyah. Tetapi, tidak semuanya demikian.

Dalam kasus pernikahan, kadang terjadi dua akad nikah. Yang pertama dilakukan di depan penghulu. Lalu, mereka mengambil tempat untuk melakukan akad lagi, yang langsung dilakukan oleh wali. Semacam tajdid. Tapi bukan berarti akad nikah pertama itu tidak sah. Hanya saja, agar pernikahan itu sah menurut negara dan sah menurut agama.

Di Sindoluhur, PPN hanya sekedar pencatatan. Kalau mengadakan boleh-boleh saja. Hanya saja, kemantapan wali berbeda. Kalau sekarang, rata-rata penghulu memiliki pemahaman keagamaan yang cukup. Dan mayoritas bangsa Indonesia itu umat Islam.

Lalu, bagaimana dengan Indonesia yang secara tegas mendasarkan diri pada Pancasila, bukan negara Islam?

Padahal, pada masa penjajahan, yang nonmuslim itu hanya beberapa gelintir. Karena sebagian besar penghulu dan bupati serta perangkatnya adalah seorang muslim.

Dulu Ada Shihhah, Sekarang Tidak

Beberapa wali ada yang mau menikahkan sendiri puterinya. Beberapa di antaranya tidak mau menikahkan. Persoalannya ada pada klasifikasi wali yang harus *mursyid*. Sedang mengenai kualitas wali, apakah ia ada pada taraf mursyid atau bukan, hanya ia sendiri yang tahu. Beda dengan wali yang memang dibebani lebih banyak persyaratan.

Maka, wali yang merasa dirinya tidak mursyid, maka ia bisa mewakilkan prosesi akad nikah kepada orang yang dipandang mursyid. Dalam hal ini, boleh seorang Kyai yang dituakan atau penghulu. Akan tetapi, masyarakat Rifaiyah lebih “mantap” bila diwakilkan kepada Kyai yang sudah mereka kenal akan tingkat adil dan *mursyid*-nya. Dan ini menjadi kebiasaan.

Sedang bagi wanita yang memang tidak memiliki wali, maka ia diperkenankan melakukan tahkim. Yakni, wanita tersebut meminta kepada seseorang yang dipandang adil —meski bukan mujtahid— untuk menikahkan dirinya. Hal ini juga mempertimbangkan ketiadaan hakim (qadhi), meski tidak mesti harus demikian.

Pada Komunitas Rifa'iyah, para penghulu biasanya hanya datang untuk sekedar mencatat pernikahannya saja. Karena kelazimannya, orang tua mengakadkan sendiri puterinya. Atau, mewakilkan kepada Kyai setempat. Tradisi inipun tidak hanya ada pada komunitas Rifa'iyah.

Sebuah prosesi *Walimatul Ury* Jam'iyah Nahdhiyin, seorang penghulu di Kec. Pegandon, Kab. Kendal pernah berujar, bahwa dirinya hanya bertugas mencatat pernikahan, tidak mengakadkan. Demikian juga kejadian yang terjadi di Kaliwungu, di mana penghulu hanya sekedar mencatat (Kebetulan Zaenul Mutaqin merupakan santri PP. APIK Kaliwungu).

Lalu, bagaimana dengan pernikahan yang terjadi antara seorang Jamiyah Rifa'iyah dengan calon pengantin dari luar komunitasnya? Hal ini pernah terjadi, dan lazimnya diselesaikan dalam musyawarah antara kedua keluarga. Hasilnya, biasanya calon dari komunitas Rifa'iyah bisa memahami. Karena hal ini tidak bertentangan dengan Syariat.

Yang pernah menjadi perbincangan adalah adanya tradisi *shibbah*. Yakni, mengesahkan kembali pernikahan yang sudah diakadkan oleh penghulu dengan melakukan akad nikah lagi yang dilakukan langsung oleh wali atau wakilnya. Bukannya pernikahan pertama yang diakadkan oleh penghulu tidak sah. Akan tetapi, untuk lebih *afdal* dan mantap. Tradisi ini sekarang sudah tidak diberlakukan lagi di sini.

Pada prinsipnya, pernikahan yang diakadkan oleh penghulu pada era kini diperkenankan. Hanya saja, tidak menjadi kelaziman. Kebolehan ini juga mempertimbangkan kapasitas dan kapabilitas keilmuan yang dimiliki oleh penghulu tadi yang sebagian besar merupakan alumnus pesantren.

Bila keabsahan akad nikah yang dilakukan oleh penghulu itu lantaran ia alumni pesantren, bukankah di masa Haji Rifai dulu tidak ada lembaga pencetak penghulu selain pesantren? Tapi mengapa terjadi kasus hukum yang berbeda? Dulu tidak sah, dan sekarang tidak sah?

Mungkin pada masa Kyai Rifai itu para penghulunya tidak alumni pesantren. Tetapi, pastinya para penghulu itu diangkat, digaji, dan tunduk pada pemimpin kafir, yakni Belanda. Maka, ia fasik. Tidak *mursyid* lagi. Sedang sekarang, 'kan beda. Pemerintahan sekarang itu 'kan muslim. Ya... Kebanyakan di antara mereka Islam. Jadi tidak masalah.

Rowosari, 14 Desember 2008, pukul 16:14-17:10 WIB

Mengetahui,
Narasumber

KH. Ali Mustaghfirin

Zaenul Muttaqin

Kalau Lengkap, Ya Sah KH. Maskhun

Bagaimana pandangan wali dalam Jamiyah Rifaiyah?

Lâ nikaha illa biwaliyyin mursyidin wa syâhiday adilain. Nikah tidak akan bisa dilaksanakan tanpa adanya wali yang mursyid dan dua orang wali yang adil. Maksudnya, tidak meninggalkan ibadah dan tidak *telaten* maksiat. Itu mursyid. Kalau tidak mursyid tidak bisa menjadi wali.

Apalagi orang *safih*. Itu tidak boleh, baik *safih* dalam arti agama maupun *safih* dalam arti agama. Berbeda dengan orang fasik, yang kalau *li-udzrin* masih diperbolehkan. Tapi kalau *safih mal* maupun *din* itu tidak boleh. *Safih din* itu selalu meninggalkan kewajiban. *Safih mal* itu punya harta tapi dihaburkan, tidak untuk beribadah.

Kalau untuk pemerintahan alangkah lebih banyaknya. Kalau dulu, ada orang menanyakan, “*Tindak pundi, Pak yai?*” Dijawab “*Bade tindak nganten ya*”. “O... bade shihhah, Yai...” Jadi, orang tahunya *shihhah*. Kalau bahasanya *shihhah*, berarti membentuk nikah baru, seakan-akan, secara lahir menyatakan bahwa nikah yang pertama tidak sah.

Tetapi kalau sekarang, bahasanya *Tajdidun Nikah* atau *Tabarukan Nikah*. Boleh dua kali, tiga kali, atau lebih. Itu sah-sah saja. Itu namanya *Tajumul Nikah*. Ada keterangannya, kalau di kaliwungu beli saja buku *Bahtsul Masail* dari Tambak Beras. *Tajumul* itu memperindah. Jadi di sini tidak bermaksud memojokkan hakim. Cuma, supaya Pak Kyai itu puas.

Tapi kalau sekarang berusaha, nikah secara sekaligus, tidak diulang. Di sini ada hakim, ada *tahkim*, dan ada Pak Kyai. Tapi Pak Hakim menyerahkan kepada Pak Kyai. Jadi di sini enak. Tidak dua kali lagi.

Untuk konkret praktiknya bagaimana, Pak?

Kalau ada orang mau menikah, *Wa man arada dun'ya fa alayhi bil-ilmu. Faman arada akhirata fa'alayhi bil ilmi.* Hadits ini populer di Bulughul Maram dan Bukhari. Segalanya dengan ilmu.

Berdasarkan itu, maka anak-anak ketika mau nikah kita ajari dulu ilmunya dari Tabyin. Hukum nikah, syarat pengantin, wali, dan seterusnya. Diajari sebanyak dua sampai 3 kali. Dan syahadatnya diajari dengan baik termasuk artinya, qabulnya juga serta cara-cara nikah. Nanti dalam peristiwa pernikahan sudah tidak repot.

Ambil saja, kalau kita membuat itu, jangan sampai menyalahkan kepada *tahkim*. Biar pernikahan itu dengan prosesi *tahkim*, maupun dengan wali hakim, ataupun wali sendiri, ketika sudah memenuhi syarat dan rukunnya, maka nikahnya sah.

Dulu waktu saya menikah, pernah dibikin ramai. Saya dilarang (nikah kedua). Ya.. sampai tarung. Akhirnya, saya mengalah. Tapi Penghulu masih tak mau kalah. Katanya, “Nanti kalau dinikah kedua kali, berarti nikah yang pertama itu tidak sah”. Kata saya, “Sabar dulu, maksud Bapak bertanya itu apa? Karena nafsu, bertanya butuh penjelasan, karena mencemooh, atau apa?”

Saya jawab secara diplomatis. “Apabila sudah memenuhi syarat dan rukunnya, maka nikahnya sah. Siapapun yang menikahkan, baik tahkim, wali hakim, maupun wali sendiri”. Saya tidak menyalahkan atau membenarkan. Saya menambahkan, “Kalau nikah yang pertama tadi sudah lengkap syarat dan rukunnya, ya sah.” Diam dia.

Pak lurah saya membela Rifaiyah. Katanya, “Tidak usah macam-macam. Ini lurah Giri”. Sampai di sini saya menikah lagi. Disaksikan Para Kyai. Tidak masalah. Tapi kalau memang ada kekurangannya, ya bagaimana lagi. *Shihhah* itu. Begitu itu sebetulnya di waktu saya belajar di Kediri, ada Kyai Ahmad itu pernah. Waktu itu, di Ploso diumumkan, “mengundang para guru, sesepuh, dan pemuka pondok, harap *rawuh* di dalemnya Romo Kyai diminta menghormati nikahnya Khai Ahmad yang keempat kali.

Kata saya, ”Eh, mas, dengar tidak? Ya sudah, saya mau ke sana.” Itu artinya, *Tajamul Nikah* tidak hanya di Rifa’iyah saja. Tapi di kalangan Kyai umum juga. Dulu pernah akan nikah kelima di Malang, padahal satu tubuh. Jadi, tidak masalah. Tapi sekarang *alhamdulillah*. Saya kemarin panggil teman saya dari luar, saya lihat, sudah bagus. Kalau pengantinnya dari luar, saya panggil Kyai untuk menikahkan. Kalau sudah bagus, ya sudah. Bila ada dari desa lain datang, saya ajari Syahadat dan ajaran nikah sampai paham. Seperti ijab qabul, tahkim, dst. Akhlak pengantin puteri juga diajari. Bahasanya jangan memojokkan hakim. Kalau begitu lagi, ya... nanti seperti kasus di Demak itu.

Di Demak itu ‘kan, kelemahan di tubuh Tarjumah dikorek dan dilaporkan ke Kejaksaan dan Departemen Agama. Sampai ramai. Lurah Giri lagi yang menanggulangi, disobek itu surat. “Ini lurah orang Tarjumah, mereka baik, taat dan tunduk. Mereka tidak pernah membuat ulah, tidak pernah menentang pemerintah”. Dia bukan Rifaiyah, tetapi ia punya rakyat Rifaiyah, dan tidak pernah membuat onar di desa. Selalu patuh.

Pernah, Tarjumah itu masuk ke dalam kepercayaan yang ke-17. Saya pernah masuk ke KUA, saya baca, tercatat bahwa Tarjumah tidak masuk agama, tapi aliran kepercayaan. Saya katakan, “Kalau sampai menyatakan demikian, *naudzubillah*”. Ini dari kejaksaan, saya berani menghadap. Keras, saya. Kata saya, “Kalau Bapak pengen tahu, Tarjumah itu apa? Silahkan datang”.

Setelah datang, saja jelaskan, mengenai Ri’ayah. Setelah dibaca, Ia bilang, Lha Kitab bagus seperti ini kok..... Lha, *alhamdulillah*. Inilah Tarjumah. Kyai Rifai mengarang 64 lebih kitab, termasuk muamalah, jumat, nikah, dlsb. Kalau pengen tahu lebih lanjut, ya silahkan. Jangan sampai seakan-akan memojokkan. Enak tho? Lha iya. Ingin selamat dunia dan akherat. Kalau pengen selamat dunia ya silahkan. Kalau kurang ya ditambahi. Jangan *suudzon*-lah.

Bagaimana dengan Hadits “Saya’ti zamanun sulthanuhum kal asadi wa waziiruhum kal bi’ri”, dst. Ada di Tabyin. Bagaimana penjelasan dan takhrij-nya? Karena, biasanya di halaman samping ini ada penjelasan kutipan dari hadits mana? Kok ini tidak ada?

Saya belum punya kitabnya. Ini sama seperti kitab tafsir apa? Ini perlu di-*mathla’ah*. Mungkin ada. Mungkin Kyai di Pekalongan itu, Pak Zaenal Abidin belum menemukan. Coba saya cari, semoga ada. Ya, hadits ini berkaitan dengan hadits ”*al-Qadha’u tsalasatun*.” Tidak usah seperti itu (mempertanyakan dari mana rujukannya).

Saya kurang berani melakukan ini. Dulu ada saudara, ayahnya Mas Zaenul melakukan seperti itu, tapi kata Guru saya, Mbah Bajuri, itu seolah meremehkan guru. Tapi menurut saya sekarang, kalau sudah tahu, untuk diterapkan. Bagi orang yang belum tahu, biar lebih mantap. Beda zaman, pasti lain. Saya cari di *Jâmi' Shaghir* belum ketemu. Ini perlu waktu. Kalau ada waktu luang, entar kita *mathla'*.

Lalu, bagaimana dengan syair tentang qadhi yang fasik

Jadi qadhi ini pada masa Belanda, dan masa itu memang pro Belanda. Kalau masa sekarang, tidak pro orang dzalim tidak masalah. Dan ia menetapi catatan yang pertama dalam hadits *al-Qadhi tsalasatun*, ya tidak masalah.

Qadhi yang di kitab ini itu yang menentang Syariat. Tapi di sini ada klasifikasi ia bisa masuk surga. Qadhi itu kan pewaris al-Quran. Tapi fasiq. *Tsumma awrasna minal kitâbi fa minhum dzâlimun linafsih wa minhum muqtashid, wa minhum sâbiqun bil khoirat*. Lha mungkin yang dulu banyak itu yang pertama. Dzalimun li nafsih. Ya banyak contohnya. Tapi mereka pewaris al-Qur'an. Jaman sekarang saja, kita tidak menyengaja maksiat. Tetapi kemaksiatan itu datang.

Dalam hal ini itu ada kemurahan Allah. Belum taubat, lalu meninggal. Setelah dipenjara di neraka baru dimasukan surga. Hadits banyak yang menerangkan. Yang paling akhir masuk surga itu kan orang yang berjalan dengan pantat (*ngesot*). Ditonton umat yang ada di sana. Itu mendapat surga *bayn samâ wal 'ardh*. Itu yang jelek, kalau menyengaja.

Kalau dulu, pemimpin itu kan jelas, orang Belanda yang kafir. Jadi, taat kepada mereka itu dilarang. Tapi bagaimana dengan sekarang, 'kan Indonesia bukan negara Islam?

Ya tidak apa-apa. Karena tidak menyuruh kepada perbuatan maksiat. Atau memaksa supaya taat kepada saya. Tidak ada masalah. Tapi kalau dulu, perangkat desa mau ke kecamatan itu harus men-*dungkluk*, *munduk-munduk* saat *sowan* ke sana. Mbah Kyai Rifa'i menentang yang seperti itu.

Lha itu sekedar saja. Malam juga tidak masalah, selepas maghrib. Pagi libur. Sabtu-Ahad kosong. Nanti bisa menemui.

Jumat, 19 Desember 2008

Disarikan dari wawancara KH. Rohmat Purwosari, Patebon, Kendal

Tidak Ada Penghulu

Pak Kyai, yang khas dari pernikahan di kalangan Rifa'iyah itu apa?

Yang khas itu ya tidak ada penghulu. Itu ajaran Kyai Rifa'i. Yang mengakadkan ya wali itu sendiri, atau diwakilkan kepada Kyai. Syarat wali itu ada delapan.

Rowosari, 14 Desember 2008

Menyetujui,
Narasumber

KH. Rohmat

PROSESI AKAD NIKAH

Muhammad Faizin bin
dengan
..... binti Chuzaeri

Ahad, 14 Desember 2008

Desa Bantaran RT 03/RW 01 Kec. Rowosari, Kab. Kendal

11:30 WIB

Pengantin pria dan rombongan tiba di lokasi prosesi pernikahan dengan membawa satu bus dari Desa Sundoluhur, Kec. Kayen, Kab. Pati.

12:00 WIB

Rombongan melaksanakan shalat dzuhur berjamaah di mesjid Kretegan, yang kebetulan bertetangga dengan rumah calon pengantin wanita.

12:40 WIB

Prosesi serah-terima pengantin pria. Pengantin pria diserahkan keluarga untuk diterima oleh keluarga pengantin putri. Pengantin putera menuju dekat satir, pembatas tamu pria dan wanita.

Pengantin puteri ditanyai oleh walinya akan kesediaannya untuk dinikahkan dengan pria yang dimaksud dengan mahar 11 gram emas, uang tunai Rp 520.000,- beserta seperangkat alat shalat.

Lalu, pengantin putera juga ditanya akan kesediaannya. Beres. Segera dilangsungkan akan nikah.

13:15 WIB

Prosesi akad nikah dimulai. Seseorang membaca doa sebagai pembuka. Dilanjutkan pengantar oleh Masduqi, PPN Kec. Rowosari. Segera, ijab nikah dalam bahasa Arab dibacakan oleh wali, yakni Chuzaeri, ayah kandung pengantin puteri.

Calon pengantin putera menjawab, juga dengan bahasa Arab. Ditanyakan kepada kedua saksi, yakni KH. Ali Maskhun, KH. Masyhuri, dan KH. Ali Mustaghfirin.

PPN membacakan akta pernikahan yang ditandatangani oleh pengantin, saksi, dan wali. Lalu, giliran pengantin putera yang membacakan shighat ta'liq talak.

Acara diakhiri dengan *mushafahah*. Dilanjutkan *Walimatul Uryy* untuk keesokan harinya.

M. Nasrudin

**HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN SOSIAL:
Studi Pergeseran Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah
tentang Keabsahan Nikah yang Diakadkan oleh
Penghulu/PPN**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
Dalam Ilmu Syari'ah



Oleh :

Nama : Muhamad Nasrudin

NIM : 042111065

JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSIYAH

FAKULTAS SYARI'AH

INTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG

2009

MOTTO

ومايلي المضاف يأتي خلفا عنه في الإعراب إذا ما خذفا

--- ابن مالك الأندلسي في "الفية" لبن مالك ---

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 10 Januari 2009

Deklarator,

Muhamad Nasrudin
042111065

ABSTRAKSI

Hukum Islam bukanlah sebuah korpus mati! Ia bisa bergerak seiring derap jaman. Beragam teori Ushul Fiqh membincang hal ini dalam ratusan halamannya. Tetapi, tidak banyak yang berani melakukan perubahan di kalangan umat Islam, apalagi di kalangan masyarakat yang cukup lama terpaku dalam kenikmatan candu *taqlid* dan *ittiba'*.

Rifa'iyah merupakan sebuah tradisi yang hadir semenjak abad ke-19 di Nusantara dan masih eksis hingga detik ini. Institusi ini menarik untuk diteliti, utamanya berkait kesintasannya dalam menyikapi realitas. Karena, ada indikasi *taqlid* yang cukup kental, khususnya terhadap Kitab Tarjumah yang menjadi "juklak-juknis"-nya.

Menariknya, di sana, ada kecenderungan untuk melakukan apa yang disebut Adonis sebagai *ibda'* (inovasi) atas tradisi keagamaannya. Namun demikian, di sana juga ada sebagian kalangan yang merasa nyaman tatkala bertahan dengan "mazhab" yang diajarkan Pahlawan Nasional, KH. Ahmad Rifa'i dalam kitab *Tarjumah*-nya. Inilah kalangan pemegang *ats-tsâbit*.

Lalu, bagaimana kalangan modernis (pengusung *al-mutahâwil*) mencoba memahami kembali ajaran KH. Ahmad Rifa'i. Mereka mencoba melakukan perubahan, tanpa meninggalkan pemikiran KH. Ahmad Rifa'i. Dalam skripsi ini, penulis mengambil sampel pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tentang keabsahan pernikahan yang diadakan penghulu.

Kasus ini menyimpan beberapa tradisi yang (dulu) diajarkan KH. Ahmad Rifa'i: *shihhah*, *'alim*, *'adil*, dan *fasik*. Penulis melihat bagaimana perkembangan mereka dengan pendekatan *ushuliyah*, sosio-historis, dan *Archeology of Knowledge* dalam bingkai pertarungan diskursus, bahasa, dan pengetahuan sebagaimana pernah perkenalkan oleh Foucault dan dipraktikkan Adonis.

Berbekal alat baca ini, penulis membongkar relasi-relasi kuasa yang bermain di balik terbentuknya teks Fatwa Rifa'i. Lalu, penulis membongkar kontekstualisasi yang dilakukan muridnya yang kini tergabung dalam Jam'iyah Rifa'iyah. Hasilnya, sebuah pemetaan dengan ketegangan-ketegangan khas dan unik, serta kerutan kebimbangan dalam kecerdasan pilihan. Selamat menikmati.

Kata kunci:

Rifa'i(yah), *shihhah*, Adonis, (Ushul) Fiqh [Progresif], relasi kuasa, *Archeology of Knowledge*.

KATA PENGANTAR

*Dengan Asma Allah,
Yang Maha Mengasih,
Yang Maha Menyayang*

Puji dan syukur hanya bagi-Nya. Hanya Ia yang telah memberikan karunianya, yang tiada berbilang. Shalawat salam semoga terlimpahkan selalu atas Rasulullah saw, para keluarga, para sahabat, dan pengikutnya. Amin.

Proses yang tidak lama untuk menyelesaikan sebuah skripsi. Yakni hanya sekitar dua bulan. Padahal, skripsi ini menggabungkan studi literer dan studi lapangan. Penulis sadar, dalam waktu sesingkat itu, skripsi ini tidak mungkin bisa selesai tanpa dukungan dan sokongan secara maksimal dari pihak-pihak terkait

Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Yth. Prof Dr. H. Abdul Djamil, MA. (Rektor IAIN Walisongo) yang telah memberikan segala kebijakan dalam menjalankan institusi. Terutama masukan awal tentang riset skripsi ini.
2. Yth. Drs. H. Muhyiddin, M, Ag. (Dekan Fakultas Syari'ah) atas segala kebijakan teknis di tingkat fakultas, dan sekaligus sebagai pembimbing selama penulis menjabat Pemimpin Umum dan Pemimpin Redaksi di LPM Justisia.
3. Yth. Drs. H. Abu Hapsin, MA, Ph.D, sebagai bapak dan senior yang mengayomi dan mengarahkan penulis, baik sebagai kader PMII maupun sebagai pengurus Justisia. Juga, atas kesediaannya ronda bareng, sekaligus bimbingan hingga pukul 2:18 WIB dini hari. Terima kasih atas ketulusannya dalam membimbing penulisan skripsi ini.
4. Yth. Drs. H. Akhmad Arif Junaidi, terutama selaku pembimbing II penulis. Terima kasih telah membuat bimbingan terasa menyenangkan dan mengasyikkan. Terima kasih atas segala informasi dan dukungannya.

5. Yth. Kajur, Sekjur, dan Biro Judul al-Ahwal al-Syahsiyah. Beserta segenap dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang yang telah membekali ilmu kepada penulis, serta melecut rasa penasaran penulis. Juga, segenap pegawai Fakultas Syari'ah yang telah banyak membantu penulis terutama yang sering meminta surat keterangan, baik kehilangan atau keterangan aktif.
6. Yth. KH. Ahmad Syadzirin Amin, beserta jajaran pengurus dan santri Jam'iyah Rifa'iyah yang telah membantu dalam *hunting* data, kesediaan waktu, serta bantuan selama *live-in* di Donorejo, Limpung, Batang yang tak mungkin kami sebutkan satu persatu.
7. Yth para narasumber inti yang berkenan memberikan masukan dan berbagi data. KH. Ali Maskhun, KH. Mahfudz, KH. Rahmatullah, Mas Faizin (Ketua Umum AMRI), Mas Zaenul Mutaqin, dan narasumber sekunder yang lain yang tak cukup bila dituliskan di halaman ini.
8. Ibu Siti Munawaroh dan ayahku tercinta Sholihin Zamzuri. Terima kasih atas segalanya. Kalian adalah segalanya. Adik-adikku yang lucu. Umi, tetap serius ya.. Risa, cepatlah kau kejar kakakmu ini. Dan Thole, jadilah politikus kecilku yang bermoral dan santun.
9. KH. Baedhowi Syamsuri beserta Ibu Nyai Mutmainah yang telah membantu penulis saat nyantri di PP Sirojuth Tholibin. Terima kasih atas waktu luang guna sorogan khusus kitab-kitab kuning kepada Bapak, meski hanya saat liburan semester. Juga, kepada KH. Anshar Syamsuri atas bimbingannya dan dewan asatidz di Tajul Ulum.
10. Segenap senior dan wadyabala Justisia. Mas Rumadi, Kang Azha, Kang Manto atas tulisannya, Kakek, Mas Ricad, Mas Gepeng, Mbak Ika, Mbak Dyah, Mbak Erna, Mas Najib, Mas Arif, Pren, Gus Ikrom. Kawan-kawan seangkatan: Ana (ayo...), Hendi (sori, aku duluan), Koping, Yoni, Heri, hingga adek-adek: Hamster, Surouf, Subam's, Lina, Ela, Sarkobet, Sambu, Markoyan, Supiyan, Nikmah, Ica-ica di dinding, Rifa, Iva, Malik, Sholi, Cecep, Anis, Yani, Puput dan semuanya. Teruslah berkarya. Teruslah berpikir bebas. Bebaskan kita dan kawan-kawan kita dari belunggu. Karena hanya

dalam kebebasanlah manusia itu ada. Karena bebas itu melengkapi. Karena (saling) melengkapi itu fitrah manusia.

11. Segenap sahabat-sahabat di PMII Rayon, Komisariat, dan Cabang Kota Semarang. Shbt. Sugeng, Shbt. Nedi, Shbt. Kosim, Shbt. Ahwan, Ahsan, Amir, Ela Edu, dan yang lain.
12. Segenap a'dho Nafilah. Dari senior: Mas Habib, Mas Arifin, Mas Aqil, Mas Saifudin, Mbak Elin, Mbak Sofi. Lalu, Ahlisin atas masukan dan bantuannya. Fathi atas pinjaman CPU dan *printer*-nya. Sa'dullah atas perttemanannya, Ayu, Daim, Dorahman, Misbah, dan yang lain. Jaga kekompakan. Pahami yang lain.
13. Segenap peneliti di eLSa. Mas Tedi terima kasih atas diskusi dan *Arabic Bible*-nya. Mas Iman atas masukannya. Mas Wiwit, Mas Adib, Mbak Muas atas jaketnya.
14. Segenap rekan-rekanita IPNU Kota Semarang dan PAC Ngaliyan. Mbah Rahul (airnya masih banyak), Gus Ikrom (jadi ke barat?), dan yang lain.
15. Segenap aktivis Jaringan Islam Kampus (Jarik) dan LSAF. Mas Ridho, kedol, Mas Iqbal, Mas Dawam Raharjo, Mas Budi Munawar-Rahman. Terima kasih atas kunjungan dan tukar idenya.
16. Segenap sedulur di ALTAISIR Lokus Kota Semarang. Pakde Husein, Hihim, Mbak Beqi, Rokim, Farida, Qowi, Fardan, dan yang lain.
17. Segenap ex-asrama. Kalian adalah manusia super, manusia aneh, dan manusia tandon. (lagi-lagi) Mas Habib, Idrus, Syawqi, Danang, Raja Tawa dan semuanya... kapan reuni lagi nih...
18. Aktivis KSMW, (Hijriah, Hamdani, dan yang lain), segenap kawan-kawan PPMI (Muid dan yang lain), segenap aktivis FORSIBA. Al-Izzah di STAIN Kudus. English-Arabic di Purwokerto. Bangkitkan terus semangatnya. Kawan-kawan FK-MASI, Tamam, Fatur Kudus.
19. Sanak-sanak K-Mapala (Keluarga Mahasiswa Pelajar Lampung) Kota Semarang dan Putera Saburai IAIN Walisongo (Hamster, dll), Galaksi di UNNES, dan yang lain.

20. Kawan-kawan Posko Chinta Pare. Jangan pernah lupakan. Semua telah abadi dalam catatan sejarah.

21. Kawan-kawan angkatan 2004 ASA. Kapan kita bikin reuninya?

22. Terkhusus dek Luluk. Jalan masih panjang.

Semoga menjadi amal yang baik (*saleh*) dan mendapatkan pahala yang berlipat dari Allah SWT.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa skripsi ini jauh dari sempurna karena keterbatasan ilmu yang penulis miliki. Karena itu, penulis berharap saran dan kritikan yang bersifat membangun dari pembaca. Terima kasih.

Hanyalah Tuhanlah,

Penunjuk atas jalan yang lurus.

Semarang, 12 Januari 2009

Penulis,

M. Nasrudin

PERSEMBAHAN

Dengan segenap hormat dan kerendahan hati, skripsi ini penulis persembahkan sebagai ungkapan syukur kepada Allah dan tali kasih pada hamba-Nya, kepada:

1. Ibunda Siti Munawaroh dan ayahku tercinta. Sholihin Zamzuri. Adik-adikku: Umi, Risa, dan Thole.
2. Yth. Prof Dr. H. Abdul Djamil, MA. (Rektor IAIN Walisongo)
3. Yth. Drs. H. Muhyiddin, M, Ag. (Dekan Fakultas Syari'ah)
4. Yth. Drs. H. Abu Hapsin, MA, Ph.D (Pembimbing I).
5. Yth. Drs. H. Akhmad Arif Junaidi (Pembimbing II)
6. Yth. Kajur, Sekjur, dan Biro Judul al-Ahwal al-Syahsiyah
7. Yth. KH. Ahmad Syadzirin Amin, dan segenap warga Jam'iyah Rifa'iyah
8. Yth para narasumber inti: KH. Ali Maskhun, KH. Mahfudz, KH. Rahmatullah, Mas Faizin (Ketua Umum AMRI), Mas Zaenul Mutaqin, dan semua narasumber sekunder,
9. KH. Baedhowi Syamsuri beserta Ibu Nyai Mutmainah (PP Sirojuth Tholibin) beserta dewan *asatidz*.
10. Segenap senior dan wadyabala Justisia. Segenap sahabat di PMII Rayon, Komisariat, dan Cabang Kota Semarang. Segenap *a'dho* Nafilah. Segenap peneliti di eLSa Semarang. Segenap rekan-rekanita IPNU Kota Semarang, PAC Ngaliyan, dan PAC Mijen. Segenap kawan di KSMW.
11. Segenap aktivis Jaringan Islam Kampus (Jarik) dan LSAF. Mas Ridho, Kedol, Mas Iqbal, Mas Dawam Raharjo, Mas Budi Munawar-Rahman.
12. Segenap sedulur di ALTAISIR Lokus Kota Semarang. Segenap ex-asrama. Aktivis FORSIBA. Sanak-sanak K-Mapala (Keluarga Mahasiswa Pelajar Lampung) Kota Semarang dan Putera Saburai IAIN Walisongo, Galaksi di UNNES, dan yang lain. Kawan-kawan Posko Chinta Pare. Dan Kawan-kawan angkatan 2004 ASA. Kapan kita bikin reuninya?
13. Terkhusus dek Luluk. Ini baru titik awal.

14. Semua pihak yang telah menyumbangkan ide, saran, kritik bagi penulis sehingga penulis bisa menyelesaikan skripsi ini yang tak mungkin untuk ditampung di halaman kertas ini.

Semarang, 14 Januari 2009

Penulis

Muhamad Nasrudin

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN MOTTO	ii
HALAMAN DEKLARASI	iii
HALAMAN ABSTRAKSI	iv
HALAMAN KATA PENGANTAR	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	ix
DAFTAR ISI	xi
DAFTAR TABEL DAN GAMBAR	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	10
D. Tinjauan Pustaka	10
E. Metodologi Penelitian	13
F. Sistematika Penulisan	17
BAB II TEORI PERUBAHAN HUKUM	19
A. Dinamika Realitas Perspektif Michel Foucault	20
B. Keniscayaan Ijtihad dan Tajdid	23
1. Kebuntuan Teks	23
2. Ijtihad dan Tajdid	25
3. Pijakan Teks Suci	29
C. Distribusi Wilayah Islam	32
1. Yang-Statik dan Yang-Dinamis	35
2. Distribusi Teks	37
D. Faktor-faktor Perubahan Hukum	43
E. Aplikasi Ijtihad dalam Lintasan Sejarah	46
BAB III PEMIKIRAN JAM'İYAH RIFA'İYAH TENTANG WALI NIKAH	53
A. Wali Nikah dalam Spektrum Fiqh Klasik	53
1. Hak Perwalian	57
2. Kualifikasi Wali	58
3. Klasifikasi Wali	60
B. Penghulu, <i>Qadhi</i> , dan Hakim	64
1. Penghulu di Jawa	65
2. Politik Restrukturisasi-Reorganisasi Kolonial	71
3. Penyelewengan Penghulu	74
4. Penghulu Era Kini	76
C. Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak tentang Wali Nikah	77
1. KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak	77

2. Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i tentang Wali Nikah	81
a. Wali nikah	82
b. Wali Hakim dan <i>Tahkîm</i>	84
c. Kualifikasi Wali	86
d. Kritik Penghulu	87
D. Pemikiran Jam'iyah Rifa'iyah tentang Wali Nikah Era Kini	89
1. Profil Jam'iyah Rifa'iyah	89
2. Pemikiran Jamiyah Rifa'iyah era Kini tentang Wali Nikah	92
a. Donorejo (Limpung, Kab. Batang)	94
b. Kalisari, (Kec. Rowosari, Kab. Kendal)	96
c. Purwosari (Kec. Patebon, Kab. Kendal)	101
d. Paesan (Kedungwuni, Pekalongan)	103

BAB IV ANALISIS PERGESERAN PEMIKIRAN

JAM'YAH RIFA'YAH TENTANG KEABSAHAN NIKAH

YANG DIAKADKAN OLEH PENGHULU/PPN.....	106
A. Perspektif Normatif- <i>Ushuliyah</i>	106
B. Perspektif <i>Archeology of Knowledge</i>	118
C. Faktor-faktor Perubahan Hukum.....	126
1. Faktor Internal.....	126
2. Faktor Eksternal	131

BAB V PENUTUP.....	134
A. Kesimpulan	134
B. Saran.....	135
C. Penutup.....	136

DAFTAR PUSTAKA.....	137
LAMPIRAN.....	145

DAFTAR TABEL DAN GAMBAR

Tabel

3.1	Perdebatan Syarat Wali di Kalangan Ulama	58
3.2	Perdebatan Klasifikasi Wali di Kalangan Ulama Mazhab	61-62
3.3	Stratifikasi Pejabat Penghulu di Kerajaan	67
3.4	Perubahan Hak dan Kewenangan Penghulu	

Gambar

2.1	Distribusi Islam dalam Bingkai Syariat dan Akidah	32
2.2	Distribusi Islam dalam Bingkai Yang-Tetap dan Yang-Berubah	36
2.3	Distribusi <i>Nushûs al-Muqaddasah</i>	38
3.1	Pola Pengangkatan Penghulu pada Masa Kekuasaan Pribumi	68
3.2	Pola Pengangkatan Penghulu pada Masa Kekuasaan Kolonial	68
4.1	Peta Pertarungan Diskursus, Bahasa, dan Kuasa	119
4.2	Sirkuit Hukum Islam sebagai <i>Social Engineering</i> dan <i>Social Control</i>	122