

MASJID RAMAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'ÂN
PERSPEKTIF *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH* JASSER AUDA

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
SITTI NURUL ADHA
NIM. 212510143

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.

ABSTRAK

Pada zaman Nabi, masjid berperan sebagai pusat seluruh aktivitas masyarakat dan merupakan tempat yang terbuka bagi siapa saja tanpa mengenal gender. Namun, realitas yang ada saat ini menunjukkan kurangnya partisipasi perempuan di masjid dan kurangnya perhatian terhadap kebutuhan perempuan di masjid. Hal ini disebabkan oleh paham konservatif tentang keberadaan perempuan di masjid dan kurangnya perhatian mengenai peran signifikan yang dapat diemban perempuan dalam kegiatan keagamaan di masjid. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana masjid ramah perempuan dalam al-Qur'ân perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda. Jenis Penelitian ini adalah penelitian *library research* dengan metode analisis-deskriptif menggunakan perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda. Hasil penelitian ini menunjukkan: *Pertama*, *Maqâshid al-syarî'ah* menurut Jasser Auda merupakan sekumpulan maksud ilahiah dan konsep-konsep moral yang menjadi dasar hukum Islam. Paradigma *maqâshid* telah direkonstruksi Jasser Auda dan dikembangkan jangkauannya mencakup masyarakat secara luas, bernuansa pembangunan dan menekankan nilai-nilai umum seperti keadilan, hak asasi manusia, kesetaraan, dan perdamaian. *Kedua*, Masjid ramah perempuan dalam al-Qur'an menekankan persamaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam beribadah dan memakmurkan masjid. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan kesetaraan gender dalam konteks ibadah, zikir, dan mendirikan shalat. Dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda, masjid ramah perempuan melibatkan penggabungan berbagai praktik yang menjamin kesejahteraan dan hak-hak perempuan di masjid. Bentuk implementasi *maqâshid al-syarî'ah* dalam masjid ramah perempuan mencakup fasilitas-fasilitas penunjang kenyamanan dalam beribadah, akses dan perlindungan yang setara, dan berbagai sarana yang dapat meningkatkan partisipasi perempuan di dalam masjid. *Ketiga*, Masjid Istiqlal merupakan salah satu masjid yang telah berkomitmen dan berupaya dalam mewujudkan masjid ramah perempuan. Masjid ini telah menjadi pusat berbagai kegiatan umat Islam dan menunjukkan model inklusifitas dan perhatian terhadap kebutuhan seluruh jamaahnya, terkhusus perempuan.

Kata Kunci: *Masjid, Ramah Perempuan, Maqâshid al-Syarî'ah Jasser Auda*

ABSTRACT

During the Prophet's lifetime, the mosque functioned as the focal point of communal engagements and was accessible to individuals of all genders. However, current events indicate that women are underrepresented in mosques and that their requirements are not being addressed. This phenomenon can be attributed to a conservative perspective concerning the presence of women in mosques and a disregard for the substantial contributions that women can make to religious activities within these establishments. This research aims to find out how women-friendly mosques are in the Al-Qur'an from the perspective of Jasser Auda's *maqâshid al-syarî'ah*. This type of research is library research with a descriptive-analysis method using the *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda perspective. The results of this research show: *Maqâshid al-syarî'ah* according to Jasser Auda is a collection of divine intentions and moral concepts which are the basis of Islamic law. Jasser Auda reconstructed and broadened the *maqashid* paradigm to encompass society as a whole; it now emphasizes universal values including justice, human rights, equality, and peace, and possesses a nuanced understanding of progress. Furthermore, the Koran underscores the equal rights and responsibilities of both men and women with regard to mosque prosperity and worship, which are attributes of women-friendly mosques. Gender equality is explicitly emphasized in the Qur'an with regard to prayer, dhikr, and worship. Women-friendly mosques, according to the *maqashid al-syari'ah* of Jasser Auda, are those that integrate a range of practices aimed at ensuring the well-being and liberties of women within the mosque premises. The implementation of *maqashid al-syari'ah* in mosques that are welcoming to women encompasses a range of amenities that promote comfort during worship, ensure equal access and protection for all, and potentially enhance women's engagement in mosque activities. Furthermore, one of the mosques that has pledged and is actively working towards the establishment of a mosque that welcomes women is the Istiqlal Mosque. This mosque serves as a hub for numerous Muslim activities and exemplifies inclusivity and concern for the welfare of its entire congregation, with particular emphasis on women.

Keywords: *Mosque, Women-Friendly, Jasser Auda's maqâshid al-syarî'ah*

الخلاصة

المسجد في عهد النبي كان يلعب دورًا حيويًا كمركز لجميع أنشطة المجتمع وكان مكانًا مفتوحًا لأي شخص دون تمييز جنسي. ومع ذلك، تظهر الواقعية الحالية نقصًا في مشاركة النساء في المساجد وقلة الاهتمام بحقوق النساء في المساجد. يعود ذلك إلى وجود وجهات نظر محافظة حول وجود النساء في المساجد ونقص الاهتمام بالدور الهام الذي يمكن أدائه النساء في الأنشطة الدينية في المساجد. تهدف هذه الدراسة إلى معرفة كيف يمكن أن يكون المسجد صديقًا للنساء من منظور المقاصد الشرعية لجاسر عودة في القرآن الكريم. يعتبر هذا البحث من نوع "library research" باستخدام منهج التحليل الوصفي من منظور مقاصد الشريعة لجاسر عودة. أظهرت نتائج هذه الدراسة ما يلي: أولاً، المقاصد الشرعية وفقاً لجاسر عودة تشكل مجموعة من الأهداف الإلهية والمفاهيم الأخلاقية التي تشكل أساس القانون الإسلامي. تم إعادة بناء هذا النموذج من خلال جاسر عودة وتوسيع نطاقه ليشمل المجتمع بشكل عام، مع التركيز على مفاهيم التنمية وتأكيد القيم العامة مثل العدالة وحقوق الإنسان والمساواة والسلام. ثانياً، المسجد الصديق للنساء في القرآن يؤكد على المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجال والنساء في سياق العبادة وإقامة المسجد. يشدد القرآن صراحةً على المساواة بين الجنسين في سياق العبادة والذكر وأداء الصلاة. من وجهة نظر مقاصد الشريعة لجاسر عودة، يشمل المسجد الصديق للنساء دمج مختلف الممارسات التي تضمن رفاهية وحقوق النساء في المساجد. تتضمن أشكال تنفيذ مقاصد الشريعة في المسجد الصديق للنساء توفير مرافق لراحة العبادة، وتوفير وسائل الوصول والحماية المتساوية، وتوفير وسائل متنوعة لتعزيز مشاركة النساء في المساجد. ثالثاً، يُعتبر مسجد الاستقلال واحداً من المساجد التي التزمت وبذلت جهوداً لتحقيق مسجد صديق للنساء. أصبح هذا المسجد مركزاً لمختلف الأنشطة الإسلامية ويُظهر نموذجاً شاملاً واهتماماً بحاجات جميع المصلين، خاصة النساء.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Sitti Nurul Adha
Nomor Induk Mahasiswa : 212510143
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Masjid Ramah Perempuan Dalam Al-Qur'an Perspektif *Maqâshid al-Syari'ah* Jasser Auda

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institur PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta 29 Januari 2024
Yang membuat pernyataan,



Sitti Nurul Adha

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul

Masjid Ramah Perempuan Dalam Al-Qur'ân Perspektif *Maqâshid al-Syari'ah*
Jasser Auda

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:

Nama: Sitti Nurul Adha

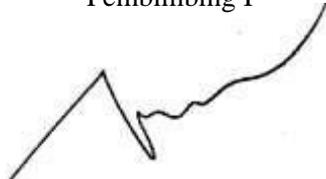
NIM: 212510143

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta,

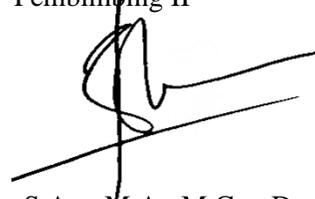
Menyetujui,

Pembimbing I



Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, M.A.

Pembimbing II



Rosita Tandos, S.Ag., M.A., M.ComDev., Ph.D

Mengetahui,
Ketua Program Studi



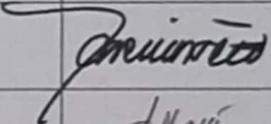
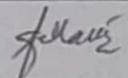
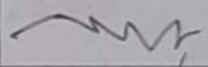
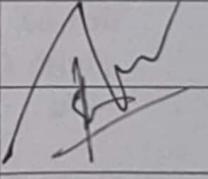
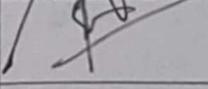
Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

MASJID RAMAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'ÂN PERSPEKTIF MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH JASSER AUDA

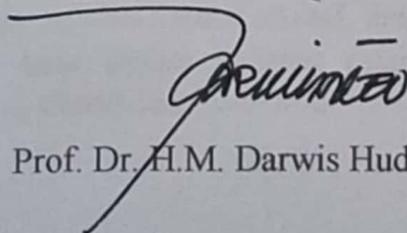
Disusun oleh:
Nama : Sitti Nurul Adha
Nomor Induk Mahasiswa : 212510143
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal
31 Januari 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Penguji II	
4	Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, M.A.	Pembimbing I	
5	Rosita Tandos, S.Ag., M.A., M.ComDev., Ph.D	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surah Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	'	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Keterangan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, salnya: رب: ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: الفارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis النساء *an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur hanya kepada Allah Swt yang telah menganugerahkan berbagai macam nikmat kepada peneliti, terutama nikmat Islam, Iman, serta nikmat pendidikan. Dengan nikmat tersebut peneliti dapat menyelesaikan tesis ini dengan baik dan tepat pada waktunya.

Shalawat beriring salam semoga senantiasa terlimpah kepada manusia yang menjadi rujukan akademik dan keilmuan seluruh manusia sedunia yakni Baginda Nabi Besar Muhammad Saw, beserta keluarga, sahabat, pengikut dan siapa saja yang senantiasa merujuk, baik sikap maupun keilmuannya kepada Beliau Saw.

Peneliti menyadari bahwa rampungnya tesis ini sebagai tugas akhir tidak bisa lepas dari bantuan berbagai pihak. Tanpa bantuan, arahan, motivasi dan semangat dari semuanya, rasanya kecil kemungkinan peneliti dapat menyelesaikan tesis ini dengan baik. Sebab itu, izinkan peneliti mengucapkan terimakasih kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

3. Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, MA.
4. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
5. Manajer Program Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP) Masjid Istiqlal Jakarta Rosita Tandos, S.Ag., M.A., M.ComDev., Ph.D
6. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Dr. H. Abd. Muid N, M.A.
7. Dosen Pembimbing Tesis, yakni Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, M.A. dan Rosita Tandos, S.Ag., M.A., M.ComDev., Ph.D, yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis ini.
8. Dosen Penguji WIP 1 dan WIP 2 Dr. H. Abd. Muid N, M.A yang telah meluangkan waktu serta memberikan masukan terhadap penelitian ini
9. Segenap civitas akademika Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, terkhusus untuk para dosen kami yang sudah begitu banyak membagi ilmunya serta membuka wawasan untuk penulis.
10. Segenap pengurus dan keluarga besar Masjid Istiqlal Jakarta yang telah membantu dan memberikan dukungan.
11. Seluruh teman seperjuangan PKUMI 1.0 terkhusus S2 PKUP yang solid dan kompak dikala suka dan duka dalam perkuliahan
12. Orang tua, keluarga besar serta kerabat penulis yang selalu mendukung penuh, baik secara moril dan materil, sekaligus mengiringi penulis dengan doa setiap waktu.
13. Dan seluruh pihak yang telah mendukung perjuangan selama di kampus terkhusus selama penelitian dan penyusunan penelitian ini. Semoga Allah SWT memberikan balasan pahala jariyah yang terus mengalir.

Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti panjatkan, semoga Allah Swt memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu terselesaikannya tesis ini.

Jakarta, 29 Januari 2024

Sitti Nurul Adha

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	7
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	8
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	8
F. Kerangka Teori	8
G. Tinjauan Pustaka.....	15
H. Metode Penelitian	18
I. Sistematika Penulisan	19
BAB II TINJAUAN KESETARAAN DALAM MASJID	
PERSPEKTIF ISLAM	21
A. Perempuan dalam Islam.....	21
1. Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Islam.....	21

2. Hak-Hak Perempuan dalam Islam	28
B. Tinjauan Umum Masjid dalam Islam	35
1. Hakikat Masjid dalam Al-Qur'an	35
2. Fungsi Masjid pada Masa Rasul	41
C. Tinjauan Umum Masjid Ramah Perempuan	47
1. Konsep Masjid Ramah Perempuan	47
2. Urgensi Masjid Ramah Perempuan	53
3. Hukum Islam terhadap Perempuan di Masjid	59
BAB III PARADIGMA MAQASHID AL-SYARI'AH JASSER AUDA ...	69
A. Diskursus Maqashid al-Syariah	69
1. Pengertian Maqashid al-Syariah	69
2. Metode Penetapan Maqashid al-Syariah	73
a. Metode <i>Istiqra'</i> (Nalar Induktif)	73
b. Metode Pengetahuan <i>'Illat</i> Perintah dan Larangan	75
c. Metode Kejelasan Perintah dan Larangan	75
d. Metode Pengungkapan (<i>Ta'bir</i>) yang Menunjukkan Tujuan Syariah	77
e. Metode Penjelasan <i>Syâri'</i> tentang Tidak Adanya Sebab Hukum dan Larangan Tentangnya	78
3. Klasifikasi Maqashid al-Syariah	79
B. Biografi Jasser Auda	90
C. Rekonstruksi Paradigma <i>Maqâshid Al-Syarî'ah</i> Jasser Auda	94
1. Rekonstruksi <i>Maqâshid Al-Syarî'ah</i>	94
2. Peran <i>Maqâshid Al-Syarî'ah</i> dalam Pembaharuan Islam	100
a. <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> untuk Pembangunan dan Hak Asasi Manusia 100	
b. <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> Basis <i>Ijtihad Kontemporer</i>	106
c. <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> untuk Membedakan antara Tujuan dan Sarana	109
d. <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> untuk Interpretasi Tematik <i>al-Qur'ân</i> dan <i>Hadis</i>	110
e. <i>Maqâshid</i> untuk Pembukaan Sarana dan Pemblokiran <i>Sarana III</i>	110
f. <i>Maqâshid</i> untuk Syariah yang Universal	112
g. <i>Maqâshid</i> sebagai Landasan Bersama bagi Mazhab- Mazhab Fiqh 113	
h. <i>Maqâshid</i> sebagai Landasan Dialog Antarkeyakinan	115
BAB IV MASJID RAMAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN	

PERSPEKTIF MAQASHID AL-SYARIAH JASSER AUDA ...	119
A. Masjid Ramah Perempuan dalam Al-Qur'an	119
B. Bentuk Masjid Ramah Perempuan Perspektif Maqashid al-Syariah Jasser Auda.....	128
1. Masjid Ramah Perempuan Perspektif <i>Hifdz al-Dîn</i>	130
2. Masjid Ramah Perempuan Perspektif <i>Hifdz al-Nafs</i>	132
3. Masjid Ramah Perempuan Perspektif <i>Hifdz al-'Aql</i>	135
4. Masjid Ramah Perempuan Perspektif <i>Hifdz al-Nasl</i>	137
5. Masjid Ramah Perempuan Perspektif <i>Hifdz al-Mâl</i>	138
C. Implementasi Masjid Ramah Perempuan di Masjid Istiqlal	141
BAB V PENUTUP	151
A. Kesimpulan	151
B. Saran	152
DAFTAR PUSTAKA	155

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Term Masjid dalam Al-Qur'an.....	35
Tabel 2. Perluasan Cakupan Maqashid Klasik ke Maqashid Kontemporer	103

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Masjid menurut bahasa berasal dari kata *sajada*, *yasjudu*, *sujûdan* yang berarti sujud atau meletakkan dahi di atas tanah, sedangkan masjid adalah *isim makan* yang berarti tempat untuk sujud. Imam al-Zajjâj dalam kamus *Lisân al-'Arab* juga menambahkan cakupan masjid sebagai semua tempat yang digunakan untuk beribadah.¹ Dalam pengertian yang lebih luas, Sidi Gazalba mengatakan bahwa masjid merupakan tempat diajarkan, dibentuk, ditumbuhkan, dan dikembangkan dunia pikiran dan dunia rasa Islam.² Masjid dalam Al-Qur'ân yang disebutkan berkali-kali juga memiliki 13 makna yang berbeda. Keluasan makna masjid ini menunjukkan akan keluasan fungsi dan perannya.³

Masjid pada masa keemasan Islam mampu memainkan

¹ Ibnu Manzur *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119. Jilid ke-2, hal. 1940

² Sidi Gazalba, *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1975, hal. 131

³ Ridwan Mansur, "Konsep Masjid dalam Perspektif Mufassir dan Realitasnya dalam Masyarakat (Studi Konsep Masjid dalam Al-Qur'an)", Tesis, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2019, Bab V, hal. 1

peran dan fungsi sedemikian luasnya, tidak hanya terbatas pada aspek individual ritual formal, tapi juga menyentuh aspek sosial. Dalam catatan sejarah, masjid pada zaman Nabi memiliki peran strategis sebagai pusat aktivitas masyarakat dan berperan penting dalam membangun nilai-nilai kemasyarakatan secara religius.⁴ Peran sahabat dalam memakmurkan masjid juga dapat dilihat dari partisipasi mereka dalam berkegiatan di Masjid seperti mengajarkan agama, mengobati sahabat yang terluka akibat perang dan lain sebagainya. Peran tersebut dilakukan oleh sahabat baik laki-laki maupun perempuan.

Jika dilihat dari sisi tempat maupun aktivitasnya, masjid merupakan tempat yang terbuka bagi siapa saja tanpa mengenal gender, dalam hal ini ramah gender. Akan tetapi realitas yang ada menunjukkan kurangnya partisipasi perempuan di masjid dan kurangnya perhatian terhadap kebutuhan perempuan di masjid. Hal tersebut dibuktikan dari data anggota pengurus pimpinan pusat Dewan Masjid Indonesia yang berjumlah 126 orang, hanya 16 orang di antaranya adalah perempuan.⁵ Kebanyakan dari takmir masjid di Indonesia juga sebagian besar adalah laki-laki. Fenomena ini menunjukkan bahwa perempuan tidak mendapat ruang yang cukup dalam hal kepengurusan masjid dan berdampak pada program-program kegiatan masjid yang tidak responsif terhadap gender.

Di samping itu, desain ruang dan fasilitas yang disediakan masjid terkadang masih membedakan gender. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan terhadap masjid di Aceh, secara tidak langsung terlihat adanya perbedaan penataan ruang antara laki-laki dan perempuan di masjid. Studi ini menemukan gambaran bagaimana gender perempuan dirugikan oleh perencanaan tata ruang, di antaranya terkait jarak antara toilet atau tempat wudhu dengan pintu masuk perempuan terlalu jauh.⁶ Penelitian lain yang dilakukan oleh Nurhakki terkait fasilitas masjid di kota Parepare

⁴ Muhammad Sa'îd Ramadan al-Buthî, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah: Ma'a Mujiz li Târîkh al-Khilâfah al-Râsyidah* Damaskus: Dar al-Fikr, 2003, hal.143

⁵ Susunan Pengurus PP DMI 2017-2022 - DMI, diakses pada hari Jum'at, 10 Maret 2023

⁶ Faradilla Fadlia dkk. "Women Friendly Mosque in Banda Aceh: A Study of the Concept of Gender Justice and Gender Planning Perspective," dalam *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, Vol. 16, No.1, 2021, hal. 112.

juga menunjukkan bahwa hanya 5% masjid yang ramah terhadap perempuan dengan indikator menyiapkan fasilitas ruang wudhu terpisah dan tertutup. Fasilitas yang bias gender ini disebabkan karena suara laki-laki lebih dominan dalam proses komunikasi perencanaan dan pembangunan masjid.⁷ Data tersebut menunjukkan adanya pemarginalan perempuan di masjid yang mengakibatkan kurangnya partisipasi perempuan dalam kegiatan keagamaan di masjid dan banyaknya hak-hak dan kebutuhan perempuan yang tidak diperhatikan.

Di antara penyebab terjadinya pemarginalan tersebut adalah pemahaman agama yang masih konservatif dan kurang memperhatikan signifikansi peran yang juga dapat dijalani oleh perempuan dalam kegiatan keagamaan di masjid. Beberapa orang masih tidak memiliki pemahaman yang memadai tentang pentingnya kemaslahatan perempuan dalam konsep masjid dan kegiatan keagamaan, sehingga tidak memperhatikan kebutuhan perempuan dalam menyediakan fasilitas dan layanan yang ramah perempuan.

Penafsiran ayat al-Qur'ân yang kurang komprehensif dan terbatas pada aspek kebahasaan juga memberi dampak negatif pada kebiasaan umat muslim yang terkadang memahami bahwa masjid bukanlah tempat bagi perempuan. Seperti pemaknaan kata *rijâl* pada surah al-Nûr ayat 37 yang terbatas hanya pada laki-laki.⁸ Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan lafal *rijâl* yang terdapat pada surah tersebut dengan berkata, "Perempuan lebih utama shalat di rumah. Mereka boleh mengikuti jamaah di masjid dengan syarat tidak mengganggu kaum laki-laki dengan menampakkan perhiasan dan memakai parfum."⁹

Disamping itu kekeliruan dalam memahami pandangan para ulama terkait bagaimana hukum perempuan shalat berjamaah di masjid juga memberikan dampak pada kurangnya partisipasi perempuan di masjid. Ulama mazhab berbeda pendapat terkait

⁷ Nurhakki dan Islamul Haq, "Representasi Perempuan di Masjid", dalam Jurnal Askopis, Vol. 1, No. 2, tahun 2017, hal. 81

⁸Jasser Auda. *Wanita dan Masjid*, diterjemahkan oleh Rosidin dari judul *Al-Mar'ah wa Al-Masjid*. Jakarta: Amzah, 2015, hal. 35

⁹ Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishak, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. Muhammad Abdul Ghaffar dan Abu Ihsan al-Atsari dari judul *Lubâb al-Tafsîr min Ibni Katsîr*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'I, 2004. Jilid 6, hal 83

hukum perempuan shalat berjamaah di masjid karena kekhawatiran menimbulkan resiko-resiko (fitnah) yang tidak diinginkan, akan tetapi tidak ada pendapat yang menyatakan keharamannya secara mutlak.¹⁰ Adapun para penganut paham konservatif menganggap kehadiran perempuan di masjid sebagai pelanggaran konsensus hukum yang dibuat oleh para ahli hukum Islam, terutama bagi perempuan yang masih muda dan berpenampilan menarik yang harusnya menjaga jarak dari masjid untuk menghindari fitnah (godaan seksual yang akan menggiring laki-laki ke dalam dosa) yang disebabkan oleh kehadiran mereka. Dengan demikian, tidak heran jika kita melihat kurangnya jumlah perempuan yang shalat berjamaah di masjid.

Pemahaman hukum Islam secara reduksionis menjadikan seseorang kurang memperhatikan kontekstualitas suatu hukum. Perubahan realitas sosial yang begitu dahsyatnya di era modern telah membawa implikasi mendalam terhadap paradigma hukum Islam. Kesadaran terhadap harkat dan martabat kemanusiaan, hubungan antar umat beragama, nasionalisme, dan kesetaraan gender secara tidak langsung menciptakan tuntutan baru terhadap pemikiran hukum Islam.¹¹ Hal ini menyebabkan pentingnya melakukan pembaharuan hukum Islam yang tidak hanya sebatas revisi fatwa ulama atau pendapat ulama, namun harus dilakukan dengan pembaharuan yang meliputi metodologi, logika dan kerangka berpikir hukum Islam yang lebih holistik, kompleks, integrative, dan kontekstual¹² Dalam melakukan pembaharuan ini, Jasser Auda menggunakan pendekatan sistem untuk membuktikan pentingnya *maqâshid al-syarî'ah* dalam perumusan hukum Islam. Dengan pendekatan sistem, dia berpendapat bahwa untuk memperoleh pemahaman yang holistik terkait maksud penetapan hukum dalam Islam, maka harus memandang hukum tersebut sebagai satu-kesatuan yang utuh.¹³ Menurutnya, hukum Islam harus

¹⁰ Cholidi dan Zuraidah, "Hukum Perempuan Sholat Berjamaah di Masjid" dalam *Jurnal Muqaranah*, Vol. 7, No. 1, Juni 2023, hal. 7.

¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006, hal. 2.

¹² Jasser Auda, "Maqashid al-Syarî'ah wa Tajdîd al-Fiqh al-Islâmî al-Mu'âshirah", dalam *Majallat al-Muslim al-Mu'ashirah*, No. 151, 2014, hal. 9.

¹³ Muhammad Salahuddin, "Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanitas: Analisis Pemikiran Jasser Auda Tentang Maqashid al-Syarî'ah",

berorientasi pada *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu kemaslahatan manusia karena alasan apa pun tidak dapat dibenarkan jika *maqâshid al-syarî'ah* sebagai tujuan hukum terabaikan, walaupun telah berangkat dari interpretasi yang relatif benar.¹⁴ Jasser Auda dalam menafsirkan al-Qur'ân juga menggunakan *maqâshid al-syarî'ah* guna menghasilkan produk tafsir yang holistik dan komprehensif, berorientasi pada kemaslahatan, dan tidak keluar dari spirit dan prinsip dasar al-Qur'ân.¹⁵

Maqâshid al-syarî'ah menurut Jasser Auda merupakan sekumpulan maksud ilahiah dan konsep-konsep moral yang menjadi dasar hukum Islam, misalnya keadilan, martabat manusia, kehendak bebas, kemurahan hati, kemudahan, dan kerja sama Masyarakat.¹⁶ Perbedaan upaya yang dilakukan Auda dan pemikir Muslim kontemporer lainnya dalam mengembangkan konsep *maqâshid* ini adalah diajukannya konsep *human development* sebagai target utama dari *mashlahah (public interest)*.¹⁷ Pembangunan SDM seharusnya menjadi salah satu tema bagi kemaslahatan umat pada zaman sekarang dan menjadi salah satu tujuan pokok (Maqasid) syariah yang direalisasikan melalui hukum Islam.¹⁸

Dalam konteks pelanggaran perempuan shalat berjamaah di Masjid pada kenyataannya akan membuat perkembangan Islam terhambat dan mandek, melihat eksistensi perempuan di ruang publik saat ini sudah menjadi sebuah keniscayaan sehingga perempuan seharusnya didorong untuk turut beraktifitas di masjid,

dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 16, No. 1, Juni 2012, hal. 105

¹⁴ Maulidi, "Maqâshid al-Syarî'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda", dalam *Jurnal Al-Mazahib*, Vol. 3, No. 1, Juni 2015, hal. 6

¹⁵ Jasser Auda, "Maqashid al-Syarî'ah wa Tajdid al-Fiqh al-Islâmî al-Mu'âshirah", dalam *Majallat al-Muslim al-Mu'ashirah*, ..., hal. 368.

¹⁶ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 32

¹⁷ Muhammad Iqbal Fasa, "Reformasi Pemahaman Teori Maqâshid al-Syarî'ah: Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda", dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 13, No. 2, Desember 2016, hal. 219

¹⁸ Syahrul Sidiq, "Maqâshid al-Syarî'ah dan Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda", dalam *Jurnal In Right*, Vol. 7, No. 1, November 2017, hal 158.

shalat berjamaah, mengikuti kajian keagamaan serta kegiatan-kegiatan sosial-keagamaan lainnya.¹⁹ Pendekatan *sadd al-dharî'ah* (menutup sarana menuju keburukan atau mencegah fitnah) dalam memahami persoalan ini tidak relevan lagi, karena menurut Auda, dalam konteks dunia modern untuk mewujudkan tujuan baik yang ingin dicapai hukum Islam yang harus dilakukan adalah *fath al-dzarî'ah*, dalam hal ini membuka sarana menuju kebaikan dan selalu berpikir positif.²⁰ Jasser Auda mengatakan bahwa tidak satupun ayat al-Qur'ân yang menunjukkan larangan perempuan beribadah di Masjid. Hampir semua ayat yang berkaitan dengan masjid justru mengisyaratkan agar perempuan dan laki-laki bersama-sama meramaikan Masjid.²¹ Perintah tersebut sebagaimana yang termaktub dalam surah al-Tawbah (9) ayat 108. Selain itu, Auda juga memperkuat pendapatnya dengan menggunakan dalil umum yang memerintahkan semua manusia turut ikut memakmurkan masjid dengan beribadah di dalamnya. Perintah tersebut terdapat di dalam QS. Al-Tawbah (9): 108, QS. Al-Tawbah (9): 18, QS. Al-A'râf (7): 29, dan QS. Al-A'râf (7): 31, dan al-Qur'ân juga mengancam keras orang-orang yang menghalangi dan melarang orang lain untuk beribadah ke masjid (QS. Al-Baqarah (2): 114).²²

Pembentukan masjid ramah perempuan merupakan salah satu alternatif dalam mengimplementasikan nilai-nilai yang diajarkan oleh Al-Qur'ân dan mewujudkan maksud yang ditujukan Al-Qur'ân. Masjid yang ramah perempuan berarti masjid yang menyediakan fasilitas sesuai dengan kebutuhan perempuan dan memperhatikan hak-hak perempuan dalam beribadah dan berpartisipasi dalam kegiatan keagamaan di Masjid. Hal ini termasuk di antaranya membuka dan memfasilitasi akses perempuan ke dalam masjid, menyediakan tempat wudhu dan toilet yang sesuai serta memberi kesempatan bagi perempuan untuk

¹⁹ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2018, hal. 206.

²⁰ Jasser Auda, "al-Mar'ah fi al-Masjid: Dawruhâ wa Makânuhâ wa Ahkâmuhâ," dalam *Majallat al-Muslim al-Mu'ashirah*, No. 157-158, 2015, hal. 315.

²¹ Jasser Auda, "al-Mar'ah fi al-Masjid: Dawruhâ wa Makânuhâ wa Ahkâmuhâ," ..., hal. 308.

²² Jasser Auda, "al-Mar'ah fi al-Masjid: Dawruhâ wa Makânuhâ wa Ahkâmuhâ," ..., hal. 309.

berpartisipasi aktif dalam kegiatan dan kepengurusan masjid.

Mengacu pada *Maqâshid al-syarî'ah*, merekonstruksi masjid agar ramah perempuan adalah upaya konkret untuk mencapai tujuan-tujuan utama Islam yang menekankan keadilan, pemuliaan kehidupan, perlindungan terhadap hak asasi manusia, dan kemudahan dalam menjalankan agama. Hal ini sejalan dengan semangat pembaruan yang diusung oleh Jasser Auda untuk memahami dan menerapkan ajaran Islam dengan kontekstual dan inklusif. Oleh karena itu, penelitian tentang masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân perpektif *Maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda menjadi penting untuk memperluas pemahaman terhadap hukum Islam dan mewujudkan keseimbangan serta keadilan bagi perempuan dalam konteks kehidupan beragama.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang telah penulis ungkapkan dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Adanya degradasi peran dan fungsi masjid
2. Kurangnya peran perempuan dalam memakmurkan masjid
3. Kurangnya perhatian terhadap kebutuhan dan eksistensi perempuan di masjid
4. Pemahaman ayat Al-Qur'ân yang konservatif mengenai peran dan posisi perempuan di masjid
5. Pemahaman bentuk masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân berbasis *maqâshid al-syarî'ah*

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Untuk menjaga ketajaman penelitian, penulis akan membatasi topik kajian seputar ayat-ayat Al-Qur'ân dan sumber hukum lainnya dalam melihat peran dan posisi perempuan di Masjid. Penulis juga akan melihat historisitas masjid dan peran perempuan di dalamnya dari masa Rasulullah hingga masa runtuhnya kejayaan Islam. Dari kajian tersebut akan terlihat bagaimana bentuk dan pentingnya peran perempuan dalam memakmurkan masjid dan menemukan indikator masjid yang ramah perempuan.

Paradigma *maqashid* dalam meninjau permasalahan ini juga terbatas pada *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda yang menekankan tujuan syariat Islam pada aspek pengembangan (*development*) dan pemuliaan hak-hak asasi (*human rights*). Pandangan *maqashid* ini akan digunakan dalam mengembangkan potensi perempuan dalam menjalankan perannya dan melihat hak-hak perempuan yang harus diperhatikan dalam

membentuk masjid yang ramah perempuan.

Berdasarkan pembatasan masalah tersebut, penulis merumuskan masalah pokok dalam perumusan masalah di bawah ini:

1. Bagaimana Konsep *Maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda?
2. Bagaimana bentuk masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân perspektif *Maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah tersebut, maka tujuan penelitian yang akan dicapai adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimana Konsep *Maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda
2. Untuk mengetahui bentuk masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân perspektif *Maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda

E. Manfaat Penelitian

Dengan dilakukannya penelitian ini, diharapkan adanya manfaat yang akan didapatkan baik secara teoritis maupun praktis. Adapun manfaat yang diharapkan penulis sebagai berikut:

1. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi pertimbangan dalam mewujudkan masjid yang ramah terhadap kaum perempuan di berbagai daerah.
2. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menambah pemahaman secara komprehensif terkait masjid yang ramah perempuan khususnya dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah*.

F. Kerangka Teori

Teori yang penulis gunakan adalah teori *maqâshid al-syarî'ah* yang digagas oleh seorang pakar maqashid yaitu Jasser Auda. Ia merupakan salah satu ulama kontemporer yang telah melakukan rekonstruksi terhadap teori *maqâshid al-syarî'ah* klasik. Penulis berfokus pada bagaimana konsep *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda dapat mewujudkan kemaslahatan bagi perempuan dalam bentuk masjid yang ramah perempuan. Penulis akan menjabarkan konsep *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda dan peran perempuan dalam Al-Qur'ân kemudian mengaplikasikan konsep tersebut dalam pembangunan masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân.

Maqâshid al-syarî'ah menurut Jasser Auda, dapat dijelaskan dalam empat aspek. Pertama, sebagai hikmah yang mendasari suatu hukum. Kedua, sebagai tujuan akhir yang baik yang ingin dicapai melalui hukum tersebut. Ketiga, sebagai kelompok tujuan syariah

dan konsep moral yang menjadi dasar bagi hukum. Keempat, *Masâhlih* atau kemaslahatan.²³ Menurut Jasser Auda, Maqashid merupakan cabang keilmuan Islam yang menjawab segenap pertanyaan sulit dengan jawaban yang tampak sederhana yaitu “mengapa?”, sehingga maqashid menjelaskan hikmah dibalik aturan syariat Islam.²⁴ Maqashid dapat diketahui dengan analisis *dalil* dengan pendekatan analisis tekstual yang berbasis pada ‘*illat*. Setiap teks-teks syariat dipastikan memiliki tujuan dan cita-cita yang ditunjukkan oleh keberadaan ‘*illat* hukum baik disebut secara eksplisit maupun secara implisit.²⁵

Dalam pengaplikasiannya, *Maqâshid al-syarî'ah* juga harus terkait dengan aspirasi atau keinginan hamba (*maqâshid li al-'ibâd*). Hukum yang sesungguhnya adalah yang didasarkan pada tujuan-tujuan *maqâshid al-syarî'ah*, dengan mempertimbangkan konteks ruang dan waktu yang berkaitan dengan keinginan hamba.²⁶ Dalam hal ini pembacaan suatu teks hukum Islam dimulai dari pemahaman atas realitas yang berkembang kemudian dikaitkan dengan tujuan dan cita-cita yang diinginkan syariat. Dialektika antara keduanya akan menghasilkan perkembangan hukum Islam yang mempertimbangkan aspek wahyu dan juga perkembangan sosial dalam masyarakat.

Penggunaan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai sudut pandang pada penelitian ini dapat didukung oleh tiga argumentasi; *pertama*, *maqâshid al-syarî'ah* berkenaan dengan aspek batiniah (hikmah-maksud) dalam syariah Islam sehingga menyebabkan *maqâshid al-syarî'ah* lebih fleksibel jika bersinggungan dengan masalah lahiriah (legal-formal). Dalam hal ini, *maqâshid al-syarî'ah* memiliki sifat yang dinamis karena dapat disesuaikan dengan perkembangan saat ini, asalkan dapat mendatangkan kemaslahatan yang dicita-

²³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015. hal. 32-33

²⁴ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, terj. ‘Ali Abdelmon’im. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013., hal. 4

²⁵ Muhammad Salahuddin, “Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanistis: Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang Maqâshid al-Syarî'ah,” dalam Jurnal *Ulumuna*, Vol. 16, No. 1, 2012. hal. 111

²⁶ Muhammad Salahuddin, “Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanistis: Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang Maqâshid al-Syarî'ah, ...”, hal. 111

citakan.²⁷ Seperti mengadakan fasilitas yang memadai bagi perempuan di masjid tidak disebutkan secara tersurat dalam Al-Qur'ân namun, secara tersirat pemenuhan hal tersebut sesuai dengan *maqâshid al-syarî'ah* yang termasuk ke dalam bentuk pemeliharaan kehormatan bagi perempuan (*hifdz al-'irdh*) atau bentuk pemenuhan hak asasi perempuan di masjid.

Kedua, Prinsip dasar kemaslahatan manusia yang diatur oleh *maqâshid al-syarî'ah* dapat menjadi panduan dalam membentuk masjid yang ramah terhadap perempuan.²⁸ Ini mencakup ketentuan-ketentuan seperti Peran Strategis Masjid yang diatur dalam Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor DJ.II/802 Tahun 2014 tentang Standar Pembinaan Manajemen Masjid. Dokumen tersebut menetapkan bahwa masjid berperan sebagai pusat pembinaan umat dengan tujuan melindungi, memberdayakan, dan menyatukan umat dalam rangka mewujudkan masyarakat yang berkualitas, moderat, dan toleran..²⁹ Upaya melindungi dan memberdayakan khususnya bagi perempuan yang rentan mengalami kekerasan dan pemarginalan termasuk ke dalam *hifdz al-nafs dan hifdz al-'aql*. Sedangkan tujuan untuk mewujudkan umat yang berkualitas, moderat, dan toleran termasuk ke dalam *hifdz al-dîn*.

Ketiga, *maqâshid al-syarî'ah* merepresentasikan dimensi Ilahi yang bersifat absolut-permanen (*al-tsawâbât*) dan juga dimensi Insani yang bersifat relatif-temporer (*al-mutagayyirât*)³⁰, yakni *maqâshid al-syarî'ah* terdapat pada setiap perwujudan masjid termasuk masjid ramah perempuan sesuai konteks ruang dan waktunya. Misalnya, adanya peran yang sama antara laki-laki dan

²⁷ Nove Kurniati Sari, "Penerapan Maqâshid al-syarî'ah dalam Manajemen Masjid (Studi Deskriptif Masjid Raya Mujahidin Kota Pontianak, Kalimantan Barat," dalam *Jurnal At-Tadbir STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang*, Vol. 4, No. 1, tahun 2020. hal. 16

²⁸ Nove Kurniati Sari, "Penerapan Maqâshid al-syarî'ah dalam Manajemen Masjid (Studi Deskriptif Masjid Raya Mujahidin Kota Pontianak, Kalimantan Barat,"..., hal. 16

²⁹ Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor DJ. II/802 Tahun 2014 tentang Standar Pembinaan Manajemen Masjid, Bagian "Menimbang", Poin (a), hal 1.

³⁰ Nove Kurniati Sari, "Penerapan Maqâshid al-syarî'ah dalam Manajemen Masjid (Studi Deskriptif Masjid Raya Mujahidin Kota Pontianak, Kalimantan Barat,"..., hal. 17

perempuan dalam masjid merupakan bentuk pemeliharaan fitrah, kesetaraan dan keadilan agar keduanya dapat beribadah dan memakmurkan masjid. Manifestasi program untuk memenuhi perannya bersifat dinamis seperti program pemberdayaan keilmuan perempuan dalam bentuk pemberian informasi terkait isu sosial dan keagamaan yang relevan dengan kehidupan perempuan.

Dalam kerangka konsep *maqâshid* yang diperkenalkan oleh Jasser Auda, prinsip kemanusiaan menjadi pijakan utama dalam memahami tujuan dari hukum syariat Islam. Auda, sebagai seorang ulama *maqâshid* kontemporer, berupaya mengubah paradigma *maqâshid* yang sebelumnya lebih menitikberatkan pada penjagaan dan pelestarian (*protection and preservation*) menjadi suatu teori yang menitikberatkan pada pengembangan dan peningkatan hak asasi manusia (*human rights*). Perubahan ini menjadi suatu langkah inovatif untuk memperkaya teori *maqâshid* dengan pendekatan yang lebih modern. Pendekatan baru ini bukan sekadar konsep perlindungan (*hifdz*) seperti yang diusung oleh al-Ghazâlî, melainkan lebih kepada konsep nilai dan sistem seperti yang diusulkan oleh Ibn ‘Âshûr. Penjelasan perluasan makna baru terhadap *al-dharûriyyât al-khamsah* sebagai berikut: ³¹ *Pertama, hifdz al-dîn* (perlindungan agama) yang semula berarti 'hukuman jika meninggalkan agama Islam' menurut al-‘Âmirî, kini melibatkan konsep 'kebebasan beragama' versi Ibn ‘Âshûr. *Kedua, hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa raga) dan *hifdz al-‘irdh* (perlindungan kehormatan) yang pada awalnya terkait dengan penjagaan jiwa-raga dan harga diri, kini mengarah kepada konsep 'perlindungan harkat dan martabat manusia', dan juga 'perlindungan hak asasi manusia'. *Ketiga, hifdz al-‘aql* (perlindungan akal) yang sebelumnya hanya mencakup larangan minum minuman keras, sekarang melibatkan konsep 'pengembangan pikiran ilmiah', 'perjalanan menuntut ilmu', 'melawan kebiasaan *taqlid*', dan 'mencegah kehilangan tenaga ahli ke luar negeri'. *Keempat, hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) diperluas mencakup teori yang berorientasi pada keluarga. *Kelima, hifdz al-mâl* (perlindungan harta) yang pada awalnya berarti 'hukuman bagi pencurian' menurut al-‘Âmirî dan 'proteksi uang' menurut al-Juwaynî, kini berkembang menjadi istilah-istilah sosio-ekonomi yang umum, seperti 'bantuan sosial', 'pengembangan

³¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, ...*, hal. 56-60.

ekonomi', 'distribusi uang', 'masyarakat sejahtera', dan 'pengurangan perbedaan antar-kelas sosial-ekonomi'. Konsep *maqâshid* ini dapat diterapkan dalam pembentukan masjid ramah perempuan dengan memperhatikan aspek-aspek *maqâshid* yang semakin luas. Konsep tersebut menjadi dasar panduan sehingga dalam pembangunan masjid ramah perempuan dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan perempuan dalam beribadah dan berpartisipasi di masjid.

Para ulama dalam bidang *maqâshid* kontemporer juga mengklasifikasikan *maqâshid al-syarî'ah* ke dalam tiga tingkatan, yaitu umum ('*âm*), khusus (*khâshah*), dan partikular (*juz'iyah*). *Al-maqâshid al-'âmmah* merangkum makna-makna yang tercakup dalam berbagai kondisi syariat, seperti kemudahan, keadilan, pemeliharaan fitrah, kesetaraan, toleransi, dan sebagainya. *Al-maqâshid al-'âmmah* melibatkan lima *masalah* yang umumnya dikenal sebagai tujuan syariat, seperti pelestarian agama, jiwa-raga, akal, keturunan, dan harta benda, yang lebih sering disebut sebagai *al-dharûriyyât al-khamsah* yang merepresentasikan kebutuhan hidup yang mendasar. Selanjutnya, di bawah tingkatan *al-dharûriyyât* terdapat tingkatan *al-hâjiyyât*, yang mencakup *masalah* yang ketiadaannya dapat menimbulkan kesempitan dan kesulitan, meskipun tidak sampai mengancam kelangsungan hidup, seperti perdagangan, pernikahan, dan alat transportasi. Tingkatan *masalah* berikutnya adalah *al-tahsîniyyât*, yang mencakup keindahan yang mungkin dapat dihindari dengan mudah, seperti wewangian, warna, dan aksesoris.

Adapun *al-maqâshid al-khâshah* mencakup makna-makna yang memiliki tingkat signifikansi dan prioritas lebih rendah dibandingkan dengan *al-maqâshid al-'âmmah*. *Maqâshid* ini hanya terkait dengan satu bab syariat tertentu. Sebagai contoh, maksud pencegahan dalam bab hukuman, maksud mencegah penipuan dalam bab muamalah harta, dan sebagainya. Terakhir, *al-maqâshid juziyyâh* (partikular) merujuk pada sejumlah hikmah syariat yang terkait dengan penerapan hukuman dalam kasus-kasus tertentu. Contohnya maksud menghilangkan kesulitan dalam kasus diperbolehkannya tidak berpuasa bagi mereka yang memiliki kendala atau tidak mampu.³²

Jadi, ulama kontemporer telah menggambarkan *maqâshid al-syarî'ah* dalam suatu klasifikasi yang sistematis. Klasifikasi

³² Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula, ...*, hal. 13-14

tersebut dimulai dari tujuan utama yang terkandung dalam *al-maqâshid al-‘âmmah* (melibatkan *al-dharûriyyât*, *al-hâjiyyât*, *al-tahsiniyyât*), kemudian bercabang sesuai dengan perannya menjadi *al-maqâshid al-khâshah* dan *al-maqâshid juziyyâh*. Klasifikasi ini kemudian menjadi acuan dalam menentukan prioritas terkait masalah-masalah masjid ramah perempuan yang tidak secara langsung disebutkan dalam al-Qur’ân dan Sunnah.

Dalam perspektif Jasser Auda terhadap pemahaman hukum Islam, ia melihatnya sebagai sebuah kesatuan yang utuh melalui pendekatan sistem. Auda mendefinisikan sistem sebagai "sekelompok unit atau elemen yang saling berinteraksi, membentuk satu kesatuan terpadu yang dimaksudkan untuk melakukan suatu fungsi."³³ Pendekatan sistem ini bersifat holistik, di mana suatu entitas dianggap sebagai bagian dari sistem keseluruhan yang terdiri dari beberapa sub-sistem.³⁴ Jasser Auda menerapkan enam fitur dari pendekatan sistem ini sebagai metode berpikir dan alat analisisnya dalam memahami *maqâshid al-syarî’ah*. Keenam fitur tersebut saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Fitur-fitur tersebut melibatkan Aspek Kognitif, Keterbukaan, Kemenyeluruhan, Hierarki yang Saling Berkaitan, Multi-dimensionalitas, dan Kebermaksudan.

Peran perempuan dalam memakmurkan masjid telah diakui dalam sejumlah ayat al-Qur’ân dan hadis. Al-Qur’ân menegaskan kewajiban bagi laki-laki dan perempuan untuk melakukan ibadah dan menjaga kemakmuran masjid. Beberapa ayat yang mencantumkan perintah tersebut antara lain: QS. Al-Nûr (24): 36-37, QS. Al-Taubah (9): 108, QS. Al-Taubah (9): 18, QS. Al-A’râf (7): 29, QS. Al-A’râf (7): 31. Selain itu, terdapat banyak hadis *sahih* yang menyoroti partisipasi perempuan dalam memakmurkan masjid.³⁵ Dalam suatu riwayat, Aisyah r.a menyampaikan bahwa kaum Muslimah hadir untuk melaksanakan shalat subuh bersama Rasulullah saw., dan masjid dipenuhi oleh perempuan. Mereka kembali ke rumah setelah menyelesaikan shalat.³⁶ Abu Hurairah r.a

³³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 33

³⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, ... hal. 29

³⁵ Jasser Auda. *Wanita dan Masjid*, diterjemahkan oleh Rosidin dari judul *Al-Mar’ah wa Al-Masjid*. Jakarta: Amzah, 2015, hal. 39

³⁶ Jasser Auda. *Wanita dan Masjid*, diterjemahkan oleh Rosidin dari

juga meriwayatkan tentang seorang perempuan berkulit hitam yang bertanggung jawab atas pemeliharaan masjid dan meninggal dunia. Ketika Nabi saw. menanyakan keadaan perempuan tersebut, para sahabat memberitahu bahwa dia telah wafat. Nabi saw. kemudian bersabda, “*Mengapa kalian tidak memberitahuku sebelumnya? Tunjukkan kepadaku di mana makamnya.*” Nabi saw. kemudian pergi ke makam perempuan tersebut dan shalat jenazah untuknya.³⁷ Dalam catatan sejarah juga terlihat adanya peran perempuan dalam masjid yakni mengobati sahabat-sahabat yang terluka akibat perang.

Dalil-dalil tersebut menunjukkan adanya hak dan kewajiban setiap Muslim untuk berpartisipasi dalam kegiatan masjid dan menunjukkan adanya peran perempuan dalam memakmurkan masjid. Meski al-Qur’ân tidak menyebutkan perintah untuk perempuan secara khusus namun konteks dari ayat-ayat tersebut berlaku bagi laki-laki dan perempuan tanpa memandang jenis kelamin. Al-Qur’ân dengan jelas menyatakan bahwa kewajiban dan hak perempuan dalam beribadah, menjalani kehidupan beragama, serta mendapatkan tempat di surga, setara dengan hak dan kewajiban yang dimiliki oleh laki-laki.³⁸ Manusia diciptakan untuk melaksanakan ibadah kepada Allah tanpa memandang perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya memiliki potensi dan peluang yang sama untuk mencapai status sebagai hamba yang bertaqwa. Selain beribadah, manusia juga diciptakan sebagai *khalifah fi al-ardh*. Sebagai *khalifah*, baik laki-laki maupun perempuan memiliki fungsi dan peran yang setara yang mana tugas dan kewajibannya adalah menciptakan kemaslahatan dan menjaga serta melestarikan keberlanjutan kemakmuran alam.

Pemahaman ayat-ayat di atas mengenai masjid dan perempuan berbasis *maqâshid al-syari’ah* melihat tujuan masjid yang dicita-citakan di antaranya sebagai tempat berdzikir kepada Allah SWT, mengajarkan ilmu pengetahuan, saling mengenal dengan sesama yang memakmurkan masjid serta tempat yang terbuka untuk berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan di masjid. Untuk merealisasikan tujuan dan meraih kemaslahatan tersebut maka sarana untuk memasuki masjid harus dibuka seluas-luasnya

judul *Al-Mar’ah wa Al-Masjid*. Jakarta: Amzah, 2015, hal. 39

³⁷ Shohih al-Bukhari, kitab “al-Maghâzi” (8/416), Shohih Muslim, kitab “al-Jihâd” (5/160)

³⁸ QS. Al-A’râf (7): 29, QS. Al-Nahl (16): 97, QS. Al-Ahzâb (33): 35

dan memudahkan akses bagi siapapun terutama perempuan untuk mendatangi masjid. Mendorong partisipasi perempuan dalam kegiatan umum yang manfaatnya kembali kepada perempuan itu sendiri, keluarga, masyarakat, dan agama Islam. Hal tersebut dapat diwujudkan dengan pembangunan masjid ramah perempuan.

Konsep masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân dapat dilihat dari bagaimana Al-Qur'ân memberikan hak yang sama dalam beribadah dan memakmurkan masjid. Al-Qur'ân juga menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran penting dalam membangun dan menjaga lingkungan masjid. Dalam beberapa ayat Al-Qur'ân, Allah menyatakan bahwa masjid adalah tempat untuk beribadah dan memuja-Nya, serta tempat untuk memperkuat hubungan sosial antara kaum muslimin. Oleh karena itu, masjid harus menjadi tempat yang inklusif dan ramah terhadap semua orang, termasuk perempuan. Dalam pembangunan masjid ramah perempuan, konsep dasar ini harus diterjemahkan ke dalam bentuk praktis, seperti menyediakan fasilitas yang memadai bagi perempuan, termasuk tempat wudhu, toilet, dan tempat duduk yang nyaman, serta memperhatikan faktor keamanan dan keselamatan bagi perempuan.

G. Tinjauan Pustaka

Kajian tentang masjid dalam Al-Qur'ân, pada dasarnya sudah banyak dikaji oleh peneliti sebelumnya, namun penelitian tentang masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân masih sangat minim dilakukan. Beberapa penelitian hanya berfokus pada pembahasan konsep masjid dalam Al-Qur'ân, masjid dalam perspektif maqashid syari'ah, dan juga tentang hubungan masjid dan perempuan. Belum ada penelitian yang mengarah pada ketiga pembahasan tersebut secara keseluruhan. Adapun penelitian terdahulu yang bersinggungan atau relevan dengan tema pembahasan dalam penelitian ini:

Pertama, buku "Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam's House of Worship" karya Jasser Auda yang diterbitkan oleh Claritas Books with Maqasid Institute pada tahun 2017.³⁹ Buku ini memaparkan pemikiran Jasser Auda terkait

³⁹ Jasser Auda, *Reclaiming The Mosque: The Role of Woman in Islam's House of Worship*. United Kingdom: Claritas Books with Maqâshid Institute, 2017.

kehadiran dan partisipasi perempuan dalam masjid. Dalam buku tersebut ia juga menjawab pertanyaan kontemporer mengenai perempuan dan masjid berdasar pada tradisi Islam klasik dan sunnah Nabi saw. Salah satu kesimpulan dari buku ini yaitu menurut Jasser Auda terdapat kemungkinan untuk diperbolehkannya membangun masjid khusus perempuan. Ia melihat potensi tersebut sebagai tambahan dari pembagian masjid yang telah ada di beberapa negara (Turki, India, Afro-Amerika), pemahaman hukum (Sunni dan Syi'ah), dan politik (Ikhwān, Salafi, Hizb al-Tahrīr, dll). Persamaan buku ini dan penelitian yang akan dilakukan yaitu keduanya mengkaji tentang masjid dan perempuan dalam hal ini posisi perempuan di masjid berdasarkan Al-Qur'ân dan sumber hukum lainnya. Akan tetapi dalam buku ini tidak dijelaskan mengenai bagaimana bentuk masjid ramah perempuan yang dapat diimplementasikan berdasarkan pemahaman *maqâshid al-syarî'ah*.

Kedua, buku *Bagaimana Masjid di Masa Rasul dan Bagaimana Seharusnya di Masa Ini* karya Yendri Junaidi yang diterbitkan pada tahun 2023.⁴⁰ Buku ini menjelaskan panduan pengelolaan masjid secara praktis dan mendeskripsikan bagaimana masjid di masa Nabi Saw. sebagai bahan referensi dalam pengelolaan Masjid. Buku ini juga memberikan gambaran yang lebih aplikatif terkait pengelolaan masjid dengan memaparkan pembahasan tentang Masjid Jogokariyan Yogyakarta. Kesimpulan dari buku ini menyebutkan bahwa beberapa hal pokok dari masjid pada masa Nabi Saw. yang bisa menjadi acuan bagi umat muslim dalam membangun dan mengelola masjid adalah; kemandirian masjid, mengutamakan kesederhanaan, perhatian kepada kebersihan dan keharuman masjid, pencahayaan masjid, memprioritaskan kenyamanan jamaah, menjauhkan masjid dari aktivitas duniawi, dan menjadikan masjid sebagai tempat kegiatan sosial kemasyarakatan. Sedangkan untuk gambaran bagaimana masjid seharusnya di masa ini konsep pengelolaan Masjid Jogokariyan bisa menjadi teladan bagi masjid-masjid lain karena keberhasilannya menjadikan masjid sebagai pusat pembinaan aktivitas masyarakat. Persamaan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya yaitu keduanya mengkaji tentang bagaimana

⁴⁰ Yendri, Junaidi. *Bagaimana Masjid di Masa Rasul dan Bagaimana Seharusnya di Masa Ini*. Sukabumi: Haura Utama, 2023.

seharusnya masjid saat ini difungsikan dan diberdayakan, namun penelitian sebelumnya tidak memaparkan tentang masjid yang ramah perempuan dan tidak menganalisis dari perspektif *maqâshid al-syarî'ah*.

Ketiga, Tesis yang berjudul *Konsep Masjid dalam Perspektif Mufassir dan Realitasnya dalam Masyarakat (Studi Konsep Masjid dalam Al-Qur'ân)* yang ditulis oleh Ridwan Mansur sebagai kelulusannya dari Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung tahun 2019.⁴¹ Penelitian tersebut menghasilkan bahwa di dalam Al-Qur'ân kata masjid tidak hanya sebatas pengertian bangunan yang dipersiapkan untuk beribadah seperti shalat, ia menemukan 13 makna masjid yang berbeda-beda. Keluasan makna masjid menunjukkan keluasan fungsi dan perannya. Masjid pada zaman Nabi Muhammad saw. memiliki peran yang sangat luas karena menyentuh tidak hanya terbatas pada aspek ritual formal, tapi juga menyentuh aspek sosial. Penelitian yang akan dibahas juga akan mengkaji tentang masjid dalam Al-Qur'ân namun lebih spesifik pada masjid yang ramah perempuan dan dianalisis melalui perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda.

Keempat, Artikel jurnal tentang *Penerapan Maqâshid al-syarî'ah dalam Manajemen Masjid (Studi Deskriptif Masjid Raya Mujahidin Kota Pontianak, Kalimantan Barat)*, yang ditulis oleh Nove Kurniawati.⁴² Ia meneliti penerapan *maqâshid al-syarî'ah* pada manajemen masjid Raya Mujahidin Kota Pontianak. Ia menyatakan bahwa masjid tersebut telah memenuhi berbagai aspek dari *maqâshid al-syarî'ah*, mencakup kegiatan yang melibatkan penguatan keimanan (*hifdz al-dîn*), kegiatan yang berlandaskan pada filosofi dan nilai-nilai positif (*hifdz al-nafs*), agenda yang melibatkan berbagai generasi (*hifdz al-nasl*), program yang memajukan akal dan kekuatan batin (*hifdz al-'aql*), dan praktik pemberdayaan aspek keuangan dalam masyarakat (*hifdz al-mâl*). Penelitian ini, bersama dengan penelitian yang akan dilakukan,

⁴¹Ridwan Mansur. "Konsep Masjid dalam Perspektif Mufassir dan Realitasnya dalam Masyarakat (Studi Konsep Masjid dalam Al-Qur'ân)". Tesis. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2019.

⁴² Nove Kurniawati. "Penerapan Maqâshid al-syarî'ah dalam Manajemen Masjid (Studi Deskriptif Masjid Raya Mujahidin Kota Pontianak, Kalimantan Barat)," dalam *Jurnal At-Tadbir STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang*, Vol. 4, No. 1, tahun 2020

sama-sama mengevaluasi masjid dari perspektif *maqâshid al-syari'ah*, meskipun penelitian ini tidak secara spesifik membahas tentang masjid yang ramah terhadap perempuan dalam konteks al-Qur'ân dan tidak menggunakan pendekatan *maqâshid al-syari'ah* menurut Jasser Auda.

Kelima, artikel jurnal dengan judul *Women Friendly Mosque in Banda Aceh: A Study of the Concept of Gender Justice and Gender Planning Perspective* yang ditulis oleh Faradilla Fadlia dkk dalam jurnal *Sawwa* tahun 2021.⁴³ Artikel ini menganalisis sejauh mana masjid sebagai ruang publik tanggap terhadap kebutuhan gender. Melalui analisis gender planning ia menyimpulkan bahwa masjid-masjid di Banda Aceh secara umum belum responsif gender. Hal tersebut dapat dilihat dari fasilitas masjid yang kurang memadai seperti tempat wudhu, kamar mandi, cermin, gantungan tas, sandal, Ac, dan juga sekat antara shaf laki-laki dan perempuan. Kemudian dari segi penataan ruang, masjid-masjid tersebut merugikan satu kelompok gender, seperti jarak toilet/tempat wudhu dengan pintu masuk jamaah perempuan terlalu jauh dan ketika ada pembangunan atau perluasan masjid, jamaah perempuan lebih sering dirugikan karena tempat shalat perempuan seringkali ditempatkan di basement atau teras. Penelitian ini dan penelitian yang akan dilakukan sama-sama mengkaji tentang masjid yang ramah perempuan namun, penelitian sebelumnya tidak mengkaji masjid ramah perempuan tersebut dalam Al-Qur'ân dan tidak menggunakan *maqâshid al-syari'ah* Jasser Auda sebagai pisau analisisnya melainkan menggunakan analisis Gender Planning Mosser.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Dari segi sifat, penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian deskriptif, yang merujuk pada penelitian yang menggambarkan suatu objek tertentu dan menjelaskan fakta-fakta atau karakteristik populasi dalam bidang tertentu secara faktual, teliti, dan terorganisir.⁴⁴ Jenis penelitian yang akan diterapkan

⁴³ Faradilla Fadlia dkk. "Women Friendly Mosque in Banda Aceh: A Study of the Concept of Gender Justice and Gender Planning Perspective," dalam *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, Vol. 16, No.1, 2021

⁴⁴ Sarifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998. hal. 7.

adalah penelitian pustaka (*library research*), dengan sumber data baik dari sekunder maupun primer berupa buku dan dokumen tertulis yang berkaitan dengan objek penelitian ini, yaitu masjid yang ramah perempuan dalam perspektif al-Qur'ân dan *maqâshid al-syarî'ah* menurut Jasser Auda.

2. Sumber Data

Penelitian ini akan menggunakan setidaknya dua jenis sumber, yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer melibatkan penggunaan al-Qur'ân sebagai sumber utama untuk menganalisis objek material yang akan diteliti, khususnya ayat-ayat al-Qur'ân yang terkait dengan masjid dan perempuan. Selain itu, buku berjudul "*Maqâshid al-syarî'ah as Philosophy of Islamic Law*" karya Jasser Auda akan menjadi sumber utama perspektif dalam penelitian ini. Juga, buku yang ditulis oleh Jasser Auda, "*Al-Mar'ah wa Al-Masjid*," akan dijadikan referensi untuk memahami pandangan Jasser Auda terkait masjid dan perempuan. Adapun sumber sekunder penelitian ini akan mencakup data-data dari berbagai sumber seperti buku, jurnal, dan lain-lain yang relevan dengan tema penelitian.

3. Teknik Analisis Data

Setelah mengumpulkan data dari sumber-sumber di atas, data tersebut akan dianalisis menggunakan metode *deskriptif-analitik*. Metode ini melibatkan deskripsi dan analisis yang sistematis terhadap data yang telah dikumpulkan, dengan tujuan mencapai kesimpulan yang objektif. Pendekatan yang digunakan dalam analisis adalah teori *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda, dengan menggunakan pendekatan enam fitur sistem. Dengan menggunakan pendekatan ini, ayat-ayat al-Qur'ân akan dianalisis secara menyeluruh untuk memahami maksud yang disampaikan oleh al-Qur'ân.

Untuk mencapai hasil yang diinginkan, peneliti akan mengikuti beberapa langkah metodis sebagai panduan dalam mendeskripsikan dan menganalisis data, antara lain:

- a. Mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan tema penelitian, dan mengecek penafsiran yang lebih cenderung ke arah pengembangan, sebagaimana ditekankan dalam *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda
- b. Menganalisis dengan kritis data yang terkait dengan tema.
- c. Menyimpulkan berdasarkan pada fokus pembahasan.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini akan dipaparkan ke dalam lima bab utama. Adapun sistematika penyusunan masing-masing babnya sebagai

berikut:

Bab pertama merupakan bagian awal dari penelitian ini yang mencakup beberapa hal penting yang mendasar, yaitu uraian latar belakang masalah yang diangkat sehingga penting dilakukannya penelitian yang dipilih, identifikasi masalah dari latar belakang, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori yang digunakan dalam penelitian, tinjauan pustaka terhadap penelitian yang terdahulu, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua berisi tentang tinjauan umum masjid ramah perempuan dalam Al-Qur'ân. Pada bab ini penulis akan memabagi menjadi tiga sub bab. Sub bab yang pertama berisi tentang konsep perempuan dalam Islam meliputi kedudukan perempuan dalam Islam dan hak-hak perempuan dalam Islam. Sub bab kedua berisi tentang tinjauan umum masjid dalam Islam meliputi hakikat masjid dalam al-Qur'ân dan fungsi masjid pada masa Rasul. Sub bab ketiga berisi tentang tinjauan umum masjid ramah perempuan meliputi konsep masjid ramah perempuan, urgensi masjid ramah perempuan dan hukum Islam terhadap perempuan di masjid.

Bab ketiga akan memaparkan paradigma *maqâshid al-syarî'ah* sebagai landasan dalam memahami hukum Islam. Bab ini akan memetakan tentang diskursus *maqâshid al-syarî'ah* yang meliputi; pengertian *maqâshid al-syarî'ah*, metode penetapan *maqâshid al-syarî'ah*, dan klasifikasi *maqâshid al-syarî'ah*. Di samping itu bab ini juga membahas diskursus *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda yang meliputi biografi Jasser Auda dan rekonstruksi paradigma *maqâshid*-nya.

Bab keempat selanjutnya merupakan bagian inti dari penelitian ini, yaitu analisis masjid ramah perempuan dalam al-Qur'ân perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda. Pada bab ini penulis akan menjelaskan penafsiran masjid ramah perempuan dalam al-Qur'ân, memaparkan bentuk masjid ramah perempuan perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda, dan contoh implementasi masjid ramah perempuan di Masjid Istiqlal Jakarta.

Bab terakhir yaitu bab kelima, berisi tentang kesimpulan akhir dari penelitian ini beserta saran yang ditujukan baik untuk pembaca maupun penulis sendiri.

BAB II

TINJAUAN KESETARAAN DALAM MASJID PERSPEKTIF ISLAM

A. Perempuan dalam Islam

1. Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Islam

Sejarah kehidupan kaum perempuan sebelum datangnya Islam dikenal sebagai masa jahiliyah, masa yang sering dianggap sebagai zaman kegelapan oleh para intelektual. Istilah "jahiliyah" berasal dari kata Arab "*jahlun*" yang berarti bodoh. Secara umum, istilah ini mencerminkan kondisi kebodohan dan kesesatan masyarakat Arab sebelum datangnya Islam.¹ Beberapa tradisi jahiliyah ditolak oleh Islam terutama yang berhubungan dengan nilai-nilai teologis, etika dan budaya.

Di zaman Jahiliyah, perempuan di beberapa masyarakat dianggap sebagai milik laki-laki. Mereka tidak memiliki hak atas apapun kecuali apa yang dianggap mampu mendatangkan manfaat bagi laki-laki. Bentuk-bentuk penghinaan yang terjadi pada perempuan tergambar pada perilaku masyarakat, seperti masyarakat India yang meyakini bahwa perempuan lebih buruk dari wabah,

¹Hendri Hermawan Adinugraha dkk, "Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis", dalam *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, Vol. 17, No. 1, 2018, hal. 47.

kematian, neraka, racun, dan ular. Perempuan diharuskan membakar diri saat suami mereka meninggal karena hidupnya berakhir dengan kematian tuan dan pemiliknya. Di Romawi dan Athena kedudukan perempuan juga sangat direndahkan dan dianggap seperti barang yang dapat diperjual-belikan. Begitupun di beberapa suku Arab, perempuan dianggap sebagai bagian dari kekayaan yang mana seorang janda akan diwariskan kepada anak laki-laki pewaris tuannya. Sementara di Persia, menganggap perempuan sebagai penyebab kejahatan dan harus hidup dalam kondisi penindasan.² Kondisi ini mencerminkan bentuk ketidaksetaraan gender yang sangat ekstrem karena menganggap perempuan sebagai objek yang tidak memiliki hak dan martabat yang layak.

Keadaan perempuan di masa Jahiliyah juga disebutkan dalam al-Qur'an surah al-Nahl ayat 58-59 tentang penguburan bayi perempuan. Allah SWT berfirman:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

(Padahal) apabila salah seorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam) dan dia sangat marah (sedih dan malu). Dia bersembunyi dari orang banyak karena kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah, alangkah buruk (putusan) yang mereka tetapkan itu!" (QS. al-Nahl/16:58-59)

Dalam tafsir Ibnu Katsîr, ayat tersebut menggambarkan perilaku buruk kaum musyrik ketika memiliki anak perempuan. Mereka menyandarkan anak perempuan kepada Allah, tetapi dalam hati mereka, mereka merasa rendah diri dan tidak ridha dengan memiliki anak perempuan. Ketika salah satu dari mereka diberi kabar bahwa akan memiliki anak perempuan, wajahnya menjadi gelap dan penuh kesedihan. Mereka merasa malu dan marah karena menganggap memiliki anak perempuan sebagai sesuatu yang

² Ahmad Khalil Jum'ah, *Bi'ah al-Nisâ fi al-Qur'ân wa al-Sîrah*, Beirut: al-Yamama, 2005, hal. 19-21.

memalukan. Beberapa di antara mereka bahkan menyembunyikan keberadaan anak perempuannya, entah dengan menjauhkannya atau bahkan dengan mengubur hidup-hidup, seperti yang dilakukan pada masa jahiliyah dengan mengubur bayi perempuan. Mereka lebih memilih memiliki anak laki-laki, dan jika memiliki anak perempuan, mereka merasa terhina.³

Perlakuan dehumanisasi (penghilangan harkat manusia) terhadap kaum perempuan ini berawal di masa menjelang datangnya Islam.⁴ Bayi perempuan sering kali disengsarakan dan dibunuh saat masih kecil untuk menghindari malu, melarang pernikahan dengan orang asing, serta sebagai upaya menghindari beban finansial bagi orang tua dalam menafkahi anak perempuan mereka.⁵ Perempuan-perempuan pada masa itu dijadikan sebagai properti atau kepemilikan oleh kelompok yang menang dalam peperangan. Ketika seorang laki-laki atau suami membawa istrinya ke tempat lain dan menyerahkan sang istri kepada laki-laki lain, maka perempuan tersebut menjadi hak milik dari orang yang menerima penyerahan tersebut. Konsekuensi dari praktik ini dapat dilihat dalam kisah anak perempuan Aus dari bani Tavy, yang mencerminkan bahwa posisi atau martabat seorang wanita dianggap perlu dihormati sebagai hak milik penuh oleh suaminya, sesuai dengan permintaan calon istri.⁶

Pada masa sebelum Islam, proses pernikahan biasanya dilakukan dengan lamaran terlebih dahulu. Melamar adalah cara yang harus ditempuh oleh seorang laki-laki ketika ia ingin menjadikan seorang perempuan sebagai istrinya. Pihak laki-laki membawa sejumlah mahar dan sedekah kepada pihak keluarga perempuan atau keluarga yang tedekat.⁷ Ketika perempuan yang ingin dinikahi berpotensi melahirkan seorang pahlawan maka maharnya akan diberikan dalam jumlah yang besar. Perempuan

³ Abu Al-Fidâ Isma'îl bin Umar bin Katsîr Al-Qurashi Al-Basri, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, jilid 4, Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah, 1419 H, hal. 495-496.

⁴ Jurji Zaydan, *Târikh al-Tamaddun al-Islâmî*, jilid. 5, Beirut: Syari', tt, hal. 578.

⁵ M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: Bagaskara, 2014, hal. 51.

⁶ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, hal. 102-103.

⁷ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal. 105

seperti ini adalah perempuan yang secara sosial berasal dari suku-suku terkenal, keturunan bangsawan, dan memiliki karakter khusus yang tidak dimiliki perempuan lain. Mereka inilah perempuan yang memiliki kedudukan tertinggi Di antara perempuan lainnya.

Adapun terkait warisan, perempuan pada masa jahiliyah tidak mendapatkan harta warisan dari suaminya, harta suami umumnya akan diwariskan kepada keluarga laki-laki terdekatnya.⁸ Hal ini pada dasarnya adalah sebuah generalisasi yang sebenarnya ada perbedaan anatara kesetaraan yang diperoleh oleh perempuan Makkah dan perempuan Madinah. Perempuan Madinah sebagian besar bekerja di bidang agraris jadi tidak memperoleh hak waris, sedangkan perempuan Makkah memperoleh hak waris. Tradisi ini kemudian dipertegas lagi oleh Islam.⁹

Ketika Islam datang dengan membawa serangkaian peraturan, situasi perempuan mengalami kemajuan. Islam menghapuskan praktik mengubur hidup-hidup perempuan yang lazim terjadi di Jazirah Arab.¹⁰ Pada masa awal Nabi Saw. menyebarkan Islam, perempuan umumnya berada di bawah kendali keluarga suami, terutama saudara terdekat seperti kakak atau keluarga lain yang kedudukannya setara dengan suami. Suami memiliki tanggung jawab penuh terhadap moralitas dan kehormatan istrinya, dan selalu mengawasinya. Dalam lingkungan suku, seorang perempuan yang sudah menikah, jika diganggu oleh laki-laki lain dalam suku suaminya, tidak akan mendapatkan hukuman atau melanggar hukum. Namun, laki-laki lain yang mengganggu dapat menjadi target pembalasan dari suami dan keluarga perempuan. Meskipun belum ada cukup bukti tentang adanya perzinahan, itu sudah cukup menjadi alasan bagi suami untuk menceraikan istrinya.¹¹

Pada zaman Nabi Muhammad Saw., cara melamar seorang perempuan juga mengalami perubahan, yang mana sebelumnya mahar dan sedekah diberikan kepada calon istri dan keluarganya. Tetapi, pada masa Nabi Saw. mahar dan sedekah hanya diberikan

⁸ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal. 106

⁹ Ashgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 10.

¹⁰ Q.S. Al-Anam ayat 140 dan 151. Q.S. Al Isra ayat 33. Q.S. Al-Takwir ayat 8.

¹¹ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal.

kepada calon istri. Mahar dibayarkan kepada mempelai wanita jika ia merdeka, dan jika dia budak maka maharnya diberikan kepada majikannya. Perempuan yang masih perawan mendapat mahar yang lebih tinggi daripada perempuan janda. Maharnya juga bisa lebih tinggi jika perempuan tersebut memiliki pengalaman menikah, kecantikan, kecerdasan, dan banyak diminati oleh para calon suami.

Hukum warisan juga mengalami perubahan di masa ini. Perempuan pada masa jahiliah sebagian besar tidak mendapatkan harta warisan dari suami, berbeda dengan apa yang terjadi pada masa Nabi, banyak ayat al-Qur'ân yang turun mengenai pembagian warisan termasuk untuk istri.¹² Perempuan juga berhak mewarisi sebagian harta peninggalan orang tua dan kerabatnya, meskipun beberapa suku masih mempraktikkan hukum adat daripada ajaran Nabi yang ada di al-Qur'ân. Pada masa Islam kedudukan perempuan memang masih berada di bawah suami, karena hal tersebut dimaksudkan oleh Baidhawi bahwa laki-laki pada masa itu memiliki mental, nasihat, dan kekuatan yang lebih daripada perempuan.¹³ Namun, kehormatan perempuan telah diangkat oleh Islam dalam kehormatan yang lebih tinggi dibanding sebelumnya, sesuai hak-hak mereka. Sesuai dengan rasa kemanusiaan, istri berhak dicukupi oleh suami dan tidak dituntut untuk mencari nafkah.

Perubahan kedudukan perempuan terbesar adalah pembatasan jumlah istri yang dimiliki dalam satu waktu. Al-Qur'ân telah membatasi bagi seorang muslim maksimal memiliki empat orang istri. Hal ini ditekankan bagi perempuan merdeka. Menurut mazhab Syafi'i poligami juga boleh dilakukan para golongan budak yang hanya mencapai batas maksimal dua orang,¹⁴ meski monogami yang lebih dianjurkan dalam Islam, karena Islam menetapkan syarat adil untuk orang-orang yang ingin melakukan poligami sebagai bentuk penghormatan bagi perempuan. Sedangkan mengenai perceraian, pemuliaan terhadap hak perempuan dilihat dari banyaknya ayat yang mengatur tentang cara pemberian nafkah dan pertanggungjawaban suami terhadap istri yang diceraikan dan anak-anaknya.¹⁵

¹² Q.S. An Nisâ ayat 7, 11, dan 12.

¹³ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal. 109.

¹⁴ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal. 112.

¹⁵ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal.

Penerapan aturan memakai jilbab bagi perempuan juga merupakan salah satu langkah untuk menjaga kehormatan mereka.¹⁶ Nabi Muhammad saw. menyarankan agar perempuan mengenakan jilbab ketika keluar rumah, mengingat pada masa itu, perempuan rentan menjadi sasaran penghinaan dan gangguan dari laki-laki.¹⁷ Seiring berjalannya waktu, variasi penggunaan pakaian sebagai hasil dari budaya menjadi semakin beragam. Beberapa negara masih mempertahankan tradisi pakaian perempuan muslim yang menutupi seluruh anggota tubuh dan memakai cadar, sebagaimana yang terlihat di Arab Saudi pada tahun 1926.¹⁸ Di sisi lain, beberapa negara lain memberikan kebebasan kepada perempuan dalam pemilihan pakaian mereka seperti halnya perempuan pada umumnya.¹⁹

Dari berbagai aturan yang dibawa oleh Nabi Saw., kehadiran Islam banyak memberi warna dan kedudukan baru bagi kehidupan perempuan. Dari awal hadirnya Islam di Abad ke-7 Masehi hingga sekarang Islam selalu menjunjung tinggi hak-hak perempuan. Al-Qur'ân secara tegas menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki derajat yang sama, hanya ketakwaan yang membedakan manusia di hadapan Tuhan.²⁰ Meskipun terdapat perbedaan peran dan tanggung jawab, prinsip dasar kesetaraan ini menekankan bahwa kehormatan seseorang tidak bergantung pada jenis kelaminnya, melainkan pada ketakwaan dan kualitas moral.

Selain mengangkat derajat perempuan, Islam juga memberikan peran kepada perempuan dalam dimensi yang luas dan bervariasi. Nabi Muhammad Saw. memberikan penghargaan dan kebebasan kepada laki-laki dan perempuan untuk berpartisipasi dalam berbagai aktivitas, baik di ranah domestik maupun publik. Sebagai gambaran Al-Qur'ân mencatat beberapa contoh perempuan yang bersikap mandiri dengan memberi bai'at kepada Nabi dan diberi penghargaan, seperti Ummu al-Mundzir binti Qays yang

133

¹⁶ Q.S. An Nur ayat 31-32.

¹⁷ Muhamad Yusrul Hana, "Kedudukan Perempuan dalam Islam," dalam *Fihros*, Vol. 6, No.1, 2022, hal. 7.

¹⁸ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, ..., hal. 142

¹⁹ Muhamad Yusrul Hana, "Kedudukan Perempuan dalam Islam," ..., hal. 7

²⁰ Q.S. al-Hujurat ayat/49:13

menjadi mualaf sebelum suami dan keluarganya.²¹ Penghargaan ini mencerminkan prinsip keadilan Allah swt. dalam menempatkan laki-laki dan perempuan.

Kebebasan perempuan di ranah politik juga terlihat melalui keterlibatan dan kepemimpinan mereka, seperti yang terlihat pada peran Aisyah dalam perang Jamal, Ummu al-Mundzir ketika berjuang melawan orang-orang kafir dan Yahudi, serta Shafiyah binti Abdul Muthalib yang menjadi perempuan pertama yang berhasil membunuh musyrik dalam perang Khandak.²² Prinsip kesetaraan peluang dan eksistensi di ranah publik juga tercermin dalam praktik Nabi Muhammad saw., yang tidak pernah membatasi peran perempuan. Al-Hawla al Attharah, seorang perempuan pedagang parfum, dan Rithah binti Abd Allah al-Tsaqafiyah, pengusaha perempuan sukses, merupakan contoh perempuan yang mendapat penghargaan dan diakui atas pencapaian mereka.²³ Sejumlah sahabat perempuan Nabi, seperti Nusaibah binti Ka'ab, Ummu Athiyyah al-Anshariyyah, Ummu Sulaim binti Malhan, dan lainnya, turut serta dalam peperangan melawan penindasan dan ketidakadilan. Ada juga perempuan hakim seperti Tsumal al-Qahramanah dan Turkan Hatun al-Sulthan yang berhasil memimpin persidangan, mencakup perkara perdata dan pidana. Semua ini mencerminkan peran penting perempuan dalam pembangunan dan kontribusi mereka pada masyarakat Islam. Perempuan pada zaman Rasulullah dapat aktif berpartisipasi di ranah publik karena Nabi Muhammad Saw. memberikan peluang dan penghargaan kepada laki-laki maupun perempuan untuk ikut berperan dalam dakwah dan kemajuan Islam.

Terlepas dari upaya Islam dalam memberikan kedudukan dan kehormatan yang tinggi bagi perempuan, realitas menunjukkan masih adanya ketimpangan. Islam telah mengangkat derajat perempuan dengan segala penghormatan dan peran yang diberikan namun, beberapa tantangan utama melibatkan interpretasi yang patriarki terhadap ajaran Islam, dimana pembaca menunjukkan sikap yang tidak netral dalam menilai teks-teks al-Qur'ân, seolah-olah menyiratkan bahwa al-Qur'ân cenderung mendukung laki-laki

²¹ Q.S. al-Mumtahanah/60:12

²² Mahmud al-Misri, *Sahabat-Wanita Rasulullah*, Jakarta: Zaman, 2011, hal. 355.

²³ Ibn al Atsir, *Usd al Ghabah*, Jilid 5, t.th, hal. 432

dan mendukung sistem patriarki yang oleh kalangan feminis dianggap merugikan perempuan. Sebagian memahami ajaran Islam secara sempit dan mengekang peran perempuan dalam kehidupan sosial, sehingga peran perempuan menjadi terabaikan. Oleh karena itu perlu adanya pemahaman ajaran Islam dengan perspektif yang lebih inklusif dan memahami konteks sejarah agar terbuka pintu interpretasi yang lebih progresif.

Meski demikian, pendidikan menjadi kunci dalam memberdayakan perempuan. Dengan memberikan akses pendidikan yang setara, perempuan dapat mengembangkan keterampilan dan pengetahuan yang diperlukan untuk berpartisipasi dalam berbagai bidang kehidupan. Peran perempuan dalam pengambilan keputusan juga menjadi peluang untuk meningkatkan kesetaraan. Dengan mendorong keterlibatan perempuan dalam politik, bisnis, dan organisasi lainnya, dapat diciptakan lingkungan yang lebih inklusif dan representatif.

2. Hak-Hak Perempuan dalam Islam

Hak Asasi Manusia, yang dulu terkenal sebagai *the rights of Man* dan berubah menjadi *human rights*, adalah sebuah etika politik modern yang intinya adalah pengakuan terhadap tuntutan moral terkait dengan cara manusia seharusnya berinteraksi satu sama lain. Konsep ini berdasar pada pengakuan dan penghormatan terhadap kemanusiaan, tanpa memandang jenis kelamin, dan tanpa diskriminasi berdasarkan apapun dan dengan alasan apapun. Pada dasarnya, ini mencerminkan pengakuan dan penghormatan terhadap martabat manusia serta hak-hak dan kebebasan mendasarnya.²⁴

Dalam Islam, hak-hak asasi perempuan dan manusia secara penuh diakui dan dihormati.²⁵ Islam mengakui bahwa perempuan memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan memberikan pengaruh besar terhadap kehidupan seluruh umat manusia. Kehadiran perempuan dianggap sebagai madrasah atau sekolah pertama dalam membangun masyarakat yang berakhlak baik. Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa peran perempuan sangat penting, baik sebagai

²⁴ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*, Tangerang Selatan: Baca, 2020, hal. 242

²⁵ Nazar Naamy, "Hak Asasi Perempuan dalam Islam", dalam *Qawwam*, Vol. 11, No. 2, Desember 2018, hal. 106.

ibu, istri, saudara, anak, maupun sebagai anggota masyarakat.²⁶ Pengakuan terhadap hak-hak perempuan juga dinyatakan oleh Sahabat Umar bin Khottab r.a. dalam berbagai kesempatan: “*Demi Allah, kami pada masa Jahiliyah tidak pernah memperhitungkan perempuan. Kemudian Allah menurunkan beberapa ayat tentang mereka, dan memberikan hak kepada mereka. Kami sadar lalu bahwa ternyata mereka juga memiliki hak secara otonom di mana kami tidak bisa lagi mengintervensi*”. (HR. Bukhari dari Ibnu Abbas).²⁷ Berikut pemaparan hak-hak perempuan dalam al-Qur’ân dalam berbagai perannya yang telah disebutkan.

a. Hak Perempuan sebagai Individu

Perempuan sebagai individu memiliki hak yang setara dengan laki-laki, meskipun bagian dan jumlahnya mungkin berbeda, terutama dalam hal hak waris. Sebelum munculnya Islam, perempuan tidak pernah memperoleh hak warisan. Hal ini ditegaskan oleh Allah dalam surat al-Nisa ayat 7, yang menjelaskan tentang pemberian hak warisan kepada perempuan untuk mencapai keadilan dan kesetaraan dalam masyarakat.

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ
وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۖ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (٧)

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan. (An-Nisa/4:7)

Dalam konteks menuntut ilmu, perempuan juga memiliki hak dan kewajiban yang setara dengan laki-laki. Karena perempuan memiliki peran penting sebagai ibu dan bertanggung jawab dalam mendidik anak-anaknya di masa depan, mereka

²⁶ Ratna Dewi, “Kedudukan Perempuan Dalam Islam Dan Problem Ketidakadilan Gender” dalam *Noura: Jurnal Kajian Gender dan Anak*, Vol. 4, No.4, 2020, hal. 2.

²⁷ Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârîy*, t.tp.: Dar tawqî al-Najah, 1422H, juz 7, hal. 152, no. hadis 5843, bab *Mâ Kâna al-Nabî Yatajawwazu min al-Libâs wa al-Bushî*

berhak memperoleh pengetahuan sedalam mungkin, sebagaimana yang diberikan kepada kaum lelaki. Hal ini ditekankan dalam surat Al-Zumar ayat 9 yang menunjukkan tentang pentingnya pendidikan dan pengetahuan bagi seluruh umat manusia.

...Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah sama orang-orang yang mengetahui (hak-hak Allah) dengan orang-orang yang tidak mengetahui (hak-hak Allah)?” Sesungguhnya hanya ululalbab (orang yang berakal sehat) yang dapat menerima pelajaran. (Al-Zumar/39:9)

Selain itu, dalam hadis Rasulullah saw., beliau menegaskan bahwa kewajiban dan hukum menuntut ilmu bukanlah hak eksklusif kaum laki-laki, melainkan perempuan juga berkewajiban untuk menuntut ilmu. Rasulullah menggarisbawahi pentingnya pendidikan dan pengetahuan bagi seluruh umat, tanpa memandang jenis kelamin, sebagaimana hadis yang menunjukkan bahwa sebaik-baik manusia ialah yang mempelajari al-Qur’ân dan mengajarkannya:

عَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ»

Dari Utsman r.a. berkata, dari Nabi Saw bersabda, “Sebaik-baik kalian adalah yang mempelajari Al-Quran dan mengajarkannya” (HR. Bukhari dari Utsman).²⁸

Begitu pula terkait menjalankan tugas amar ma’ruf nahi mungkar, perempuan juga memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki. Allah swt. menegaskan hal ini dalam surat Al-Imron ayat 110

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ...

²⁸ Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârîy*, ..., juz 6, hal. 192, no. hadis 5027, bab *Khairukum Man Ta'allama al-Qur'ân wa 'Allamahu*.

(۱۱۰)

Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (selama) kamu menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar (Ali 'Imran/3:110)

Ayat tersebut berlaku umum dan menegaskan bahwa baik perempuan maupun laki-laki memiliki kewajiban untuk menegakkan amar ma'ruf nahi mungkar. Hal ini menunjukkan dengan tegas bahwa dalam Islam, kedudukan perempuan setara dengan laki-laki, dan keduanya memiliki tanggung jawab yang sama dalam mempromosikan kebaikan dan melarang dari perbuatan yang tercela. Dalam Islam hak perempuan sebagai individu diakui dan dijaga dengan jelas. Sebagai individu perempuan mempunyai hak waris, mengenyam pendidikan dan berbuat amar ma'ruf nahi mungkar. Hal ini menunjukkan bahwa Islam menegaskan hak dan tanggung jawab perempuan sebagai individu dan menciptakan landasan yang kuat untuk pemberdayaan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Kesetaraan ini tercermin dalam akses perempuan terhadap hak-hak individu, pendidikan, dan peran mereka dalam menegakkan nilai-nilai kebenaran dalam masyarakat.

b. Hak Perempuan sebagai Istri

Sebagai seorang istri, perempuan mendapatkan hak perlakuan baik dari suaminya. Dalam al-Qur'an Allah memerintahkan kepada para suami untuk memperlakukan istrinya dengan baik seperti dijelaskan dalam surah An-Nisa' ayat 19 :

(۱۹) ... وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...

Pergaulilah mereka dengan cara yang patut. (An-Nisa'/4:19)

Syaikh 'Abdurrahman bin Nashir As-Sa'di menekankan bahwa makna pergaulilah dalam ayat tersebut mencakup perkataan maupun perbuatan. Sehingga, untuk mencegah terjadinya masalah, suami harus selalu berhati-hati dalam kata-kata dan tindakannya terhadap istrinya. Selain itu, suami memiliki tanggung jawab untuk menjaga serta memberikan dukungan, baik secara finansial maupun secara emosional, kepada istri dan keluarganya. Jika terjadi situasi di mana suami

harus memberikan talak, tindakan tersebut sebaiknya dilakukan dengan penuh kebaikan dan pertimbangan, sebagaimana pesan yang disampaikan Rasulullah dalam sabdanya:

“Janganlah kalian memukul hamba-hamba perempuan Allah”. Dalam riwayat yang lain “orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya di antara mereka. Dan sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap istri-istrinya”. (HR. Ahmad).

Dari ayat-ayat al-Qur’ân di atas, Allah Swt. menyatakan bahwa peran laki-laki dan perempuan sama. Seorang istri bertanggung jawab untuk mengelola dan merawat rumah tangga, sementara suami memimpin rumah tangga dan melindungi istri. Selain itu, suami harus membantu istrinya ketika dia memiliki tugas yang berat dan tidak dapat dia lakukan sendiri, seperti mencuci, memasak, dan mengasuh anak. Karena itu, jika seorang suami mampu memimpin rumah tangga dengan baik, dia akan mendapatkan penghargaan dan kehormatan dari istri dan masyarakat sekitarnya.

Dalam ayat AlQur’ân Allah Swt. juga berfirman dalam surat Al-Baqarah ayat 187 yang berbunyi:

... هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ ... (١٨٧)

...Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka...(Al-Baqarah/2:187)

Fungsi dari pakaian salah satunya adalah untuk menutupi bagian tubuh yang bersifat pribadi atau rawan serta menyembunyikan kekurangan-kekurangan tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa setiap individu memiliki kelemahan yang dapat tertutupi dengan adanya dukungan dari pasangan jenisnya.²⁹ Tuhan menciptakan perempuan sebagai pendamping bagi laki-laki, keduanya saling membutuhkan dan melengkapi satu sama lain, serta bertujuan menjaga keharmonisan dalam kehidupan keluarga. Istri yang memiliki perilaku yang baik dapat berkontribusi positif terhadap karakter suaminya. Perempuan dan lelaki dikehendaki oleh Allah untuk bekerja sama dalam menjalankan tugas amar makruf nahi munkar sebagai bagian dari

²⁹ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 126.

tanggung jawab mereka dalam membangun kehidupan, termasuk dalam lingkup keluarga sebagai unit terkecil dalam masyarakat.

c. Hak Perempuan sebagai Anak

Sebagai seorang anak, perempuan memiliki hak untuk menerima nafkah, pendidikan, dan asuhan hingga saat mereka menikah. Anak dianggap sebagai anugerah dari Allah swt. kepada setiap orang tua, sehingga orang tua dilarang untuk mengabaikan anak, baik laki-laki maupun perempuan. Orang tua diharapkan untuk menerima anak dengan penuh kesabaran dan keikhlasan, tanpa mengabaikannya. Al-Qur'ân menjelaskan dalam surat al-Syura ayat 49 bahwa:

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۗ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۗ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ اِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ
الذُّكُوْرَ ۗ

Milik Allahlah kerajaan langit dan bumi. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, memberikan anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki, memberikan anak laki-laki kepada siapa yang Dia kehendaki. (Al-Syura/42:49)

Dalam ayat tersebut, Allah dengan sengaja menyebut anak perempuan terlebih dahulu sebelum menyebut anak laki-laki sebagai bentuk penghiburan terhadap orang tua yang mungkin merasa khawatir atau terbebani dengan kelahiran anak perempuan. Pesan dari ayat ini adalah bahwa kehadiran anak perempuan dalam keluarga seharusnya dianggap dengan penuh penerimaan dan kebahagiaan seperti anak laki-laki, dan tidak memperlakukannya sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat *jahiliyah* yang biasa menguburkan anak perempuannya secara tidak adil.

d. Hak Perempuan Sebagai Seorang Ibu

Tugas dan peran perempuan, terutama sebagai ibu, dianggap luar biasa dalam Islam. Rasulullah Saw. menyampaikan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dari al-Qudhâ'î bahwa "*Surga berada di bawah telapak*

kaki ibu."³⁰ Dari hadis ini, dipahami bahwa menghormati ibu merupakan kewajiban seorang muslim sebagai bentuk rasa terima kasih atas segala pengorbanan dan perjuangan ibu selama mengandung, melahirkan, menyusui, mengasuh, dan mendidik anaknya.³¹ Pemahaman ibu terhadap pentingnya pendidikan menjadi kunci untuk membentuk anak menjadi pribadi yang baik dan berpotensi memiliki masa depan cerah ketika dewasa. Pendidikan pertama yang diterima oleh seorang anak umumnya berasal dari lingkungan keluarga, dan ibu memiliki peran sentral dalam hal ini.

Islam memberikan penghormatan kepada perempuan dalam berbagai tahap kehidupannya, termasuk saat ia masih anak-anak, remaja, dan ketika menjadi seorang ibu. Umat Islam, khususnya anak-anak diwajibkan untuk selalu berbakti kepada kedua orang tua, baik ayah maupun ibu. Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'ân surah Al-Isra' ayat 23-24.

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾
وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau keduanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, serta ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik. Rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, “Wahai Tuhanku, sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua (menyayangiku ketika) mendidik aku pada waktu kecil.” (Al-Isra'/17:23-24)

Rasulullah Saw. bahkan menegaskan keutamaan kedudukan ibu dengan menyatakan bahwa ibu memiliki

³⁰ Al-Suyuthi, *al-Jâmi' al-Shaghîr*, Bairut: Dâr al-Kutub, t.th., cet IV, Jilid I, hal. 145

³¹ QS. Luqmân/31: 14 dan al-Ahqâf /46: 15

kedudukan yang lebih mulia daripada ayah. Dalam sebuah hadis, seorang sahabat bertanya tentang orang yang paling berhak untuk mendapatkan perlakuan baik, “Wahai Rasulullah siapakah di antara manusia yang paling berhak untuk aku berbuat baik kepadanya? Rasulullah menjawab; ‘Ibumu’, kemudian siapa? ‘Ibumu’, jawab beliau. Kembali orang itu bertanya, kemudian siapa? ‘Ibumu’, kemudian siapa, tanya orang itu lagi, ‘kemudian ayahmu’, jawab beliau.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Seorang ibu memegang kedudukan yang mulia karena dia adalah sosok yang mengandung, membesarkan, dan mendidik anaknya sejak dalam kandungan. Islam tidak hanya mengakui hak-hak perempuan sebagai individu, melainkan juga menegaskan hak-hak istimewa mereka sebagai seorang ibu. Hak-hak ini melibatkan penghargaan, perlakuan baik, dan kewajiban berbakti yang harus dipenuhi oleh anak-anaknya. Seluruh konsep ini membentuk dasar yang kuat untuk menghormati dan melindungi hak-hak perempuan dalam konteks peran mereka sebagai seorang ibu.

B. Tinjauan Umum Masjid dalam Islam

1. Hakikat Masjid dalam Al-Qur’ân

Kata masjid adalah isim *makân* (isim yang menunjukkan pada sebuah tempat) dari *fi’il sajada-yasjudu* yang berarti tempat bersujud dan tempat ibadah. Al-Zujâj mendefinisikan masjid sebagai tempat-tempat yang digunakan untuk beribadah maka dinamakan masjid. Sementara Al-Râghib Al-Asfahânî dalam kitab *Mufradât al-Fâdz al-Qur’ân* menyebutkan bahwa masjid adalah tempat untuk shalat yang diekspresikan dalam bentuk sujud kepada Allah sebagai bentuk penghambaan dirinya kepada Allah Swt.³² Pada abad ke-5 SM, kata masjid kemudian ditemukan bermakna tempat persembahan.³³

Adapun masjid menurut istilah syariah disebutkan oleh para *fuqaha* dalam tiga defenisi. Pertama, Imam al- Zarkasyi mengatakan bahwa semua tempat di bumi adalah masjid³⁴

³² Al-Râghib Al-Asfahânî, *Mufradât al-Fâdz al-Qur’ân*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1423 H/2002 M, hal. 396

³³ Zae Nandang dan Wawan Shafwan Sholehuddin, *Masjid dan Perwakafaan*, Bandung: Tafakur, 1438 H/ 2017 M, hal. 9

³⁴ Muhammad bin Abdullah Al-Zarkasyi, *I’lâm al- Sâjid bi Ahkâmi*

sebagaimana yang diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah r.a bahwa Nabi SAW. bersabda:

أُعْطِيتُ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَإِنَّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتُهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ.

Aku diberikan lima perkara yang tidak diberikan kepada seorangpun dari Nabi-Nabi sebelumku: Aku ditolong melawan musuhku dengan ketakutan mereka dari jarak sebulan perjalanan, bumi dijadikan untukku sebagai tempat sujud dan suci, maka dimana saja seorang laki-laki dari umatku mendapati waktu shalat hendaklah ia shalat, dihalalkan harta rampasan untukku, para Nabi sebelumku diutus khusus untuk kaumnya sedangkan aku diutus untuk seluruh manusia, dan aku diberikan (hak) syafaat. (HR. Bukhari dari Jâbir bin Abdullah)³⁵

Makna masjid yang kedua adalah tempat shalat di rumah³⁶, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a bahwa Rasulullah SAW. memintahkan untuk membangun masjid di dalam rumah, membersihkannya dan merawatnya.³⁷ Kemudian makna ketiga menurut para ahli fikih, masjid adalah tempat yang disediakan untuk shalat lima waktu di setiap saat atau tempat khusus dengan ketentuan khusus yang dibangun untuk menunaikan ibadah shalat, mengingat Allah dan membaca al-Qur'ân.³⁸

Dalam Pengertian istilah 'urfi kata masjid diungkapkan

al-Masâjid, ..., hal. 27.

³⁵ Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., juz 1, hal. 95, no. hadis 438, bab *Qaul al-Nabi Saw "Ju'ilat Lîy al-Ardu Masjidan wa Thahûran"*

³⁶ Hassani Muhammad Nur, *Fiqh al-Masâjid Fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2017, hal. 18.

³⁷ HR. Muslim No. 486, bab *Maa Yuqâlu fi al-Ruqû'I wa al-Sujûdi*

³⁸ Hassani Muhammad Nur, *Fiqh al-Masâjid Fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, ..., hal. 19

untuk menunjukkan tempat peribadatan secara khusus bagi kaum muslimin yakni sebuah tempat yang digunakan untuk shalat. Meski demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa tidak semua kata masjid dalam al-Qur'an menunjukkan kepada masjid dalam pengertian khusus tersebut. Kata masjid atau *masâjid* dalam al-Qur'an tidak selalu merujuk kepada tempat peribadatan-peribadatan umat muslim secara khusus, tetapi penggunaan kata masjid atau *masâjid* dalam al-Qur'an juga bisa merujuk kepada tempat peribadatan-peribadatan agama lain. Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Kahfi/18: 21 dan Surah al-Jinn/72: 18.

Kata *masâjid* dalam ayat di atas diartikan oleh al-Qurtubi sebagai rumah-rumah yang dibangun oleh penganut agama-agama yang digunakan untuk beribadah.³⁹ Termasuk dalam makna *masâjid* pada ayat di atas itu adalah gereja-gereja, rumah peribadatan kaum yahudi dan rumah peribadatan kalangan muslim sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Mafâtiḥ al-Gaib* karya Fakh al-Din al-Razi.⁴⁰

Kata "masjid" disebutkan sebanyak 28 kali dalam al-Qur'ân, di mana 22 kali dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan 6 kali dalam bentuk *jamak* (*masajid*). Ayat-ayat yang menyebutkan kata "masjid" dapat ditemukan di beberapa surah, seperti al-Baqarah (2:144-149-150-191-196, dan 217), al-Maidah (5:2), al-A'raf (8:34), al-Taubah (9:7-19-28, dan 108), al-Isra' (17:1 dan 7), al-Hajj (22:25), al-Fath (48:25-27), al-Taubah (9:107), dan al-Kahfi (18:21). Sementara itu, kata "masajid" muncul di surah al-Baqarah (2:114-187), al-Taubah (9:17-18), al-Hajj (22:40), dan al-Jinn (72:18). Secara umum, kata "masjid" dalam al-Qur'ân cenderung mengacu pada Masjid al-Harâm di Makkah.

³⁹ Abi Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, jilid 10, Beirut: Dar el-Kutub al-Ilmiyah, 1971, hal. 14.

⁴⁰ Fakh al-Din al-Razi, *Mafâtiḥ al-Gaib*, jilid 10, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 162.

Tabel 1. Term Masjid dalam Al-Qur'an

Kata Masjid	Nama Surat dan Ayat	Jumlah
المَسْجِدَ	al-Isra : 7	1
مَسْجِدٍ	al-‘Araf : 29, 31	2
مسجدا	al-Taubah : 107	1
	al-Kahfi : 21	1
مسجداً	al-Taubah : 108	1
المَسْجِدِ الْحَرَامِ	al-Baqarah : 144, 149, 150, 191, 196 dan 217	6
	al-Maidah : 2	1
	al-Anfal : 34	1
	al-Taubah : 7, 19, 28	3
	al-Isra : 1	1
	al-Ḥajj : 25	1
	al-Fath : 25, 27	2
المسجد الأقصى	al-Isra: 1	1
مساجد	al-Ḥajj: 40	1
	al-Baqarah: 114	1

مساجد	al-Taubah: 17, 18	2
المساجد	al-Baqarah: 187	1
	al-Jin 18	1
Jumlah	-	28

Sementara kata "Masjid al-Harâm" disebutkan sebanyak 15 kali dalam al-Qur'an yang penggunaannya membahas beberapa aspek. *Pertama*, kata tersebut merujuk pada arah kiblat ketika shalat, seperti yang terdapat dalam QS. al-Baqarah 2:144 dan QS. al-Baqarah 2:149-150. *Kedua*, terkait dengan perang yang terjadi di sekitar Masjid al-Harâm, yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah 2:191. *Ketiga*, mencakup perjanjian damai dengan orang-orang musyrik, sebagaimana disampaikan dalam QS. al-Taubah 9: 7. Dalam sejarah Islam, Masjid al-Harâm dianggap sebagai tempat yang suci dan harus dihormati dengan alasan utama meliputi keberadaan Ka'bah, menjadi pusat peribadatan umat Islam untuk umrah dan haji, serta melarang peperangan di sekitarnya.⁴¹

Selain menyebutkan Masjid al-Harâm, al-Qur'an juga mengacu pada Masjid al-Aqsa yang terletak di wilayah Yerusalem. Ungkapan "Masjid al-Aqsa" hanya disebutkan sekali dalam QS. Al-Isra 17:1. Dalam Islam, masjid ini dianggap sebagai tempat suci kedua setelah Masjid al-Harâm. Hal ini diperkuat oleh peristiwa *Isra'* dan *Mi'raj*, di mana Nabi Muhammad Saw. singgah untuk melaksanakan shalat sebelum melanjutkan perjalanan ke *Sidrah al-Muntaha*.

Penggunaan kata "Masajid" dalam bentuk jamak dalam al-Qur'an pada dasarnya menunjukkan kaitan dengan Allah Swt., sebagaimana disampaikan dalam QS. al-Taubah 9:17. Hal ini mengindikasikan bahwa masjid-masjid tersebut adalah rumah Allah yang patut dihormati dan dimuliakan. Sebagai contoh, QS. al-Jinn, 72:18 menyatakan bahwa masjid-masjid adalah

⁴¹ M.Quraish shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Intermedia, 1997, hal. 258

kepunyaan-Nya. Oleh karena itu, setiap orang yang hendak memasuki masjid dianjurkan untuk melaksanakan shalat *tahiyah al-masjid* sebagai bentuk penghormatan terhadap tempat tersebut. Selain itu, QS. al-A'raf 7:31 menyarankan penggunaan pakaian yang indah saat memasuki masjid untuk menjaga kebersihan dan kehormatan tempat ibadah. Di samping itu, bagi yang bermaksud melakukan *i'tikaf* di masjid, ditegaskan dalam QS. al-Baqarah, 2:187 bahwa mereka dilarang untuk berhubungan intim dengan pasangan sebagai bentuk penghormatan terhadap kesucian masjid. Begitu pula, orang-orang musyrik dilarang mendekati Masjid al-Harâm, seperti yang dijelaskan dalam QS. al-Taubah 9:28.⁴²

Keluasan makna masjid menunjukkan keluasan fungsi dan perannya.⁴³ Hakikat masjid mencakup dimensi ibadah, spiritual, dan sosial dalam kehidupan umat Islam. Masjid merupakan integral dari kehidupan kultural, sosial maupun individual kaum muslimin. Masjid bukan hanya tempat sujud atau tempat shalat, tetapi juga menjadi pusat kegiatan yang memberikan kontribusi positif dalam membentuk identitas kultural dan sosial umat Islam. Realitas ini memberikan penegasan bahwa kaum muslimin yang berkenan membangun masjid, menjaga keberadaannya dan memfungsikan sebagaimana mestinya hakikatnya merupakan hamba yang mempunyai keimanan dan ketakwaan yang tinggi.

Perintah untuk memakmurkan masjid tidak hanya ditujukan kepada laki-laki, melainkan untuk semua umat muslim baik laki-laki maupun perempuan. Banyak ayat al-Qur'ân menyebutkan perintah bagi laki-laki dan perempuan untuk beribadah dan memakmurkan masjid di antaranya: QS. Al-Nûr (24): 36-37, QS. Al-Taubah (9): 108, QS. Al-Taubah (9): 18, QS. Al-A'râf (7): 29, QS. Al-A'râf (7): 31. Di samping itu, al-Qur'ân juga melarang berbagai upaya menjauhkan umat Islam dari masjid secara tegas. Hal demikian ini tercakup dalam pengertian umum QS. al-Baqarah ayat 114.

Ayat-ayat ini menunjukkan adanya kesetaraan hak dan kewajiban bagi perempuan dan laki-laki dalam beribadah dan memakmurkan masjid. Masjid merupakan tempat pertumbuhan

⁴² M. Quraish shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an*, ..., hal. 259

⁴³ Ridwan Mansur. "Konsep Masjid dalam Perspektif Mufassir dan Realitasnya dalam Masyarakat (Studi Konsep Masjid dalam Al-Qur'ân)". *Tesis*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2019.

dan pengembangan spiritual bagi seluruh umat Islam. Oleh karena itu, untuk memaksimalkan peran dan fungsi masjid, sudah seharusnya menjadikan masjid sebagai tempat yang terbuka bagi siapa saja tanpa mengenal gender, dalam hal ini ramah gender. Hal ini sejalan dengan tujuan-tujuan utama Islam yang menekankan keadilan, pemuliaan kehidupan, perlindungan terhadap hak asasi manusia, dan kemudahan dalam menjalankan agama.

2. Fungsi Masjid pada Masa Rasul

Fungsi utama Masjid adalah sebagai tempat ibadah bagi umat Islam. Seiring berjalannya waktu, masjid juga mengemban peran tambahan, seperti menjadi pusat pendidikan agama, tempat berkumpul umat sebagai simbol keagungan Islam, dan sebagai lambang persatuan umat. Fungsi pendidikan agama dan akhlak di masjid sudah dimulai sejak zaman Rasulullah, di mana beliau mendirikan asrama bagi sahabat yang tidak berkeluarga. Mereka tinggal di sana, belajar, dan menjadi perantara untuk menyampaikan hadits, seperti yang dilakukan oleh Abu Hurairah dan Anas ibn Malik. Tradisi ini masih berlanjut hingga sekarang dengan adanya ceramah agama yang rutin diadakan di dalam masjid. Masjid-masjid besar di Indonesia, seperti Masjid Istiqlal, Masjid Al Azhar Jakarta, dan Masjid Syuhada di Yogyakarta, juga menjalankan fungsi ini dengan baik.⁴⁴

Masjid dalam peradaban Islam bukan hanya tempat untuk aktivitas keagamaan dan kebudayaan, melainkan juga merupakan sebuah lembaga yang berperan dalam membina masyarakat dan keluarga Muslim serta individu-individu dalam peradaban Islam. Mengetahui beberapa fungsi masjid pada zaman Rasulullah saw. dapat membantu dalam mengoptimalkan peran dan fungsi masjid pada masa sekarang.⁴⁵ Berikut akan penulis paparkan mengenai fungsi-fungsi masjid pada zaman Nabi saw.

a. Tempat Beribadah

Fungsi utama masjid adalah sebagai tempat untuk melaksanakan shalat dan berdzikir kepada Allah. Seperti yang

⁴⁴ M. Syafii, "Modal Sosial Masjid dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Disertasi*, Institute PTIQ Jakarta, 2023, hal. 114.

⁴⁵ KH. Ahmad Bagdja dan H. Ahmad Yani, *Panduan Memakmurkan dan Dimakmurkan Masjid*, Jakarta: Dewan Masjid Indonesia, 2017, hal. 22

telah diketahui bahwa masjid berasal dari kata "*sajada-yasjudu*" yang berarti merendahkan diri, menyembah, atau sujud, sehingga tugas utama dari masjid adalah sebagai tempat yang mengakomodasi kegiatan tersebut. Seluruh aktivitas yang terjadi di masjid memiliki orientasi pada pengingatan kepada Allah, tanpa memandang bentuk kegiatan tersebut. Menghambat seseorang yang ingin menyebut nama Allah di dalam masjid dianggap sebagai tindakan yang sangat tidak adil dan melanggar aturan, sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'ân surah Al-Baqarah/2 ayat 114.

b. Tempat Perkumpulan Masyarakat

Masjid merupakan salah satu tempat yang paling sering digunakan oleh Rasulullah saw. dan para sahabatnya berkumpul. Dalam pertemuan di masjid, tidak hanya secara fisik, tetapi juga secara batin Rasulullah Saw dan para sahabatnya saling menyatukan hati dan pikiran. Ini tidak hanya membuat hubungan antar-individu menjadi dekat, tetapi juga memberikan dampak positif yang signifikan dalam menjalankan tugas untuk menegakkan agama Allah swt di dunia ini. Pertemuan di masjid cenderung pada pelaksanaan ibadah seperti shalat, berdzikir, membaca al-Qur'ân, dan ibadah lainnya yang bisa memberi pengaruh positif yang signifikan dalam kehidupan seorang muslim.

Dalam konteks masyarakat Islam, terciptanya persaudaraan dan keadilan dianggap sebagai suatu hal yang sangat penting. DR. Said Ramadhan Al Buthy, sebagaimana terungkap dalam bukunya "*Sirah Nabawiyah*," menyatakan bahwa mencapai hal tersebut sulit tanpa adanya pertemuan rutin antara kaum muslimin setiap hari melalui shalat berjamaah. Pertemuan ini berkontribusi pada penghapusan perbedaan dalam hal kedudukan, pangkat, kekayaan, dan status sosial lainnya. Oleh karena itu, peran penting masjid tidak hanya sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai wadah pertemuan antara kaum muslimin yang berasal dari berbagai latar belakang, status sosial, budaya, dan kedudukan di masyarakat.

c. Tempat Melakukan Musyawarah

Pada zaman Rasulullah saw, masjid bukan hanya

berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga menjadi tempat untuk melaksanakan musyawarah. Musyawarah ini mencakup perencanaan masalah, penyelesaian persoalan, serta membahas urusan pribadi, keluarga, dan kepentingan umat secara keseluruhan. Rasulullah saw dan sahabat-sahabatnya membicarakan berbagai hal di masjid, termasuk strategi perang, perdamaian dengan pihak lawan, hingga usaha meningkatkan kemaslahatan umat. Kebiasaan bermusyawarah di masjid yang dimulai oleh Rasulullah saw juga dilanjutkan oleh para khalifah, seperti Umar bin Khattab, yang biasa memanggil para sahabat untuk berkumpul di masjid ketika ada urusan penting.

Musyawarah yang dilakukan di masjid memberikan suasana persaudaraan yang harmonis, sehingga hasilnya dapat dicapai sesuai dengan wahyu yang diturunkan oleh Allah swt. Oleh karena itu, penting untuk menempuh jalur perjuangan dan membentuk masyarakat yang baik dengan cara-cara yang baik pula.

d. Tempat Perlindungan

Ketika seseorang berada dalam situasi yang tidak aman dan ia memasuki masjid, Rasulullah saw beserta para sahabat menjadikan masjid sebagai tempat perlindungan dan memberikan jaminan keamanan bagi orang tersebut selama ia berada di dalam masjid. Hal ini disampaikan oleh Rasulullah saw kepada para masyarakat di Makkah saat terjadi pembukaan Makkah (*futûh al-Makkah*) bahwa setelah seseorang memasuki masjid, maka ia tidak boleh diserang, sebagaimana yang dijelaskan dalam petunjuk Allah QS. Al-Baqarah/2:191.

Perlindungan yang diberikan juga melibatkan aspek fisik, seperti melindungi dari panas sinar matahari dan hujan. Ini memungkinkan para musafir untuk mencari perlindungan di dalam masjid ketika memerlukan istirahat sementara. Pada masa Rasulullah saw, seorang Muslim yang menjadi musafir tidak perlu khawatir mencari tempat istirahat, karena masjid menyediakan fasilitas seperti asrama yang dikenal dengan istilah *shuffah*. Para sahabat juga tinggal di sana sehingga mereka dijuluki sebagai *ahlu al-shuffah*.

e. Tempat Aktivitas Sosial

Manusia sebagai makhluk sosial diharapkan menjalin hubungan harmonis dalam masyarakat berdasarkan prinsip persamaan dalam Islam. Shalat berjamaah di masjid dianggap sebagai salah satu sarana untuk membentuk persaudaraan dan keadilan sosial. Sidi Gazalba menyatakan bahwa di dalam masjid, khususnya saat shalat, nilai-nilai persamaan dan persaudaraan umat manusia diterapkan. Setiap Muslim menyadari kesetaraan di hadapan Tuhan, tanpa memperhatikan perbedaan warna kulit, suku, nasionalitas, kedudukan, kekayaan, atau mazhab. Semua bersatu sebagai saudara seiman yang tunduk kepada imam di depan mereka.⁴⁶

Pada zaman Rasulullah Saw, berbagai masalah sosial juga sering muncul dan banyak sahabat membutuhkan dukungan sosial. Oleh karena itu, masjid dijadikan sebagai pusat kegiatan sosial, termasuk pengumpulan zakat, infak, dan sedekah, yang kemudian didistribusikan kepada sahabat yang membutuhkan. Peran masjid sangat signifikan dalam penanganan masalah sosial pada masa itu, dan masyarakat menghargai masjid sebagai pusat kegiatan sosial dan ibadah.

f. Tempat Pengobatan dan Perawatan

Saat terjadi perang, tidak jarang pasukan mengalami luka-luka dan memerlukan perawatan serta pengobatan. Pada masa Rasulullah saw, jika hal tersebut terjadi, perawatan dan pengobatan pasukan perang dilakukan di area sekitar masjid. Dalam konteks ini, terdapat sebuah tenda yang didirikan oleh seorang sahabat perempuan, yang diberi nama "tenda Rafidah." Pendirian tenda ini memberikan kontribusi besar dalam memberikan perawatan kepada pasukan perang, dan secara efektif membantu kaum Muslimin, yang merupakan jamaah masjid, dalam menjaga dan meningkatkan kesehatan mereka.

Selain menunjukkan peran masjid sebagai tempat pengobatan, terlihat contoh nyata bagaimana perempuan juga turut berperan dalam mendukung kegiatan sosial dan kesehatan di lingkungan masjid. Meskipun terkadang tidak terlalu terlihat di dalam masjid secara langsung, perempuan dapat

⁴⁶ Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1976, hal. 158.

memberikan kontribusi signifikan melalui aksi dan inisiatif mereka, seperti dalam memberikan perawatan kesehatan kepada pasukan perang. Ini mencerminkan bahwa perempuan memiliki peran yang penting dalam mendukung kesejahteraan dan kebutuhan umat dalam lingkungan masjid.

g. Tempat Pelatihan dan Mengatur Strategi Perang

Selain melakukan musyawarah untuk merencanakan strategi perang, Rasulullah Saw juga menjalankan latihan perang di dalam masjid. Tujuan dari latihan ini adalah untuk mengimplementasikan strategi perang yang telah dibahas dalam musyawarah, sehingga terbentuk para prajurit atau mujahid yang memiliki kepribadian Islami yang dapat mengembangkan kemampuan perang dan dapat diandalkan.

Dengan menjadikan masjid sebagai pusat untuk mengatur latihan strategi perang, semangat jihad di kalangan kaum Muslim terus berkobar-kobar, dan seluruh keterampilan perang dapat disatukan. Hal ini bertujuan untuk membentuk pasukan perjuangan yang kuat, seperti bangunan yang tersusun rapi dan kokoh. Dengan demikian, perjuangan Rasulullah Saw. dan para sahabatnya mencapai keberhasilan dengan izin Allah Swt.

h. Tempat Pendidikan

Rasulullah Saw. memanfaatkan masjid sebagai tempat untuk menyampaikan ilmu yang diterimanya dari Allah swt melalui wahyu. Hal ini mengindikasikan bahwa masjid berperan sebagai madrasah tempat umat Muslim memperoleh pengetahuan. Dengan ilmu yang diperoleh, karakter para sahabat terbina, menjadikan mereka kuat dalam ikatan dengan Allah Swt. dan para sahabat dengan cepat menyebarkan ilmu tersebut kepada umat manusia. Selain sebagai tempat pengajaran, masjid juga berfungsi sebagai sarana penerangan, di mana Rasulullah saw dengan sebaik-baiknya menjelaskan segala sesuatu melalui khutbah, tabligh, serta mengajar dan mendidik para sahabat.

Dari kegiatan ini, muncullah masyarakat yang senantiasa mendapatkan petunjuk dari Allah swt, sebagaimana firman-Nya: "*Hanya orang-orang yang memakmurkan masjid-masjid Allah adalah mereka yang beriman kepada Allah dan*

hari Kemudian, serta tetap mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan tidak takut kepada siapapun selain kepada Allah. Mereka adalah orang-orang yang diharapkan termasuk golongan yang mendapat petunjuk" (QS Al-Taubah/91:18).

i. Tempat Berdakwah

Masjid merupakan salah satu tempat para sahabat berinteraksi dengan sahabat lain, di mana mereka berkenalan dan saling mengenal lebih baik. Dalam proses pengenalan tersebut terungkap kekurangan atau hal-hal yang perlu diperbaiki, sehingga mereka memberikan nasihat (*taushiyah*) untuk saling memperbaiki diri. Proses saling mengenal, taushiyah, dan kesiapan untuk memperbaiki kesalahan menciptakan lingkungan di mana para sahabat dengan mudah memperbaiki kesalahan-kesalahannya. Melalui dakwah, persaudaraan (*ukhuwah*) di antara mereka semakin diperkuat. Hal ini menunjukkan peran besar masjid dalam konteks dakwah, baik yang dilakukan oleh Rasulullah saw. kepada para sahabat maupun yang dilakukan sesama sahabat. Oleh karena itu, dakwah dianggap sebagai sesuatu yang sangat berharga dalam Islam dan masjid berperan sebagai sarana utamanya.

Dengan demikian, terlihat bahwa peran masjid pada masa Rasulullah saw. mencakup berbagai macam aspek, tidak hanya sebagai tempat untuk shalat dan ibadah semata, melainkan juga menjadi lembaga untuk mempererat hubungan dan ikatan di antara umat Islam yang sedang tumbuh. Rasulullah Saw memanfaatkan masjid sebagai tempat untuk menyampaikan wahyu, memberikan jawaban atas pertanyaan sahabat, memberikan fatwa, mengajarkan agama Islam, melakukan musyawarah, menyelesaikan perselisihan, merencanakan dan membuat strategi militer, serta sebagai tempat menerima utusan-utusan dari semenanjung Arabia. Semua ini menunjukkan bahwa masjid memiliki fungsi yang sangat besar dan bermanfaat dalam pembinaan umat.⁴⁷

Masjid, sebagai simbol kebesaran agama Islam, menunjukkan betapa dalam perasaan syiar keagamaan bagi umat Islam. Ketika sebuah masjid didirikan di masyarakat non-

⁴⁷ KH. Ahmad Bagdja dan H. Ahmad Yani, *Panduan Memakmurkan dan Dimakmurkan Masjid, ...*, hal. 22-30

Islam, seperti di Bali atau di Eropa, hal itu menggambarkan kebesaran Islam dalam membangun masjid di tengah-tengah komunitas yang bukan beragama Islam.⁴⁸ Masjid di sini menjadi lambang persatuan umat Islam, mencerminkan keinginan dan usaha umat Islam di sekitarnya. Pembangunan masjid bukan hanya sebagai tempat ibadah atau karena perbedaan *furu'* semata, tetapi harus didasarkan pada kebutuhan umat akan perlunya penambahan masjid.

Tantangan saat ini melibatkan upaya untuk mengembangkan peran masjid sesuai dengan praktek yang diterapkan oleh Rasulullah Saw dan para sahabatnya. Fungsi ideal masjid pada masa Rasulullah Saw masih belum sepenuhnya tercermin dalam desain bangunan masjid modern. Sebagian besar masjid saat ini cenderung fokus pada kegiatan shalat dan aktivitas ibadah serupa, dengan keterbatasan perhatian terhadap aspek ubudiyah dan majelis taklim. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan holistik untuk merancang kembali peran dan fungsi masjid agar dapat lebih merespons kebutuhan umat Islam saat ini.

C. Tinjauan Umum Masjid Ramah Perempuan

1. Konsep Masjid Ramah Perempuan

Masjid menurut bahasa merupakan *isim makan* dari *fi'il sajada, yasjudu, sujûdan* yang berarti sujud atau meletakkan dahi di atas tanah, sedangkan masjid berarti tempat untuk sujud. Imam al-Zajjâj dalam kamus *Lisân al-'Arab* menambahkan cakupan masjid sebagai semua tempat yang digunakan untuk beribadah.⁴⁹ Kata masjid diambil dari kata *sajada* karena sujud merupakan aktivitas shalat yang paling mulia, sebagaimana yang disebutkan Imam Zarkasyi dalam kitabnya *I'lâm al-Sâjid bi ahkâmi al-Masâjid* bahwa di saat sujud seorang hamba sangat dekat dengan Rabb-nya, itulah sebabnya masjid diambil dari kata *sajada* dan bukan dari kata *raka'a* atau yang lainnya.⁵⁰

Dalam pengertian yang lebih luas, Sidi Gazalba

⁴⁸ Mochtar Efendy, *Ensiklopedia Agama dan Filsafat*, Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001, hal. 425.

⁴⁹ Ibnu Manzur *Lisân al-'Arab*, Jilid ke-2, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119, hal. 1940

⁵⁰ Muhammad bin Abdullah Al-Zarkasyi, *I'lâm al-Sâjid bi Ahkâmi al-Masâjid*, Kairo: al-Majlis al-A'la, 1996, hal. 27-28.

mengatakan bahwa masjid merupakan tempat diajarkan, dibentuk, ditumbuhkan, dan dikembangkan dunia pikiran dan dunia Islam.⁵¹ Masjid pada zaman keemasan Islam digunakan sebagai pusat aktivitas masyarakat dan berperan penting dalam membangun nilai-nilai kemasyarakatan secara religius.⁵² Pada waktu itu Rasulullah s.a.w. menjadikan masjid sebagai pusat ibadah, tempat menjawab segala persoalan masyarakat, memberi fatwa dan mengajar, menjadi tempat musyawarah dan penyelesaian perselisihan, tempat mengatur dan membuat strategi perang, tempat pertemuan dengan utusan dari semenanjung Arab, tempat pengobatan, dan berbagai fungsi lainnya.⁵³ Dalam konteks ini, masjid adalah tempat pertumbuhan dan pengembangan spiritual dan moral bagi seluruh umat Islam.

Pada masa awal perkembangan Islam, perempuan telah terlibat aktif dalam berbagai layanan publik termasuk di antaranya layanan publik di masjid. Perempuan turut berpartisipasi dan hadir di Masjid Nabi (Masjid Nabawi) bersama dengan laki-laki dan berkumpul bersama di ruang utama masjid. Hal ini memungkinkan perempuan terlibat penuh dalam perdebatan publik dan memberi pengaruh pada keputusan-keputusan yang berkaitan dengan kehidupannya dan kehidupan komunitas lainnya. Seperti ketika Khalifah Umar bin al-Khatâb berusaha untuk menetapkan batas maksimal mahar, seorang perempuan menentangnya di tengah-tengah masjid. Perempuan tersebut menunjukkan bahwa kebijakan yang diusulkan oleh Umar melanggar hukum Islam. Umar akhirnya mengakui kekeliruannya, dan kebijakan yang diusulkannya tidak pernah dilaksanakan.⁵⁴ Di samping itu, perempuan juga memiliki peran mengobati sahabat yang terluka akibat perang sebagaimana Rasulullah Saw. menempatkan Sa'ad di kemah Rufaidah yang berada di masjid beliau dan Rufaidah adalah perempuan perawat yang mengobati

⁵¹ Sidi Gazalba, *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1975, hal. 131

⁵² Muhammad Sa'îd Ramadan al-Buthî, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah: Ma'a Mujiz li Târîkh al-Khilâfah al-Râsyidah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2003, hal.143

⁵³ Ab. Halim Tamuri, "Konsep Dan Pelaksanaan Fungsi Masjid Dalam Memartabatkan Masyarakat," dalam *al-Mimbar*, Vol.1, No.1, Juni 2021, hal. 4

⁵⁴ [WomenAndMosquesBooklet.pdf](#), hal, 7

luka-luka sahabat akibat perang.⁵⁵

Adanya peran dan kesempatan yang diberikan Rasulullah Saw. kepada perempuan-perempuan membuat mereka turut terlibat aktif dalam berbagai kegiatan di masjid. Berbeda dengan saat ini dimana keterlibatan perempuan di masjid berkurang bahkan hanya sekedar untuk shalat berjamaah. Asra Nomani, seorang Muslimah Amerika keturunan India, telah melakukan kampanye agar pengalaman beribadah perempuan ditingkatkan dan mereka memiliki akses yang lebih baik ke badan pengurus masjid. Sebagai otak di balik "Piagam Hak Perempuan dalam Masjid," Nomani menyatakan bahwa perempuan memiliki hak untuk masuk dan berpartisipasi penuh dalam kegiatan di masjid. Di antara 10 prinsip kesetaraan perempuan di masjid yang digagas oleh Asra Nomani dalam aturan hukum Islam tentang hak-hak perempuan di Masjid, yaitu⁵⁶:

1. Islam memberikan hak pada perempuan untuk memasuki masjid.
2. Islam memberikan hak pada perempuan untuk masuk melalui pintu utama.
3. Islam memberikan hak pada perempuan atas akses visual dan pendengaran ke *mushalla* (ruang utama).
4. Islam memberikan hak pada perempuan untuk shalat di *mushalla* tanpa dipisahkan oleh pembatas, termasuk di depan dan di barisan jamaah campuran.
5. Islam memberikan hak pada perempuan untuk berbicara kepada semua anggota jamaah.
6. Islam memberikan hak pada perempuan untuk menduduki posisi kepemimpinan, termasuk posisi sebagai pemimpin shalat dan sebagai anggota dewan direksi dan komite manajemen.
7. Islam memberikan hak pada perempuan untuk menjadi peserta penuh dalam semua kegiatan jamaah.
8. Islam memberikan hak pada perempuan untuk memimpin dan berpartisipasi dalam pertemuan, pengajian, dan kegiatan masyarakat lainnya tanpa dipisahkan oleh penghalang.
9. Islam memberikan hak pada perempuan untuk disambut dan disapa dengan ramah.

⁵⁵ Jasser Auda. *Wanita dan Masjid*, diterjemahkan oleh Rosidin dari judul *Al-Mar'ah wa Al-Masjid*. Jakarta: Amzah, 2015, hal. 35hal. 40, Fath al-Bari (8/415)

⁵⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_Bill_of_Rights_for_Women_in_the_Mosque

10. Perempuan mempunyai hak Islam untuk menerima perlakuan hormat dan bebas dari gosip dan fitnah.

Asra Nomani mengemukakan 10 prinsip kesetaraan perempuan di masjid, menegaskan bahwa perempuan memiliki hak dalam Islam yang seharusnya memungkinkan mereka untuk berpartisipasi sepenuhnya dalam kehidupan keagamaan di masjid. Dia mendukung hak perempuan untuk memasuki masjid tanpa hambatan, bergerak melalui pintu utama, dan memiliki akses visual serta pendengaran ke ruang utama (*mushalla*). Nomani juga menekankan hak perempuan untuk melaksanakan shalat tanpa pembatas di *mushalla*, berbicara kepada seluruh anggota jamaah, menduduki posisi kepemimpinan, termasuk sebagai pemimpin shalat dan anggota dewan direksi. Selain itu, perempuan juga berhak menjadi peserta penuh dalam kegiatan jamaah, memimpin dan berpartisipasi dalam pertemuan, pengajian, serta kegiatan masyarakat lainnya tanpa hambatan. Nomani menekankan bahwa perempuan memiliki hak untuk diterima dengan ramah, mendapatkan perlakuan hormat, dan terbebas dari gosip dan fitnah. Dengan demikian, pemikiran Asra Nomani mendorong terwujudnya kesetaraan perempuan dalam konteks kehidupan keagamaan di masjid.

Menurut konsep feminisme dalam tata ruang, yang diutarakan oleh Fainstein dan dikutip oleh Isti Hidayati, isu-isu spasial dari perspektif kaum feminis melibatkan beberapa aspek, yaitu: a) perbedaan dalam penggunaan ruang publik oleh pria dan perempuan, b) ancaman terhadap keamanan individu saat beraktivitas di kota, c) adanya diskriminasi struktural terhadap perempuan dalam konteks perkembangan ekonomi, dan d) pola transportasi khusus perempuan yang perlu mendapatkan perhatian dalam perencanaan kota.

Selanjutnya, dalam gender planning, perencanaan kota tidak bersifat netral terhadap gender. Adanya perbedaan dalam kebutuhan antara laki-laki dan perempuan menimbulkan implikasi terhadap kebutuhan ruang, oleh karena itu, perencanaan kota seharusnya dapat mengakomodasi perbedaan tersebut. Menurut Kabeer sebagaimana ditulis oleh Lassa, terdapat tiga jenis kebijakan gender planning; gender neutral, gender sensitive, dan gender redistributive. Pendekatan gender neutral mengasumsikan bahwa pembangunan bersifat bebas gender, termasuk dampak

yang dihasilkan dari pembangunan tersebut. Kebijakan gender sensitive merespons secara khusus perbedaan kebutuhan antara laki-laki dan perempuan dalam konteks pembangunan. Sementara itu, kebijakan gender redistributive bertujuan untuk mentransformasi peran gender guna menciptakan keseimbangan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam pembangunan.⁵⁷ Dalam konteks menciptakan ruang publik yang ramah perempuan, kebijakan gender sensitive dan redistributive menjadi penting untuk diterapkan sebagai aspek dalam perancangan dengan pendekatan feminisme.

Dari pemahaman konsep di atas, masjid ramah perempuan dapat diartikan sebagai tempat ibadah yang mengakomodasi kebutuhan dan hak-hak perempuan tanpa adanya ancaman, diskriminasi, atau marginalisasi. Masjid ramah perempuan merupakan tempat yang inklusif bagi perempuan dan memberikan akses yang setara terhadap layanan dan peran keagamaan. Hal ini mencakup beberapa aspek di antaranya akses dan partisipasi penuh perempuan dalam kegiatan masjid. Dalam mewujudkan hal tersebut, masjid harus menyediakan akses ruang ibadah yang mudah bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam aktivitas keagamaan tanpa hambatan fisik atau sosial. Sarana penunjang yang baik harus diperhatikan agar perempuan mendapatkan pengalaman dan kenyamanan dalam menjalankan kewajibannya. Klasifikasi atas masjid ramah terhadap perempuan tentunya memiliki perbedaan dengan masjid khusus perempuan. Istilah "ramah perempuan" disebutkan dalam konteks bangunan yang bersifat ruang publik, yang berarti bahwa ruang atau bangunan masjid tersebut dapat digunakan oleh masyarakat secara umum, tanpa membedakan gender.

Di antara fasilitas yang harus diperhatikan adalah elemen visual yang lebih terjaga, seperti pintu masuk, jendela dan dinding untuk melindungi aurat perempuan. Keberadaan elemen visual yang memperhatikan aurat ini tidak hanya melindungi privasi perempuan, tetapi juga mencegah potensi gangguan atau pandangan tidak senonoh di area ibadah. Perempuan juga butuh ruangan yang lebih sejuk karena selain memakai baju dan jilbab,

⁵⁷ Isti Hidayati, "Feminisme dan Tata Ruang Kota," Karya Penelitian dan Publikasi Perencanaan Wilayah dan Kota Universitas Gadjah Mada, 2015, hal. 2-3

perempuan juga memakai mukenah, sehingga menyebabkan perempuan lebih mudah merasa panas.

Pengalaman perempuan dalam penggunaan peturasan juga berbeda. Perempuan membutuhkan waktu lebih lama di dalam kamar mandi, terlebih lagi perempuan dengan anak bayi sampai balita, anak tersebut pasti akan masuk bersama ibunya dan ikut buang air dan bebersih. Pengalaman ini menyebabkan perempuan membutuhkan jumlah peturasan yang lebih banyak dibanding laki-laki. Di samping jumlah, kebersihan peturasan juga harus diperhatikan untuk mengurangi resiko penularan bakteri yang dapat menyebabkan masalah kesehatan reproduksi perempuan.

Perempuan yang membawa anak juga membutuhkan area anak-anak yang lengkap. Biasanya kajian yang diadakan di masjid berlangsung sekitar 1 sampai 2 jam dimana perempuan-perempuan yang membawa anak akan dapat lebih nyaman dalam proses belajar, jika area anak-anak yang lengkap tersedia di dekat area shalat utama. Selain itu ruang tunggu perempuan juga harus diperhatikan, karena meski perempuan yang sedang dalam siklus bulanan tidak dapat memasuki area shalat utama, hal tersebut tidak menjadi alasan bagi mereka dihilangkan dari aktivitas masjid.

Selain kemudahan akses untuk berpartisipasi, peningkatan partisipasi perempuan dalam pengambilan keputusan dan kepemimpinan masjid, serta peningkatan kesadaran terhadap isu-isu gender juga harus menjadi bahan pertimbangan dalam mewujudkan masjid ramah perempuan. Untuk mengatasi diskriminasi struktural terhadap perempuan, masjid harus mendorong partisipasi aktif perempuan dalam pengambilan keputusan terkait manajemen dan perkembangan masjid, sehingga perempuan dapat memaksimalkan perannya dan mendengar pengalaman dan kebutuhannya di masjid. Dengan adanya perhatian dalam semua aspek ini, masjid dapat menjadi tempat yang memberdayakan perempuan untuk berkontribusi secara aktif dalam pengembangan spiritual dan sosial komunitas Muslim.

Pentingnya memahami perempuan dalam konteks ini juga harus diperhatikan untuk memenuhi kebutuhan dan hak-hak perempuan ruang publik. Hal ini melibatkan pemahaman terhadap aspek fisik dan peran perempuan. Perempuan dalam KBBI berarti jenis kelamin yakni orang atau manusia yang memiliki rahim,

mengalami menstruasi, hamil, melahirkan dan menyusui.⁵⁸ Perempuan juga mengalami perubahan fisik dari anak-anak hingga lansia dan perlu diperhatikan untuk memastikan partisipasi perempuan di masjid dapat mendukung fase kehidupan mereka. Fasilitas di masjid yang ramah perempuan harus mempertimbangkan keanekaragaman fisik dan peran perempuan seperti ruang ibadah, ruang menyusui, serta area untuk anak-anak harus dirancang agar memenuhi kebutuhan berbagai tahap kehidupan mereka. Dengan demikian, penerapan prinsip-prinsip kesetaraan perempuan di masjid juga perlu memperhitungkan aspek fisik dan peran perempuan sebagai bagian integral dari upaya mencapai kesetaraan yang komprehensif.

2. Urgensi Masjid Ramah Perempuan

Masjid tradisional seringkali ditandai dengan kurangnya inklusivitas dan terbatasnya kesempatan bagi perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam kegiatan keagamaan. Dalam beberapa penelitian disebutkan bahwa perempuan menghadapi banyak tantangan partisipasi dalam masjid.⁵⁹ Tantangan tersebut meliputi akses yang terbatas ke ruang ibadah, keterbatasan peran dalam pengambilan keputusan, dan kurangnya perhatian terhadap hak-hak dan kebutuhan perempuan. Hal ini menciptakan isolasi dan kesulitan bagi perempuan untuk terlibat dalam kegiatan sosial dan keagamaan di masjid.

Selain hambatan akses dan partisipasi, adanya segregasi dalam ruang ibadah juga menyebabkan pembatasan dalam berinteraksi dengan komunitas Muslim secara keseluruhan. Segregasi gender seperti yang terlihat di sebagian besar masjid saat ini merupakan suatu pembatasan antara perempuan dan laki-laki karena ingin membatasi akses penuh perempuan. Pemisahan ini dapat dilakukan baik menggunakan sekat atau dinding atau dengan jarak seperti yang terjadi ketika menempatkan perempuan di belakang laki-laki selama shalat berjamaah. Hal ini sama-sama menghambat partisipasi perempuan dan bahkan dapat menutup partisipasi mereka

⁵⁸ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *KBBI*, hal. 856.

⁵⁹ Nangkula Utaberta dkk, "An Analysis of Women's Access And Participation In The Mosques Inthe Contemporary World", dalam *2nd International Conference on Architecture and Civil Engineering*, 2018, hal, 10

sepenuhnya.⁶⁰

Dalam sebagian besar negara-negara Arab, terlihat jelas adanya pemisahan antara masjid yang diperuntukkan bagi laki-laki dengan yang diperuntukkan bagi perempuan, terutama di masjid-masjid selain masjid *jâmi`*, di mana masjid untuk kaum laki-laki terpisah dari masjid untuk kaum perempuan, baik dengan jarak dekat maupun jauh. Sementara itu, beberapa masjid di negara-negara Muslim lain yang tidak menerapkan pemisahan, terdapat aula atau ruangan kecil yang dikhususkan untuk perempuan, baik berada di lantai dasar, lantai atas yang tertutup, atau bangunan kecil terpisah yang terhubung dengan masjid utama. Panduan gerak-gerik shalat bagi perempuan biasanya didengar melalui pengeras suara.⁶¹

Keterbatasan ini akan berkontribusi pada sikap marginalisasi dan menghambat kemampuan perempuan untuk sepenuhnya terlibat dalam perjalanan spiritual mereka. Sehingga dengan memahami pengalaman dan tantangan perempuan di masjid-masjid tradisional sangat penting untuk mengatasi permasalahan ini secara efektif. Keberadaan masjid ramah perempuan merupakan salah satu alternatif untuk mewujudkan masjid yang inklusif bagi perempuan dan laki-laki. Berikut akan dijelaskan beberapa peran penting masjid yang inklusif dan ramah perempuan.

a. Mendorong partisipasi perempuan dalam ibadah

Salah satu alasan pentingnya masjid ramah perempuan adalah untuk mendorong partisipasi perempuan dalam beribadah. Masjid yang mendukung partisipasi perempuan memberikan kesempatan bagi mereka untuk memperdalam spiritualitas dan keimanannya. Beberapa perempuan bahkan menekankan shalat Jum'at sebagai hal yang penting bagi mereka dalam arti keagamaan karena dengan berdoa bersama, perempuan merasakan hubungan keagamaan dengan Tuhan. Perempuan mampu mencapai rasa ketenangan dengan mendengarkan doa imam dan

⁶⁰ Nevin Reda, "Woman in the Mosque: Historical Perspective on Segregation", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21:2, hal. 78.

⁶¹ Jasser Auda, *Wanita dan Masjid, ...*, hal 55

merasa lebih dekat dengan Tuhan ketika melakukan shalat di masjid.⁶² Dengan demikian, memberikan akses yang setara terhadap fasilitas dan kegiatan ibadah, perempuan dapat merasa lebih terhubung dengan nilai-nilai agama mereka dan mendapatkan manfaat spiritual secara penuh.

Selain pengembangan spiritual perempuan, masjid yang ramah perempuan juga dapat menjadi tempat untuk pendidikan yang memungkinkan mereka untuk belajar agama dan memperdalam pemahaman keislaman. Al-Qur'ân dengan tegas memberikan apresiasi kepada *Ulul Albab*, yakni mereka yang berzikir dan merenungkan penciptaan langit dan bumi, seperti yang dinyatakan dalam Surah Ali Imran/3: 190. Kegiatan berzikir dan merenungkan hal tersebut membawa manusia untuk memahami misteri-misteri alam semesta. Anjuran ini tidak hanya berlaku bagi kaum laki-laki, melainkan juga bagi kaum perempuan. Ini menunjukkan bahwa kaum perempuan juga didorong untuk merenung, belajar, dan kemudian menerapkan apa yang mereka pelajari setelah berzikir kepada Allah dan menggali pengetahuan dari keajaiban alam semesta ini,⁶³ dan masjid dapat menjadi tempat untuk mengakomodasi kegiatan berzikir dan berpikir dalam hal ini menjadi sarana pendidikan bagi perempuan.

Pada masa Nabi Saw. perempuan aktif dalam berbagai kegiatan publik dan rutin menghadiri shalat di masjid setiap saat, termasuk Subuh dan Isya Partisipasi perempuan dalam beribadah di masjid pada masa tersebut dapat dilihat dari berbagai riwayat di antaranya riwayat *Aisyah ra. berkata, "Kami, kaum mukminat, menghadiri shalat subuh bersama Rasulullah SAW.. Masjid dipenuhi oleh kaum wanita. Mereka lalu kembali ke rumah ketika sudah menyelesaikan shalat."*⁶⁴ Menurut sunah, tempat shalat perempuan di dalam masjid adalah di belakang

⁶² Line Nyhagen, "Mosques as Gendered Spaces: The Complexity of Women's Compliance with, And Resistance to, Dominant Gender Norms, And the Importance of Male Allies," dalam *Religions*, 2019, hal. 5

⁶³ Nasaruddin Umar dkk, *Membangun Kultur Ramah Perempuan*, Jakarta: Restu Ilahi, 2004, hal. 165

⁶⁴ Al-Bukhari, kitab "Al-Shalâh" (2/195); Muslim, kitab "Al-Masâjid" (2/118).

barisan laki-laki, tetapi masih berada di area yang sama. Dalam penyusunan shaf, kaum laki-laki memulai dari barisan pertama, sementara kaum perempuan memulai dari barisan terakhir.⁶⁵

Dengan menyediakan ruang khusus untuk perempuan dalam masjid, mereka dapat lebih merasa termotivasi dan nyaman untuk mengikuti kegiatan keagamaan. Hal ini juga memberikan kesempatan kepada perempuan untuk lebih aktif dan terlibat dalam berbagai kegiatan spiritual di masjid, seperti mengikuti pengajian atau menjadi bagian dari jamaah shalat. Dengan adanya partisipasi yang lebih merata antara perempuan dan laki-laki dalam ibadah, masjid dapat menjadi tempat yang inklusif dan menumbuhkan semangat keagamaan yang kuat bagi seluruh umat muslim.

b. Memberikan rasa aman dan nyaman bagi perempuan

Dalam ajaran Islam menjaga keamanan merupakan salah satu hal penting karena Islam mengharamkan segala bentuk kekerasan dan penindasan terhadap perempuan. Islam melindungi perempuan dengan menerapkan aturan-aturan dan kebijakan seperti penerapan aturan aurat (QS. An-Nur: 31), berjilbab ketika memasuki kehidupan publik (QS. Al-Ahzab: 59), dan larangan berhias berlebihan atau *tabbaruj* (QS. Al-A'raaf: 31 dan QS. Al-Ahzab: 33).

Dalam konteks masjid, keamanan perempuan tidak hanya mencakup aspek fisik, tetapi juga aspek sosial dan spiritual. Masjid yang ramah perempuan menjadi sarana yang mendukung penuh pelaksanaan aturan-aturan tersebut. Dengan menyediakan ruang yang sesuai, memperhatikan kebutuhan perempuan dalam ibadah, dan menciptakan lingkungan yang bebas dari potensi risiko atau ketidaknyamanan, masjid dapat menjadi tempat yang memberikan rasa aman bagi perempuan untuk melibatkan diri dalam praktik keagamaan mereka.

Dengan kata lain, konsep keamanan manusia, sebagaimana dijelaskan oleh *International Commission on Intervention and State Sovereignty*, yang mencakup

⁶⁵ Muslim, kitab "Al-Shalâh" (2/32).

keamanan fisik, ekonomi, sosial, dan menghargai harkat dan martabat manusia,⁶⁶ dapat direalisasikan melalui implementasi aturan-aturan Islam dalam lingkungan masjid. Masjid yang ramah perempuan tidak hanya memastikan keamanan fisik, tetapi juga menciptakan keamanan sosial dan spiritual, di mana perempuan merasa dihormati, dilindungi, dan dapat berkembang dalam praktik ibadah mereka tanpa rasa takut atau ketidaknyamanan.

c. Membangun kesetaraan gender dalam agama

Kehadiran masjid ramah perempuan juga berperan penting dalam membangun kesetaraan gender dalam agama. Dalam konteks yang lebih luas, agama seringkali dianggap sebagai ranah yang lebih didominasi oleh kaum pria. Desain masjid yang memberikan kesan "menepikan" dan "mengucilkan" perempuan dapat menciptakan persepsi bahwa Islam lebih mengutamakan kaum pria dan mengabaikan tanggung jawab terhadap anak-anak kecil. Fenomena ini tidak hanya dapat memengaruhi pandangan masyarakat nonmuslim terhadap Islam, tetapi juga dapat menciptakan ketidaknyamanan dan rasa tidak dihargai di kalangan umat Muslim sendiri.⁶⁷

Terdapat banyak Ayat-ayat al-Qur'ân yang menunjukkan bahwa Islam memberikan perhatian yang serius terhadap hak-hak perempuan dalam konteks masjid.⁶⁸ Hak tersebut meliputi hak untuk beribadah, hak untuk memasuki masjid tanpa diskriminasi, dan hak untuk memanfaatkan tempat ibadah dengan menjaga kebersihan dan berhias secara sopan. Memberi akses dan mengajak perempuan ke masjid mencerminkan prinsip inklusivitas dan kesetaraan dalam Islam. Agama ini menganjurkan keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam semua aspek kehidupan, termasuk dalam beribadah. Membuka masjid untuk perempuan dapat memperkuat nilai-nilai

⁶⁶ Ilmi Dwiastuti, "Komitmen Indonesia dalam Implementasi SDGs Nomor 5 untuk Menjamin Keamanan Manusia Khususnya Perempuan (2015-2021)," dalam *Verity-UPH Journal of International Relations*, hal. 2.

⁶⁷ Jasser Auda, *Wanita dan Masjid, ...*, hal 56.

⁶⁸ At-Taubah/9:108, An-Nur/24:36-37, At-Taubah/9:18, Al-A'raf/7:29, Al-A'raf/7:31, Al-Jinn/72:18, Al-Baqarah/2:114, Al-Hajj/22:25

kesetaraan dalam ajaran Islam.

Desain masjid yang tidak memperhatikan kenyamanan dan partisipasi perempuan dalam ruang ibadah dapat mengirimkan pesan yang salah tentang nilai-nilai Islam terkait kesetaraan gender. Untuk mengatasi dampak negatif ini, perlu adanya kesadaran dan tindakan dalam merancang masjid yang inklusif dan ramah perempuan. Hal ini dapat mencakup penyediaan ruang yang memadai, pemikiran khusus terhadap kebutuhan anak-anak kecil dan disabilitas, serta perencanaan yang memastikan kesetaraan akses dan fasilitas antara laki-laki dan perempuan.

Dalam konteks ini, perencanaan desain masjid yang mempromosikan partisipasi aktif perempuan dan mementingkan kenyamanan dan keamanan kaum rentan dapat merubah persepsi bahwa Islam hanya menitikberatkan pada keberadaan kaum pria. Memperkuat kesadaran akan kesetaraan gender dalam masjid dapat menciptakan lingkungan yang memperkuat nilai-nilai inklusivitas dan menjembatani persepsi yang mungkin timbul dari desain masjid yang kurang mendukung partisipasi perempuan. Dengan ini, perempuan dapat memainkan peran nyata dan dianggap sebagai bagian penting dari suatu komunitas muslim.

d. Meningkatkan keberagaman dan inklusi sosial dalam masyarakat

Masjid memiliki peran yang sangat penting dalam mempererat hubungan dan ikatan di antara seluruh umat Islam, sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi.⁶⁹ Pada masa tersebut, masjid tidak hanya menjadi tempat ibadah, tetapi juga pusat kegiatan sosial, budaya, kemasyarakatan, dan ekonomi masyarakat.⁷⁰ Pentingnya masjid sebagai lembaga yang menyentuh berbagai aspek kehidupan masyarakat memang tidak dapat dipandang sebelah mata.

Salah satu bentuk konkret dari peran masjid dalam

⁶⁹ KH. Ahmad Bagdja dan H. Ahmad Yani, *Panduan Memakmurkan dan Dimakmurkan Masjid, ...*, hal. 30

⁷⁰ Dalmeri, "Revitalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Ekonomi Dan Dakwah Multikultural," dalam *Walisongo*, Vol. 22, No. 2, November 2004, hal. 325

meningkatkan keberagaman dan inklusi sosial adalah melalui keberlanjutan masjid sebagai tempat ibadah yang ramah terhadap perempuan. Partisipasi perempuan dalam pengelolaan masjid menjadi kunci utama dalam menciptakan lingkungan yang lebih inklusif dan mendukung keberagaman gender. Dengan melibatkan perempuan dalam struktur kepengurusan masjid, nilai-nilai kesatuan, kesetaraan, dan keadilan gender dapat lebih baik diwujudkan.⁷¹

Tidak hanya terbatas pada aspek pengelolaan, masjid yang ramah perempuan juga menciptakan ruang yang mengundang semua lapisan masyarakat, termasuk perempuan, untuk beribadah dan berinteraksi. Fasilitas yang mendukung kebutuhan perempuan dalam masjid tidak hanya menunjukkan kesediaan untuk mengakomodasi semua kalangan, tetapi juga menciptakan rasa inklusi yang kuat di dalam komunitas. Ini memberikan kontribusi positif pada dialog antarumat beragama, memperkuat kerja sama sosial, dan membuka ruang bagi masyarakat untuk belajar dan memahami satu sama lain.

Dengan demikian, masjid ramah perempuan bukan hanya tempat ibadah, tetapi juga merupakan lembaga yang mampu menjembatani keberagaman dan inklusi sosial dalam masyarakat. Dengan melibatkan perempuan dalam segala aspek, dari pengelolaan hingga partisipasi dalam beribadah, masjid menciptakan lingkungan yang mencerminkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kesatuan umat. Hal ini tidak hanya meresapi kehidupan masyarakat sehari-hari, tetapi juga memberikan dampak positif dalam perubahan sosial yang mendukung keberagaman dan inklusi

3. Hukum Islam terhadap Perempuan di Masjid

a. Adab berpakaian Perempuan ke Masjid

Seorang perempuan yang hendak memasuki masjid dianjurkan untuk berpakaian sederhana, menutup aurat dan

⁷¹ Cucu Nurjamilah, "Gender Equality in Mosque Management: Women's Involvement in Masjid Raya Mujahidin Pontianak," dalam *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 25 No.1, 2017, hal. 254.

tidak menggunakan perhiasan yang mencolok. Sejatinya, tidak ada anjuran khusus dari Rasulullah saw. mengenai perbedaan pakaian perempuan saat shalat atau berada di dalam masjid, namun yang terpenting adalah mematuhi aturan berpakaian syar'i seperti biasanya. Satu-satunya aturan yang ditekankan oleh Nabi saw. adalah agar perempuan tidak menggunakan wewangian yang harum ketika menuju masjid agar tidak menarik perhatian.

Diriwayatkan dari Zainab, istri Abdullah bin Mas'ud r.a, yang berkata, "Rasulullah Saw. bersabda kepada kami, *"Jika salah seorang di antara kalian hadir ke masjid, jangan sekali-kali memakai wewangian."*⁷² Dalam sebuah riwayat dari Abu Hurairah r.a, dari Nabi SAW. yang bersabda, *"Janganlah kalian menjauhkan para wanita hamba Allah dari masjid-masjid-Nya; dan hendaklah kaum wanita itu keluar ketika mereka ingin meludah."*⁷³

b. Hukum Shalat Jum'at dan Shalat Jama'ah bagi Perempuan di Masjid

Dalam pandangan fikih Islam telah ditetapkan bahwa kewajiban shalat Jum'at tidak berlaku bagi perempuan, sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadis yang memuat pengecualian bagi perempuan, anak kecil, budak, dan orang sakit. Hal ini didasarkan pada hadis Rasulullah SAW. berikut.

الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة،
أو صبي، أو مريض

*Shalat Jumat itu wajib bagi setiap muslim dilakukan secara berjamaah, kecuali bagi empat golongan: hamba sahaya, wanita, anak kecil, atau orang sakit.*⁷⁴

Meskipun demikian, agama Islam memberikan ruang bagi partisipasi perempuan dalam shalat Jum'at jika kondisi

⁷² Muslim, kitab "Al-Shalâh" (2/31)

⁷³ Shahîh Ibn Khuzaimah (3/90)

⁷⁴ Al-Mustadrak 'alâ Al-Shahîhain karya Al-Hakim. Ia berkata, "Ini adalah hadis yang sahih menurut syarat Al-Bukhari dan Muslim, tetapi mereka berdua tidak men-takhrîj-nya (1/425)." Abu Dawud (2/295), Mushannaf Ibn Abî Syaibah (2/109), dan Musnad Al-Syâfi'î (1/161).

memungkinkan, sejalan dengan anjuran agar mereka memperhatikan kualitas pelaksanaan ibadah. Tidak hanya dalam konteks shalat Jum'at, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan juga terwujud dalam shalat berjamaah. Dalam pelaksanaan shalat berjamaah, tak ada perbedaan kewajiban atau anjuran antara keduanya. Rasulullah SAW. bersabda

صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة

*Shalat jamaah itu lebih utama dibandingkan shalat sendirian dengan selisih dua puluh tujuh derajat.*⁷⁵

Keutamaan shalat berjamaah ditekankan dalam hadis, menyiratkan bahwa pahala yang diperoleh dari shalat berjamaah lebih tinggi daripada shalat sendirian. Oleh karena itu, meskipun tidak diwajibkan, perempuan dianjurkan untuk aktif mengikuti shalat berjamaah, menjalin kesetaraan dalam meraih keutamaan ibadah tersebut.⁷⁶

Dalam konteks ini, dapat disimpulkan bahwa sementara perempuan tidak diwajibkan menjalankan shalat Jum'at, agama Islam mendorong partisipasi mereka dalam shalat berjamaah, menekankan pada kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam pelaksanaan ibadah. Kesempatan untuk hadir dalam shalat Jum'at merupakan bentuk kelonggaran agama yang sejalan dengan nilai-nilai keadilan dan keutamaan ibadah berjamaah, yang menghubungkan perempuan dan laki-laki dalam meraih pahala yang tinggi di hadapan Allah.

c. Hukum Perempuan Haid di Masjid

Pandangan ulama fikih Islam tentang kebolehan perempuan yang sedang haid berada di dalam masjid menjadi suatu perdebatan yang cukup kompleks. Sheikh Yusuf al-Qaradawi memberikan fatwa yang mencerminkan pandangan fleksibel terkait masalah ini. Beliau menegaskan bahwa terdapat perbedaan pendapat di antara ulama mengenai kebolehan junub (orang yang berada dalam keadaan junub) dan perempuan yang sedang haid berada di dalam masjid tanpa melakukan wudhu, merujuk pada ayat Al-Qur'an (An-Nisa: 43) yang menyebutkan agar orang yang junub tidak mendekati

⁷⁵ Shahîh Al-Bukhârî (1/131).

⁷⁶ Wanita dan Masjid, hal. 88

shalat kecuali sebagai orang yang hanya melewati atau dalam perjalanan, sampai ia mandi.

Beberapa ulama dari mazhab Hanbali membolehkan orang junub berada di dalam masjid asalkan telah melakukan wudhu, merujuk pada riwayat dari Sa'id bin Mansur dan Al-Atsram dari Atha' bin Yasar yang menyebutkan bahwa beberapa sahabat Rasulullah SAW. pernah duduk di dalam masjid dalam keadaan junub. Mereka berwudhu sebagaimana wudhu untuk shalat. Namun, ada juga ulama yang membolehkan orang junub serta wanita haid atau nifas untuk berdiam diri di masjid, baik dengan berwudhu maupun tanpa berwudhu, karena tidak ada ketetapan berupa hadis sahih tentang hal itu. Mereka berpendapat bahwa hadis yang menyebutkan larangan Rasulullah SAW. terhadap masuknya perempuan yang haid atau junub ke dalam masjid merupakan dalil yang tidak kuat atau dhaif dan tidak ditemukan dalil yang menunjukkan keharaman sehingga dalam hal ini berlaku hukum asal kebebasan (*al-barâ'ah al-ashliyyah*). Pendapat ini dipegang oleh Imam Ahmad, Al-Muzani, Abu Dawud, Ibnu Al-Mundzir, dan Ibnu Hazm. Pandangan ini juga didukung dengan hadis yang menyatakan bahwa seorang Muslim itu tidak najis.⁷⁷

Dalam hal ini, Sheikh Yusuf al-Qaradawi menekankan bahwa meskipun terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama, beliau cenderung kepada pandangan yang memperbolehkan perempuan yang sedang haid berada di dalam masjid, terutama mengingat kesulitan yang dialami oleh sebagian perempuan dalam menjalankan ibadah dan kegiatan keagamaan di masjid. Perempuan haid lebih utama untuk diberi keringanan dibandingkan orang yang junub karena janabat biasanya terjadi atas kehendak manusia dan memungkinkan baginya untuk bersuci atas kehendaknya, yaitu dengan mandi besar. Lain halnya dengan haid, Allah SWT telah menetapkan bagi kaum perempuan sehingga mereka tidak mampu untuk mencegahnya ataupun memaksanya sebelum waktunya. Oleh karena itu, perempuan haid lebih utama mendapatkan uzur dibandingkan orang junub. Sebagian perempuan butuh pergi ke masjid untuk menghadiri pelajaran, pengajian (muhadharah), dan sejenisnya. Oleh sebab itu, perempuan haid tidak perlu

⁷⁷ Al-Qaradhawi, *Fiqh Al-Thahârah*, hlm. 100.

dilarang dari hal tersebut.

Adapun tentang hukum membaca al-Qur'ân bagi perempuan terdapat perbedaan pendapat di antara ulama. Pendapat pertama, yang dianut oleh mazhab Abu Hanifah, sebagian mazhab Syafi'i, dan Ahmad, menyatakan bahwa perempuan yang haid diperbolehkan membaca al-Qur'ân. Sementara itu, pendapat kedua yang dipegang oleh mazhab Malik dan salah satu pendapat dalam mazhab Ahmad dan mazhab lainnya, menyatakan bahwa perempuan yang junub tidak boleh membaca al-Qur'ân dan boleh bagi perempuan haid, baik secara mutlak maupun ketika mereka khawatir lupa. Hukum ini didasarkan pada hadis yang menyatakan larangan Rasulullah SAW. terhadap perempuan yang haid untuk membaca al-Qur'ân dinilai dhaif berdasarkan kesepakatan pakar hadis. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyyah mengingatkan bahwa pada masa Rasulullah SAW., perempuan juga mengalami haid, namun beliau tidak melarang mereka membaca al-Qur'ân, berzikir, atau berdoa. Bahkan, Nabi SAW. memberikan instruksi kepada perempuan haid untuk keluar pada hari raya, bertakbir, dan melibatkan diri dalam manasik haji kecuali thawaf di Baitullah. Sementara itu, terhadap orang junub, Nabi SAW. tidak memerintahkannya untuk menghadiri hari raya, shalat hari raya, serta menyelesaikan sedikitpun rangkaian manasik karena orang junub sangat mungkin untuk bersuci sehingga tidak ada uzur baginya untuk meninggalkannya.⁷⁸

Ibnu Al-Qayyim, murid Ibnu Taimiyyah, mendukung pandangan perbolehan membaca al-Qur'ân bagi perempuan yang sedang haid. Beliau berargumen bahwa perempuan yang mengalami haid cenderung berlangsung lama, sehingga melarang mereka membaca al-Qur'ân dapat menghambat keberlanjutan hafalan dan pemahaman terhadap ayat-ayat suci. Menurutnya, Nabi SAW. tidak melarang wanita haid membaca al-Qur'ân, dan hadis yang mengatakan sebaliknya memiliki status yang tidak sahih.⁷⁹ Pandangan ini memberikan kelonggaran dan kemaslahatan bagi perempuan yang ingin

⁷⁸ Ibnu Taimiyyah, *Majmû' Al-Fatâwâ*, 26/179

⁷⁹ Syamsuddin bin Al-Qayyim, *I'lam Al-Muwaqqi'in*, editor: Thaha Abdurra'uf Sa'd, (Beirut: Dar Al-Jil, 1973), juz III, hlm. 25.

tetap terlibat dengan al-Qur'ân meskipun dalam kondisi haid.

Dalam konteks hukum *thawaf* perempuan haid pada musim haji, terdapat perubahan aturan politik yang memberikan dampak signifikan terutama terhadap puluhan ribu perempuan yang mengalami haid setiap musim haji. Dengan adanya persyaratan visa dan aturan perjalanan negara, perempuan haid menghadapi kendala untuk menunda thawaf hingga suci atau kembali pada musim haji berikutnya. Atas dasar itu, letak permasalahannya adalah ketidakmungkinan mengambil solusi yang ditunjukkan oleh nas-nas syariat terkait problem ketidakabsahan thawaf perempuan haid, yaitu penundaan atau bermukim di Saudi hingga suci atau bahkan ketidakmungkinan kembali lagi pada musim haji berikutnya untuk menukaikan thawaf.⁸⁰

Ibnu Al-Qayyim mengemukakan delapan alternatif solusi, yang antara lain memperbolehkan perempuan haid untuk melakukan thawaf dalam keadaan tidak suci dalam kondisi darurat yang membutuhkan tindakan segera. Hal itu karena bertujuan menggugurkan kewajiban atau syarat yang disebabkan ketidakmampuan. Dengan kata lain, tidak ada kewajiban dalam syariat dengan adanya ketidakmampuan dan tidak ada keharaman dengan adanya darurat. Landasan masalah ini adalah apa yang diisyaratkan oleh Nabi SAW. melalui sabda beliau, “*Sesungguhnya (haid) ini adalah perkara yang ditetapkan oleh Allah atas kaum perempuan.*” Oleh sebab itu, wajib baginya melakukan apa yang ia mampu dan gugur darinya apa yang ia tidak mampu, sebagaimana firman Allah SWT, “*Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu.*” (QS. Al-Thagâbun (64): 16)⁸¹

Ijtihad ini didasarkan pada prinsip fiqh prioritas yang menempatkan kemudahan di atas kesulitan, terutama dalam situasi yang tidak dapat dihindari seperti pada masa kini. Beliau menyatakan bahwa wanita haid hanya bisa melakukan thawaf dalam keadaan tidak suci, dan sesuai dengan kemampuannya. Hal ini mengikuti prinsip syariat yang membebaskan individu dari kewajiban atau syarat yang tidak dapat dipenuhi karena

⁸⁰ Wanita dan Masjid, hal. 95-96

⁸¹ Syamsuddin bin Al-Qayyim, I'âm Al-Muwaqqi'în, editor: Thaha Abdurra'uf Sa'd, (Beirut: Dar Al-Jil, 1973), juz III, hlm. 30-42.

ketidakmampuan. Pandangan ini mencerminkan kebijaksanaan fiqh yang mengutamakan kesejahteraan dan kemudahan bagi umat Islam, terutama dalam konteks perjalanan haji yang modern.

d. Hukum Imam Perempuan di Masjid

Dalam diskusi tentang hukum perempuan menjadi Imam dalam shalat, terdapat dua konteks utama yang dibahas, yaitu dalam konteks komunal di masjid dan dalam konteks individual di rumah. Beberapa pertanyaan muncul terkait apakah perempuan boleh menjadi imam bagi jamaah perempuan saja atau bahkan bagi jamaah pria.

Dalam konteks komunal di masjid, beberapa pihak, terutama di Barat, menyuarakan agar perempuan dapat menjadi imam dalam shalat-shalat lima waktu di masjid, termasuk memberi khutbah dan menjadi imam bagi kaum pria dan perempuan. Namun, hal ini disayangkan dan dianggap tidak sesuai dengan norma-norma agama. Sedangkan dalam konteks individual di rumah, pertanyaan muncul dari perempuan yang menikah dengan pria non-Arab yang baru saja memeluk Islam. Salah satu pertanyaannya adalah apakah perempuan boleh menjadi imam dalam shalat berjamaah di rumah jika suaminya tidak mampu membaca al-Qur'ân.⁸²

Dalam hukum Islam, terdapat beberapa riwayat yang mendukung kemungkinan perempuan menjadi imam dalam shalat berjamaah, khususnya bagi perempuan yang mampu membaca al-Qur'ân dengan baik. Dalil tentang bolehnya perempuan mengimami jamaah perempuan sebagaimana yang diriwayatkan al-Hakim dalam kitab *al-Mustadrak*

عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها كانت تؤذن، وتقيم، وتؤم النساء
dari *Ummul Mukminin, Aisyah ra., bahwa ia mengumandangkan adzan dan iqamah serta mengimami kaum wanita.*⁸³

⁸² Wanita dan Masjid, hal. 102

⁸³ Al-Mustadrak 'alâ Al-Shahîhain karya Al-Hakim (1/320)

Adapun dalil tentang perempuan yang mengimami jamaah laki-laki adalah hadis Ummu Waraqah yang diizinkan Rasulullah untuk mengimami anggota keluarganya.

حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا وكيع بن الجراح، حدثنا الوليد ابن عبد الله بن جميع، حدثني جدي وعبد الرحمن بن خلاد الأنصاري عن أم ورقة بنت نوفل: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما غزا بدرًا قالت: قلت له: يا رسول الله، أئذن لي في الغزو معك، أمرض مرضاكم، لعل الله يرزقني شهادة، قال: “قري في بيتك، فإن الله عز وجل يرزقك الشهادة”، قال: فكانت تسمى الشهيدة. قال: وكانت قد قرأت القرآن، فاستأذنت النبي صلى الله عليه وسلم أن تتخذ في دارها مؤذنا، فأذن لها. قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا. رواه أبو داود

Utsman bin Abi Syaibah meriwayatkan, Waki` bin Al-Jarrah meriwayatkan, Al-Walid bin Abdillah bin Jumai` meriwayatkan, “Nenekku dan Abdurrahman bin Khallad Al-Anshari meriwayatkan kepadaku dari Ummu Waraqah binti Naufal ra. bahwa ketika Nabi SAW. mengalami Perang Badar, Ummu Waraqah ra. berkata, “Saya berkata kepada Nabi SAW.: Wahai Rasulullah, izinkan aku berperang bersama Anda agar saya meraih keridhaan kalian semua (kaum pria) dan semoga Allah menganugerahiku mati syahid.” Nabi SAW. bersabda: “Berdiamlah di rumahmu karena sesungguhnya Allah Azza wa Jalla akan menganugerahkan mati syahid kepadamu.” Ia lalu disebut dengan Al-Syahidah. Ummu Waraqah ra. mampu membaca al-Qur’ân, lalu ia meminta izin kepada Nabi SAW. untuk mengambil seorang muazin di rumahnya dan beliau mengizinkannya. Abdurrahman berkata: “Saya melihat muazin Ummu Waraqah ra. adalah seorang laki-laki yang sudah sangat tua.” (HR. Abu Dawud)⁸⁴

Para ahli hadis berbeda pendapat tentang sanad hadis ini. Akan tetapi, hukum ini masih perlu ditinjau lagi karena Al-Hakim meriwayatkan hadis yang semakna dalam Al-

⁸⁴ Sunan Abî Dâwûd (1/442).

Mustadrak. Redaksinya adalah

وَأَمَرَهَا أَنْ تَتَوَمَّ أَهْلَ دَارِهَا فِي الْفَرَائِضِ

“Rasulullah SAW. memerintahkan Ummu Waraqah untuk mengimami anggota keluarganya dalam shalat-shalat fardhu.”

Al-Hakim berkata, “Saya tidak mengetahui dalam bab ini sebuah hadis musnad lainnya selain hadis ini; dan Muslim telah menilai Al-Walid bin Jumai` sehingga dapat dijadikan sebagai hujjah.”⁸⁵

Meskipun terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama, dan beberapa riwayat dianggap lemah, Ibnu Taimiyyah menolak pandangan umum yang menyatakan bahwa wanita tidak diperbolehkan menjadi imam dalam shalat bagi kaum pria dalam kondisi apa pun. Menurutnya, Imam Ahmad, tokoh yang dihormati dalam mazhab Hanbali, memperbolehkan pria yang tidak bisa membaca al-Qur’ân (ummi) bermakmum pada perempuan yang bisa membaca al-Qur’ân (qariah) dalam shalat tarawih pada bulan Ramadhan.⁸⁶ Imam Ahmad memperbolehkan wanita menjadi imam bagi pria jika terdapat kebutuhan, misalnya jika wanita tersebut mampu membaca al-Qur’ân sedangkan pria lainnya tidak bisa, sebagaimana Nabi SAW. memberi izin kepada Ummu Waraqah ra. untuk mengimami anggota keluarganya, menjadikan seorang muazin untuknya, serta ia berdiri di belakang mereka, meskipun mereka bermakmum kepadanya.⁸⁷

Namun demikian, perlu diperhatikan bahwa perempuan menjadi imam bagi jamaah pria hanya terjadi di masjid rumah, tidak di masjid jami' dan masjid rumah tersebar di kalangan masyarakat ketika itu. Aisyah ra. juga mencatat bahwa Rasulullah memerintahkan untuk membangun masjid di rumah, dijaga kebersihannya, dan diberikan wewangian. Sebagai contoh, ketika iddah Zainab binti Jahsyin ra. berakhir, Rasulullah mengutus Zaid untuk memberi salam kepadanya, dan Zainab kemudian pergi ke masjidnya.⁸⁸

⁸⁵ Nishb Al-Râyah (2/32)

⁸⁶ Naqd Marâtib Al-Ijmâ‘ (290).

⁸⁷ Al-Qawâ‘id Al-Nûrâniyyah (1/120).

⁸⁸ Jasser Auda, *Wanita dan Masjid, ...*, hal. 109-110

BAB III

TEORI MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH JASSER AUDA

A. Diskursus *Maqâshid Al-Syarî'ah*

1. Pengertian *Maqâshid al-Syarî'ah*

Kata "*maqâshid*" dalam bahasa Arab merujuk pada bentuk jamak dari kata "*maqshad*," yang mengandung makna tujuan, sasaran, kepentingan, atau tujuan akhir. Istilah ini bisa dianggap sinonim dengan istilah "*ends*" dalam bahasa Inggris, "*telos*" dalam bahasa Yunani, "*finalite*" dalam bahasa Perancis, atau "*zweck*" dalam bahasa Jerman. Dalam ilmu syariah, "*maqâshid*" dapat ditafsirkan sebagai "*al-hadaf*" (tujuan), "*al-gharad*" (sasaran), "*al-mathlub*" (hal yang menjadi perhatian), atau "*al-ghâyah*" (tujuan akhir) hukum Islam.¹

Adapun istilah "*syarî'ah*" berasal dari *fi'il* (kata kerja) "*syara'a - yasyra'u - syir'an*" atau "*sharî'atan*," yang terdiri dari tiga huruf: *syin*, *ra'*, dan *'ain*. Ibn Faris mengartikan kata ini sebagai "sumber air." Menurut al-Asfahâni, "*syarî'ah*" berarti "*al-tharîqatul wâdhihah*" (jalan yang bersih), sebagaimana diungkapkan dalam frasa "*syara'tu lahu tharîqatan*" (saya jelaskan jalan untuknya).

¹ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abdelmon'im, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013, hal. 6

Secara harfiah, "*syarî'ah*" merujuk pada jalan menuju sumber air yang jelas, yang harus diikuti oleh orang beriman untuk mendapatkan panduan di dunia dan keselamatan di akhirat. Secara umum, "*syarî'ah*" mencakup serangkaian perintah, larangan, panduan, dan prinsip dari Tuhan untuk mengatur perilaku manusia di dunia dan memastikan keselamatan mereka di akhirat. "*Syarî'ah*" pada dasarnya mencakup petunjuk ilahi, batasan, arahan, dan standar etika yang mengatur perilaku manusia dan memastikan kesejahteraan mereka di akhirat. Panduan ilahi ini membantu manusia mengontrol naluri dasar mereka, terutama nafsu keinginan yang tak terbatas dan kecenderungan berbuat jahat, dengan mengarahkan mereka menuju kebijakan, kebenaran, serta menjadikan mereka sebagai khalifah yang terhormat dan dapat dipercaya.²

Secara terminologis, makna *maqâshid al-syarî'ah* mengalami perkembangan dari interpretasi yang paling sederhana hingga interpretasi yang lebih holistik. Di kalangan ulama klasik sebelum al-Syâthibi, definisi yang jelas dan komprehensif mengenai *maqâshid al-syarî'ah* belum ditemukan. Definisi mereka lebih cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan sinonim maknanya. Al-Bannani mengartikannya sebagai "hikmah hukum," al-Asnawi memaknainya sebagai "tujuan-tujuan hukum," al-Samarqandi menyamakannya dengan "makna-makna hukum," sementara al-Ghazâli, al-Âmidi, dan Ibn al-Hâjib mendefinisikannya sebagai "mencapai manfaat dan menolak mafsadat."

Ragam definisi ini menunjukkan keterkaitan erat antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan hikmah, *'illat*, tujuan, atau niat, serta kemaslahatan. Sebagai contoh, definisi *maqâshid al-syarî'ah* oleh al-Ghazâli adalah sebagai berikut:

"Mashlahah adalah suatu istilah yang pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian. Namun, maqâshid al-syarî'ah sebenarnya bukan hanya tentang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya, karena hak tersebut merupakan tujuan dari makhluk. Kebaikan makhluk adalah mencapai tujuan-tujuannya.

² Sahabuddin (Ed.), Ensiklopedi Al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 946.

Mashlahah, dalam konteks ini, mengacu pada menjaga tujuan syariat, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.”

Al-Âmidi memberikan definisi yang lebih singkat, menyatakan bahwa tujuan syariat adalah membawa kemaslahatan atau menolak kemafsadatan atau keduanya. Walaupun definisi ini bersifat umum, konseptual, dan abstrak, Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam memberikan definisi yang lebih tegas dan operasional. Ia menyatakan bahwa orang yang berpandangan bahwa tujuan syariah adalah membawa manfaat dan menolak mafsadat, menunjukkan keyakinan dan pengetahuan mendalam bahwa kemaslahatan dan mafsadat tidak boleh diabaikan, meskipun tanpa kesepakatan, nash, atau qiyâs khusus dalam masalah tersebut.

Dari perspektif al-Mawardi, perkembangan definisi dari masa ke masa mencerminkan perkembangan dalam cakupan dan penekanan *maqâshid al-syarî'ah*. Definisi yang singkat namun operasional, yang menghubungkan Allah dengan pembagian *maqâshid al-syarî'ah* dalam hierarki, muncul pada perkembangan selanjutnya oleh Imam Abu Ishâq al-Syâthibi, yang dianggap sebagai pendiri ilmu *maqâshid al-syarî'ah*.

Al-Syâthibi mengatakan bahwa beban-beban syariat kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. *Maqâshid* ini dibagi menjadi tiga macam: *dharûriyyât* (kepentingan pokok atau primer), *hâjiyyât* (kepentingan sekunder), dan *tahsîniyyât* (kebutuhan tersier). Lebih lanjut, al-Syâthibi menyatakan bahwa sebagai *Syâri'*, Allah tentu memiliki tujuan dalam setiap penentuan hukum-Nya, dan tujuan tersebut adalah kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat.

Setelah al-Syâthibi, kajian *maqâshid al-syarî'ah* mengalami kemandekan selama enam abad, terjatuh dalam kelompok intelektual, hingga Muhammad Thâhir ibn 'Âsyur mengangkat kembali kajian ini sebagai disiplin ilmu yang independen. Ibn 'Âsyur menyatakan bahwa setiap hukum syariat tentu mengandung maksud dari *Syâri'*, dalam hal ini hikmah, kemaslahatan, dan manfaat. Tujuan umum dari syariat adalah menjaga keteraturan umat dan kelanjutan kemaslahatan hidupnya.³

³ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 180-182.

Dalam karyanya, "*Maqâshid al-syarî'ah al-Islâmiyah*," Ibn 'Âsyur memberikan definisi *maqâshid al-syarî'ah* sebagai berikut:

"Beberapa tujuan dan hikmah yang dijadikan pijakan syariat dalam seluruh ketentuan hukum agama atau mayoritasnya. Dengan sekiranya beberapa tujuan tersebut tidak hanya berlaku untuk satu produk hukum syariat secara khusus."

Definisi ini mencakup makna *maqâshid al-syarî'ah* secara umum. Dalam buku tersebut, Ibn 'Âsyur menjelaskan contohnya dengan menjaga ketertiban umum, mencapai kemaslahatan, menolak dampak negatif, menegakkan keadilan, dan lain sebagainya. Dalam kitan tersebut, ia juga memberikan definisi khusus untuk arti *maqâshid al-syarî'ah* dengan mengatakan, "Beberapa upaya yang ditempuh syariat demi terwujudnya kemanfaatan bagi umat manusia atau kemaslahatan dalam tindakan mereka secara khusus." Definisi ini merangkum sejumlah persoalan hukum syariat secara spesifik, seperti tujuan pernikahan untuk membentuk rumah tangga yang harmonis, mencegah dampak negatif konflik pasangan suami istri dalam talak, dan sebagainya.⁴

Selanjutnya, Alal al-Fâsi memberikan definisi yang singkat dan padat. Ulama asal Maroko ini menyatakan, "*maqâshid al-syarî'ah* merupakan tujuan (umum) yang ingin dicapai dari pemberlakuan syariat dan beberapa rahasia (khusus) yang terkandung dalam setiap produk hukumnya." Dalam definisi ini mencakup makna dari *maqâshid al-syarî'ah al-'âmmah* dan *maqâshid al-syarî'ah al-khâshshah* yang telah disajikan oleh Ibn 'Âsyur sebelumnya.

Al-Fâsi juga menjelaskan cakupan *maqâshid al-syarî'ah al-'âmmah* secara nyata dengan menyatakan,

"Tujuan umum dari pemberlakuan syariah adalah memakmurkan kehidupan di bumi, menjaga ketertiban di dalamnya, senantiasa menjaga stabilitas kemaslahatan alam dengan tanggung jawab manusia menciptakan lingkungan yang sehat, berlaku adil, dan berbagai tindakan yang dapat bermanfaat bagi seluruh lapisan penghuni bumi."

Meskipun terdapat perbedaan dalam penyampaian

⁴ M. Subhan dkk., *Tafsir Maqashidi*, Kediri: Lirboyo Press, 2013, hal. 1-2.

definisi *maqâshid al-syarî'ah*, para ulama *ushul* sepakat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan akhir yang harus diwujudkan melalui implementasi syariat. *Maqâshid al-syarî'ah* dapat berbentuk *maqâshid al-syarî'ah al-'âmmah*, yang mencakup semua bagian syariat, atau *maqâshid al-syarî'ah al-khâshshah* yang bersifat khusus pada satu bab tertentu dalam berbagai bab syariat, seperti *maqâshid al-syarî'ah al-juz'iyah* yang mencakup setiap hukum syara' seperti kewajiban shalat, larangan zina, dan sebagainya.⁵ Para ulama telah mengklasifikasikan *maqâshid al-syarî'ah* ke dalam berbagai kategori. Abu Ishaq al-Syâthibi, yang diakui sebagai Bapak *Maqâshid al-Syarî'ah*, mengkategorikannya menjadi tiga kategori, yaitu: *dharûriyyât* (esensial), *hâjiyyât* (komplementer), dan *tahsîniyyât* (tersier).

Dari berbagai defenisi di atas, penulis menyimpulkan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* merupakan kajian mengenai prinsip-prinsip dasar syariat yang ingin dicapai atau ditujukan dalam semua ketentuan hukum. Prinsip dasar tersebut mencakup kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Kemaslahatan inilah yang menjadi pijakan atau tolak ukur dalam setiap pengambilan keputusan hukum syariat karena merupakan tujuan utama dari pembentukan suatu hukum tersebut.

2. Metode Penetapan *Maqâshid al-Syarî'ah*

Berdasarkan hasil penelitian Muhammad Sa'ad ibn Ahmad al-Yubi dalam kitab *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah wa 'Alâqatihâ bi Adillah al-Syar'iyah* yang dikutip oleh Moh. Mufid, terdapat lima metode untuk mengetahui tujuan syariat:

a. Metode *Istiqra'* (Nalar Induktif)

Pengetahuan mengenai tujuan syariat secara umum dapat ditemukan melalui penelitian induktif (*istiqra'*) terhadap ayat-ayat al-Qur'ân yang secara eksplisit menyatakan nilai-nilai, termasuk tujuan sekunder dari ayat-ayat ibadah atau nilai-nilai duniawi dari ayat-ayat muamalah. Hasil penelitian tersebut akan menunjukkan bahwa syariat agama Islam bertujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. *Maslahah* itulah yang akan menjadi tujuan secara umum.

⁵ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, ..., hal. 183.

Penentuan tujuan dari suatu syariat secara umum dapat diketahui melalui penelitian induktif (*istiqra'*) atas ayat-ayat al-Qur'ân yang secara jelas menyatakan nilai-nilai, di antaranya tujuan sekunder dari ayat-ayat ibadah atau nilai-nilai duniawi yang terdapat dalam ayat-ayat muamalah. Hasil penelusuran tersebut akan menunjukkan bahwa syariat agama Islam itu memiliki tujuan untuk membawa manusia pada kemaslahatan baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan itulah yang menjadi tujuan syariat secara umum.

Dalam konteks penelusuran tujuan syariat, *Istiqra'* merupakan suatu metode penalaran yang melibatkan penelusuran hukum-hukum *juz'i* (cabang) untuk menetapkan hukum-hukum *kulli* (universal). Para ulama ahli fikih, termasuk al-Syâfi'i, banyak menggunakan metode ini dalam menggali hukum. *Istiqra'* menurut ulama ushul terbagi dua yaitu *istiqra' tâm* dan *istiqra' nâqish*. *Istiqra' tâm* adalah penelusuran seluruh *juz'iyat* termasuk selain masalah yang dicari solusi hukumnya (*shurat al-niza'*), agar dapat menetapkan suatu hukum secara umum. Dengan keakuratan yang tinggi dan juga otoritas yang kuat, *Istiqra'* ini dapat dianggap sebagai dalil *qath'i* suatu hukum. Sementara itu, *istiqra' nâqish* merupakan penelitian yang menggunakan dalil yang terbatas, sehingga kekuatan keujjahannya bersifat *zhanni*. Menurut para ahli fikih, *Istiqra'* ini disebut dengan *ilhâq al-fardi bi al-aghlâb*.

Penggunaan *Istiqra'* sebagai metode dalam menetapkan *maqâshid al-syarî'ah* dilakukan melalui pelacakan teks-teks keagamaan (*nushus syarî'ah*), kemudian memahami hukum-hukumnya, dan mengetahui sebab-sebab ('*illat*) di balik hukum tersebut. Pengkajian yang mendalam tentang '*illat* hukum dapat mengungkapkan hikmah-hikmah syariat, yang sebenarnya menjadi tujuan dari syariat itu sendiri. Secara implisit '*illat* mencakup hikmah dan tidak terpisah darinya, karena hikmah tidak ada jika tidak ada '*illat*. '*Illat* merupakan dasar dari suatu perbuatan. Jika ada '*illat* tanpa ada hikmah, maka '*illat* tersebut tidak dapat dianggap berasal dari hukum.

b. Metode Pengetahuan 'Illat Perintah dan Larangan

Metode penetapan *maqâshid* ini menurut Muhammad Sa'ad al-Yubi sama dengan *istiqra'*. Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa metode *istiqra'* merupakan cara mengungkap tujuan syariat dengan menganalisis teks suci dan 'illat-'illat suatu hukum. Akan tetapi, menurut ulama *ushul*, metode kedua ini lebih menekankan pada upaya mengungkap 'illat hukum dengan menggunakan metode *masâlik al-'illah*.

Masâlik al-'illah dalam penalaran *qiyâsi* merupakan suatu metode yang digunakan untuk menentukan alasan mengapa suatu hukum disyariatkan. Menurut Muhammad al-Khudari Biek, penentuan suatu 'illat dapat dipahami dari dua segi. Pertama, jika dilihat dari segi hikmah yang ingin dicapai dari pensyariaan, maka 'illat itu akan berkaitan dengan kemaslahatan dan kesempurnaan, dan pencegahan kerusakan. Kedua, jika yang dimaksudkan adalah upaya untuk mengetahui faktor apa yang mendorong suatu ketetapan hukum, maka itulah yang disebut dengan 'illat hukum.

Dalam pemahaman rasional tentang hubungan antara 'illat dan *maqâshid al-syarî'ah*, sesuatu yang menjadi 'illat akan menghasilkan nilai yang ingin dicapai dari suatu ketetapan hukum, dan hubungan keduanya dapat dipahami melalui akal sehat. Oleh karena itu, Muhammad Abu Zahra menjelaskan bahwa 'illat sebagai sesuatu yang jelas, memiliki hubungan yang serasi sebagai dasar untuk mensyariatkan hukum, dan dapat menunjukkan keterikatan 'illat dan *maqâshid al-syarî'ah* yang bermuara pada tujuan hukum itu sendiri, yaitu kemaslahatan.

c. Metode Kejelasan Perintah dan Larangan

Seperti yang kita ketahui, perintah dan larangan adalah dua aspek yang mengindikasikan suatu permintaan (*al-thalab*). Perintah mengajukan permintaan untuk melakukan suatu tindakan, sementara larangan meminta untuk menghindari suatu perilaku. Menurut Muhammad Sa'ad al-Yubi, ketika suatu perintah atau larangan diberikan, itu menunjukkan bahwa hal tersebut merupakan tujuan yang diinginkan oleh pembuat hukum syariah (*Syâri'*). Hal yang sama berlaku untuk larangan. Oleh karena itu, meninggalkan

suatu tindakan karena adanya larangan menunjukkan pencapaian tujuan syariat. Sebaliknya, melanggar larangan berarti bertentangan dengan tujuan syariat, yang merupakan pelanggaran terhadap ketentuan hukum.

Al-Syâthibi memberikan batasan pada pemahaman ini dengan dua hal. *Pertama*, perintah dan larangan, keduanya, tidak boleh hanya berfungsi sebagai perantara atau penguat suatu perintah, dan bukan tujuan utama. Contohnya adalah ayat dalam al-Qur'ân yang mengajak untuk meninggalkan jual-beli saat azan Jum'at dikumandangkan. Larangan ini tidak berarti larangan secara langsung (*ibtidaiyan*), karena tujuannya hanya untuk memperkuat perintah agar segera melaksanakan shalat Jum'at, yang tidak dapat dilakukan tanpa meninggalkan jual-beli. Oleh karena itu, meninggalkan jual-beli pada saat shalat adalah tujuan sekunder, bukan tujuan utama, karena hanya berfungsi sebagai penguat perintah shalat.

Kedua, perintah dan larangan harus disampaikan dengan jelas, karena ada larangan yang tidak jelas atau disebut *al-nahi al-dzimni*, misalnya larangan untuk meninggalkan sesuatu yang diperintahkan.

Dalam beberapa ayat al-Qur'ân, terdapat tujuan ganda, terutama dalam bentuk perintah atau larangan. Lafaz perintah atau larangan adalah tujuan utama, sementara hikmah dari pelaksanaan perintah atau larangan tersebut adalah tujuan sekunder. Sebagai contoh, ayat 45 dari surah Al-'Ankabut/29 yang mengajak untuk membaca Kitab (al-Qur'ân) dan mendirikan shalat, yang mana shalat dapat mencegah perbuatan keji dan mungkar. Meskipun hikmah tersebut adalah tujuan sekunder, yang utama adalah pelaksanaan perintah untuk membaca Kitab dan mendirikan shalat sebagai bentuk penghormatan dan ketundukan kepada-Nya. Orang yang tidak melakukan perbuatan yang keji dan mungkar, tetap mendapat kewajiban untuk menunaikan shalat.

Dalam setiap ibadah, terdapat manfaat baik untuk kehidupan akhirat maupun dunia. Manfaat pertama berfungsi sebagai tujuan utama, sementara manfaat kedua berfungsi sebagai tujuan sekunder. Perintah dan larangan bersifat *ta'abbudi*, dengan tujuan syariat yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu, hikmah *ta'abbudi* harus

diprioritaskan dibandingkan dengan nilai rasionalnya, karena manusia mungkin tidak sepenuhnya memahami hikmah ibadah secara menyeluruh, dan manfaatnya dalam kehidupan dunia tidak selalu terlihat efektif.

d. Metode Pengungkapan (*Ta'bir*) yang Menunjukkan Tujuan Syariat

Salah satu panduan untuk mengidentifikasi *maqâshid al-syarî'ah* adalah melalui ungkapan yang terdapat dalam teks. Muhammad al-Yubi mengklasifikasikan ungkapan-ungkapan ini menjadi dua kategori. *Pertama*, ungkapan yang diinginkan oleh syariat. Ketika pembuat syariat (*Syâri*) menghendaki suatu hal sebagai kewajiban syariat, secara otomatis hal tersebut menjadi tujuan syariat.

Kedua, ungkapan yang menunjukkan kemaslahatan dan kemafsadatan. , sebagaimana yang diketahui, tujuan syariat adalah mencapai kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan. Oleh sebab itu, untuk memahami inti tujuan syariat, penting untuk memperhatikan lafaz-lafaz yang mengandung ungkapan yang menunjukkan tujuan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan.

Maslahah secara umum terbagi atas tiga komponen yaitu *dharûriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tahsîniyyât*. *Maslahah* yang bersifat *dharûriyyât*, seperti perintah dan larangan dalam beribadah, tidak dapat diubah, ditambah atau dikurangi oleh manusia. Ia harus dilakukan tanpa ada pilihan. *Maslahah* umum yang bersifat *dharûriyyât* dibagi menjadi dua: yaitu yang bersifat *'ainiyyah* (individu) dan yang bersifat *kifaiyyah* (kolektif). *Maslahah dharûriyyât* yang bersifat *'ainiyyah* melibatkan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Sementara itu, *maslahah* yang bersifat kolektif, seperti menjaga kestabilan negara agar kemaslahatan individu terpelihara dengan baik, seperti menegakkan pemerintahan yang adil. Al-Syâthibi berpendapat bahwa syariat diturunkan untuk menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat. Dalam penetapan hukum yang tidak tertuang dalam al-Qur'ân, maslahat dapat dijadikan *'illat* keberadaan hukum.

e. Metode Penjelasan *Syâri'* tentang Tidak Adanya Sebab Hukum dan Larangan Tentangnya

Tujuan dari hukum yang telah ditetapkan dapat dipahami melalui tiga kondisi. *Pertama*, pembuat hukum (*Syâri'*) menetapkan suatu peraturan dengan memberikan penghargaan atau pujian kepada mereka yang mematuhi perintah-Nya, atau mengancam dengan siksa bagi mereka yang melanggar. Paling tidak, pembuat hukum memberi tahu bahwa mereka yang taat akan mendapat pahala tanpa adanya hukuman bagi mereka yang melanggar. Jenis hukum ini termasuk kategori wajib atau sunnah, yang secara otomatis kewajiban tersebut memiliki kaitan dengan tujuan utama syariat atau menjadi *maqâshid al-syarî'ah* dari hukum tersebut.

Kedua, pembuat hukum melarang suatu perbuatan dan mengancam dengan siksa bagi pelanggarnya, atau setidaknya memberikan celaan bagi mereka yang melakukan perbuatan yang dilarang. Jenis hukum semacam ini mencakup yang haram dan makruh. Dengan demikian, *maqâshid al-syarî'ah* dari hukum tersebut adalah menghindari perbuatan yang dilarang, karena melanggarnya berarti melawan tujuan utama hukum syariat.

Ketiga, hukum yang tidak diberi penjelasan oleh *Syâri'* baik melalui penegasan atau penolakan. Dalam kondisi ini, hukum terbagi menjadi dua bagian. *Satu*, hukum yang ditinggalkan oleh *Syâri'* karena tidak terdapat dasar yang mengarahkan adanya hukum tersebut. Sebagai contoh, masalah-masalah terbaru yang muncul setelah wafatnya Nabi Saw. Para ulama berusaha meneliti akarnya untuk menetapkan hukum-hukum baru yang muncul tersebut. *Dua*, hukum yang ditinggalkan karena terdapat faktor pendukung kesenjangan untuk meninggalkannya. Meninggalkan hukum yang tidak diatur dengan jelas dianggap sama dengan meninggalkan sesuatu yang diindikasikan oleh *nash* sebagai sesuatu yang tetap dan tidak dapat diubah. Oleh karena itu, menambahkan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh *Syâri'* dianggap melawan tujuan syariat, yaitu menambah syariat yang tidak dijelaskan secara jelas berdasarkan dalil. Dengan kata lain, tujuan syariat (*maqâshid al-syarî'ah*) dari hukum-hukum yang tidak dijelaskan oleh Tuhan dengan detail dan

terperinci adalah untuk menunjukkan bahwa tidak ada keperluan untuk mensyariatkan hukum tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas, metode penentuan *maqâshid al-syarî'ah* yang terakhir jarang digunakan karena hanya berlaku untuk hukum-hukum yang tidak dijelaskan secara rinci (*maskut 'anhu*). Oleh karena itu, secara umum dapat disimpulkan bahwa "*maqâshid al-syarî'ah*" dapat diketahui dari segala sesuatu yang mendukung atau menunjukkan penguatan kepada tujuan syariat yang utama.⁶

3. Klasifikasi *Maqâshid Al-Syarî'ah*

a. *Maqâshid al-Ashliyyah* dan *Maqâshid al-Tabî'iyah*

Menurut Al-Syâthibi, aturan (perintah dan larangan) dalam kehidupan dunia (*al-'âdiyah*) dan ibadah (*al-'ibâdiyah*) dimaksudkan untuk mencapai kebaikan dan mencegah keburukan. Namun, untuk sepenuhnya memahami maksud Allah Swt. dalam setiap tindakan-Nya, kita perlu mempertimbangkan tujuan utama (*maqâshid al-ashliyyah*) dan tujuan tambahan (*maqâshid al-tabî'iyah*).

Dalam kehidupan dunia maupun ibadah, hukum-hukum yang Allah Swt. syariatkan memiliki tujuan utama (*maqâshid al-ashliyyah*) dan tujuan tambahan (*maqâshid al-tabî'iyah*). Ibn Taimiyah menyatakan bahwa dua bentuk tujuan hukum ini saling terkait. *Maqâshid al-ashliyyah* akan menetapkan *maqâshid al-tabî'iyah*, dan *maqâshid al-tabî'iyah* akan memperkuat *maqâshid al-ashliyyah*.

Menurut al-Syâthibi contohnya, menikah disyariatkan untuk memperoleh keturunan, tujuan utama dari *maqâshid al-ashliyyah* menikah. Selain itu, terdapat tujuan sekunder (*maqâshid al-tabî'iyah*), seperti mendapatkan ketenangan, mencari teman hidup, saling membantu di dunia dan akhirat, menikmati kesenangan halal, melihat keindahan ciptaan Allah melalui pasangan, dan menghindari syahwat haram. Tujuan sekunder ini memperkuat tujuan utama, memotivasi pelaksanaan, dan membangun kasih sayang dalam pernikahan.

Sebaliknya, pernikahan dengan tujuan merusak

⁶ Moh. Mufid, *Maqâshid Ekonomi Syarî'ah*, Malang: Empatdua Media, 2018, hal. 15-23

hubungan pernikahan, seperti nikah *tahlil*, bertentangan dengan tujuan Allah dalam pernikahan. Menurut Ibn Taimiyah, tujuan utama pernikahan adalah mendapatkan keturunan, dan tujuan lainnya hanyalah sekunder yang membantu mencapai tujuan utama. Sedangkan nikah *tahlil* yang bertujuan untuk menghalalkan seorang laki-laki dengan mantan istrinya bertentangan dengan tujuan utama tersebut. Karena perceraian akan diikuti setelah pernikahan dan mengakhiri hubungan pernikahan.

Memahami perspektif di atas, jelas bahwa tujuan sekunder atau *maqâshid al-tabî'iyah* memiliki dampak signifikan dalam menetapkan hukum dalam konteks urusan muamalah. Fakta ini tergambar pada larangan terhadap nikah *tahlil* dan nikah *mut'ah*, yang dapat merusak tujuan utama pernikahan. Oleh karena itu, pernikahan tidak dianjurkan jika bertujuan untuk menyakiti pasangan, bukan untuk membangun rumah tangga yang bahagia dan langgeng, serta tidak untuk saling membantu dalam urusan dunia dan akhirat.

Pemahaman ini juga berlaku pada hukum-hukum dalam ibadah. Dalam ibadah, terdapat *maqâshid al-ashliyyah* yang terkandung berupa ketaatan dan ketundukan pada Allah dalam situasi apapun, sedangkan *maqâshid al-tabî'iyah* atau tujuan lain yang mengikutinya, di antaranya mendapatkan tempat yang tinggi di akhirat, menjadi wali Allah Swt., dan lain sebagainya. Shalat, misalnya, memiliki tujuan utama mengingat Allah Swt., sementara tujuan sekundernya adalah mencegah perbuatan keji dan munkar. Tujuan sekunder lainnya termasuk istirahat dari urusan dunia, meminta rezeki, ganjaran surga, aman dari neraka, dan keselamatan. Semua tujuan ini mendukung tujuan utama, yaitu tunduk pada Allah dengan mengingat-Nya.

Tujuan sekunder dalam ibadah membantu memotivasi dan memperkuat pelaksanaan ibadah tersebut. Mendahulukan tujuan sekunder dalam beribadah pada dasarnya tidak membatalkan ibadah seseorang menurut ulama ahli fikih. Sebagai contoh, seseorang mungkin melakukan shalat Dhuha untuk rezeki mudah, shalat Hajat untuk permohonan kepada Allah, shalat Istikharah untuk petunjuk, dan shalat Tahajjud untuk mendapatkan derajat yang tinggi di sisi Allah. Meskipun tujuan sekunder ini tidak membatalkan ibadah,

penting untuk memprioritaskan tujuan utama agar ibadah tetap sah.

Klasifikasi hubungan antara *maqâshid al-ashliyyah* dan *maqâshid al-tabî'iyah* menurut al-Syâthibi dapat dijelaskan sebagai berikut:

- 1) Jika *maqâshid al-tabî'iyah* berfungsi sebagai penguat dan penghubung yang diyakini dapat mencapai *maqâshid al-ashliyyah*, maka hal tersebut tanpa diragukan lagi merupakan tujuan yang diinginkan Allah Swt.
- 2) Jika *maqâshid al-tabî'iyah*, baik dalam ibadah maupun kehidupan sehari-hari, menghalangi tercapainya *maqâshid al-ashliyyah*, maka hal tersebut bertentangan dengan tujuan Allah. Oleh karena itu, hal-hal yang menghambat pencapaian tujuan utama dianggap tidak sah, seperti mencuri air untuk berwudhu atau melakukan nikah *tahlil* dan nikah *mut'ah*.
- 3) Jika *maqâshid al-tabî'iyah* tidak memperkuat atau menghubungkan pencapaian *maqâshid al-ashliyyah*, tetapi tidak sampai menjauhkan dari pencapaian *maqâshid al-ashliyyah*, maka *maqâshid al-tabî'iyah* semacam itu dapat diterima dalam persoalan di luar ibadah.

b. *Maqâshid al-Dharûriyyât, al-Hâjiyyât, dan al-Tahsîniyyât*

1) *Dharûriyyât* (Esensial)

Al-Dharûriyyât mencakup segala sesuatu yang esensial untuk kesejahteraan manusia, baik dari segi agama maupun dunia. Aspek-aspek esensial ini merupakan tujuan utama dalam hidup manusia untuk menjaga kesejahteraannya. Tujuan hukum Islam, dalam bentuk *al-dharûriyyât*, mengharuskan pemeliharaan lima kebutuhan pokok bagi manusia, yang dikenal sebagai *al-dharûriyyât al-khamsah*, termasuk pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pemeliharaan di sini memiliki setidaknya dua makna.

Pertama, pemeliharaan dicapai dengan menjalankan semua perintah yang berkaitan dengan lima hal mendasar dalam kehidupan manusia. Misalnya, dalam pemeliharaan agama, seseorang diwajibkan untuk beriman, mengucapkan dua kalimat syahadat, melaksanakan shalat, berpuasa, menunaikan ibadah haji, dan sebagainya. Sementara pada

aspek kedua, ditekankan untuk menjauhi atau meninggalkan semua perbuatan yang dapat merusak atau mengganggu kelima hal tersebut. Ini mencakup aturan-aturan di bidang hukum pidana yang menyangkut pembunuhan, pemabuk, pencuri, pezina, dan lainnya yang dikenai sanksi berat atas perbuatannya.⁷

Pemeliharaan *al-dharûriyyât al-khamsah* melibatkan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan melihat urutan yang dipertahankan dalam menjaga kepentingan *al-dharûriyyât*, *al-hâjiyyât*, dan *al-tahsîniyyât*, menurut Busyro, para ulama umumnya memprioritaskan urutan dimulai dari pemeliharaan agama (*hifdz al-dîn*), menjaga kehidupan (*hifdz al-nafs*), melindungi akal (*hifdz al-aql*), menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*), dan mengamankan harta (*hifdz al-mâl*). Berikut penjelasan tentang kelima aspek tersebut.

a) Memelihara Agama

Maksud dari memelihara agama adalah kebebasan seseorang untuk memilih keyakinannya sendiri tanpa ada paksaan. Ibn 'Âsyur, seorang ahli *ushul*, berpendapat bahwa kebebasan berkeyakinan adalah salah satu prinsip dasar syariat (*ushul al-syarî'ah*) yang melarang segala bentuk pemaksaan. Syariat juga menuntut setiap pemeluk agama untuk mempertahankan keyakinan mereka dengan mempromosikan kebenaran dan menghindari fitnah (kerusuhan) dengan tidak mencemooh keyakinan orang lain. Salah satu tujuan jihad, misalnya, adalah untuk memastikan kebebasan berkeyakinan dan menerima keberagaman agama.⁸

Sejumlah besar ahli tafsir dan fikih meyakini bahwa ayat 256 surah al-Baqarah, yang menyatakan "*Tidak ada paksaan dalam agama,*" adalah suatu prinsip dalam Islam yang menekankan toleransi dan

⁷ Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, Ponorogo: Wade Group, 2016, hal. 150-151

⁸ Lies Marcoes dkk. *Maqashid Al-Islam*, Jakarta: Yayasan Rumah Kitab, 2018, hal. 69

menjadi salah satu aspek toleransi yang paling utama. Islam secara tegas melarang siapa pun memaksa individu untuk masuk atau keluar dari suatu agama. Untuk menghindari paksaan, Islam mendorong umat Muslim untuk menjaga keyakinan mereka dari pengaruh luar dan untuk menyebarkan ajaran agama dengan kebijaksanaan, nasihat yang baik, dan berdebat secara santun.

b) Memelihara Jiwa

Kesejahteraan jiwa menjadi prioritas berikutnya setelah agama. Islam, sebagai agama yang mengedepankan rahmat dan kasih sayang, menempatkan tinggi martabat dan nilai kemanusiaan. Dalam Islam, setiap tujuan yang mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan dikenal sebagai *maqâshid al-Islâm*, atau tujuan yang diperjuangkan oleh ajaran Islam. ‘Izz al-Dîn ibn Abd al-Salâm, seorang teoretikus hukum Islam (*ushul fiqh*), berpendapat bahwa tujuan dari setiap hukum Islam adalah untuk menjaga kehormatan manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun di akhirat.⁹

Semua prinsip dasar syariat Islam didasarkan pada kepentingan manusia. Oleh karena itu, seperti yang dikemukakan oleh ‘Izz al-Dîn ibn Abd al-Salâm, Islam ditujukan untuk kesejahteraan manusia dan memiliki orientasi kemanusiaan. Tuhan sepenuhnya tidak memiliki kepentingan terhadap Diri-Nya melalui ciptaan-Nya. Dengan demikian, karena tujuan syariat adalah untuk manusia dan bukan untuk Tuhan, maka mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan menjadi sangat penting dalam merumuskan hukum syariat.

c) Memelihara Akal

Akal adalah ciri khas yang dimiliki manusia yang membedakannya dengan binatang. Ketika akal terganggu, maka perjalanan hidup manusia akan terganggu. Dan ketika seseorang tidak memelihara

⁹ Lies Marcoes dkk. *Maqashid Al-Islam*, ..., hal. 75

akalnya, maka kehidupannya tidak akan sebaik orang yang punya akal. Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan pemeliharaan akal ini, Allah Swt. membuat aturan-aturan tertentu baik berupa perintah dan larangan yang ditujukan untuk memelihara dan melindungi akal manusia.

Akal merupakan karakteristik khusus yang membedakan manusia dari binatang. Gangguan pada akal dapat menghambat perjalanan hidup seseorang. Ketidakpedulian terhadap pemeliharaan akal dapat mengakibatkan kualitas hidup yang kurang baik dibandingkan dengan mereka yang memperhatikan kesehatan akal. Oleh karena itu, terkait dengan pemeliharaan akal ini, Allah Swt. memberikan aturan-aturan, baik berupa perintah maupun larangan, yang ditujukan untuk melindungi dan merawat akal manusia.¹⁰

Contoh praktik ketidakadilan terhadap perempuan, seperti tindakan kekerasan atau pernikahan usia dini, merupakan bentuk perilaku yang mengabaikan nilai *hifdz al-aql* (pemeliharaan akal) sebagai salah satu tujuan universal syariat. *Hifdz al-aql* bertujuan untuk menghasilkan manusia yang berkualitas dalam segi akademis, intelektual, dan moral. Jika orang tua tidak mampu memenuhi kebutuhan pendidikan dan perkembangan anak-anak mereka, ini dapat berdampak buruk pada masa depan anak-anak tersebut, akibat tindakan zalim orang tua atau negara yang membiarkan penzaliman terhadap anak-anak tersebut.¹¹

d) Memelihara Keturunan

Menjaga keturunan merupakan salah satu tujuan utama dalam syariat Islam. Para penganut agama Islam diperintahkan untuk menikah secara sah guna melanjutkan garis keturunannya. Melalui institusi pernikahan, manusia dapat berkembang biak dengan melahirkan anak-anak, baik laki-laki maupun

¹⁰ Lies Marcoes dkk. *Maqashid Al-Islam*, ..., hal. 128-129

¹¹ Lies Marcoes dkk. *Maqashid Al-Islam*, ..., hal. 89

perempuan.

Dalam hal pentingnya menjaga keturunan, Islam mengatur hak-hak ibu dalam hal pemeliharaan anak di bawah usia tujuh tahun jika terjadi perceraian antara ayah dan ibu. Setelah usia tersebut, anak memiliki kebebasan untuk memilih untuk tinggal bersama ayah atau ibu, dengan syarat bahwa pilihan tersebut memenuhi persetujuan hakim dan kedua orang tua tersebut mampu memberikan pemeliharaan yang baik. Selain itu, upaya menjaga keturunan termasuk melarang tindakan aborsi, kecuali dalam keadaan darurat atau jika kehamilan membahayakan nyawa ibu. Dalam situasi tersebut, prioritas diberikan pada kehidupan ibu karena dia bertanggung jawab kepada Allah, keluarganya, dan dirinya sendiri, sementara janin tidak memiliki tanggung jawab apa pun.

e) Memelihara Harta

Dalam bahasa Arab, harta disebut sebagai "*mâl*" (tunggal) dan "*amwâl*" (jamak). Dalam al-Qur'ân, kata ini muncul sebanyak 86 kali (25 kali dalam bentuk tunggal dan 61 kali dalam bentuk jamak). Hasan Hanafi mengelompokkan kata tersebut menjadi dua bagian. *Pertama*, ketika tidak diasosiasikan dengan pemilik harta, artinya harta tersebut berdiri sendiri. Ini dianggap wajar karena ada jenis harta yang mungkin bukan objek kegiatan manusia, tetapi memiliki potensi untuk menjadi demikian. *Kedua*, ketika harta diasosiasikan dengan sesuatu, seperti "harta mereka," "harta anak yatim," "harta kamu," dan sebagainya. Ini adalah contoh harta yang menjadi objek kegiatan, dan bentuk ini lebih umum ditemui dalam al-Qur'ân. Quraish Shihab juga memberikan perincian bahwa bentuk pertama muncul 23 kali, sementara bentuk kedua muncul sebanyak 54 kali. Dengan demikian, pembicaraan lebih banyak mengenai harta sebagai objek kegiatan, ini menunjukkan kesan bahwa harta seharusnya menjadi objek kegiatan manusia.¹²

¹² Muchlis M. Hanafi (Ed.), *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqasidusy-*

Harta juga dianggap sebagai penunjang kehidupan manusia di dunia dan sebagai sarana untuk mencapai kebahagiaan di akhirat. Dengan memiliki harta, manusia dapat memenuhi kebutuhan dan keinginannya, serta melaksanakan ibadah dengan baik dan sempurna. Oleh karena itu, Islam mengakui hak milik pribadi sebagai sarana untuk membahagiakan manusia selama hidup di dunia.¹³

2) *Hâjiyyât* (Komplementer)

Tujuan pada tingkat sekunder untuk kehidupan manusia merujuk pada hal-hal yang dibutuhkan tetapi tidak mencapai tingkat keharusan (*dharûri*). Meskipun keberadaannya tidak akan merusak kehidupan, tetapi hal tersebut dianggap perlu untuk memberikan kemudahan dalam kehidupan. Tujuan penetapan hukum syariah pada tingkat ini disebut *hâjiyyât*.

Tujuan dan aspek penetapan hukum *hâjiyyât* dapat dikelompokkan dalam tiga kategori:

- a) Tindakan yang diperintahkan oleh syariah agar dapat melaksanakan kewajiban syariah dengan baik. Ini disebut sebagai *muqaddimah wajib*. Sebagai contoh, mendirikan sekolah untuk meningkatkan kualitas akal dalam konteks menuntut ilmu.
- b) Tindakan yang dilarang oleh syariah untuk menghindari pelanggaran pada unsur *dharûri* secara tidak langsung. Misalnya, perbuatan zina termasuk dalam larangan tingkat *dharûri*. Namun, segala tindakan yang dapat menyebabkan terjadinya zina juga dilarang, untuk mencegah terjadinya pelanggaran terhadap larangan *dharûri* tersebut, seperti melakukan *khalwat* (berdua dengan lawan jenis di tempat sepi). Pentingnya menjauhi larangan ini masuk pada tingkat *hâjiyyât*.
- c) Segala bentuk kemudahan yang termasuk dalam hukum *rukhsah* (kemudahan) yang memberikan keluasaan dalam kehidupan manusia. Meskipun keberadaan *rukhsah* tidak akan menghilangkan salah satu unsur

Syari'ah, Memahami Tujuan Utama Syariah, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 2013, hal. 139-140

¹³ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syariah, ...*, hal. 121.

dharûri, tetapi manusia akan mengalami kesusahan (kesulitan) tanpanya.¹⁴

3) *Tahsîniyyât* (Tersier)

Pada tingkat tersier, tujuan ini mencakup sesuatu yang sebaiknya ada untuk memperindah kehidupan. Adanya tujuan tersebut dimaksudkan untuk mencapai kemuliaan akhlak dan kebaikan tata tertib pergaulan. Tujuan *tahsîniyyât* ini pada dasarnya tidak menimbulkan hukum wajib pada perbuatan yang diperintahkan, dan tidak mengakibatkan hukum haram pada larangan sebagaimana yang berlaku pada dua tingkatan lainnya (*dharûri* dan *hâjiyyât*). Segala upaya untuk memenuhi kebutuhan *tahsîniyyât* ini akan menghasilkan hukum sunnah, sementara perbuatan yang mengabaikan kebutuhan *tahsîniyyât* akan menghasilkan hukum makruh. Sebagai contoh, dalam konteks ibadah berhias dan berpakaian rapi saat pergi ke masjid, dan dalam bidang hukum pidana, tidak membunuh anak-anak dan perempuan dalam situasi perang.¹⁵

c. *Maqâshid al-‘Âmmah* dan *Maqâshid al-Khashshah*

Menurut Ibn ‘Âsyur, *maqâshid* dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu *maqâshid al-syarî’ah al-‘âmmah* dan *maqâshid al-syarî’ah al-khashshah*. *Maqâshid al-syarî’ah al-‘âmmah* mencakup makna-makna dan hukum yang telah dijelaskan oleh syariat dalam semua permasalahan tanpa mengkhususkan hal-hal tertentu. Pembahasannya melibatkan karakteristik syariah, tujuannya secara keseluruhan, makna-makna yang berkaitan dengan pensyariaan, dan sebagainya. Ini mencakup makna yang terkandung dalam seluruh atau sebagian besar ketentuan tasyri, seperti toleransi (*al-samâhah* atau *al-tasâmuh*), kemudahan (*al-taisîr*), keadilan (*al-‘adl*), dan kebebasan (*al-hurriyyah*). *Al-dharûriyyât al-khams*, yang mencakup pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, termasuk dalam *maqâshid al-syarî’ah al-‘âmmah*.

¹⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenada Media Group, 2008, hal.227-228.

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, ..., hal 228-229.

Maqâshid al-‘âmmah merupakan tujuan umum dari seluruh hukum syariah yang ditetapkan oleh syariat. Pada dasarnya, terdapat banyak tujuan umum yang terkandung dalam syariat Islam, ditemukan melalui analisis ketentuan dalam berbagai aspek syariat Islam, termasuk ibadah, *munakahat*, *muamalah*, *jinayah*, dan politik. Melalui penelitian deduktif atau *istiqra*, ditemukan bahwa *maslahah* (kemaslahatan) adalah tujuan umum yang harus dicapai dalam setiap aspek hukum, sedangkan *mafsadah* (kerugian) adalah sesuatu yang harus dihindari. Jika suatu kejadian atau kasus bertentangan dengan prinsip umum ini, dianggap tidak sesuai dengan keinginan Allah Swt. Oleh karena itu, penetapan hukum harus sesuai dengan ketentuan umum yang syariatkan hukum.

Sementara itu, *maqâshid al-syari’ah al-khashshah* merupakan tata cara yang dimaksudkan oleh Syâra' untuk mewujudkan *maqâshid* manusia yang memiliki nilai kemanfaatan atau untuk menjaga *maslahah* manusia dalam aktivitasnya. *Maqâshid al-khashshah* mencakup makna dan kemaslahatan yang terkandung dalam hukum syariat tertentu. *Maslahah* yang hendak diwujudkan dalam ibadah, seperti dalam wudhu, tayamum, mandi wajib dan shalat sunnah, zakat, puasa wajib dan sunnah, haji, umrah, kurban, akikah, sedekah, wakaf, dan lainnya. Meskipun sebagian besar dari ibadah ini tidak diketahui *maslahahnya* secara pasti untuk kehidupan *mukallaf* di dunia ini, diyakini bahwa seluruh bentuk ibadah tersebut akan menghasilkan *maslahah* bagi *mukallaf*, terutama untuk kehidupan akhiratnya. Contoh lain adalah *maslahah* yang hendak diwujudkan dalam pembagian warisan, misalnya *maslahah* dalam menetapkan jumlah tertentu untuk ahli waris, *maslahah* dalam menetapkan bahwa bagian laki-laki lebih besar daripada perempuan, *maslahah* dalam melarang memberikan warisan kepada pembunuh, *maslahah* dalam melarang memberikan warisan kepada non-Muslim, dan sebagainya.¹⁶

¹⁶ Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, Ponorogo: Wade Group, 2016, hal. 144-147

d. *Maqâshid al-Kullî dan Maqâshid al-Juz'î*

Pada dasarnya, pembahasan ini difokuskan dalam hal menilai teks-teks yang terdapat dalam al-Qur'ân dan Sunnah. Ada teks yang bersifat *kullî* (umum) dan teks yang bersifat *juz'î* (khusus). Kedua jenis teks tersebut sebenarnya saling terkait dan tidak dapat dipahami secara terpisah. Menurut Al-Syâthibi, seseorang yang hanya memahami teks *juz'î* tetapi mengabaikan tujuan teks *kullî*, ia akan keliru dalam memahami tujuan syariat, begitu juga sebaliknya. Pentingnya menjaga tujuan syariat menjadi fokus utama, karena kedua jenis dalil, baik *kullî* maupun *juz'î*, merujuk pada tujuan yang sama. Oleh karena itu, keduanya harus digunakan sebagai pedoman dalam menetapkan hukum setiap masalah.

Maqâshid kullî adalah ketentuan umum dalam teks yang mengandung alasan umum, hikmah, dan rahasia yang terkandung dalam penetapan hukum secara keseluruhan. Sebagai contoh, dalam surat al-Baqarah ayat 185, Allah Swt. menyatakan bahwa Dia menghendaki kemudahan dan tidak menginginkan kesulitan bagi manusia. Nabi Muhammad Saw. juga diutus untuk membawa agama dengan segala kemudahan. Konsep-konsep ini menunjukkan konsep umum dalam syariat Islam dan digunakan sebagai dasar untuk menilai *ijtihad* ulama yang mungkin membuat umat merasa sulit untuk mengamalkannya. Jika suatu *ijtihad* sulit diterima, maka relevansinya dengan *maqâshid kullî* harus dipertanyakan.

Sedangkan *maqâshid al-juz'î* merujuk pada teks-teks yang bersifat parsial dan mengandung alasan-alasan tertentu, hikmah, dan rahasia. Contohnya adalah teks yang memberikan keringanan untuk tidak berpuasa bagi mereka yang dalam perjalanan atau sakit guna menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*). Pembagian ini membantu dalam memahami berbagai manfaat dan tujuan yang terkandung dalam suatu hukum, sehingga dapat dibedakan tingkat urgensi dan kepentingan antara satu manfaat dan tujuan dengan yang lain, dan menetapkan prioritas sesuai dengan tingkat urgensi.

Dengan demikian, Busyro menjelaskan bahwa perbedaan antara *maqâshid al-'âmmah* dan *maqâshid kullî* di satu sisi, serta *maqâshid al-khashshah* dan *maqâshid al-juz'î*

di sisi lainnya, pada dasarnya terletak pada fokus kajiannya. *Maqâshid al-‘âmmah* dan *al-khashshah* berfokus pada perwujudan masalahah (*jalb al-mashâlih*) dan penolakan terhadap *mafsadah* (*daf’u al-mafâsid*) yang dihasilkan oleh aturan-aturan syariat Islam. Sementara itu, *maqâshid al-khashshah* dan *maqâshid al-juz’î* berfokus pada teks-teks *al-nushûs* yang bersifat umum dan parsial, membahas alasan dan tujuan yang tidak boleh bertentangan satu sama lain untuk menunjukkan kesatuan tujuan syariat yang diturunkan oleh Allah Swt. melalui Nabi-Nya untuk umat Islam.¹⁷

e. ***Maqâshid al-Qath’iyyah* dan *Maqâshid al-Dzanniyah***

Salah satu klasifikasi biner lainnya dalam *maqâshid* adalah pembagian menjadi tujuan-tujuan definitif (*al-maqâshid al-qath’iyyah*) dan tujuan spekulatif (*al-maqâshid al-dzanniyah*). Tujuan-tujuan definitif diberikan dukungan oleh bukti yang jelas dari al-Qur’ân dan Sunnah, seperti perlindungan kehormatan dan harta benda seseorang, pelaksanaan peradilan, hak untuk mendapatkan bantuan keuangan dari keluarga dekat, dan lain sebagainya. Sementara itu, tujuan spekulatif berada di bawah peringkat itu dan mungkin menjadi sumber pertentangan.

Contohnya adalah pengetahuan dalam *ushul fiqh* yang mungkin masuk dalam kategori *maqâshid* jenis "aql", tetapi belum dapat dipastikan dan mungkin termasuk dalam kategori *maqâshid al-dzanniyah*. Selain itu, pernyataan bahwa anggur dalam jumlah kecil sama terlarangnya dengan jumlah yang lebih besar, sebagaimana yang dimaksud oleh *Syâri’*, pernyataan ini menjadi hal yang meragukan karena jumlah tersebut belum tentu akan memabukkan, yang menjadi alasan efektif pelarangan.¹⁸

B. Biografi Jasser Auda

Jasser Auda adalah seorang cendekiawan muslim kontemporer kelahiran Mesir pada tahun 1966, yang saat ini telah

¹⁷ Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, ..., hal. 147-149.

¹⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, Bandung: Mizan, 2008, hal. 178.

menjadi warga negara Kanada karena aktivitas ilmiah dan akademiknya di sana. Ketertarikannya pada ilmu pengetahuan dan pembelajaran sudah tampak sejak kecil. Ia terpengaruh oleh ayahnya yang juga seorang pembaca yang baik. Mulai dari masa kecil, Auda telah menghafal al-Qur'ân dan ia belajar ilmu agama dari tahun 1983 hingga 1992 di masjid al-Azhar.¹⁹

Di Masjid al-Azhar, Jasser Auda juga mempelajari kitab klasik dengan menelaah berbagai kitab, di antaranya syarah hadis Bukhari Imam Ibn Hajar al-Asqalâni, Syarah hadis Muslim Imam Nawawi, kajian fiqh, kajian sanad dan takhrij, dan juga kajian ushul fiqh. Jasser Auda kemudian melanjutkan pendidikan sarjana teknik di Universitas Kairo, Mesir.

Setelah menyelesaikan gelar sarjananya, ia melanjutkan ke tingkat magister untuk studi Perbandingan Mazhab di Universitas Islam Amerika. Pendidikan formalnya mencapai tingkat doktor di Universitas Waterloo, Kanada, dengan fokus pada analisis sistem. Merasa tidak puas dengan gelar Ph.D. dalam analisis sistem, Auda kembali ke Inggris untuk mengejar gelar doktoral kedua dalam teologi dan studi agama di Universitas Wales Lampeter, Inggris.²⁰

Latar belakang pendidikan Auda, yang mencakup pengalaman Timur dan Barat, mencerminkan minatnya yang luas dalam bidang akademik. Auda bukan hanya mempelajari dasar-dasar pemikiran Islam klasik dan kontemporer, tetapi juga mengeksplorasi pemikiran Barat, terutama dalam pendekatan filsafat sistem, yang kemudian digunakan sebagai alat analisis terhadap konsep-konsep *maqâshid al-syari'ah*.

Dengan pengalaman pendidikan yang beragam, Auda memusatkan penelitian, studi, dan penulisannya pada bidang *maqâshid al-syari'ah*. Banyak karyanya yang membahas *maqâshid al-syari'ah* atau mengupas berbagai isu kontemporer dengan pendekatan tersebut. Dalam perjalanan pemikirannya, Auda terpengaruh oleh berbagai ulama pakar *maqâshid al-syari'ah*, seperti al-Tahir ibn 'Âsyur, Muhammad al-Ghazâli, Yûsuf al-Qardhâwî, Thaha Jâbir al-'Alwânî, Hasan Turâbî, dan Ismâ'il

¹⁹ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syariah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 47, Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2018, hal. 85

²⁰ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula, ...*, hal. 137

Shâdiq al-‘Adâwî. Selain itu, pengaruh dari bidang ilmu umum, khususnya analisis sistem, muncul dari pemikiran Bartanlanffy dan Lazslo, serta inspirasi dari pendiri madzhab utilitarianisme sosial, Rudolf Van Jhering.²¹

Dengan pendekatan filsafat sistem, Auda berkontribusi pada penelitian *maqâshid al-syarî’ah* kontemporer dan bahkan bermaksud untuk membentuk semacam filsafat sistem Islam (*Islamic system philosophy*) di dalam kerangka *maqâshid al-syarî’ah*. Pendekatannya menciptakan sintesis yang kreatif antara pemikiran Islam dan Barat, dan menjelaskan popularitas wacana *maqâshid al-syarî’ah* yang dipromosikannya di seluruh dunia, termasuk di Timur Tengah, Barat, Eropa, dan Asia Tenggara.

Setelah mendapatkan gelar master di Universitas Kairo pada tahun 1993, Auda pindah ke Kanada untuk menyelesaikan gelar doktornya. Karirnya lebih banyak berfokus di Barat daripada di Timur Tengah, dan dia menjadi figur yang aktif mempromosikan Islam moderat melalui pendekatan *maqâshid al-syarî’ah*, serta mengkritik Islamophobia di Barat.

Upaya Auda untuk merubah persepsi masyarakat Barat terhadap Islam melibatkan kegiatan menulis buku dan mengajar di kampus. Dia dikenal sebagai intelektual yang produktif, menulis banyak tulisan dalam bahasa Inggris dan Arab. Selain mengulas *maqâshid al-syarî’ah* dan masalah hukum Islam kontemporer, Auda juga menulis buku tentang tasawuf dan etika. Sebagian besar karyanya telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Sebelum menulis buku sendiri, Auda memulai karirnya dengan menerjemahkan karya gurunya, Muhammad al-Ghazâli, ke dalam bahasa Inggris, seperti "*The Future of Islam Outside its Land: How Can We Approach it?*" (2001) dan "*Muslim Women between Backward Tradition and Modern Innovations*" (2002).

Penerjemahan kedua buku ini dilakukan sebagai tanggapan terhadap pertumbuhan populasi Muslim di Barat. Sebagai muslim minoritas, mereka menghadapi banyak tantangan ketika berhadapan dengan masalah administrasi negara, kebiasaan Barat, dan budaya. Namun, buku-buku keislaman, terutama buku fikih, sebagian besar dipengaruhi oleh kontruk Islam mayoritas dan tidak menangani masalah muslim minoritas.

²¹ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda, ...*, hal. 86-67

Seperti yang disebutkan dalam pengantar *Muslim Women*, ketika komunitas Islam di Inggris ingin mendirikan sekolah Islam, banyak orang yang menentang. Mereka menentang karena mereka percaya bahwa agama Islam melawan kesetaraan dan memarginalkan perempuan.²² Kelompok Islam radikal, yang seringkali menunjukkan kekerasan dan kejahatan, sebagian besar memengaruhi pandangan mereka tentang Islam. Dengan adanya terjemahan buku ini, setidaknya dapat menghilangkan pandangan buruk beberapa orang di Barat tentang ajaran Islam, terutama mereka yang mengalami islamofobia.

Jasser Auda juga merupakan salah satu intelektual Muslim yang peduli dengan kajian perempuan. Dia berpendapat bahwa pembahasan tentang perempuan dalam Islam sangat penting dalam diskusi kontemporer ini. Hal ini disebabkan fakta bahwa perempuan dianggap sebagai separuh masyarakat (*al-mar'ah nisfu al-mujtama' au aktsar*) dalam masyarakat mana pun dan selalu menjadi topik diskusi yang menarik didiskusikan.

Di antara karya fenomenal Jasser Auda tentang perempuan adalah *Al-Mar'ah wa al-Masjid fi Dau'I Nusûs al-Syarî'ah wa Maqâsiduhâ*. Dalam buku tersebut Jasser Auda menjelaskan bahwa Masjid mempunyai peranan penting yang diperankan oleh umat Islam, baik laki-laki maupun perempuan. Perempuan tidak mendapat tempat di masjid disebabkan karena pemahaman yang parsial terhadap *nash*, baik al-Qur'ân maupun hadis. Pendekatan atomistik ini muncul karena beberapa hadis (hadis Ummu Humaid) menjelaskan bahwa perempuan hendaknya shalat di rumah. Pemahaman ini bertentangan dengan pendapat Auda, yang menemukan bahwa ayat al-Qur'ân dan teks hadis menyatakan bahwa perempuan boleh datang, menunaikan shalat, melakukan aktivitas, dan ikut memakmurkan masjid. Menurut Auda, hadis yang menjelaskan perempuan memiliki peran di masjid lebih banyak dibandingkan hadis yang melarangnya hanya datang ke masjid. Mengangkat dan memuliakan perempuan sama saja dengan meninggikan agama itu sendiri. Banyak ayat al-Qur'ân dan hadis yang membicarakan masalah ini sehingga, Muhammad Sahrur mengatakan bahwa saat ini kita harus memahami teks dengan berangkat dari permasalahan, pengetahuan, realitas, dan sejarah

²² Muhammad al-Ghazali, *Muslim Women Between Backward Traditions and Modern Innovations*, terj. Jasser Auda, (t.t:t.p, 2002), hal. 2

zaman dahulu.

Secara khusus, Jasser Auda menyatakan bahwa perempuan Muslim di Indonesia memiliki status yang lebih baik dibandingkan dengan negara-negara Asia lainnya, dan perempuan Muslim di negara-negara tersebut tidak memiliki tempat di masjid. Kondisi umat Islam menurut Auda tidak akan membaik sampai masjid menjadi lebih baik dan memenuhi fungsi yang seharusnya sebagai pusat kegiatan, pendidikan, dan ibadah. Bahkan masjid juga tidak akan lebih baik dan menjalankan perannya hingga perempuan ikut berkontribusi dalam pembangunan masjid seperti yang terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw. Sehingga untuk mewujudkan kebangkitan Islam yang diharapkan dan menyiapkan generasi bangsa (umat Islam) yang cemerlang, gerakan perempuan kembali ke Masjid harus dioptimalkan.

Selain aktif dalam kegiatan menulis dan mengajar di perguruan tinggi, Jasser Auda juga terlibat secara aktif dalam beberapa organisasi keislaman, seperti European Council for Fatwa and Research, International Union for Muslim Scholars, dan berbagai organisasi lainnya. Selain itu, Auda juga terlibat dalam berbagai lembaga kajian dan yayasan yang didirikan untuk mengembangkan studi hukum Islam kontemporer, terutama dalam konteks *maqâshid al-syarî'ah*. Sampai saat ini, Auda telah memimpin setidaknya tiga lembaga berbeda. Ketiga lembaga tersebut termasuk Maqâshid Centre (2005-2010), yang merupakan bagian dari al-Furqan Islamic Heritage Foundation berbasis di London, Cordoba Initiative (2007) di New York, dan Research Center for Islamic Legislation and Ethics (2011-2013) di Qatar.

C. Rekonstruksi Paradigma *Maqâshid Al-Syarî'ah* Jasser Auda

1. Rekonstruksi *Maqâshid Al-Syarî'ah*

Jasser Auda menggunakan filsafat sistem untuk merekonstruksi wacana *maqâshid al-syarî'ah*. Ia mengembangkan pendekatan sistem sebagai pendekatan holistik-integratif yang berangkat dari perspektif sejarah pemikiran Islam terhadap hukum Islam. Pendekatan sejarah inilah sebagai langkah awal yang dilakukan Jasser Auda dengan membuat peta historis perkembangan hukum Islam secara kronologis.

Menurut JasserAuda, pendekatan filsafat sistem melihat dunia dan seluruh komponennya dalam konteks suatu sistem holistik besar yang terdiri dari banyak subsistem yang saling

berhubungan, terbuka, hierarkis, dan bertujuan.²³ Menurut filsafat sistem, alam semesta bukan mesin beraturan serba pasti yang dikatakan oleh modernis, juga bukan sesuatu yang tidak diketahui sepenuhnya seperti yang diklaim oleh postmodernis. Dengan menolak gagasan sebab-akibat absolut dan irasionalitas tanpa dasar, filsafat sistem menawarkan perspektif yang lebih kompleks tentang dunia dan membawa kembali konsep kebermaksudan (*maqâshid*) ke dalam diskursus filsafat dan sains. Hal ini menunjukkan bahwa ada tujuan atau makna yang terkandung dalam sistem alam semesta dimana pencarian terhadap makna ini dapat membuka wawasan lebih dalam tentang keteraturan dan kompleksitasnya.

Filsafat sistem Islam yang diusulkan oleh Jasser Auda ingin menggabungkan kritik filsafat sistem terhadap modernisme dan postmodernisme untuk mengembangkan versi modernisme yang berbasis Islam. Dengan demikian, filsafat sistem menjadi landasan untuk mengkritik dan menyelidiki konsep kebermaksudan dalam konteks Islam, sambil mempertimbangkan kompleksitas alam semesta dan menghindari pandangan yang terlalu reduktif atau irasional.²⁴

Dalam konteks ini, Jasser Auda mengusulkan sejumlah fitur yang dapat memberikan kontribusi filosofis dan praktis terhadap *maqâshid al-syarî'ah* meliputi:

Pertama, fitur kognitif (*al-Idrâkiyyah, cognition*), merupakan pendekatan yang mengusulkan sistem penafsiran al-Qur'ân yang memisahkan wahyu dari kognisinya (Pandangan Dunia). Pendekatan ini menegaskan bahwa ijthad tidak boleh digambarkan sebagai wujud perintah Tuhan, meskipun ijthad tersebut berdasarkan *ijma'* ataupun *qiyâs*, karena ijthad tersebut diperoleh dari asumsi mujtahid dalam memahami wahyu yang terkadang berbeda antara satu dan lainnya. Hal ini berdampak pada pergeseran pemahaman seseorang mengenai posisi fikih. Pemaknaan fikih digeser dari posisi “pengetahuan wahyu” kepada posisi “pemahaman manusia yang dihasilkan dari

²³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 61

²⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, ..., hal. 64

pengetahuan wahyu”.

Disamping itu juga harus mempertimbangkan kognisi dari maksud Nabi saw dalam perkataan ataupun perbuatan. Kedudukan tradisi kenabian (sunnah) dikeluarkan dari lingkaran “pengetahuan wahyu”. Tradisi kenabian meliputi tiga klasifikasi yang membawa konsekuensi tersendiri yaitu; (a) sebagai pembawa risalah kenabian (*al-tasarrufu bi al-abligh*), (b) sebagai seorang hakim dan pemimpin (teks harus difahami sesuai konteks yang dimaksud), dan (c) sebagai manusia biasa.²⁵

Kedua, fitur kemenyeluruhan (*al-Kulliyah, wholeness*) merupakan pembenahan penafsiran yang reduksionis dan atomistik dengan menerapkan prinsip holism yang tidak hanya mengandalkan nash tunggal, melainkan semua ayat-ayat al-Qur’ân yang menjadi pertimbangan kemaslahatan. Prinsip holisme merupakan realisasi fitur kemenyeluruhan yang dianjurkan terhadap sistem hukum Islam dengan menelusuri dampak pemikiran yuridis yang didasarkan pada prinsip sebab-akibat (kausalitas). Prinsip tersebut menganggap suatu hukum memiliki satu *illat* berbentuk satu nash. Pendekatan ini merupakan upaya reformasi penafsiran berdasarkan sistem yang semuanya perlu dinilai dengan menyeluruh karena memahami sistem tidak cukup hanya pada satu sudut saja, melainkan seluruh komponen yang termasuk daalam sistem tersebut.

Logika penafsiran yang reduksionis ini umumnya dipraktekkan oleh pemikir yang menanamkan paradigma literalistik yang mana analisisnya hanya terpaku pada sisi kebahasaan teks atau ayat. Penekanan pada satu nash tanpa mempertimbangkan nash-nash lain yang sejalan menyebabkan *mufassir* kehilangan atau keliru dalam memahami maksud yang diinginkan al-Qur’ân secara utuh. Para pemikir kontemporer berasumsi bahwa akar pembacaan yang parsial, atomistik dan subjektif atas al-Qur’ân bersumber dari kelalaian penafsir dalam mengumpulkan ayat-ayat yang terkait secara tematik dan menyeluruh.

Ketiga, fitur keterbukaan (*al-infitâhiyyah, openness*) berfungsi untuk meluaskan jangkauan realitas yang menekankan pada pandangan dunia dan wawasan keilmuan seorang mufassir.

²⁵ *Maqasid Al Shariah Perspektif Jasser Auda - Dr. Jasser Auda*, diakses pada 20 Desember 2023

Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka, yang mampu berinteraksi dengan lingkungan luarnya. Keterbukaan dan pembaruan diri yang diharapkan dalam hukum Islam dapat diperoleh dengan dua cara yaitu perubahan hukum dengan pandangan dunia atau watak kognitif seorang ulama dan keterbukaan filosofis.

Perubahan tradisi pemikiran ulama fikih atau mufassir berarti merubah kesedian mereka untuk berinteraksi dengan dunia luar. Pandangan dunia para ulama diusulkan sebagai ekspansi pada pertimbangan *urf*, agar dapat mengetahui maksud hukum Islam yang universal. Keterampilan yang dibutuhkan untuk berijtihad tersebut dikembangkan melalui pandangan dunia yang kompeten. Adapun keterbukaan filosofis dapat mengantarkan hukum Islam pada pembaharuan melalui keterbukaan investigasi filsafat yang berkembang secara terus-menerus.

Keempat, fitur hierarki saling berhubungan (*al-harakîriyyah al-mu'tamdah tabaduliyyan, interrelated hierarchy*), seperti yang telah disebutkan bahwa dalam memahami sistem tidak hanya sebatas pada satu dimensi tetapi seluruh dimensi yang ada dalam sistemnya. Menurut Jasser Auda kategorisasi berdasarkan konsep merupakan kategorisasi yang tepat digunakan dalam pembaharuan pendekatan hukum Islam. Pendekatan ini setidaknya memperbaiki dua bagian *maqâshid al-syarî'ah* yaitu jangkauan *maqâshid* dan jangkauan orang yang diliputi *maqâshid*.

Berdasarkan tujuannya, Al-Qur'ân memuat setidaknya tiga bentuk *maqâshid*, yaitu parsial, khusus, dan umum. Tujuan parsial ada khusus pada satu ayat, tujuan khusus ada dalam rangkaian ayat yang dikaitkan dengan satu tema, sedangkan tujuan umum merupakan tujuan menyeluruh yang dimaksudkan pada semua ayat al-Qur'ân yang menjadi ajaran fundamental al-Qur'ân dan juga agama Islam. Seorang mufassir dalam memahami ayat al-Qur'ân harus menggabungkan ketiga tujuan yang bersifat padu tersebut agar tidak terjadi pemahaman ayat yang keluar dari prinsip ajaran Islam. Dengan demikian hirarki kemaslahatan baik *dharûriyyât*, *hâjiyyât*, maupun *tahsîniyyât* diposisikan pada status yang sama dan urgen.²⁶ Selain itu

²⁶ Apik Anitasari Intan Saputri dan Athoillah Islamy, "Membumikan

implikasi dari reformasi hukum Islam memperbaiki jangkauan orang yang diliputi *maqâshid*, yang awalnya bersifat individual ke *maqâshid* yang menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Kemudian *maqâshid* publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan *maqâshid* yang bercorak individual.

Kelima, fitur multi-dimensionalitas (*ta'addud al-ab'âd, multidimensionality*) jika dikombinasikan dengan pendekatan *maqâshid*, akan dapat memberikan solusi bagi pertentangan dua dalil yang dilematis. Ketika menghadapi kontradiksi dalil terkadang ada kecenderungan untuk memilih satu dalil dan membuang dalil lainnya. Dalil yang dipilih adalah dalil yang dianggap kuat dari segi otentitas dan keutuhan serta kejelasan maknanya. Padahal jika dilihat dari berbagai macam sisi dengan menjadikan tujuan syariat sebagai landasan, sebenarnya dalil tersebut tidak kontradiksi, justru saling melengkapi.²⁷

Perspektif multi-dimensional digunakan untuk keluar dari keterbatasan logika dikotomis-biner dan tidak melihat persoalan dari satu sudut pandang semata, melainkan dari berbagai macam sudut pandang untuk menghasilkan kesimpulan yang utuh dan komprehensif. Hal tersebut dapat dilakukan dengan cara terus mencari keyakinan secara terus menerus dan bertahap, melalui beragam kemungkinan yang berkesinambungan. Karena semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuat tingkat “kebenaran pastinya.” Adapun implikasinya menjadikan hukum Islam lebih fleksibel dalam menghadapi problematika kontemporer yang kompleks, dan dalil yang tidak difungsikan dapat digunakan kembali melalui fitur multi-dimensionalitas ini dengan catatan dapat meraih *maqâshid*.²⁸

Keenam, fitur kebermaksudan (*al-Maqâshidiyyah, purposefulness*) merupakan bagian terpenting dalam teori sistem, sebab efektifitas sebuah sistem diukur sejauh mana sistem tersebut mencapai dan merealisasikan tujuannya. *Maqâshid*

Nilai-Nilai *Maqâshid* Syariah dalam Fungsi Keluarga di Tengah Pandemi Covid-19, dalam *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum*, Vol. 19, No. 01, Juni 2021

²⁷ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid: Inâtah al-Ahkâm al-Syar'iyyah bi al-Maqâshidihâ*. Herndon: IIIT, 2006, hal. 87.

²⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqâsid Syariah, ...*, hal. 14.

diletakkan sebagai fitur utama pendekatan sistem yang mengikat seluruh fitur lainnya yang meliputi kognisi, holism, keterbukaan, hierarki saling bergantung dan multidimensionalisme untuk mencapai pengembangan dan reformasi hukum Islam.

Menurut Jasser Auda, pemahaman *maqâshidi* dalam hukum Islam dapat diraih melalui beberapa usulan meliputi:

- a. Menambahkan “*Dalâlah Maksud*” pada *dalâlah al-Nâs* namun priorotasnya dalam hubungannya dengan implikasi yang lain tidak ditentukan terlebih dahulu. Implikasi maksud (dalalah maksud) harus tunduk pada situasi yang ada dan pentingnya maksud itu sendiri.
- b. *Maqâshid* dapat menjadi landasan untuk *takhsis* maupun *ta’wil*. Suatu ungkapan dapat *ditakhsis* atau *ditakwil* melalui *maqâshid* atau *maqâshid* ungkapan lain yang bertentangan.
- c. *Maqâshid* suatu ungkapan harus menentukan validitas “*mafhum mukhâlafah-nya*” Jika ungkapan yang bertentangan disiratkan oleh *nash* lain, maka seluruh implikasi yang bertentangan juga harus dipertimbangkan
- d. Ungkapan *maqâshid* yang berupa ungkapan umum atau mutlak dalam *nash*, sebagai kaidah umum, tidak boleh *ditakhsis* maupun dibatasi oleh *nash* individual. Begitupun *nash* individual tidak boleh diabaikan demi kepentingan *nash* yang umum ataupun mutlak. Seluruh ungkapan harus dipertimbangkan dalam kerangka umum *maqâshid-nya*.
- e. Hubungan antara term yang dibatasi (*muqayyad*) dan yang tidak dibatasi (*mutlaq*) yang menunjukkan hukum yang sama dalam kasus yang berbeda yang menjadi bahan perbedaan pendapat, harus ditetapkan berdasarkan capaian *maqâshid-nya*, bukan didasarkan dari kaidah umum linguistik dan logika.²⁹

Dari uraian di atas, dapat dilihat bahwa keenam fitur sistem tersebut mempunyai korelasi yang sangat tinggi dalam membentuk hukum Islam yang fleksibel dan efektif. Makna dari teori sistem akan jelas jika melihatnya dalam keutuhan seluruh fitur sistem yang ada. Artinya, apabila salah satu fitur tersebut dihilangkan maka sesuatu itu tidak dapat disebut sebagai sistem. Dan satu fitur yang merepresentasikan inti metodologi analisis sistem adalah kebermaksudan (*Maqâshid*) yang artinya Jasser Auda *menempatkan maqâshid al-syarî’ah* sebagai prinsip dasar dalam reformasi hukum Islam. Hal tersebut mengingat

²⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, ...*, hal. 298-299

efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *maqâshid al-syarî'ah*nya atau sejauh mana *problem solving*-nya terhadap suatu masalah, lebih berdaya guna dan lebih membawa manfaat yang besar bagi manusia.

2. Peran *Maqâshid al-Syarî'ah* bagi Pembaruan Islam Kontemporer

Maqâshid al-syarî'ah menurut Jasser Auda merupakan salah satu alat intelektual dan metodologis yang paling penting untuk melakukan reformasi dan pembaruan Islam di masa sekarang.³⁰ Saat ini, seringkali ada usulan untuk memperbaiki hukum Islam. Namun, tak jarang tawaran tersebut disampaikan dengan cara yang tidak ramah terhadap Islam dan kaum muslim. Berbagai pendekatan yang diusulkan dari luar tradisi intelektual Islam tersebut justru akan memasukkan Islam dan kaum muslim ke dalam sistem intelektual dan sosial yang tidak sesuai dengan tradisi intelektual Islam. Dalam konteks inilah *maqâshid al-syarî'ah* yang merupakan suatu metodologi yang berasal dari "dalam tradisi Islam", yang autentik, yang sangat peduli dengan wacana Islam dan persoalan-persoalan Islam, mampu memainkan peran positif dalam perdebatan mengenai reformasi hukum Islam.

Beberapa peran positif yang dapat ditawarkan *maqâshid al-syarî'ah* bagi pembaruan hukum Islam kontemporer di antaranya:

a. *Maqâshid al-Syarî'ah* untuk Pembangunan dan Hak Asasi Manusia

Dalam hal ini, Jasser Auda menggunakan kata kunci *tanmiyah* yang berarti pengembangan dari konsep-konsep *maqâshid al-syarî'ah* sebelumnya. Jasser Auda mengembangkan *maqâshid al-syarî'ah* untuk pembangunan dan Hak Asasi Manusia (HAM) dari kemaslahatan esensial (*al-dharûriyyât*) klasik, yang mencakup lima aspek perlindungan, yaitu perlindungan agama (*hifdz al-dîn*), perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*), perlindungan akal (*hifdz al-*

³⁰ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariaah a Beginner's Guide*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 22.

'*aql*), perlindungan nasab dan kehormatan (*hifdz al-nas wa al-ird*), dan perlindungan kekayaan (*hifdz al-mâl*).

Berdasarkan lima prinsip nilai universal yang disebutkan di atas, Auda memulai penelitiannya dengan berfokus pada perlindungan keturunan sebagai salah satu tujuan utama yang harus dicapai oleh hukum Islam. Secara tradisional makna perlindungan keturunan oleh para ulama masih terbatas sebagai perlindungan individu. Namun, pada abad ke-20 M, makna *maqâshid al-syari'ah* secara signifikan dikembangkan dari perlindungan keturunan menjadi teori yang berorientasi kepada keluarga. Ibn 'Âsyur, misalnya, menjadikan peduli keluarga sebagai *maqâshid* hukum Islam.³¹

Pengembangan yang serupa juga berlaku untuk perlindungan akal, yang mana sampai akhir ini terkadang masih dibatasi pada hikmah dibalik larangan Islam terhadap minuman keras. Pada Abad ke-20 M, istilah ini berkembang dan mencakup hal-hal seperti menyebarkan pengetahuan ilmiah, bepergian untuk mencari ilmu, mencegah sikap ikut-ikutan tanpa ilmu, dan menghindari pengaliran tenaga ahli ke luar negeri, yang sering disebut dengan kebocoran otak atau *brain drain*.³² Islam sering kali menghubungkan pelestarian akal dengan kemuliaan ilmu, perintah menuntut ilmu, sekaligus pengembangan ilmu pengetahuan seluas-luasnya. Dengan demikian, implementasi tujuan syariat untuk melindungi akal di antaranya melalui perintah mengoptimalkan penggunaan fungsi akal.

Demikian pula perlindungan kehormatan dan perlindungan jiwa juga mengalami perkembangan dalam kajian ilmu *maqâshid* ini. Kedua *maqâshid* ini pada awalnya ditempatkan oleh al-Amiri sebagai hikmah di balik hukum pidana Islam yang dikenakan kepada siapa saja yang melanggar kehormatan. Setelah itu, al-Juwaini memasukkannya ke dalam teori perlingkungannya, sebagai perlindungan kehormatan. Kemudian selanjutnya al-Ghazâli dan al-Syâthibi menempatkannya pada tingkat keniscayaan.³³

³¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, ..., hal. 56

³² Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 53

³³ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 53

Pelestarian jiwa berarti menjaga diri (zat) manusia baik dalam unsur materi dan moral dengan tujuan untuk menegakkan intisari manusia yang merupakan poros bagi keberlangsungan pembangunan bumi, dan mewujudkan misinya sebagai khalifah Allah. Hal yang sama disampaikan oleh Dr. Nuruddin ibn Mukhtar al-Khadimi yang menyatakan bahwa *hifdz al-nafs* berarti menjaga hak diri untuk hidup, selamat, terhormat, dan mulia.³⁴

Selanjutnya, dalam perkembangan pemikiran *maqâshid* menuju realisasi pembangunan dan HAM, istilah pelestarian agama yang diusulkan oleh Al-Ghazâli dan Al-Syâthibi dikembalikan ke teori hukum pidana Al-'Amiri ketika berbicara tentang hukuman bagi siapa saja yang meninggalkan kepercayaan yang benar. Namun, pada abad ke-20 M, istilah yang sama diinterpretasi ulang dan menjadi konsep yang berbeda dari konsep yang lama. Menurut Ibn 'Âsyur konsep pelestarian agama dikembangkan menjadi kebebasan kepercayaan atau kebebasan untuk percaya dalam ekspresi kontemporer.

Para pendukung kebebasan kepercayaan ini melandaskan prinsipnya pada ayat al-Qur'ân, "*Tidak ada paksaan dalam urusan-urusan agama.*" Mereka menggunakan ayat tersebut dibanding konsep *hadd al-riddah* (hukuman permurtadan) yang dikenal dalam fiqh klasik sebagai hukuman bagi siapa saja yang meninggalkan agama Islam, meskipun tidak melakukan kejahatan lainnya, dengan tujuan melestarikan agama. Dengan demikian, berkat pemikiran *maqâshid*, kesalahpahaman, kesalahterapan, dan segala bentuk politisasi pemurtadan dalam sejarah Islam telah tergantikan oleh suatu konsep Islam asli berdasarkan teks suci, yaitu konsep kebebasan beragama.³⁵

Di samping itu, istilah pelestarian harta Al-Ghazâli juga dapat dikembalikan pada istilah perlindungan harta menurut Al-Juwaini dan istilah hukuman untuk pencurian menurut Al-'Amiri. Namun, istilah tersebut mengalami perkembangan menuju terminologi sosial-ekonomi. Pelestarian harta dimaknai menjadi, "keamanan sosial,

³⁴ Hanafi (Ed.), Tafsir Al-Qur'an Tematik, hal. 55.

³⁵ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula, ...*, hal. 57

pembangunan ekonomi, perputaran uang, kesejahteraan masyarakat, dan pengurangan kesenjangan antarkelas sosial."

Kemudian, Auda menyarankan agar *maqâshid al-syari'ah* kontemporer mencakup pembangunan sumber daya manusia (SDM). Menurut Jasser Auda, Kemaslahatan publik dan pengembangan SDM seharusnya menjadi salah satu tujuan *maqâshid al-syari'ah* yang direalisasikan melalui hukum Islam. Pembangunan sumber daya manusia merupakan suatu konsep pembangunan yang digunakan PBB dalam laporan-laporannya mengenai pembangunan, yang jauh lebih komprehensif dibanding pembangunan ekonomi. Dengan mengadopsi konsep ini, realisasi *maqâshid* dapat diukur secara empiris dengan mengambil manfaat dari target-target pembangunan SDM menurut PBB, sesuai dengan standar ilmiah saat ini dan dirujuk kepada *maqâshid al-syari'ah* yang lain.

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa Jasser Auda telah melakukan pergeseran paradigma *maqâshid al-syari'ah* yang sebelumnya dipahami secara tradisional kemudian dipahami secara kontemporer sebagaimana yang dikatakan Amin Abdullah. *Maqâshid* yang awalnya lebih menekankan sisi parsialitas (*juz'iyah*) dan menekankan kekhususan (*khassah*) pada lingkungan internal umat Islam, diperluas pemahamannya sehingga menjadi tidak sempit, lebih umum (*'ammah*) dan universal (*âlamiyah*) yang mana mencakup kemanusiaan secara keseluruhan.

Dengan berdasar pada pertimbangan dan masukan para pemikir muslim kontemporer, corak *maqâshid* yang dulu menekankan sisi penjagaan (*protection; hifdz*) bergeser ke arah *maqâshid* yang bercorak pengembangan (*development, tanmiyah*). Perlindungan atau penjagaan yang awalnya fokus pada keturunan (*hifdz al-nasl*) diperluas ke perlindungan terhadap keutuhan dan kesejahteraan kehidupan keluarga (*'âilah*) yang artinya hak-hak perempuan dan anak harus dilindungi tanpa syarat (*unconditional; categorical imperative*). Contohnya, praktik nikah sirri (diam-diam), poligami, adanya perempuan idaman lain atau pria idaman lain perlu dijauhi untuk melindungi keharmonisan dan kesejahteraan keluarga.

Disamping itu, *hifdz al-'irdh* yang dulu dimaksudkan

untuk melindungi martabat manusia muslim, diperluas menjadi perlindungan terhadap martabat kemanusiaan universal (*hifdz al-karâmah al-insâniyyah*). Yaitu, melindungi martabat manusia memandang latar belakang agama, ras, suku, etnisitas, golongan dan organisasi, partai politik apalagi mazhab, aliran, dan seterusnya.

Perlindungan terhadap harta benda (*hifdz al-mâl*) juga diperluas jangkauan wilayah cakupannya menjadi upaya yang besar dari negara beserta warganya untuk mengurangi jarak yang terlalu jauh antara yang kaya dan yang miskin. Sedang perlindungan terhadap agama (*hifdz al-dîn*), yang dulu hanya fokus pada perlindungan umat muslim, sekarang berdasar pada nilai-nilai baru era modern hasil kesepakatan anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) berubah menjadi perlindungan terhadap hak-hak beragama dan kepercayaan manusia secara umum, di mana pun mereka berada.

Perlindungan dan penjagaan terhadap akal dari meminum minuman yang memabukkan (*al-muskir*), sekarang diperluas kandungan maknanya meliputi anjuran bagi umat manusia muslim untuk menggunakan kemampuan akal pikirannya semaksimal mungkin untuk melakukan riset dan penelitian ilmiah dan mencari ilmu pengetahuan untuk mengejar keterbelakangan dalam kajian ilmu pengetahuan pada umumnya.³⁶ Pada puncaknya, sebagaimana yang diusulkan oleh Jasser Auda, *maqâshid al-syarî'ah* harus memberikan kontribusi dengan pengembangan sumber daya manusia seluas-luasnya.

³⁶ Azyumardi Azra dkk, *Fikih Kebinekaan*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 68-69.

Tabel 2. Perluasan Cakupan Maqashid Klasik ke Maqashid Kontemporer

No.	Teori Maqashid Klasik	Teori Maqashid Kontemporer
1	Menjaga Agama (<i>al-dîn</i>)	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan kepercayaan seluruh umat manusia tanpa membedakan keyakinan mereka.
2	Menjaga Jiwa dan Kehormatan (<i>al-nafs</i>)	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia secara universal
3	Menjaga (<i>al-'aql</i>)	Anjuran untuk menggunakan kemampuan akal pikiran semaksimal mungkin untuk melakukan riset dan penelitian ilmiah, mencari ilmu pengetahuan untuk mengejar keterbelakangan, mencegah sikap ikut-ikutan tanpa ilmu, dan menghindari pengaliran tenaga ahli ke luar negeri
4	Menjaga Keturunan (<i>al-nasl</i>)	Teori yang berorientasi kepada perlindungan keluarga
5	Menjaga Harta (<i>al-mâl</i>)	Mengutamakan kepedulian sosial, menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi, mendorong kesejahteraan manusia, menghilangkan jarak antara yang miskin dan yang kaya

b. *Maqâshid al-Syarî'ah* Basis Ijtihad Kontemporer

Peran penting kedua yang dapat menjadi kontribusi paham *al-maqâshid* untuk mewujudkan pembaruan pemikiran Islam adalah dalam ranah ijtihad, dalam hal ini pembaruan teori hukum Islam.³⁷ Dalam teori hukum Islam, terdapat perbedaan antara dua kelompok istilah utama, yaitu *ta'ârud/ikhtilaf* (perselisihan) dan *tanâqud/ta'ânud* (kontradiksi) dari sejumlah dalil (ayat al-Qur'ân atau narasi hadis).

Kemungkinan pertama pada dasarnya dianggap bisa saja terjadi, namun kemungkinan kedua dianggap tidak mungkin terjadi antara dalil-dalil yang *shahih*, kecuali *keshahihannya* itu tidak benar adanya. Oleh karena itu, jika terlihat ada kontradiksi antar dalil yang *shahih*, sering dianggap sebagai *ta'ârudun fi zihn al-mujtahid* (kontradiksi antar dalil dalam pandangan seorang ulama yang berijtihad); dengan kata lain salah persepsi dari pihak ahli *fiqh*.

Hal ini menunjukkan bahwa adanya dua dalil yang tampak berselisih (*ta'ârud*), bukan berarti merupakan suatu kontradiksi (*tanâqud*) yang tidak dapat dipecahkan.³⁸ Menurut Auda, sebagian besar kasus perselisihan yang berpengaruh besar dalam *fiqh* merupakan *ta'ârud* yang dapat kita sebut sebagai kontradiksi *lahiri*, atau suatu kontradiksi yang secara lahir terlihat menurut pemahaman kita sebagai kontradiksi, padahal pada hakikatnya ia tidak berkontradiksi.³⁹

Dengan pendekatan *maqâshid* untuk ijtihad yang baru, dapat diperoleh suatu solusi yang konstruktif dan rasional bagi dilema dalil-dalil yang dianggap berkontradiksi (kontradiksi *lahiri*). Berikut di antara contoh kontradiksi *lahiri* dalam literatur klasik yang biasanya dipecahkan melalui metode *naskh*, namun dengan pendekatan *maqâshid*, kontradiksi-kontradiksi *lahiri* tersebut dapat dipecahkan tanpa mengabaikan atau menanggalkan salah satu dalil *shahih* yang dianggap berkontradiksi tersebut.⁴⁰

³⁷ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 60

³⁸ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 60-61

³⁹ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 63

⁴⁰ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 69-70

1) Maksud Kemudahan Beribadah

Dalam konteks beribadah, terdapat sejumlah dalil yang dianggap kontradiksi terkait cara pelaksanaannya, di mana semua cara tersebut dikembalikan kepada Nabi Saw. dengan riwayat yang *shahih*. Dalam nuansa penafsiran yang menggunakan pemikiran *al-naskh*, riwayat yang berbeda-beda tersebut sayangnya mengakibatkan adanya perdebatan atau konflik yang berkepanjangan antar kaum muslim, bahkan terkadang terjadi dalam satu jamaah dan dalam satu masjid.

Apabila kita melihat riwayat-riwayat tersebut melalui kacamata *al-maqâshid*, maka akan didapati maksud tertentu dari Nabi Saw. dalam melaksanakan ritual ibadahnya dengan berbagai cara; dan maksud tersebut adalah *al-taysir* (kemudahan). Maksud kemudahan ini memungkinkan kaum muslim untuk melaksanakan ibadahnya sesuai dengan kemampuan dan keadaannya masing-masing. Di antara contoh cara pelaksanaan ritual ibadah yang berbeda-beda dengan maksud kemudahan yaitu; cara meletakkan tangan dalam shalat, berbagai macam gerakan shalat secara umum, berbagai ucapan *tasyahud* (bacaan sebelum mengakhiri shalat), cara-cara sujud *sahwi* (sujud yang dilakukan karena lupa melaksanakan salah satu rukun atau sunnah shalat), cara takbir (mengucapkan Allahu Akbar) dalam shalat *'Id* (shalat pada hari raya), cara mengganti puasa Ramadhan yang tidak ditunaikan karena kondisi tertentu, ritual mendetail haji, dan lain sebagainya.⁴¹

2) Maksud Universalitas Islam dan Kearifan Lokal

Terdapat sejumlah teks hadis yang dianggap berkontradiksi terkait kearifan lokal (*al-'urf*). Kontradiksi lahiri tersebut seharusnya dapat dipecahkan melalui interpretasi ulang dengan pendekatan *maqâshid*, yaitu maksud universalitas Islam (Islam sebagai agama yang mendunia). Dalam hal ini, hadis-hadis tersebut dapat kita pahami sebagai upaya Nabi Saw. dalam menunjukkan kepeduliannya terhadap keanekaragaman umat manusia.

Contoh dalil-dalil yang bernuansa *'urf* yang tampak berkontradiksi adalah dua narasi hadis yang keduanya

⁴¹ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula, ...*, hal. 70-71

diriwayatkan oleh Aisyah r.a. Hadis pertama melarang perempuan mana pun menikah tanpa wali laki-laki, sedangkan riwayat kedua memperbolehkan perempuan yang pernah menikah (janda) untuk menikah tanpa wali. Adapun riwayat yang menyebutkan bahwa Aisyah juga tidak menerapkan syarat wali nikah terdapat pada beberapa kasus. Dalam hal ini, pengikut Mazhab Hanafi menjelaskan kontradiksi lahiriah tersebut dengan argumen bahwa "dalam tradisi Arab, perempuan yang menikah tanpa wali dianggap tidak tahu malu"

Adapun dalam perspektif Auda, memahami kedua hadis tersebut dalam konteks *'urf* atau berdasarkan maksud universalitas Islam, bukan hanya akan memecahkan kontradiksi, melainkan mampu menyediakan fleksibilitas dalam melaksanakan acara pernikahan menurut adat, waktu, dan tempat masing-masing. Pemahaman *maqâshid* ini dapat membantu kaum muslimin, di mana pun untuk hidup berdampingan dalam bingkai toleransi dan saling mengerti akan keragaman budaya, dengan menerima norma pernikahan sah yang berlaku dalam masyarakatnya.⁴²

3) Maksud Gradualisme dan Manajemen Perubahan

Dalam masalah *fiqh* terdapat beberapa hukum yang disyariatkan secara bertahap dan sejumlah narasi dalil terkadang dikategorikan sebagai *mansukh* atau *naskh*. Menurut sebagian ulama *fiqh* narasi-narasi tersebut bukan presentasi dari *al-naskh*, melainkan lebih merupakan hasil dari prinsip gradualisme dalam penerapan syariat. Prinsip gradualisme mengacu pada ide bahwa hukum-hukum Islam diperkenalkan secara bertahap dan berangsur-angsur. Tujuan dari penerapan bertahap itu sendiri adalah untuk memperluas jalan perubahan yang dibawa oleh syariat pada sendi-sendi masyarakat dan kebiasaan-kebiasaan dasar mereka.

Dengan demikian, kontradiksi *lahiri* antara dalil-dalil dalam *fiqh* tentang pelarangan khamar dan judi, dan pelaksanaan shalat dan puasa secara bertahap, seharusnya dipahami dengan maksud kenabian untuk melaksanakan manajemen perubahan dalam membumikan gagasan-gagasan

⁴² Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula, ...*, hal. 72

ideal dengan cara bertahap kepada seluruh masyarakat. Aplikasi prinsip ini sangat penting saat ini khususnya bagi kaum muslimin yang baru masuk Islam, di mana mereka perlu menumbuhkembangkan keislaman mereka secara perlahan-lahan namun pasti.⁴³

c. *Maqâshid al-Syari'ah* untuk Membedakan antara Tujuan dan Sarana

Jasser Auda memberikan kontribusi ketiga dengan mengangkat *maqâshid al-syarî'ah* sebagai pendekatan yang krusial dalam memahami perbedaan antara tujuan dan sarana dalam menerapkan hukum Islam. Bagi Auda, mencapai keseimbangan antara pemahaman dan penerapan sarana yang berubah dengan tujuan yang bersifat abadi adalah salah satu prinsip multidimensional dalam wacana *maqâshid al-syarî'ah*.

Dalam tulisannya "Shariah and Politic", Auda mencantumkan contoh demonstratif dari al-Qur'ân, yaitu ayat 60 surat al-Anfaal. Ayat tersebut menggarisbawahi pentingnya memahami perbedaan antara sarana dan tujuan. Dalam konteks perintah untuk mempersiapkan diri menghadapi musuh, umat Islam diminta menggunakan sarana seperti "kuda-kuda yang ditambat" (*ribath al-khail*). Meskipun dalam ayat tersebut disebutkan secara tegas sebagai "kuda-kuda yang ditambat," Auda menekankan bahwa kuda-kuda tersebut hanya merupakan sarana atau alat, bukan tujuan itu sendiri. Kuda itu bersifat kontekstual, yakni dapat berubah sesuai dengan kondisi, situasi, ruang, dan waktu yang mengitarinya.⁴⁴

Sarana seperti senjata, tank, bom, kapal selam perang, dan lainnya adalah sarana yang paling penting untuk disiapkan sesuai kebutuhan saat ini. Namun, yang esensial adalah bagaimana sarana tersebut digunakan untuk mencapai tujuan yang lebih besar, yaitu mempersiapkan pasukan yang selalu siap membela diri. Dengan demikian, Auda menekankan pentingnya kontekstualitas dalam memahami perintah tersebut, di mana sarana dan alat harus sesuai dengan

⁴³ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 72-73

⁴⁴ Jasser Auda, *Sharia and Politics*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 29-30

tuntutan dan keadaan zaman.⁴⁵

d. *Maqâshid al-Syari'ah* untuk Interpretasi Tematik al-Qur'ân dan Hadis

Peran keempat dari *maqshid* dalam upaya pembaruan Islam adalah dengan mengajukan penafsiran yang lebih bermakna bagi teks al-Qur'ân . Hal inilah yang diusahakan oleh mazhab penafsiran tematik. Metode memahami ayat-ayat al- Qur'an dalam bentuk tema-tema, prinsip-prinsip, dan nilai-nilai dominan; metode ini didasari pada suatu persepsi tentang al- Qur'an sebagai suatu kesatuan yang berintegrasi.⁴⁶

Menurut Auda, berdasarkan pendekatan yang holistik ini, jumlah ayat al-Qur'ân yang dianggap secara tradisional sebagai ayat al-ahkam (ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum), dapat diperluas dari beberapa ratus ayat menjadi teks al-Qur'ân secara keseluruhan. Surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'ân mengenai keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, dan alam semesta, kesemuanya ini dianggap sebagai bagian-bagian yang membentuk, bersama-sama, sebuah ketunggalan yang holistik, sehingga berpotensi memainkan peran dalam membentuk aturan-aturan hukum Islam.

Dalam rangka pemanfaatan *al-maqâshid* dalam pembaruan pemikiran Islam mengenai penafsiran teks hadis ini, Auda mengusulkan agar perlu menambah satu syarat lagi bagi syarat-syarat ke-*shahih*-an hadis yang diaplikasikan selama itu. Syarat tersebut adalah koherensi yang sistemik dari isi (matan) hadis tersebut dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai keislaman.

Akhirnya, dalam rangka pemanfaatan *al-maqâshid* dalam pembaruan interpretasi hadis, pendekatan pemanfaatan *al- maqâshid* dapat memenuhi gap yang serius pada narasi hadis, yaitu gap konteks narasi, terdiri dari satu atau dua kalimat, biasanya berupa tanya-jawab antara Nabi Saw. dan pengikutnya, tanpa menjelaskan konteks historis, politik, sosial, ekonomi, atau suasana saat narasi tersebut berlangsung. Kadang-kadang, seorang sahabat atau perawi mengakhiri narasi hadisnya dengan berkata, "Saya tidak yakin

⁴⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 5, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 338.

⁴⁶ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 82

jika Nabi mengatakan hal ini atau tidak," karena satu atau lain konteks yang membuatnya tidak mendengar secara jelas.

Akan tetapi, biasanya, konteks beserta implikasinya terhadap pemahaman dan penerapan isi hadis, dibiarkan kepada penalaran spekulatif perawi atau ulama. Dalam rangka ini, adanya suatu gambaran yang holistik, yang dihasilkan oleh penerapan pendekatan *maqâshid*, yang didasari pada pemahaman akan tujuan-tujuan umum hukum Islam, dapat membantu dalam melampaui gap akibat kekurangan informasi tentang konteks narasi tersebut.⁴⁷

e. *Maqâshid* untuk Pembukaan Sarana dan Pemblokiran Sarana

Salah satu bentuk ijtihad dalam hukum Islam adalah *saddu adz-dzari'ah* atau pemblokiran sarana, dan *fath adz dzari'ah* atau pembukaan sarana. Dalam hukum Islam, *saddu adz-dzari'ah* bermakna melarang suatu aksi yang legal, karena ditakutkan akan mengakibatkan aksi yang tidak legal. Para ulama bersepakat bahwa pelarangan tersebut hanya dapat diberlakukan jika kemungkinan terjadinya aksi ilegal itu melebihi kemungkinan terjadinya, walaupun mereka berselisih dalam mengklasifikasi tingkat kemungkinan-kemungkinan tersebut.

Menurut Auda, sarana dan tujuan dapat mengalami perubahan pada konteks ekonomi, politik, sosial, dan lingkungan alam yang berbeda-beda. Seorang wanita yang bepergian sendiri, penjualan senjata, atau penjualan buah anggur dapat mengakibatkan *mudharat* yang "berkemungkinan sedang" pada suatu konteks, atau *mudharat* yang "berkemungkinan besar" pada konteks yang lain, bahkan dapat "melahirkan manfaat" pada konteks lain, dan seterusnya.

Saat ini *sadd adz-dzara'i* adalah tema yang sering terulang pada pendekatan hukum aliran neo-literalis yang dimanfaatkan oleh sebagian rezim politik demi kepentingan sendiri, khususnya pada ranah hukum yang menyangkut perempuan. Sebagai contoh, atas nama *sadd adz-dzara'i*, perempuan dilarang untuk mengendarai mobil, bepergian

⁴⁷ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 82-84

sendiri, bekerja di radio atau televisi, mengabdikan sebagai wakil rakyat, bahkan jalan di tengah jalan.⁴⁸

Dengan alasan inilah, sebagian pengikut Mazhab Maliki mengajukan pembukaan sarana, *fath adz-dzari'ah*, sebagai perluasan dari metode klasik *saddu adz-dzari'ah*. Imam al-Qarafi membagi hukum menjadi sarana-sarana (*wasa'il*) dan *maqâshid*. Al-Qarafi menyarankan agar sarana yang mengantarkan kepada tujuan yang haram harus ditutup, dan sarana yang mengantarkan kepada tujuan yang halal harus dibuka.⁴⁹

f. *Maqâshid* untuk Syariat yang Universal

Dalam konteks ini, Jasser Auda mengajukan *'urf*, adat-istiadat sebagai salah satu komponen hukum Islam yang dapat bersifat universal. Secara umum, *'urf* berarti suatu adat-istiadat atau kebiasaan yang baik yang dapat disepakati bersama dalam suatu masyarakat. Berkaitan dengan *'urf* sebagai komponen universal hukum Islam, Jasser Auda mengadopsi perspektif Ibn 'Asyur yang menguraikan suatu pandangan baru mengenai peran fundamental *'urf* berdasarkan paham *al-maqâshid*.

Pertama, Ibn 'Asyur menjelaskan bahwa penting bagi hukum Islam untuk menjadi suatu hukum universal, karena ia diklaim aplikabel bagi semua umat manusia di bumi mana pun sepanjang masa.⁵⁰ Akan tetapi, agar hukum Islam menjadi universal, aturan-aturan dan perintah-perintahnya harus diterapkan secara setara terhadap seluruh umat manusia sebisa mungkin, sebagaimana yang ditegaskan Ibn 'Asyur. Itulah mengapa ia menulis, "Tuhan mendasarkan hukum Islam pada hikmah-hikmah dan alasan-alasan yang dapat dirasakan oleh nalar, dan tidak berubah sesuai dengan bangsa-bangsa maupun adat kebiasaan."

Dengan demikian, menurut Auda, berdasarkan maksud universalitas hukum Islam, Ibn 'Asyur menyarankan suatu metode interpretasi ulang terhadap riwayat-riwayat yang

⁴⁸ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 97-98

⁴⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, ..., hal. 311

⁵⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, ..., hal. 312

mempertimbangkan konteks kebudayaan Arab, ketimbang memperlakukan riwayat tersebut sebagai aturan yang mutlak dan final. Dengan kata lain, Ibn 'Asyur memahami riwayat di atas dalam rangka tujuan-tujuan moral dasar, ketimbang norma yang diterapkan untuk dirinya sendiri. Pendekatan seperti ini memungkinkan fleksibilitas dalam penerapan hukum Islam pada budaya-budaya lokal, khususnya pada lingkungan non-Arab.⁵¹ Bahkan Ibn 'Asyur menegaskan "aturan-aturan hukum Islam tidak dapat tidak harus bisa diterapkan kepada seluruh umat manusia di mana pun berada di pentas dunia hingga akhir masa."⁵²

Dalam konteks ini, Jasser Auda juga menekankan prinsip keadilan sebagai salah satu prinsip *maqâshid al-syariah* yang bersifat universal melampaui batasan ruang dan waktu, melampaui batasan geografi suatu bangsa dan negara, bahkan melampaui sekat-sekat bangsa dan negara yang plural. Prinsip keadilan tersebut akan diterima oleh semua lapisan masyarakat, baik mereka berasal dari kalangan islamis, kaum liberal, kaum nonmuslim, maupun kaum muslim itu sendiri. Seluruh lapisan sosial masyarakat yang berbeda-beda akan sepakat dengan prinsip keadilan.⁵³

g. *Maqâshid* sebagai Landasan Bersama bagi Mazhab-Mazhab Fiqh

Dalam pengamatan Jasser Auda, saat ini terdapat perpecahan-perpecahan antar mazhab pemikiran hukum Islam. Perpecahan yang paling dalam dan mengesankan adalah yang berada antara Sunni dan Syi'ah, yang sering dilihat sebagai perpecahan politik yang berakhir dalam permazhaban. Suatu perpecahan yang sudah menjalar ke ranah peradilan, peribadatan dalam masjid, bahkan interaksi sosial keseharian, sehingga perpecahan tersebut berkembang, dan pada akhirnya, menjadi konflik berdarah di sejumlah negara.⁵⁴

⁵¹ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 104-105

⁵² Tahir Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, London: The International

Institute of Islamic Thought, 2006, hal. 134

⁵³ Jasser Auda, *Sharia and Politics*, ..., hal. 53

⁵⁴ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syariah*, ...,

Dalam kajian tarikhul tasyri', perbedaan antara Sunni dan Syi'ah tersebut berhubungan dengan persoalan yang disebut sebagai ikhtilaf, bukan khilaf. Menurut Jalaluddin Rakhmat, tidak semua ikhtilaf menyebabkan pertentangan atau permusuhan. Dengan paradigma akhlak, ikhtilaf menjadi rahmat. Ikhtilaf mengembangkan ilmu dan memperbanyak pilihan (alternatif), sehingga kesempitan dapat dihindarkan. Seperti yang terjadi pada para imam mazhab fiqh klasik, ikhtilaf tidak mengurangi saling menghormati dan saling mencintai di antara mereka.⁵⁵

Dengan pembacaan maqâshid, perbedaan antara Sunni dan Syi'ah masih berada dalam tataran cabang-cabang keagamaan yang bersifat ikhtilaf yang dapat ditoleransi perbedaan antara keduanya. Sebab, dalam persoalan prinsip-prinsip pokok ajaran agama yang bersumber kepada al-Qur'ân dan sunnah Nabi Saw., keduanya menjadikan keduanya sebagai landasan utama mereka. Karena itulah, sebagian besar ulama ushul dan al-maqâshid menegaskan bahwa ikhtilaf yang tetap menjadikan umat Islam lapang dada, bersikap toleransi, harmonis, dan bersatu merupakan bagian dari ajaran Islam.

Menurut Jasser Auda, pendekatan pengkajian fiqh berdasarkan maqâshid adalah pendekatan yang holistik, yang tidak membatasi diri dengan narasi atau pendapat tertentu, melainkan selalu merujuk kepada prinsip-prinsip umum dan dasar-dasar bersama. Dalam rangka ini, Auda menegaskan bahwa menerapkan tujuan-tujuan utama persatuan dan rekonsiliasi umat Islam lebih berprioritas ketimbang penerapan detail detail fiqh. Senada dengan itu, Ayatullah Mahdi Syamsuddin melarang provokasi antara Sunni dan Syi'ah berdasarkan tujuan tertinggi, terutama rekonsiliasi, persatuan, dan keadilan.

Hasilnya, suatu pendekatan maqâshid mampu menarik isu-isu fiqh kepada tingkatan filosofis yang lebih tinggi, sehingga dapat menjembatani perbedaan-perbedaan mengenai sejarah politik Islam, dan mendukung terciptanya budaya

hal. 372-373

⁵⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 110-111.

konsiliasi dan hidup berdampingan secara damai; suatu budaya yang semakin dibutuhkan saat ini.⁵⁶

h. *Maqâshid* sebagai Landasan Dialog Antarkeyakinan

Dalam konteks ini, Jasser Auda melakukan komparasi antara *maqâshid al-syariah* dengan teologi sistematis dalam wacana teologi Kristen. Teori sistematis adalah pendekatan pengkajian agama atau sistem kepercayaan tertentu, yang berusaha untuk memotret gambaran yang menyeluruh tentang agama atau sistem tersebut. Teologi sistematis mengkaji semua aspek yang berkaitan dengan agama atau kepercayaan, seperti sejarah, filsafat, ilmu pengetahuan, dan akhlak, demi mencapai suatu pandangan filosofis yang holistik tentang agama atau kepercayaan.⁵⁷

Dalam pandangan Jasser Auda, teologi sistematis, dengan makna demikian, mengandung banyak kesamaan praktis dengan pendekatan *maqâshid* dalam ilmu keislaman. Kedua pendekatan tersebut menerapkan konsep interpretasi ulang untuk membangun asas-asas dinamisme dan fleksibilitas dalam menyikapi perubahan zaman dan pandatigan hidup yang dialami orang-orang beriman, tanpa harus berkompromi dengan komitmen dasar mereka terhadap kitab suci yang mereka imani.

Teori klasik *maqâshid* memerhatikan keniscayaan (*al-dharuriyyat*) sebagai hal-hal yang pelestarian dan perlindungannya diusahakan oleh syariat, seperti pelestarian agama, nyawa, harta, akal, dan keturunan. Sejalan dengan itu, ahli teologi sistematis menulis tentang konsep-konsep yang mirip, seperti pentingnya perlindungan hidup dan kesehatan dan perlindungan nyawa dengan melarang kebiasaan mabuk-mabukan (walaupun syariat melarang semua kadar minuman yang menghilangkan akal, sekalipun tidak metnabukkan; hal ini dilakukan dalam rangka pemblokiran sarana yang mengantarkan kepada mabuk). Teologi sistematis juga memerhatikan perlindungan dan pendidikan keluarga.⁵⁸

Bagi Auda, dalam rangka ini, *maqâshid* dapat

⁵⁶ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 106-107

⁵⁷ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 107

⁵⁸ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 109-110

dipahami sebagai pandangan teologi holistik (*a holistic view*) yang memungkinkan para teolog untuk menempatkan ajaran-ajaran dan arahan-arahan agama dalam satu kesatuan, yang terdiri atas prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan utama, yang mendasari ajaran dan arahan tersebut. Dengan demikian, fokus keberagaman akan tertuju kepada prinsip dan tujuan utama ketimbang pemahaman terhadap satu per satu teks secara terpisah dan atau aplikasi harfiah teks-teks tersebut.

Dengan demikian, nilai-nilai moral yang mendasari bermacam-macam ajaran dan arahan agama yang berbeda-beda, tidak akan tampak berbeda jauh; hal yang dapat memainkan peran yang signifikan pada dialog dan saling memahami antarsistem kepercayaan. Kesimpulannya, pendekatan pengkajian agama yang terarah oleh tujuan-tujuan utama agama itu (*al-maqâshid*) dapat mendukung dialog antariman melalui fokusnya pada kesamaan ketimbang perbedaan.⁵⁹

Dari keseluruhan penjelasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa konsep *maqâshid al-syari'ah* merupakan prinsip dasar dalam hukum Islam yang menekankan tujuan utama dari syariat, yaitu kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat. Konsep ini mencakup tiga kategori utama, yaitu *Dharûriyyât* (kepentingan pokok), *Hâjiyyât* (kepentingan sekunder), dan *Tahsîniyyât* (kebutuhan tersier).

Jasser Auda merupakan seorang cendekiawan muslim yang telah melakukan rekonstruksi paradigma *maqâshid al-syari'ah* dengan menggunakan pendekatan filsafat sistem. Pendekatan sistemik ini merupakan cara pemahaman dan penerapan konsep yang komprehensif dan saling berhubungan. Pendekatan ini menekankan keterkaitan berbagai elemen dan dimensi dalam kerangka hukum Islam, yang bertujuan untuk mencapai pemahaman yang holistik dan terarah terhadap tujuan hukum Islam. Pendekatan sistemik Auda melibatkan enam ciri yaitu: sifat kognitif, keterkaitan, keutuhan, keterbukaan, multidimensi, dan tujuan. Dengan menggunakan pendekatan sistemik ini, Auda berupaya mengembangkan pemahaman *maqâshid al-syari'ah* yang

⁵⁹ Jasser Auda, *Al-Maqâshid untuk Pemula*, ..., hal. 110-111.

lebih komprehensif dan kontemporer, dengan fokus pada pembangunan manusia dan perwujudan keadilan dan nilai-nilai moral.

Jasser Auda memperluas pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* dari yang awalnya lebih menekankan sisi parsialitas (*juz'iyah*) dan menekankan kekhususan (*khassah*) pada lingkungan internal umat Islam, menjadi tidak sempit, lebih umum (*'ammah*) dan universal (*âlamiyyah*) yang mana mencakup kemanusiaan secara keseluruhan. Dalam hal ini, Auda menggunakan kata kunci tanmiah yang berarti pengembangan dari konsep-konsep *maqâshid al-syarî'ah* sebelumnya. Auda mengembangkan *maqâshid al-syarî'ah* untuk pembangunan dan Hak Asasi Manusia (HAM) dari kemaslahatan esensial (*al-dharûriyyât*) klasik, yang mencakup lima aspek perlindungan, yaitu perlindungan agama (*hifdz al-dîn*), perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*), perlindungan akal (*hifdz al-'aql*), perlindungan nasab dan kehormatan (*hifdz al-nasl wa al-ird*), dan perlindungan kekayaan (*hifdz al-mâl*). Auda juga menekankan prinsip keadilan sebagai salah satu prinsip *maqâshid al-syariah* yang bersifat universal melampaui batasan ruang dan waktu, melampaui batasan geografi suatu bangsa dan negara, bahkan melampaui sekat-sekat bangsa dan negara yang plural.

Rekonstruksi paradigma *maqâshid al-syarî'ah* yang digulirkan oleh Jasser Auda memberikan sejumlah kontribusi dalam pembaruan hukum Islam pada era kontemporer ini. Hal tersebut mencakup pembangunan hak-hak asasi manusia, menjadi basis ijtihad hukum Islam kontemporer, untuk membedakan antara tujuan dan sarana, untuk interpretasi tematik al-Qur'ân dan hadis, untuk pembukaan sarana dan pemblokiran sarana, sebagai pijakan syariat yang bersifat universal, sebagai landasan bersama bagi mazhab-mazhab fiqh, dan sebagai pijakan dialog antar berbagai keyakinan yang berbeda.

Kontribusi Jasser Auda terhadap pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* mencerminkan upaya yang signifikan dalam menghadapi tantangan zaman modern dan menjembatani kesenjangan antara tradisi Islam dan pengaruh Barat. Jasser Auda berusaha menghadapi tantangan zaman modern dengan upayanya membuat pemahaman *maqâshid al-*

syari'ah lebih relevan dan dapat diterapkan secara global. Melalui pendekatan holistik-integratif dan penggunaan filsafat sistem, Auda berusaha membuat *maqâshid al-syarî'ah* dapat dijadikan sebagai landasan dalam menginterpretasi dan menetapkan hukum Islam sesuai dengan kondisi sosial yang dialami masyarakat. Namun, tetap penting untuk terus beradaptasi dan melakukan reinterpretasi sesuai dengan perubahan zaman agar nilai-nilai Islam dapat diterapkan secara menyeluruh dengan memperhatikan kebutuhan ruang dan waktu yang terus berubah.

BAB IV
MASJID RAMAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN
PERSPEKTIF MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH JASSER AUDA

A. Masjid Ramah Perempuan dalam Al-Qur'ân

Al-Qur'ân telah menetapkan kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan secara eksplisit dan tegas.¹ Baik laki-laki maupun perempuan mempunyai kewajiban untuk mengembangkan diri mereka secara moral dan spiritual. Al-Qur'ân juga dengan jelas menyatakan tanggung jawab yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam mengembangkan kepentingan umum.² Mengajak pada kebaikan dan menentang keburukan adalah tugas publik yang sama-sama diwajibkan bagi laki-laki dan perempuan, dan masjid adalah tempat di mana laki-laki dan perempuan muslim dapat bertemu untuk merencanakan pengembangan masyarakat dan menguraikan strategi untuk memajukan kebaikan umum.³ Dengan demikian, masjid menjadi tempat berkumpul yang dapat diakses dan setara untuk laki-laki dan perempuan.

Kata masjid di dalam al-Qur'ân diulang sebanyak 28 kali

¹ QS. Al-Ahzab/33: 35

² QS. Al-Taubah/9: 71

³ WomenAndMosquesBooklet.pdf, hal. 7

dengan bentuk dan makna yang berebeda-beda. Keluasan makna masjid ini menunjukkan akan keluasan fungsi dan perannya. Masjid merupakan tempat pertumbuhan dan pengembangan spiritual bagi seluruh umat Islam, bukan hanya laki-laki tapi juga perempuan. Beberapa ayat al-Qur'ân yang menunjukkan adanya peran dan anjuran bagi laki-laki dan perempuan untuk mengunjungi masjid, berdzikir dan mendirikan shalat menunjukkan adanya kesetaraan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan di masjid. Beberapa ayat tersebut di antaranya:

فِي بُيُوتٍ أذنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿٣٦﴾
 رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا
 تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾

(Cahaya itu ada) di rumah-rumah yang telah Allah perintahkan untuk dimuliakan dan disebut di dalamnya nama-Nya. Di dalamnya senantiasa bertasbih kepada-Nya pada waktu pagi dan petang. Orang-orang yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan jual beli dari mengingat Allah, melaksanakan salat, dan menunaikan zakat. Mereka takut kepada hari ketika hati dan penglihatan menjadi guncang (hari Kiamat). (An-Nur/24:36-37)

Para pakar tafsir memiliki perbedaan pendapat mengenai kaitan antara ayat ini dengan ayat sebelumnya. Al-Biqâ'i dan Thabâthabâ'i mengaitkan penggalan pertama ayat di atas dengan pelita, dan Al-Biqâ'i mengartikannya bahwa pelita itu "ditinggikan" sehingga tergantung di rumah-rumah. Pandangan ini mengarah pada interpretasi konkret dan material dari pelita. Thabâthabâ'i juga setuju dengan pandangan tersebut, meskipun ia juga berpendapat bahwa ayat ini bisa juga berkaitan dengan petunjuk yang diberikan oleh Allah.⁴

Thâhir Ibn 'Âsyûr dalam tafsirnya menyebutkan pandangan Thabâthabâ'i, dan menyiratkan adanya pertanyaan tentang siapa yang diberi petunjuk oleh Allah. Ayat ini, menurutnya, kemudian menjawab bahwa yang diberi petunjuk termasuk sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw. yang memuliakan nama Allah di Masjid

⁴ Tafsir al-Misbah,

Nabawi, Masjid Qubâ', dan Masjid di Bahrain. Di samping itu, Ibn 'Âsyûr juga mencatat kemungkinan lain, yaitu kaitannya dengan kata "*yûqadu*" (dinyalakan) dalam arti pelita yang dinyalakan. Namun, ia menekankan bahwa kata "*buyût*" (rumah-rumah) tidak dapat diartikan sebagai masjid karena pada masa Nabi Muhammad Saw. dan Abû Bakr ra., masjid-masjid belum memiliki pelita sebagai alat penerang. Meskipun ada riwayat yang berbeda, pandangan Ibn 'Âsyûr cenderung pada interpretasi bahwa "rumah-rumah" dalam ayat ini merujuk pada rumah-rumah ibadah umat Nasrani pada saat itu.⁵

Berkaitan dengan hubungan anatar ayat sebelumnya, Ibn 'Âsyûr pada akhirnya menetapkan pandangannya bahwa ayat ini merupakan uraian baru yang terkait dengan *cahaya* yang disebutkan pada ayat sebelumnya, yang umumnya dipahami oleh Ibn 'Âsyûr dan ulama lainnya sebagai simbol dari cahaya al-Qur'ân. Menurutnya, ayat ini menggambarkan janji yang diberikan oleh Nabi Muhammad Saw. kepada mereka yang berkumpul di rumah Allah untuk membaca dan mempelajari al-Qur'ân bersama-sama. Rasulullah Saw. pernah bersabda bahwa ketika sejumlah orang berkumpul di rumah Allah untuk membaca dan mempelajari al-Qur'ân bersama-sama, akan turun atas mereka ketenangan, rahmat Allah akan meliputi mereka, dan Allah akan menyebut-nyebut mereka di sisi-Nya (HR. Muslim melalui Abû Hurairah).⁶

Dalam penafsiran Ibn 'Âsyûr, kata "*rijâl*" dalam ayat ini dipahami sebagai antonim dari kata perempuan. Dalam konteks gereja, Ibn 'Âsyûr menunjukkan bahwa yang bertasbih di gereja adalah para rahib, yang kesemuanya merupakan laki-laki. Para rahib ini dikenal karena berkonsentrasi dalam ibadah, sehingga urusan jual beli dan perdagangan tidak melalaikan mereka dari mengingat Allah. Pujian tersebut diberikan kepada mereka karena keimanan mereka pada saat itu masih dinilai benar dan ketika itu ajaran Islam belum mereka kenal.

Menurut Quraish Shihab, istilah "*rijâl*" tidak selalu harus diartikan secara harfiah sebagai lawan dari kata perempuan. Menurutnya, kata ini dapat juga mengacu pada manusia, baik laki-laki maupun perempuan, asalkan mereka memiliki keistimewaan, ketokohan, atau ciri-ciri tertentu yang membedakan mereka dari

⁵ Al-Tahrir wa al-Tanwir, jilid 18, hal. 245

⁶ Al-Tahrir wa al-Tanwir

yang lain. Jasser Auda juga menunjukkan makna “*rijâl*” dalam ayat tersebut dalam arti laki-laki dan perempuan. Dari segi bahasa, terdapat penggunaan kata *rijâl* yang menunjukkan kaum perempuan.⁷ Dalam kitab *Mukhtâr Al-Shihâh* misalnya, pada bagian *ra'-jim-lam* terdapat kata niswah (*rijâl*) sehingga perempuan disebut *rajulah*. Dalam suatu hadis dinyatakan bahwa Aisyah ra. adalah *rajulah al-ra'yi* (perempuan cendekia).⁸ Contoh lain dalam *Lisân Al-'Arab*, Abu Ziyad Al-Kilabi menggambarkan pengalaman bersama istrinya dengan menggunakan kata "*tahâyaja al-rajulâni*" (kedua orang itu sedang bangkit bersama). Dalam konteks ini, "*al-rajulâni*" memiliki konotasi "*al-rajul*" (laki-laki) merujuk pada Abu Ziyad, dan "*al-rajulah*" (perempuan) merujuk pada istrinya.⁹ Penggunaan kata-kata ini mencerminkan fleksibilitas bahasa Arab dalam menggambarkan kaum perempuan dengan menggunakan kata-kata yang umumnya diterapkan untuk merujuk pada kaum laki-laki, memberikan pemahaman mendalam tentang dinamika bahasa Arab dan bagaimana makna dapat bergantung pada konteks penggunaannya.

Secara keseluruhan, ayat ini menekankan pentingnya rumah-rumah yang diizinkan Allah untuk dimuliakan dan dijadikan tempat untuk mengingat nama-Nya. Di dalam rumah-rumah tersebut, Allah dimuliakan di waktu pagi dan petang oleh orang-orang yang tidak terganggu oleh urusan dunia seperti perniagaan atau jual beli. Mereka juga mendirikan shalat dan menunaikan zakat sebagai bentuk ketakwaan kepada Allah. Orang-orang yang disebutkan dalam ayat ini takut kepada suatu hari yang hati dan penglihatan mereka bergoncang, menunjukkan rasa takut dan kesadaran akan hari kiamat dan perhitungan amal. Tujuan dari amalan mereka adalah agar Allah memberi balasan kepada mereka dengan sebaik-baiknya amalan mereka dan menambahkan kepada mereka sebahagian dari limpah-Nya sebagai pahala atas ketakwaan dan amal baik yang mereka lakukan.

Dalam konteks ayat tersebut, rumah-rumah yang dimuliakan dan diizinkan untuk menyebut nama Allah tidak membatasi

⁷ Jasser Auda, *Wanita dan Masjid, ...*, hal, 37

⁸ Abdul Kadir al-Râzi, *Mukhtâr Al-Shihâh*, Beirut: Maktabah Lebanon, 1986, hal. 99

⁹ Ibnu Manzur *Lisân al-'Arab*, Jilid ke-11, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119, hal. 267.

partisipasi gender tertentu. Kesetaraan gender dalam Islam tercermin dalam fakta bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki tanggung jawab untuk mengingat Allah, melaksanakan shalat, dan menunaikan zakat. Perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki dalam melaksanakan ibadah. Oleh karena itu, perempuan memiliki hak dan kebebasan untuk beribadah di masjid dan ikut serta dalam aktivitas keagamaan di tempat ibadah tersebut.

Ayat lain yang menunjukkan adanya hak dan kewajiban perempuan untuk berkontribusi dalam memakmurkan masjid tercatat dalam surah al-Taubah ayat 18.

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ
 إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾

Sesungguhnya yang (pantas) memakmurkan masjid-masjid Allah hanyalah orang yang beriman kepada Allah dan hari Akhir, mendirikan salat, menunaikan zakat, serta tidak takut (kepada siapa pun) selain Allah. Mereka itulah yang diharapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk. (At-Taubah/9:18)

Dalam sebuah riwayat, sebab turunnya ayat ini adalah ketika para sahabat menghadapi para tawanan perang Badar, sahabat mencela mereka dengan kemusyrikan. Ali bin Abi Thalib r.a. menghina al-Abbas karena telah memerangi Rasulullah Saw. dan telah memutuskan hubungan persaudaraan dengan ucapan yang keras. Al-Abbas kemudian berkata, "Kalian menyebut kejelekan-kejelekan kami dan menyembunyikan kebaikan kami?" Ali berkata, "Apakah kalian mempunyai kebaikan?" Mereka berkata, "Iya, pahala kami lebih utama daripada kalian. Kami memakmurkan masjid al-Haram, menutup Ka'bah, memberi minum orang-orang yang haji dan membebaskan tawanan." Lalu ayat ini turun untuk membantah perkataan al-Abbas.¹⁰

Setelah menyatakan bahwa orang-orang musyrik tidak pantas untuk memakmurkan masjid-masjid Allah, ayat ini lalu menjelaskan siapa yang seharusnya berhak melaksanakan tugas tersebut. Ayat ini menyebutkan bahwa orang-orang yang berhak

¹⁰ Tafsir al-Munir, terj, jilid 5, hal. 408

memakmurkan masjid adalah orang-orang yang disifati dengan keimanan kepada Allah dan hari akhir, konsisten dalam melaksanakan shalat, menunaikan zakat dengan penuh tanggung jawab, dan tidak takut selain kepada Allah. Mereka ini dianggap memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan diharapkan menjadi bagian dari golongan yang sepenuhnya mengikuti petunjuk Allah dengan sempurna.¹¹

Dalam ayat ini, orang-orang yang berhak memakmurkan masjid adalah orang-orang yang berimaan, baik laki-laki maupun perempuan. Ayat ini hanya menafikan pemakmuran bagi orang-orang musyrik karena kemusyrikan mereka membuat batal segala amal perbuatan mereka dan tidak mendapat pahala. Sedangkan orang-orang yang disifati dengan sifat di atas dengan keimanannya mereka jadi lebih pantas melakukan pemakmuran masjid secara lahir dalam hal ini pembangunan, pengukuhan dan pemugaran dan juga secara maknawi yakni beribadah, berdzikir dan menghadiri kajian keilmuan.¹²

Kata خشية (*khasyah*/takut) yang dimaksud oleh firman-Nya: وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ

menurut Ibn ‘Âsyûr bukan berarti mereka tidak takut pada apapun selain Tuhan, karena boleh jadi seseorang takut pada Tuhan, singa dan juga musuh. Makna tidak takut selain Allah di sini berarti ketika seseorang meghadapi dua ketakutan atau lebih yakni takut pada Allah dan takut pada selain-Nya, ia akan mendahulukan rasa takut kepada Allah di atas rasa takut pada selain-Nya. Hal ini menjadi salah satu ciri orang beriman yang rela mengorbankan segala sesuatu karena ketakutannya pada Allah Swt, sedangkan orang musyrik mereka takut pada pemuka dan tokoh-tokoh masyarakat dan mendurhakai Allah demi kepentingan atau rasa takutnya pada mereka.¹³

Orang-orang yang memiliki sifat yang telah disebutkan kemudian diharapkan menjadi kelompok yang termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk. Menurut Quraish Shihab, ada perbedaan antara اهتدى "*ih tadâ*" atau يهتدى "*yahtadî*" yang hanya mencakup penerimaan hidayah dalam tingkatan tertentu, dan المهتدى "*al-muhtadî*" yang menggambarkan kemantapan dan kedalaman

¹¹ Tafsir al-Misbah

¹² Tafsir al-Munir, terj, jilid 5, hal. 408-409

¹³ Al-Tahrir wa al-Tanwir, jilid 10, hal. 142

ayat ini adalah adanya perlakuan orang-orang pada masa Jahiliyah yang melakukan thawaf dalam keadaan telanjang kecuali al-Hummas. Al-Hummas adalah kelompok suku Quraisy dan keturunannya yang enggan bertawaf kecuali dengan menggunakan pakaian pilihan mereka dan mereka sangat ketat dalam memilih makanan ketika melaksanakan haji. Mereka terus dalam perbuatan kebodohan dan kesesatan tersebut hingga Allah mengutus Nabi-Nya kemudian Allah menurunkan ayat ini. Dalam riwayat lain, dari ibn Abbas dikatakan bahwa seorang perempuan pada masa jahiliyah tawaf di ka'bah dalam keadaan telanjang dan pada kemaluannya tertutup kain. Dia berkata, "Pada hari ini sebagian atau seluruhnya kelihatan. Apa yang terlihat dari tubuhku tidak aku halalkan." Lalu turunlah ayat ini dan ayat selanjutnya (al-A'raf ayat 32).¹⁶

Menurut Ibn 'Asyûr, perintah untuk berpakaian pada saat haji dalam hal ini menutup aurat menunjukkan hal yang wajib, sedangkan terkait perintah makan dan minum adalah sebuah kebolehan dan tidak wajib bagi setiap muslim untuk memakan daging atau lemak pada saat melakukan haji.¹⁷ Bagian akhir ayat ini mencakup salah satu prinsip yang ditegaskan oleh agama sehubungan dengan kesehatan, dan prinsip ini juga diakui oleh para ilmuwan, tanpa memandang pandangan hidup atau agama mereka. Perintah untuk makan dan minum, serta menghindari berlebihan, seharusnya disesuaikan dengan kondisi individu masing-masing. Hal ini dikarenakan kadar yang dianggap memadai untuk satu orang mungkin dianggap berlebihan atau bahkan kurang bagi orang lain. Dengan demikian, dapat diartikan bahwa bagian ayat tersebut mengajarkan prinsip proporsionalitas dalam kegiatan makan, minum dan juga berpakaian.¹⁸

Selain memberikan hak dan kewajiban yang setara untuk menghadiri dan memakmurkan masjid, al-Qur'an juga melarang keras untuk mengalangi siapapun untuk mendatangi masjid. Hal tersebut terbukti dalam QS. Al-Baqarah ayat 114.

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا... ﴾

Siapakah yang lebih zalim daripada orang yang

¹⁶ Tafsir al-Munir, terj, jilid 4, hal. 437

¹⁷ Al-Tahrir wa al-Tanwir, jilid 8, hal. 94

¹⁸ Tafsir al-Misbah

melarang masjid-masjid Allah digunakan sebagai tempat berzikir di dalamnya dan berusaha merobohkannya?...(Al-Baqarah/2:114)

Dalam tafsir al-Misbah, ayat di atas menunjukkan penjelasan mengenai kelompok Yahudi, Nasrani, dan kaum musyrik yang dianggap telah keliru dan berlaku aniaya. Ayat tersebut menyoroti tindakan kaum musyrik Makkah yang menghalangi kaum Muslimin melaksanakan shalat di Masjid al-Haram. Orang-orang Yahudi enggan mengarah ke Ka'bah, dan sebelumnya ada serangan dari bangsa Romawi terhadap Masjid al-Aqsha. Abrahah dari Ethiopia juga pernah bermaksud meruntuhkan Ka'bah.

Sebuah riwayat yang dinisbahkan kepada Ibn 'Abbâs yang menyatakan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan upaya kaum musyrik Makkah menghalangi orang-orang Muslim memasuki kota Makkah dan berthawaf di Masjid al-Haram. Riwayat ini cukup beralasan dan dengan demikian dapat dikatakan bahwa, setelah ayat-ayat lalu menyelesaikan kecamannya terhadap orang-orang Yahudi, kini kecaman beralih kepada kaum musyrik Makkah, apalagi ayat sebelumnya telah mempersamakan kaum musyrik dengan *Ahl al-Kitâb* dalam hal menganggap diri dan kelompoknya yang benar sedang yang lain keliru dan tidak mempunyai pegangan.

Ayat ini dipahami sebagai kecaman terhadap mereka yang menghalangi penyebutan nama Allah dalam masjid-masjid-Nya, termasuk Masjid al-Haram di Makkah. Masjid dianggap sebagai tempat suci milik Allah yang harus dihormati. Penghalangan atau merobohkannya tidak hanya berarti menghancurkan bangunannya, tetapi juga menghalangi fungsi yang dikehendaki Allah.

Dalam konteks ini, masjid-masjid dalam ayat tersebut dapat merujuk pada Masjid al-Haram di Makkah. Meskipun Masjid al-Haram sejak dulu hingga kini hanya satu, penggunaan bentuk jamak dalam ayat tersebut mungkin menggambarkan keagungan dan keistimewaan tempat tersebut. Ada pendapat bahwa Masjid al-Haram ditunjuk dalam bentuk jamak karena keagungannya, terutama dengan adanya Ka'bah di dalamnya.

Namun, ada juga pandangan lain yang menyatakan bahwa masjid merujuk pada semua bangunan yang dikhususkan untuk ibadah kepada Allah, termasuk Masjid al-Haram. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa Allah menjadikan seluruh bumi sebagai tempat sujud bagi umat Islam. Meskipun Masjid al-Haram memiliki keagungan tersendiri, semua masjid dianggap sebagai tempat

ibadah yang layak dihormati.

Betapun, pada akhirnya, mereka yang menghalangi berperannya masjid sesuai dengan fungsinya (baik Masjid al-Haram maupun selainnya) akan mendapat kehinaan di dunia, dan ini telah terbukti dengan kekalahan, keterbunuhan, dan penewanan sekian banyak tokoh musyrik dalam peperangan Badr serta kekalahan total yang mereka alami ketika Nabi saw. dan kaum muslimin berhasil menguasai kota Makkah dan di akhirat nanti mereka mendapat siksa yang berat.

Dari seluruh penjelasan ayat di atas, dapat dilihat bahwa konsep masjid yang inklusif dan akomodatif terhadap perempuan secara jelas dituangkan dalam al-Qur'ân. Al-Qur'ân secara eksplisit menekankan tanggung jawab spiritual dan moral yang setara bagi laki-laki dan perempuan, termasuk kewajiban mereka untuk mengembangkan diri dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Ayat-ayat al-Qur'ân menegaskan persamaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam beribadah di masjid, berzikir kepada Allah, dan mendirikan shalat, yang menandakan kesetaraan gender dalam konteks ibadah. Lebih lanjut, ayat al-Qur'ân juga menekankan persamaan hak dan kewajiban perempuan dalam memelihara dan memakmurkan masjid. Al-Qur'ân juga mengajak laki-laki dan perempuan untuk berkontribusi di masjid dengan pakaian yang baik. Al-Qur'ân juga mengutuk segala upaya untuk menghalangi peran masjid sebagai tempat ibadah, dan menekankan konsekuensi yang parah bagi mereka yang menghalangi fungsinya masjid dengan baik. Seluruh ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'ân memberi peran dan memperhatikan hak perempuan untuk memasuki masjid tanpa ancaman, diskriminasi dan marginalisasi dalam hal ini ramah terhadap perempuan.

B. Bentuk Masjid Ramah Perempuan Perspektif *Maqâshid Al-Syarî'ah* Jasser Auda

Setelah melihat adanya persamaan hak dan kewajiban bagi laki-laki dan perempuan untuk beribadah dan memakmurkan masjid dalam al-Qur'ân, masjid mempunyai peranan penting yang diperankan oleh umat Islam, baik laki-laki maupun perempuan. Pemahaman terhadap perempuan tidak mendapat tempat di masjid disebabkan karena pemahaman yang parsial terhadap *nash*, baik al-Qur'ân maupun hadis. Pendekatan atomistik ini muncul karena beberapa hadis (hadis Ummu Humaid) yang menjelaskan bahwa

perempuan hendaknya shalat di rumah. Pemahaman ini bertentangan dengan pendapat Jasser Auda, yang menjelaskan bahwa ayat al-Qur'ân dan teks hadis menyatakan bahwa perempuan boleh datang, menunaikan shalat, melakukan aktivitas, dan ikut memakmurkan masjid. Menurut Auda, hadis yang menjelaskan perempuan memiliki peran di masjid lebih banyak dibandingkan hadis yang melarangnya hanya datang ke masjid.¹⁹ Sehingga dalam perspektif *maqâshid al-syari'ah* Jasser Auda, membuka sarana bagi perempuan lebih utama dibandingkan mencegahnya datang ke masjid, dalam hal ini *fath adz-dzari'ah*, sebagai perluasan dari metode klasik *saddu adz-dzari'ah* lebih utama dijalankan. Imam al-Qarafi juga menyarankan agar sarana yang mengantarkan kepada tujuan yang haram harus ditutup, dan sarana yang mengantarkan kepada tujuan yang halal harus dibuka.²⁰ Adapun mengangkat dan memuliakan perempuan di masjid sama halnya dengan meninggikan agama itu sendiri.

Masjid ramah perempuan adalah tempat ibadah yang mengakomodasi kebutuhan dan hak-hak perempuan tanpa adanya ancaman, diskriminasi, atau marginalisasi. Masjid ini merupakan tempat yang inklusif bagi perempuan dan memberikan akses yang setara terhadap layanan dan peran keagamaan. Merekonstruksi masjid agar ramah perempuan adalah upaya konkret untuk mencapai tujuan-tujuan utama Islam yang menekankan keadilan, pemuliaan kehidupan, perlindungan terhadap hak asasi manusia, dan kemudahan dalam menjalankan agama. Hal ini sejalan dengan *maqashid al-syari'ah* Jasser Auda yang menitikberatkan pada pembangunan dan hak asasi manusia. Dalam konsep masjid ramah perempuan bertujuan untuk memastikan bahwa masjid tidak hanya menjadi tempat ibadah, tetapi juga mencakup dimensi keadilan, nilai-nilai moral, dan pembangunan manusia sesuai dengan tujuan hukum Islam. Hal ini sejalan dengan semangat pembaruan yang diusung oleh Jasser Auda untuk memahami dan menerapkan ajaran Islam dengan kontekstual dan inklusif.

Berikut akan penulis jelaskan bagaimana bentuk implementasi jangkauan *maqâshid al-syari'ah* Jasser Auda terkait masjid ramah perempuan.

¹⁹

²⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, ..., hal. 311

1. Masjid Ramah Perempuan Perspektif *Hifdz al-Dîn*

a. Pusat Peribadatan yang Inklusif

Salah satu cara yang digunakan Islam dalam menjaga agama adalah menanamkan prinsip keyakinan yang dibuktikan melalui berbagai jenis peribadatan.²¹ Dalam hal ini, masjid sebagai tempat suci agama Islam, memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga dan memelihara nilai-nilai agama di tengah masyarakat. Fungsi utama masjid sebagai pusat ibadah harus menciptakan lingkungan yang mendukung praktik keagamaan dan spiritualitas umat Islam secara menyeluruh. Melalui adanya tempat-tempat ini, umat Muslim dapat berkumpul untuk melaksanakan shalat bersama, meresapi ajaran agama, dan memperkuat ikatan spiritual dengan Allah.

Pengalaman yang dialami perempuan dalam melakukan ibadah di masjid berbeda dengan pengalaman laki-laki. Perempuan kerap kali mengalami diskriminasi dalam hal pemanfaatan ruang ibadah dan fasilitas-fasilitas lain yang tidak diperhatikan sesuai kebutuhannya. Hal ini tergambar dari banyaknya masjid yang menyediakan ruang yang terbatas bagi perempuan untuk beribadah, padahal perempuan juga ingin merasakan kenikmatan dan ketenangan ibadah di dalam masjid. Untuk meningkatkan kesetaraan dan inklusifitas perempuan dalam masjid, pengelola masjid harus memperhatikan berbagai kebutuhan perempuan dalam beribadah.

Para feminis menuntut adanya pembagian ruang dalam arsitektur untuk meningkatkan kualitas hidup mereka. Dimana mereka menginginkan pembagian ruang dalam arsitektur yang jelas antara ruang publik dan ruang privat dengan tambahan ruang yang lebih baik, seperti adanya dapur khusus dan taman pribadi. Hal ini dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan dasar akan identitas diri, kenyamanan dan rasa aman pada kaum perempuan.²² Adapun fasilitas yang harus diperhatikan dalam

²¹Muchlis M. Hanafi (Ed.), *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqasidusy-Syari'ah, Memahami Tujuan Utama Syariah*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 2013, hal. 159

²² Almira Muthia Faliha dan Yeptadian Sari, "Kajian Konsepfeminisme Pada Bangunan Pusat Kecantikan (Erha Derma Center, Tangerang)," dalam *Jurnal Arsitektur Zonasi*, Vol.4, No.2, Juni 2021, hal. 339

meningkatkan kenyamanan perempuan dalam beribadah yaitu:

- 1.) Ruang shalat yang dapat diakses bersama antara laki-laki dan perempuan tanpa adanya segregasi. Adanya segregasi dalam ruang ibadah akan menyebabkan pembatasan dalam berinteraksi dengan komunitas muslim secara keseluruhan. Jika diperlukan adanya pemisahan fisik, masjid hendaknya menggunakan partisi atau penghalang yang dapat dipindahkan sehingga penghalang tersebut dapat disesuaikan dengan kebutuhan. Di samping itu, perempuan juga membutuhkan ruang shalat yang lebih sejuk karena selain memakai baju dan jilbab, perempuan juga memakai mukenah, sehingga menyebabkan perempuan lebih mudah merasa panas.
- 2.) Toilet dan Tempat Wudhu khusus yang bersih dan tertutup. Untuk melakukan ibadah, salah satu syarat yang harus dipenuhi umat muslim adalah bersuci. Dalam konteks ini, perempuan membutuhkan jumlah toilet yang lebih banyak dibanding laki-laki, karena perempuan terkadang membawa anak dan menyebabkan mereka membutuhkan waktu yang lebih lama dalam penggunaan toilet tersebut. Perempuan juga membutuhkan tempat yang tertutup demi menjaga kehormatan dan aurat yang harus dijaga oleh perempuan. Di samping jumlah dan kondisi yang tertutup, kebersihan toilet juga harus diperhatikan untuk mengurangi resiko penularan bakteri yang dapat menyebabkan masalah kesehatan reproduksi perempuan. Selain itu, perempuan yang mengalami menstruasi juga membutuhkan pembalut untuk menjaga kebersihannya selama di masjid. Hal ini penting untuk diperhatikan untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam beribadah dan memakmurkan masjid.
- 3.) Ruang Khusus Perempuan. Ruangan ini menjadi suatu kebutuhan penting untuk mendukung partisipasi perempuan dalam kegiatan ibadah di masjid. Pada beberapa waktu tertentu, banyak perempuan yang berkeinginan meningkatkan kualitas keimanan dan mendekatkan diri kepada Allah melalui intensifikasi ibadah di dalam masjid. Namun, seringkali mereka merasa tidak nyaman karena kurangnya fasilitas yang memadai, sehingga kesulitan untuk beristirahat ketika selesai melaksanakan ibadahnya. Ia merasa tidak nyaman untuk beristirahat di ruang terbuka seperti ruang utama shalat. Fasilitas ini menjadi salah satu fasilitas yang harus diperhatikan untuk menunjang partisipasi perempuan dalam beribadah yang juga dapat dimanfaatkan oleh para musafir yang ingin beristirahat dan beribadah di masjid. Di samping itu, pemanfaatan ruang khusus ini juga dapat digunakan sebagai ruang laktasi.
- 4.) Ruang bermain anak. Ruangan atau area bermain anak bertujuan untuk memberikan kenyamanan dan kepercayaan kepada ibu agar

dapat beribadah tanpa kekhawatiran akan keselamatan anak-anak mereka. Perempuan yang membawa anak terkadang merasa cemas terhadap keamanan anak sehingga dapat mengganggu konsentrasi ibadahnya. Hal ini juga terkadang mengganggu konsentrasi jamaah lain yang berada di ruang utama shalat. Dengan adanya ruangan khusus bermain anak, perempuan dapat menitipkan anaknya tanpa rasa khawatir akan keselamatannya. Di samping itu, adanya area bermain anak juga dapat meningkatkan partisipasi anak untuk datang mengunjungi masjid.

Penyediaan fasilitas dan kondisi yang mendukung ibadah perempuan dilakukan untuk memastikan bahwa perempuan memiliki akses yang setara dengan laki-laki dalam menjalankan kewajiban agama, yang mana kesetaraan dan keadilan merupakan prinsip *maqâshid al-syari'ah* yang universal menurut Jasser Auda. Pemenuhan fasilitas sesuai kebutuhan perempuan ini dapat menciptakan lingkungan masjid yang inklusif dan mendukung, di mana perempuan merasa dihargai dan didukung dalam upaya spiritual mereka. Dengan memperbanyak ibadah, seseorang dapat menjalin hubungan yang lebih erat kepada Sang Pencipta, sehingga keyakinannya semakin kuat, dan keberagamaannya akan membuahkan kebahagiaan dalam diri karena meraih cinta dan rida-Nya.

b. Masjid Media Dakwah Kesetaraan

Salah satu bentuk perlindungan terhadap agama agar keberlangsungannya terjaga ialah dengan mewajibkan umat Islam untuk menyampaikan dakwah dengan cara yang baik dan terpuji.²³ Di masjid ramah perempuan, keberlanjutan keagamaan dapat dilakukan melalui praktek-praktek yang menghargai perbedaan dan memberikan ruang bagi setiap individu untuk menyampaikan dakwah demi memperdalam pengetahuan agama Islam. Hal ini dapat diterapkan di antaranya dengan mengadakan pelatihan dakwah untuk perempuan.

Masjid yang mengutamakan inklusivitas dan kesetaraan, tidak hanya mengundang jamaah perempuan untuk mendengarkan, tetapi juga mendorong perempuan untuk aktif

²³ Muchlis M. Hanafi (Ed.), *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqasidusy-Syari'ah, Memahami Tujuan Utama Syariah, ...*, hal. 161

berkontribusi dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan yang mereka ketahui. Sebagaimana hasil wawancara terhadap beberapa jamaah perempuan yang dilakukan penulis, perempuan juga ingin mendapatkan peran untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan yang telah mereka pelajari di masjid. Hal ini membuat para jamaah merasa diberdayakan untuk menyampaikan pesan-pesan moral dan spritual kepada orang lain dan juga dapat meningkatkan kualitas keilmuan agama perempuan. Dengan memberikan peran aktif kepada jamaah perempuan sebagai penyampai pesan keagamaan, konsep kesetaraan dapat diwujudkan dan dipastikan bahwa suara semua jamaah, tanpa memandang jenis kelamin dapat diakui dan didengarkan.

Di samping itu, penyampain tema-tema dakwah yang disyiarkan di masjid juga harus memperhatikan kesetaraan dan keberagaman agama. Isu toleransi dan kesetaraan perempuan penting untuk terus disampaikan untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran Islam. Hal ini juga dilakukan untuk menyebarkan nilai-nilai kebebasan beragama dalam Islam tanpa adanya paksaan. Penyampaian dakwah ini bisa dilakukan dalam khutbah jum'at di masjid agar masjid dapat menjadi media pusat dakwah yang menyiarkan prinsip dasar Islam sekaligus mendorong partisipasi perempuan untuk menghadiri shalat jum'at berjamaah di masjid.

2. Masjid Ramah Perempuan Perspektif *Hifdz al-Nafs*

Islam sebagai agama yang didasarkan pada rahmat dan kasih sayang, sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Dalam al-Qur'an perlindungan terhadap jiwa diimplementasikan dalam bentuk pelarangan menghilangkan nyawa orang lain dan diri sendiri.²⁴ Perlindungan terhadap jiwa berarti menjaga diri (zat) manusia baik dalam unsur materi dan moral dengan tujuan untuk menegakkan intisari manusia yang merupakan poros bagi keberlangsungan pembangunan bumi, dan mewujudkan misinya sebagai khalifah Allah. Hal yang sama disampaikan oleh Dr. Nuruddin ibn Mukhtar al-Khadimi yang menyatakan bahwa *hifdz al-nafs* berarti menjaga hak diri

²⁴ Muchlis M. Hanafi (Ed.), *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqasidusy-Syari'ah, Memahami Tujuan Utama Syariah, ...*, hal. 181

untuk hidup, selamat, terhormat, dan mulia.²⁵

Dalam membentuk masjid ramah perempuan yang mengutamakan nilai perlindungan jiwa, lingkungan masjid harus dirancang untuk memberikan perlindungan, dukungan, dan kenyamanan bagi setiap jamaah perempuan, dan menempatkan keamanan jiwa sebagai prioritas utama. Hal tersebut dapat dilakukan dengan menetapkan kebijakan ketat terkait keamanan dan kenyamanan jamaah perempuan. Ini termasuk pengaturan keamanan fisik seperti pencahayaan yang memadai, pengawasan keamanan, dan perencanaan tata letak yang memastikan akses mudah dan aman bagi jamaah perempuan.

Perlindungan jiwa tidak hanya dalam bentuk perlindungan terhadap fisik manusia, tetapi juga mencakup perlindungan emosional dan mental. Oleh karena itu, masjid ramah perempuan seharusnya menyiapkan ruang pengaduan bagi perempuan untuk mendukung keamanan fisik dan psikis perempuan, di samping memberikan ruang untuk berbicara tentang perasaan dan beban yang mereka rasakan. Hal ini dilakukan untuk menegakkan intisari manusia yang merupakan poros bagi keberlangsungan pembangunan bumi, dan mewujudkan misinya sebagai *khalifah fi al-ardh*.

Selain itu, keterwakilan perempuan dalam menjaga keamanan juga dibutuhkan untuk mengidentifikasi potensi resiko, menilai keefektifan kebijakan keamanan, dan memberikan rekomendasi untuk peningkatan keamanan yang lebih lanjut. Tindakan pencegahan juga dapat dilakukan melalui pelatihan keamanan dan keselamatan bagi perempuan yang mencakup sikap tanggap darurat dan cara melaporkan situasi yang dapat membahayakan perempuan. Dengan demikian, jamaah perempuan merasa memiliki peran aktif dalam menjaga keamanan untuk melindungi jiwa mereka sendiri dan orang lain.

3. Masjid Ramah Perempuan Perspektif *Hifdz al-'Aql*

Implementasi tujuan syariat untuk melindungi akal di antaranya terdapat dalam perintah memaksimalkan fungsi akal.

²⁵ Muchlis M. Hanafi (Ed.), *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Maqasidusy-Syari'ah, Memahami Tujuan Utama Syariah, ...*, hal. 55.

Islam sering kali menghubungkan pelestarian akal dengan kemuliaan ilmu, perintah menuntut ilmu, sekaligus pengembangan ilmu pengetahuan seluas-luasnya. Kewajiban ini tidak terbatas hanya untuk laki-laki, tetapi juga berlaku untuk perempuan. Dalam konteks masjid ramah perempuan, perintah tersebut dapat diwujudkan dengan menjadikan masjid sebagai pusat pendidikan perempuan. Memberikan peran aktif pada perempuan akan membantu memaksimalkan fungsi akal dan memberdayakan mereka dalam kehidupan masyarakat.

Jika melihat konsep masjid pada masa kejayaan Islam, pendidikan di masjid Nabi setidaknya terbagi dalam tiga jenis, yaitu khutbah dan taushiyah umum, halaqah ilmu dan pendidikan *Ahlu al-Shuffah*.²⁶ Dalam masjid ramah perempuan, konsep ini dapat diimplementasikan melalui program pendidikan dan kegiatan khusus perempuan yang mana program tersebut mencakup berbagai disiplin ilmu yang memungkinkan perempuan untuk mengembangkan akal dan kemampuan lainnya. Program ini dapat berupa tabligh akbar, pengajian rutin, serta lokakarya yang membahas isu-isu keagamaan dan sosial yang relevan bagi perempuan.

Pendidikan *Ahlu al-Shuffah* sebagaimana pada masa Nabi juga dapat diimplementasikan dalam masjid ramah perempuan. Pendidikan ini pada masa tersebut bertujuan untuk membentuk pribadi muslim yang mampu menyebarkan Islam dan berhasil melahirkan para *huffâdz*, ulama dan pemimpin umat yang ahli dalam bidang keagamaan dan keilmuan lainnya.²⁷ Sejarah masjid Nabawi pada masa itu juga menunjukkan bahwa terdapat tempat khusus bagi perempuan mendapatkan pencerahan dan bimbingan keagamaan dari Rasulullah Saw.²⁸ Oleh karena itu, mengadakan program pendidikan khusus perempuan yang diproyeksikan menjadi ulama, mufti, *daiah* dan pemimpin dapat diwujudkan melalui

²⁶ Muhammad Tasmin Latif, "Konsep Masjid Sebagai Pusat Pendidikan Islam," dalam *Rayah Al-Islam*, Vol. 4, No. 2, Oktober 2020, hal. 230.

²⁷ Muchammad Fahri Badruddin, "Konsep Pendidikan Ash-Shuffah Masa Nabi Muhammad Saw Dan Relevansinya Terhadap Pembentukan Akhlak Peserta Didik Masa Kini," dalam *Skripsi* Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2021, hal. 3

²⁸ Muhammad Tasmin Latif, "Konsep Masjid Sebagai Pusat Pendidikan Islam, ...", hal. 242

masjid yang memperhatikan kesejahteraan dan pengembangan intelektual perempuan.

Di samping itu, pelatihan keterampilan praktis seperti kerajinan, keuangan, dan teknologi harus menjadi bagian dari kurikulum pendidikan perempuan di masjid untuk mengembangkan kemampuan perempuan agar menjadi mandiri dan berdaya. Pengetahuan perempuan terhadap teknologi modern selain dapat mendukung pendidikan dan risetnya, juga dapat membantu memperluas jangkauan informasi dan peluang pengembangan diri lainnya. Dengan demikian, pendidikan di masjid tidak hanya berfokus pada aspek keagamaan, tetapi juga memberikan landasan praktis bagi perempuan dalam kehidupan masyarakat.

Dalam masjid ramah perempuan, perhatian terhadap pendidikan bagi perempuan tidak terbatas pada satu kelompok usia, melainkan harus merangkul kebutuhan pendidikan dari seluruh spektrum usia perempuan. Mulai dari pendidikan dasar untuk anak-anak hingga program pembelajaran bagi perempuan lansia. Pendidikan bagi anak-anak perempuan di masjid menitikberatkan pada pembentukan landasan nilai dan etika agama yang kokoh agar diharapkan anak tersebut dapat tumbuh dengan karakter positif dalam masyarakat. Sedangkan pendidikan untuk perempuan remaja dan dewasa berfokus pada peningkatan intelektual dan pengembangan potensi diri. Sementara pendidikan untuk perempuan lansia mencakup program-program yang secara khusus dirancang untuk memenuhi kebutuhan spiritual, sosial, dan kesehatan mereka. Hal ini dapat memberi pengaruh pada kesejahteraan rohaniyah, psikologis dan kesehatan umum perempuan. Dengan demikian, perempuan dapat menjadikan pengetahuan agama sebagai landasan kuat dalam menghadapi masa tua dengan kedamaian dan penuh makna.

Secara keseluruhan, menjadikan masjid sebagai pusat pendidikan perempuan yang memperhatikan kebutuhan pendidikan dari berbagai kelompok usia merupakan langkah konkrit dalam mewujudkan tujuan syariat untuk melindungi akal dengan memaksimalkan fungsi akal melalui peningkatan pengetahuan dan kemuliaan ilmu. Hal ini bukan hanya sebagai bentuk pemenuhan perintah agama, tetapi juga sebagai strategi untuk menciptakan masyarakat yang cerdas, inklusif, dan

berdaya saing.

4. Masjid Ramah Perempuan Perspektif *Hifdz al-Nasl*

Salah satu tujuan syariat Islam adalah untuk menjaga keturunan. Islam mewujudkan *maqashid* tersebut melalui perintah menikah dengan cara yang sah untuk mempertahankan keturunan manusia. Perlindungan atau penjagaan yang dulunya hanya fokus pada keturunan (*hifdz al-nasl*), dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda dipahami sebagai perlindungan terhadap keutuhan dan kesejahteraan kehidupan keluarga (*'âilah*). Artinya, hak-hak perempuan dan hak-hak anak perlu dan harus dilindungi tanpa syarat apapun.

Mewujudkan masjid ramah perempuan berdasarkan perspektif Jasser Auda, khususnya yang menekankan pada perlindungan terhadap keluarga, melibatkan penggabungan berbagai praktik yang menjamin kesejahteraan dan hak-hak perempuan dan anak diprioritaskan. Hal tersebut dapat diimplementasikan dalam sebuah lembaga pusat dukungan keluarga yang berada di masjid. Lembaga ini berperan dalam membentuk dan memperkuat struktur keluarga yang sesuai dengan ajaran Islam.

Dalam lembaga ini, kemaslahatan keluarga menjadi fokus utama melalui berbagai program yang dijalankan. Konsep lembaga dukungan keluarga ini harus mencakup pendekatan holistik terhadap perkembangan spiritual, sosial, dan psikologis anggota keluarga. Hal ini mencakup penyediaan kelas pendidikan, konseling keluarga, dan dukungan sosial untuk mengatasi masalah sehari-hari. Di samping itu, menerapkan sistem untuk memelihara catatan silsilah yang jelas dan transparan untuk memfasilitasi dokumentasi sejarah keluarga juga dapat dilakukan demi memastikan bahwa anak-anak memiliki hubungan yang kuat dengan warisan mereka.

Di antara program yang dapat dijalankan adalah pendidikan terkait hak-hak perempuan, hak-hak anak dan metode pemenuhannya, dan pentingnya kehidupan keluarga dalam Islam. Program ini dapat memberikan pemahaman mendalam kepada perempuan dalam masyarakat mengenai hak-hak mereka, keterampilan dalam mengasuh anak, dan

urgensi kehidupan keluarga dalam Islam. Program ini bertujuan untuk memberdayakan perempuan dengan pengetahuan yang kuat tentang ajaran agama dan prinsip-prinsip keluarga dalam Islam, sehingga mereka dapat berkontribusi secara positif dalam membangun kehidupan keluarga yang sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Selain itu, lembaga ini juga memberikan dukungan psikologis melalui layanan konseling yang dapat membantu perempuan mengatasi tantangan emosional dan psikologisnya. Layanan konseling ini tersedia bagi pasangan yang akan menikah dan telah menikah. Layanan ini juga akan membantu dalam membentuk dan memelihara pernikahan yang kuat dan sesuai dengan ajaran agama, dengan memastikan perlindungan hak-hak setiap anggota keluarga.

Dengan menjalankan program-program ini dalam lembaga pusat dukungan keluarga di masjid, diharapkan masyarakat dapat memperoleh panduan dan dukungan yang dibutuhkan untuk membangun keluarga yang kuat, harmonis, dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dalam Islam. Dengan demikian, masjid dapat menciptakan lingkungan yang inklusif dan mendukung bagi perempuan dan keluarga dalam perkembangan dan kesejahteraan mereka.

5. Masjid Ramah Perempuan Perspektif *Hifdz al-Mâl*

Perlindungan terhadap harta menurut *maqâshid al-syari'ah* kontemporer telah mengalami perkembangan makna. Perlindungan harta yang dulu dipahami sebagai hukuman untuk pencurian menurut Al-'Amiri, kemudian dimaknai menjadi keamanan sosial, pembangunan ekonomi, perputaran uang, kesejahteraan masyarakat, dan pengurangan kesenjangan antarkelas sosial. Perlindungan terhadap harta (*hifdz al-mâl*) diperluas jangkauan wilayah cakupannya ke dalam upaya yang besar dari negara beserta warganya untuk mengurangi jarak yang terlalu jauh antara yang kaya dan yang miskin.²⁹

Konsep penguatan ekonomi berbasis masjid untuk kemaslahatan masyarakat telah dilakukan oleh Nabi Saw.

ketika beliau berada di Madinah. Penguatan tersebut dilakukan dalam dakwah yang berfokus pada 3 hal utama. *Pertama*, Nabi menekankan pentingnya menerapkan etika bisnis Islami dalam setiap transaksi, termasuk larangan terhadap praktik menipu, kecurangan, dan riba. *Kedua*, Nabi membangun ikatan persaudaraan antara Muhajirin dan Anshar, di mana Anshar memberikan bantuan kepada Muhajirin yang mengalami kesulitan ekonomi. Dengan dukungan modal ini, beberapa Muhajirin mulai merintis usaha dagang atau pertanian, sehingga secara bertahap mereka menjadi mandiri secara ekonomi. Sedangkan bagi kaum Anshar, dengan berlandaskan ketaatan kepada Allah dan Nabi-Nya, mereka memberikan sebagian hartanya sehingga mereka merasakan ketenangan jiwa dan semangat bekerja yang tentu menambah keuntungan hartanya. *Ketiga*, Nabi mendirikan pasar di sekitar Masjid Nabawi sebagai langkah awal dalam pemberdayaan ekonomi umat Islam dalam hal ini penyediaan lembaga ekonomi umat Islam sekaligus langkah awal penerapan sistem ekonomi Islam. Di pasar ini, Nabi melarang praktik penipuan dan pemungutan pajak yang biasa dilakukan oleh orang Yahudi.³⁰ Keseluruhan tindakan ini membentuk landasan ekonomi yang kuat dan adil dalam masyarakat Madinah pada masa itu.

Dalam konteks mewujudkan masjid ramah perempuan berdasarkan konsep *maqâshid al-syarî'ah* khususnya perlindungan terhadap harta, melibatkan pengintegrasian prinsip-prinsip yang berkontribusi terhadap jaminan sosial, pembangunan ekonomi, dan pengurangan kesenjangan sosial ekonomi perempuan. Prinsip tersebut sesuai dengan cakupan makna pelestarian harta menurut *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda. Hal ini dapat diimplementasikan melalui berbagai program, aktivitas ekonomi dan melalui bantuan sosial dalam bentuk zakat, infaq, dan sedekah.

Di antara program yang dapat dilakukan adalah program seminar, pelatihan, dan workshop yang berfokus pada pemberdayaan perempuan secara ekonomi. Program tersebut dapat mencakup lokakarya pengembangan

³⁰ M. Syafii, "Modal Sosial Masjid dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Disertasi*, Institute PTIQ Jakarta, 2023, hal. 229.

keterampilan, pelatihan kewirausahaan, dan literasi keuangan. Pemberdayaan perempuan secara ekonomi melalui program pelatihan memberi mereka keterampilan dan kepercayaan diri yang dibutuhkan untuk berpartisipasi aktif dalam dunia kerja, berkontribusi terhadap pendapatan keluarga, dan mengurangi risiko kerentanan ekonomi. Di samping itu, lokakarya mengenai literasi keuangan dapat memberdayakan perempuan untuk membuat keputusan yang tepat mengenai penganggaran, tabungan, dan investasi. Pengetahuan ini sangat penting untuk menjaga aset mereka dan memastikan stabilitas keuangan jangka panjang.

Selain melakukan pelatihan dan pendidikan, juga diperlukan adanya wadah untuk membantu berbagai kegiatan ekonomi perempuan. Usaha ini dapat berbentuk koperasi syariah yang mengakomodasi berbagai aktivitas keuangan, seperti simpan pinjam, pembiayaan, serta investasi yang keuntungannya menerapkan sistem bagi hasil. Dengan berfokus pada prinsip-prinsip syariah, koperasi memberikan dasar yang kokoh bagi perempuan untuk terlibat dalam kegiatan ekonomi tanpa melanggar nilai-nilai moral dan etika Islam. Adanya usaha bersama ini menciptakan keberlanjutan usaha, di mana perempuan dapat saling mendukung dalam mendapatkan modal, mengelola usaha, dan menghadapi tantangan bersama. Koperasi syariah ini juga dapat menciptakan ruang di mana perempuan berperan aktif dalam mengurangi disparitas ekonomi antara laki-laki dan perempuan, serta antara kelompok ekonomi yang berkecukupan dan yang kurang mampu. Dengan menekankan solidaritas dan saling membantu dalam koperasi syariah, masjid dapat mendorong kemandirian ekonomi perempuan dan pembangunan komunitas.

Bagi perempuan yang sehat dan kuat jasmani dapat memperoleh kesempatan dalam meningkatkan sumber kehidupannya melalui aktivitas ekonomi, namun bagi perempuan lain yang tidak mampu, Islam melindunginya dengan *sosial economic security insurance* dalam bentuk zakat, infak dan sedekah.³¹ Masjid sebagai institusi

³¹ Dalmeri, "Revitalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Ekonomi Dan Dakwah Multikultural," dalam *Walisono*, Vol. 22, No. 2, November 2004,

keagamaan harus memiliki lembaga yang mengatur pengumpulan dan pendistribusian bantuan berupa zakat, infak dan sedekah yang dikelola serta dimanfaatkan dengan proporsional. Pendistribusian bantuan ini harus memastikan target penerima bantuan yang benar-benar membutuhkan. Perempuan korban kekerasan seksual atau kejahatan lainnya juga berhak menerima bantuan zakat. Menurut Yulianti Muthmainnah dalam *Zakat untuk Korban Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak* mengatakan bahwa para perempuan korban kekerasan seksual benar-benar pada posisi yang sangat lemah salayaknya budak (*riqâb*). Mereka dan keluarganya nyaris tidak mendapatkan dukungan dan perlindungan. Untuk itu, para korban (termasuk istri, yang menjadi korban eksploitasi seksual ataupun korban KDRT) harus dilindungi, didampingi dan dipulihkan, dan pemberian zakat untuk korban setidaknya bisa menjadi solusi.

Melalui berbagai upaya untuk memberdayakan perempuan secara ekonomi, masjid tidak hanya menjadi pusat keagamaan tetapi juga menjadi pusat pemberdayaan yang memberikan langkah strategis dalam meningkatkan kesejahteraan perempuan. Pemberdayaan ekonomi perempuan melalui masjid ini sejalan dengan prinsip *maqâshid al-sayri'ah* dan mendukung hak asasi perempuan, termasuk hak mereka untuk berpartisipasi dalam kehidupan ekonomi dan mendapatkan perlindungan terhadap eksploitasi.

C. Implementasi Masjid Ramah Perempuan di Masjid Istiqlal

Masjid Istiqlal adalah masjid nasional Indonesia yang terletak di Jakarta Pusat. Masjid ini adalah masjid terbesar di Asia Tenggara dan terbesar keenam di dunia dalam hal kapasitas, mampu menampung hingga 200.000 jamaah.³² Masjid ini merupakan simbol rasa syukur bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam atas nikmat kemerdekaan yang diperoleh setelah lebih dari 350 tahun terjajah sehingga masjid ini dinamakan "Istiqlal" yang berarti "Merdeka."³³

hal. 323.

³² [Visiting Istiqlal Mosque \(Masjid Istiqlal\) in Jakarta - Jakarta Travel Guide](#), diakses pada 22 Januari 2024.

³³ [Masjid Istiqlal | Dunia Masjid :: Jakarta Islamic Centre \(islamic-center.or.id\)](#), diakses pada 16 Desember 2023

Masjid Istiqlal memiliki visi besar yaitu menjadi pusat pemberdayaan masyarakat dan pusat advokasi Islam moderat. Visi tersebut direalisasikan dengan misi antara lain menjaga dan meningkatkan kualitas pelayanan ibadah, meningkatkan sumber daya masyarakat melalui pendidikan dan pelatihan, menerapkan pengelolaan masjid yang modern dan berwawasan lingkungan, serta memberdayakan masyarakat melalui pengembangan ekonomi, kepedulian sosial, dan kerukunan antar umat beragama.³⁴

Pengelolaan dan penyelenggaraan Masjid Istiqlal dilakukan oleh Badan Pengelola Masjid Istiqlal atau lebih dikenal dengan singkatan BPMI. Badan ini bertanggung jawab melaksanakan seluruh tugas operasional Masjid Istiqlal. Pengelolaan Masjid Istiqlal bertujuan untuk mewujudkan masjid ini sebagai pusat kegiatan ibadah dan kegiatan muamalah. Dalam pengelolaan BPMI ini, terdapat empat bidang yang harus dikembangkan dalam beragam kegiatan strategis antara lain penyenggaraan peribadatan dan dakwah, bidang pendidikan dan pelatihan, bidang sosial dan pemberdayaan ekonomi umat, keamanan dan pemeliharaan masjid. Dengan pengoptimalan pengelolaan tersebut, Masjid Istiqlal tidak hanya menjadi pusat ibadah *mahdhah*, namun juga sebagai tempat pemberdayaan umat.³⁵

Pada tahun 2021, setelah adanya renovasi besar Masjid Istiqlal, masjid ini meluncurkan 41 program baru yang diberi nama “The New Istiqlal” Perubahan ini dilakukan dalam rangka memaksimalkan fungsi masjid. Imam Besar Masjid Istiqlal memiliki harapan besar untuk mewujudkan masjid sebagai *trend setter* terhadap penciptaan peradaban masyarakat Islam masa akan datang. Masjid ini dicanangkan untuk menjadi imam daripada peradaban dunia dan menjadi contoh untuk masjid-masjid lainnya.³⁶

Selain memiliki visi besar untuk menjadikan masjid sebagai pusat pemberdayaan masyarakat, Masjid Istiqlal juga memiliki visi untuk mewujudkan masjid yang ramah terhadap perempuan, anak,

³⁴ [Visi dan Misi \(istiqlal.or.id\)](http://istiqlal.or.id), diakses pada 22 Januari 2024

³⁵ Siti Munawati dan Nur Halimah, “Religious Moderation Virtual Activities on Millenials during the COVID-19 Pandemic,” dalam *al-Ishlah*, Vol, 14, No. 2, Juni 2022, hal. 1974

³⁶ [Luncurkan 41 Program Baru “The New Istiqlal” Wapres Berharap Masjid Istiqlal sebagai Pusat Gagasan dan Gerakan Pembangunan | Sekretariat Negara \(setneg.go.id\)](http://setneg.go.id), diakses pada 23 Januari, 2024

difabel, hingga orang tua. Beberapa upaya implementasi yang dilakukan mencakup penyediaan fasilitas yang memadai, pelayanan ibadah sesuai syariah, dan manajemen masjid yang modern. Berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan penulis, jamaah perempuan majelis taklim Masjid Istiqlal merasa sangat nyaman berada di Masjid Istiqlal dan menganggap hampir seluruh kebutuhannya dapat terpenuhi.

Menurut beberapa jamaah perempuan Masjid Istiqlal, sejumlah fasilitas yang disiapkan oleh Masjid Istiqlal yang memudahkan langkahnya untuk berpartisipasi dan menuju masjid di antaranya ruang ibadah yang nyaman, akses menuju tempat shalat dengan tangga landai, fasilitas kursi roda dan lift prioritas bagi jamaah lansia dan disabilitas, dan toilet yang bersih dan tertutup. Semua fasilitas ini dirasa cukup bagi perempuan untuk memberi kenyamanan dan datang beribadah ke masjid.³⁷ Di samping itu, terdapat sejumlah aspek yang menunjukkan kesetaraan bagi perempuan di masjid, seperti shaf shalat yang sejajar, yang membuat perempuan merasa memiliki tempat dan kedudukan yang sama ketika memasuki masjid.

Dengan segala upaya dan komitmen Masjid Istiqlal, penulis melihat bahwa peran masjid ini sangat signifikan dalam mewujudkan masjid yang ramah terhadap perempuan. Dari visi pemberdayaan hingga fasilitas fisik, Masjid Istiqlal menunjukkan bahwa masjid ini tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai model inklusifitas dan perhatian terhadap kebutuhan seluruh jamaahnya, khususnya perempuan. Semua langkah yang dilakukan masjid ini ingin menjadikan Masjid Istiqlal sebagai tempat yang hangat, mendukung, dan mengakomodasi keberagaman, dan hal ini sejalan dengan nilai-nilai keagamaan dan kemaslahatan manusia yang tinggi. Oleh karena itu di bawah ini penulis akan mencoba mengelaborasi lebih jauh mengenai bagaimana implementasi masjid ramah perempuan di Masjid Istiqlal berdasarkan *maqâshid al-syarî'ah* untuk mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan seluruh jamaahnya khususnya perempuan.

Pertama, dari perspektif *hifdz al-dîn*, Masjid Istiqlal telah menyiapkan berbagai fasilitas yang ramah perempuan untuk mendukung partisipasi dan kenyamanan perempuan dalam

³⁷ Wawancara jamaah Masjid Istiqlal, 10 Januari 2024

beribadah. Hal ini dilakukan untuk mendukung partisipasi perempuan dalam beribadah demi menjaga kualitas agamanya. Sejumlah fasilitas yang disiapkan diantaranya akses pintu masuk yang setara tepat di samping pintu utama masjid Istiqlal. Beberapa akses untuk penyandang disabilitas juga sudah tersedia, meski masih terpusat di pintu masuk Al-Fattah atau tepatnya di pintu pejalan kaki dan pintu utama yang menghadap Gereja Katedral. Akses yang tersedia di pintu Al Fattah antara lain lantai pemandu menuju lift ke tempat ibadah utama di lantai satu dan lantai dua, lift dengan suara, dan lantai yang tidak berundak. Berbagai fasilitas ini membantu akses perempuan dalam memasuki masjid untuk beribadah.

Ruang utama ibadah perempuan yang disediakan juga sangat mendukung kenyamanan. Suasana di dalamnya sejuk dan dipastikan tidak terlalu panas, sehingga memungkinkan fokus ibadah yang maksimal. Suara yang dihasilkan dari perangkat audio sangat jelas, menjadikan suara panduan shalat terdengar dengan baik. Pencahayaan ruangan terpilih dengan cermat, memastikan sinar yang cukup terpancar untuk menciptakan atmosfer yang tenang. Terdapat mukenah yang tersusun rapi dan bersih, siap digunakan oleh setiap jamaah. Meski kapasitas besaran ruang yang diberikan perempuan tidak setara dengan laki-laki, barisan shaf perempuan diatur sejajar dengan barisan laki-laki, mencerminkan kesetaraan dan kebersamaan dalam ibadah. Ruang ini juga dibatasi oleh penghalang yang bisa digunakan secara fleksibel sesuai kebutuhan. Selain itu, ruangan ini senantiasa terjaga kebersihannya, sehingga menambah kesejukan dan ketenangan bagi setiap individu yang melaksanakan ibadah di dalamnya.

Masjid Istiqlal juga memperhatikan kebutuhan khusus jamaah perempuan dari segi kamar mandi dan tempat wudhu yang tertutup dan khusus perempuan. Namun, berbeda dengan kebutuhan laki-laki, perempuan membutuhkan waktu lebih lama di dalam kamar mandi. Perempuan dengan anak bayi sampai balita, tak mungkin menitipkan anaknya di luar kamar mandi. Anak kecil pasti akan masuk bersama ibunya, ikut buang air dan bebersih. Sehingga, lebih lama lagi waktu yang mereka butuhkan di dalam kamar mandi. Jumlah kamar mandi pada area perempuan harus lebih banyak dua kali lipat dibandingkan laki-laki. Apalagi, area masjid yang didatangi orang untuk beribadah, mengharuskan setiap orang

berada dalam keadaan suci dan telah berwudhu.³⁸

Untuk menambah kenyamanan dan ketenangan dalam beribadah, Masjid Istiqlal telah melengkapi fasilitasnya dengan ruang bermain anak dan ruang laktasi. Ruangan ini disediakan khusus untuk para jamaah perempuan yang membawa anak kecil, memberikan mereka kesempatan untuk menjalankan ibadah tanpa merasa khawatir akan kenyamanan dan keamanan anak mereka. Keberadaan fasilitas ini juga bertujuan untuk mencegah potensi terjadinya keributan yang mungkin timbul akibat aktivitas anak-anak, sehingga dapat menjaga fokus dan konsentrasi para jamaah yang sedang beribadah.

Meski berbagai fasilitas untuk mendukung kenyamanan perempuan telah disediakan, menurut salah satu jamaah masjid Istiqlal beberapa fasilitas lain yang juga dibutuhkan adalah ruang khusus perempuan. Jamaah perempuan masjid Istiqlal ingin menggunakan ruangan tersebut sebagai tempat beristirahat ketika melaksanakan i'tikaf. Pada waktu-waktu tertentu perempuan ingin lebih meningkatkan kualitas ibadahnya dengan berdiam diri dalam waktu yang lama di masjid. Namun karena keadaan ruang shalat yang terbuka, perempuan terkadang merasa kurang nyaman untuk beristirahat di ruangan tersebut karena melihat banyaknya jamaah lain yang melewati daerah tersebut. Hal itu menurut Ibu Ni'mawati Iskandar sebagai salah seorang jamaah tetap masjid Istiqlal dapat mengurangi tingkat kenyamanan perempuan ketika beri'tikaf di masjid.³⁹

Di samping itu, jamaah perempuan lain juga merasa membutuhkan petunjuk arah untuk mengakses ruang-ruang yang ada di Masjid Istiqlal. Karena merasa memiliki kemampuan navigasi yang rendah, jamaah perempuan setidaknya menginginkan adanya rekomendasi arah, petunjuk letak ruangan, peta situs Masjid Istiqlal dan berbagai informasi lain yang bisa memudahkan akses ke seluruh ruangan masjid.⁴⁰ Ketersediaan aksesibilitas dan layanan informasi tersebut juga pasti akan berguna bagi pengunjung masjid yang membutuhkan pendampingan, seperti orang tua, ibu hamil,

³⁸ [Masjid Istiqlal dan Peturasan Perempuan Halaman all - Kompas.com](#), diakses pada 16 Desember 2023

³⁹ Wawancara langsung dengan jamaah majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Ni'mawati Iskandar, 10 Januari 2024

⁴⁰ Wawancara langsung dengan jamaah majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Muliana, 10 Januari 2024

dan anak-anak.

Selain memberi fasilitas untuk mendukung kenyamanan perempuan dalam menjaga agama melalui ibadah, Masjid Istiqlal juga menjaga keberlangsungan agama dengan membimbing perempuan untuk melakukan dakwah. Bimbingan ini dilakukan melalui majelis taklim Masjid Istiqlal bagi jamaah perempuan yang telah sampai pada tingkat atau kelas tertentu dan sudah memiliki kualifikasi yang cukup dalam berdakwah. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan peran kepada perempuan untuk menyampaikan nilai-nilai agama yang telah ia dapatkan dan juga untuk menyebar luaskan ajaran agama Islam. Di samping itu, materi-materi dakwah atau khutbah yang di sampaikan di Masjid Istiqlal juga telah memperhatikan tema-tema yang berkaitan dengan perempuan.⁴¹ Hal ini menunjukkan adanya perhatian Masjid Istiqlal terhadap isu-isu yang berkaitan dengan perempuan.

Dalam konteks menjaga keberlangsungan agama, Masjid Istiqlal juga membuka ruang dialog lintas agama. Masjid Istiqlal sangat menjunjung tinggi nilai toleransi dengan memfasilitasi berbagai tokoh agama untuk datang dan memperdalam wawasan keberagaman melalui masjid. Menurut Imam Besar Masjid Istiqlal, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, bahwa Masjid Istiqlal adalah rumah ibadah untuk semua umat muslim, namun dengan mencontoh masjid Nabi, umat agama lain bisa hadir ke masjid untuk berdialog.⁴² Hal ini menunjukkan bentuk nilai kebebasan beragama yang diimplementasikan dalam masjid.

Kedua, dari perspektif *hifdz al-nafs*. Dalam konteks perlindungan jiwa, Masjid Istiqlal telah menerapkan pengawasan yang ketat melalui penugasan satpam di setiap gerbang dan pintu masjid. Tindakan pengawasan ini dilaksanakan dengan tujuan utama untuk menjamin keamanan jamaah yang berkunjung, khususnya para perempuan. Adanya peran aktif perempuan dalam menjaga keamanan menjadi bagian integral dari upaya tersebut, di mana mereka diberi tanggung jawab untuk memberikan rekomendasi guna meningkatkan tingkat keamanan lebih lanjut.⁴³

⁴¹ Wawancara langsung dengan Staf majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Ana, 10 Januari 2024

⁴² Wawancara langsung dengan Imam Besar Masjid Istiqlal Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A, 11 Januari 2024

⁴³ Wawancara langsung dengan Imam Besar Masjid Istiqlal Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A, 11 Januari 2024

Dalam hal menjaga kehormatan perempuan, Masjid Istiqlal menjunjung tinggi prinsip kesetaraan, memberikan hak-haknya sebagai jamaah untuk diperlakukan dengan baik, disambut, dan disapa dengan ramah.

Di samping itu, dalam mewujudkan kemudahan dan keamanan akses Masjid Istiqlal, pihak Masjid Istiqlal bahkan telah menandatangani MoU dengan PT KAI agar jamaah yang akan melaksanakan ibadah di Istiqlal disiapkan bus angkutan, apalagi letak Istiqlal yang sangat strategis karena dekat dengan Stasiun Gambir. Pihak Masjid Istiqlal juga menyiapkan 140 CCTV di setiap sudut yang paling canggih biometriknya. Sehingga siapa pun yang melakukan kejahatan, dalam tempo hitungan detik akan terlihat oleh komputer.⁴⁴

Ketiga, dari perspektif *hifdz al-'aql*. Sebagai masjid terbesar di Asia, Masjid Istiqlal telah menjadi pusat pembinaan umat melalui pendidikan. Masjid Istiqlal memiliki peranan penting dalam meningkatkan taraf pendidikan masyarakat. Berbagai kegiatan yang diselenggarakan di dalamnya melibatkan aspek pendidikan seperti pelatihan sholat berjama'ah, pembelajaran untuk muallaf, pendidikan khusus bagi remaja, program edukasi di majelis taklim untuk kaum ibu, penyelenggaraan pendidikan formal dari tingkat Kelompok Bermain hingga Madrasah Aliyah, pengajaran kitab kuning (hawamisy), perpustakaan, pendidikan kader Ulama, pelatihan memanah, pelatihan silat, edukasi terkait khutbah Jumat, kegiatan kajian Jum'at, pengajaran kitab Ihya Ulumuddin, pelatihan istighosah, pembinaan kekeluargaan (BP4), serta dialog antaragama.⁴⁵

Di samping itu, Masjid Istiqlal menjadi simbol yang sangat kuat dalam upaya memberdayakan perempuan. Di masjid ini, upaya pemberian akses pendidikan tidak hanya difokuskan pada para dai, melainkan juga diberikan kesempatan yang setara kepada perempuan untuk aktif dalam ranah dakwah, baik di tingkat nasional maupun internasional. Dalam program pendidikan kader ulama, Masjid Istiqlal mengadakan program khusus yang membahas kajian gender dalam Islam, dikenal sebagai Pendidikan

⁴⁴ Masjid Istiqlal siapkan masker cadangan bagi jamaah - ANTARA News, diakses pada 16 Desember 2023

⁴⁵ Abdul Rosyid Teguhdin Hamid, "Model Pendidikan Masjid Integratif: Studi Kasus Masjid Istiqlal," dalam *al-Ishlah*, Vol. 20, No. 2, Desember 2022, hal. 136

Kader Ulama Perempuan atau disingkat PKUP. Tujuan dari program ini adalah untuk mencetak ulama perempuan yang memiliki akhlak mulia, keilmuan Islam yang mendalam, serta mampu menyuarakan kesetaraan gender dan perlindungan anak. Mereka diharapkan dapat memainkan peran strategis dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk keluarga, kelompok, masyarakat, negara, dan tingkat internasional.

Selain kegiatan pendidikan formal, Masjid Istiqlal juga melaksanakan program pendidikan melalui majelis taklim khusus untuk kaum ibu. Majelis taklim ini telah aktif sejak tahun 1970 hingga saat ini dan berhasil memberikan pendidikan kepada sejumlah besar perempuan, terutama ibu, dengan berbagai materi pembelajaran. Mereka mendapatkan pengajaran mengenai al-Qur'ân, pembahasan fiqih perempuan, hingga peran sosial perempuan di masyarakat. Selain itu, Masjid Istiqlal secara rutin menyelenggarakan berbagai kegiatan khusus perempuan dalam bentuk kajian atau seminar, yang membahas topik-topik penting seperti wanita yang dirindukan surga, telaah buku semesta perempuan, serta kajian mengenai peran-peran sosial perempuan, dan berbagai topik lainnya.⁴⁶

Seluruh kegiatan yang dilakukan Masjid Istiqlal ini, tidak hanya bertujuan memberikan akses, tetapi juga menciptakan lingkungan yang mendukung perkembangan, kontribusi, dan peningkatan kualitas diri para perempuan dalam konteks peran keagamaan. Langkah ini dapat dianggap sebagai upaya besar untuk memberikan kesetaraan ruang kepada perempuan dalam penyebaran nilai-nilai agama dan kebaikan kepada seluruh masyarakat. Sebagaimana perintah agama untuk menjaga kelestarian akal dengan terus memaksimalkan fungsi akal.

Keempat, dari perspektif *hifdz al-nasl*. Upaya yang dilakukan Masjid Istiqlal dalam mempertahankan keutuhan dan kesejahteraan keluarga adalah melalui Badan Penasihatian Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4). Imam Besar Masjid Istiqlal selaku ketua umum BP4 menyatakan bahwa Masjid Istiqlal bermitra dengan Kementerian Agama RI dalam hal pengelolaan lembaga ini. BP4 beroperasi di Masjid Istiqlal yang sampai saat ini

⁴⁶ Wawancara langsung dengan Staf majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Ana, 10 Januari 2024

terus aktif memberikan pelayanan konsultasi perkawinan dan penasihat hukum.⁴⁷

Keberadaan lembaga ini sangat bermanfaat untuk perempuan yang memerlukan konsultasi mengenai masalah pernikahan. BP4 bertujuan meningkatkan kualitas perkawinan umat Islam di Indonesia dengan memberikan bimbingan, pembinaan, dan dukungan kepada keluarga Muslim di seluruh Indonesia. Salah satu program prioritas yang dilakukan yaitu adanya layanan berbasis online agar bisa diakses banyak orang. Ada konsultasi jarak jauh. Termasuk dengan warga negara Indonesia di luar negeri yang membutuhkan konsultasi rumah tangga hingga perceraian. Tidak hanya fokus pada soal perkawinan semata, BP4 juga melakukan pendampingan kepada anak korban perceraian.

Lembaga ini telah menyelesaikan berbagai kasus dalam hal keluarga tidak terkecuali terkait masalah-masalah perempuan. Menurut sebuah laporan, biasanya pasangan yang datang berkonsultasi di BP4 sebelum ke pengadilan, mereka akan batal bercerai. Hal ini sangat penting dalam menangani berbagai permasalahan keluarga dan dalam menjaga keutuhan dan keharmonisan rumah tangga.⁴⁸

Kelima, dari perspektif *hifdz al-mâl*. Dalam hal pemberdayaan ekonomi umat, Masjid Istiqlal menginisiasi sebuah program terkait pembinaan UMKM dan program Istiqlal Indonesia Halal Centre (IIHC). Program ini dirancang sebagai upaya pendampingan, pelatihan, dan akselerasi bagi para pengusaha UMKM/IKM, dengan tujuan menghasilkan produk yang memenuhi standar halal, BPOM, retail, dan ekspor, serta meningkatkan kualitas SDM dan produk agar dapat bersaing di pasar global. Sebagai bagian dari program ini, Masjid Istiqlal menyajikan Galeri Produk Halal, di mana produk-produk Indonesia yang telah disertifikasi halal dan mendapatkan izin edar BPOM dipajang dalam area khusus setelah melalui kurasi, serta dibantu dalam proses pemasaran. Kemudian untuk mendukung kegiatan usaha, Masjid Istiqlal juga menyediakan area store/kawasan jual beli produk halal (termasuk kuliner, kriya, industri kreatif, dll.) di sekitar masjid. Selain itu, masjid ini menawarkan Area Perkantoran

⁴⁷ Wawancara langsung dengan Imam Besar Masjid Istiqlal Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A, 11 Januari 2024

⁴⁸<https://timesindonesia.co.id/pemerintahan/248500/konsultasi-perkawinan-bp4-buka-layanan-online-hingga-konseling-di-masjid>, diakses pada 25 Januari 2024

Bersama dengan fasilitas-fasilitas yang mendukung kolaborasi pelaku IKM & UMKM Indonesia, membangun sinergi, dan mengembangkan ekosistem halal bersama. Meskipun tidak secara khusus ditujukan untuk perempuan, program ini terbuka bagi seluruh umat Islam yang berkeinginan mendapatkan pendampingan dalam usaha mereka.⁴⁹

Dengan segala upaya nyata dan komitmen yang telah diambil oleh Masjid Istiqlal, dapat dilihat bahwa peran masjid ini sangat signifikan dalam mewujudkan masjid yang ramah terhadap perempuan. Masjid ini telah menjadi pusat berbagai kegiatan umat Islam yang memiliki banyak fungsi antara lain ibadah, pendidikan, ekonomi, dan sosial. Masjid ini juga menunjukkan model inklusifitas dan perhatian terhadap kebutuhan seluruh jamaahnya, terkhusus perempuan. Peran Masjid Istiqlal tidak hanya dalam hal pembinaan umat, tetapi juga berperan melindungi, memberdayakan dan mempersatukan umat untuk memberikan pemberdayaan yang berkualitas, modern dan toleran. Semua langkah ini menjadikan Masjid Istiqlal sebagai tempat yang hangat, mendukung, dan mengakomodasi keberagaman, yang mana semua hal ini sesuai dengan prinsip-prinsip *maqâshid al-syari'ah* dan sejalan dengan prinsip kemanusiaan yang tinggi.

⁴⁹<https://news.detik.com/berita/d-5306571/masjid-istiqlal-luncurkan-program-indonesia-halal-centre>., dikases pada 25 Januari 2024

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan pengkajian dan penelitian, kesimpulan dari penelitian ini akan menjawab apa yang ada di rumusan masalah pada bab 1. Berikut beberapa kesimpulannya:

1. *Maqâshid al-syarî'ah* menurut Jasser Auda merupakan sekumpulan maksud ilahiah dan konsep-konsep moral yang menjadi dasar hukum Islam, misalnya keadilan, martabat manusia, kehendak bebas, kemurahan hati, kemudahan, dan kerja sama masyarakat. Melalui pendekatan filsafat sistem, Auda telah memperluas pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* dari yang awalnya terbatas pada lingkungan internal umat Islam menjadi lebih umum dan universal, mencakup kemanusiaan secara keseluruhan. Konsep *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda juga mengalami pergeseran paradigma yang awalnya bercorak penjagaan (*protection; hifdz*) bergeser ke *maqâshid* yang bercorak pengembangan (*development, tanmiyah*) sehingga Auda menjadikan konsep *human development* sebagai target utama dari masalahah (*public interest*). Upaya yang dilakukan dalam merekonstruksi *maqâshid al-syarî'ah* ini merupakan upaya yang signifikan dalam memperbarui dan memperluas konsep *maqâshid al-syarî'ah* agar lebih relevan dan aplikatif dalam konteks global dan modern.
2. Masjid ramah perempuan dalam al-Qur'an menekankan persamaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam beribadah dan memakmurkan masjid. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan kesetaraan gender dalam konteks ibadah, zikir, dan mendirikan shalat.

Selain itu, al-Qur'an juga menekankan persamaan hak dan kewajiban perempuan dalam memelihara dan memakmurkan masjid. Dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda, masjid ramah perempuan melibatkan penggabungan berbagai praktik yang menjamin kesejahteraan dan hak-hak perempuan di masjid. Bentuk implementasi *maqâshid al-syarî'ah* dalam masjid ramah perempuan mencakup fasilitas-fasilitas penunjang kenyamanan dalam beribadah, akses dan perlindungan yang setara, dan berbagai sarana yang dapat meningkatkan partisipasi perempuan di dalam masjid.

3. Masjid Istiqlal merupakan salah satu masjid yang telah berkomitmen dan berupaya dalam mewujudkan masjid ramah perempuan. Masjid ini telah menjadi pusat berbagai kegiatan umat Islam yang memiliki banyak fungsi antara lain ibadah, pendidikan, ekonomi, dan sosial. Masjid ini juga menunjukkan model inklusifitas dan perhatian terhadap kebutuhan seluruh jamaahnya, terkhusus perempuan. Peran Masjid Istiqlal tidak hanya dalam hal pembinaan umat, tetapi juga berperan melindungi, memberdayakan dan mempersatukan umat untuk memberikan pemberdayaan yang berkualitas, modern dan toleran. Semua langkah ini menjadikan Masjid Istiqlal sebagai tempat yang hangat, mendukung, dan mengakomodasi keberagaman, yang mana semua hal ini sesuai dengan prinsip-prinsip *maqâshid al-syarî'ah* dan sejalan dengan prinsip kemanusiaan yang tinggi.

B. Saran

Setelah menelaah tentang bagaimana masjid ramah perempuan dalam al-Qur'ân perspektif *maqâshid al-syarî'ah* Jasser Auda dan bagaimana contoh implementasinya di Masjid Istiqlal, penulis menyarankan beberapa hal berikut:

1. Mendekati berbagai persoalan saat ini dengan perspektif *maqâshid al-syarî'ah* menjadi suatu langkah penting, karena kerangka kerja ini memungkinkan untuk merumuskan solusi yang berlandaskan pada tujuan utama syariah. Dengan merinci dan mengaplikasikan prinsip-prinsip *maqâshid*, kita dapat mengembangkan solusi yang sesuai dengan roh dan tujuan dasar syariah, menciptakan keadilan, kesejahteraan, dan keharmonisan dalam masyarakat.
2. Merevitalisasi fungsi masjid menjadi suatu keharusan, dengan perhatian khusus terhadap kebutuhan seluruh jamaah, termasuk perempuan. Hal ini penting karena masjid bukan hanya sebagai tempat ibadah semata, melainkan juga sebagai pusat spiritual dan sosial yang harus mencerminkan inklusivitas, keadilan, dan perhatian terhadap semua lapisan masyarakat. Dengan memperhatikan kebutuhan perempuan dalam desain dan pengelolaan masjid, kita dapat menciptakan lingkungan ibadah yang ramah, mendukung, dan merangkul keberagaman dalam komunitas Muslim.

3. Meningkatkan keterlibatan perempuan di masjid juga menjadi suatu keharusan penting guna memperkukuh keberlanjutan dan kekuatan agama. Dengan melibatkan perempuan secara aktif dalam kegiatan keagamaan, kita memperkaya pengalaman ibadah dan meningkatkan pemahaman kolektif terhadap ajaran agama. Selain itu, keterlibatan perempuan di masjid dapat memperkuat pondasi keluarga Islam, menciptakan komunitas yang lebih harmonis, dan memberikan kontribusi positif terhadap perkembangan moral dan spiritual masyarakat secara keseluruhan

DAFTAR PUSTAKA

- Adinugraha, Hendri Hermawan dkk, “Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis”, dalam *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, Vol. 17, No. 1, 2018
- Al-Asfahânî, Al-Râghib, *Mufradât al-Fâdz al-Qur’ân*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1423 H/2002 M
- Auda, Jasser. *Al-Maqâshid; untuk Pemula*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013
- Auda, Jasser. *Maqâshid Syari’ah As Philosophy Of Islamic Law: A System Approach*. Herndon: IIIT, 2007.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqâshid Al-Syari’ah*, Terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015
- Auda, Jasser. *Reclaiming The Mosque: The Role of Woman in Islam’s House of Worship*. United Kingdom: Claritas Books with Maqâshid Institute, 2017.
- Auda, Jasser. *Wanita dan Masjid*, diterjemahkan oleh Rosidin dari judul *Al-Mar’ah wa Al-Masjid*. Jakarta: Amzah, 2015.
- Auda, Jasser, *Maqasid Al-Shariaah a Beginner’s Guide*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008
- Auda, Jasser, *Sharia and Politics*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008

- Azra, Azyumardi dkk, *Fikih Kebinekaan*, Bandung: Mizan, 2015
- Azwar, Sarifuddin. *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Badruddin, Muchammad Fahri, “Konsep Pendidikan Ash-Shuffah Masa Nabi Muhammad Saw Dan Relevansinya Terhadap Pembentukan Akhlak Peserta Didik Masa Kini,” dalam *Skripsi* Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2021
- Bahasa, Tim Penyusun Kamus Pusat, *KBBI*.
- al-Bâqî, M. Fuâd Abdu. *al-Mujam Li al-Fâdqil al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-FIkr, 1989
- Al-Basri, Abu Al-Fidâ Isma’îl bin Umar bin Katsîr Al-Qurashi, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*, jilid 4, Beirut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyah, 1419 H
- Al-Bukhari, Abu Abdillah, *Shahîh al-Bukhârîy*, t.tp.: Dar tawqi al-Najah, 1422H, juz 7
- al-Buthî, Muhammad Sa’îd Ramadan. *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyyah: Ma’a Mujiz li Târîkh al-Khilâfah al-Râsyidah* Damaskus: Dar al-Fikr, 2003
- Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, Ponorogo: Wade Group, 2016
- Dalmeri, “Revitalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Ekonomi Dan Dakwah Multikultural,” dalam *Walisono*, Vol. 22, No. 2, November 2004
- Dewi, Ratna, “Kedudukan Perempuan Dalam Islam Dan Problem Ketidakadilan Gender” dalam *Noura: Jurnal Kajian Gender dan Anak*, Vol. 4, No.4, 2020
- Dwiasuti, Ilmi, “Komitmen Indonesia dalam Implementasi SDGs Nomor 5 untuk Menjamin Keamanan Manusia Khususnya Perempuan (2015-2021),” dalam *Verity-UPH Journal of International Relations*
- Efendy, Mochtar, *Ensiklopedia Agama dan Filsafat*, Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001
- Engineer, Ashgar Ali, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKiS, 2007
- Fadlia, Faradilla dkk. “Women Friendly Mosque in Banda Aceh: A Study of the Concept of Gender Justice and Gender Planning Perspective,” dalam *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, Vol. 16, No.1, 2021.
- Faliha, Almira Muthia dan Yeptadian Sari, “Kajian

- Konsep feminisme Pada Bangunan Pusat Kecantikan (Erha Derma Center, Tangerang),” dalam *Jurnal Arsitektur Zonasi*, Vol.4, No.2, Juni 2021
- Ferdiansyah, Hengki, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhari, 2018
- Gazalba, Sidi. *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1975
- al-Ghazali, Muhammad, *Muslim Women Between Backward Traditions and Modern Innovations*, terj. Jasser Auda, (t.t.t.p, 2002)
- Hamid, Abdul Rosyid Teguhdin, “Model Pendidikan Masjid Integratif: Studi Kasus Masjid Istiqlal,” dalam *al-Ishlah*, Vol. 20, No. 2, Desember 2022, hal. 136
- Hana, Muhamad Yusrul, “Kedudukan Perempuan dalam Islam,” dalam *Fihros*, Vol. 6, No.1, 2022
- Hanafi, Muchlis M. (Ed.), *Tafsir Al-Qur’an Tematik: Maqasidusy-Syari’ah, Memahami Tujuan Utama Syariah*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Kementrian Agama RI, 2013
- Ibn Ashur, Tahir, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2006
- Ibnu al Atsir, *Usd al Ghabah*, Jilid 5, t.th.
- Ibnu Ishak, Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman. *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. Muhammad Abdul Ghaffar dan Abu Ihsan al-Atsari dari judul *Lubâb al-Tafsîr min Ibni Katsîr*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi’I, 2004
- Ibnu Manzur *Lisân al-‘Arab*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1119. Jilid ke-2.
- Jum’ah, Ahmad Khalil, *Bî’ah al-Nisâ fi al-Qur’ân wa al-Sîrah*, Beirut: al-Yamama, 2005
- Junaidi, Yendri. *Bagaimana Masjid di Masa Rasul dan Bagaimana Seharusnya di Masa Ini*. Sukabumi: Haura Utama, 2023.
- Kadar, M. Yusuf. *Studi Al-Qur’ân*, Jakarta: Amzah, 2012
- Kamali, Mohammad Hashim, *Membumikan Syariah*, Bandung: Mizan, 2008
- Karim, M. Abdul, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: Bagaskara, 2014
- Latif, Muhammad Tasmin, “Konsep Masjid Sebagai Pusat Pendidikan Islam,” dalam *Rayah Al-Islam*, Vol. 4, No. 2,

Oktober 2020

- Levy, Reuben, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. Ludjito, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986
- Mansur, Ridwan. “Konsep Masjid dalam Perspektif Mufassir dan Realitasnya dalam Masyarakat (Studi Konsep Masjid dalam Al-Qur‘ân)”. *Tesis*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2019.
- Manzur, Ibnu, *Lisân al-‘Arab*, Jilid ke-2, Kairo: Dar al-Ma‘arif, 1119
- Marcoes, Lies dkk. *Maqashid Al-Islam*, Jakarta: Yayasan Rumah Kitab, 2018
- Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta: LKiS, 2010
- al-Misri, Mahmud, *Sahabat-Wanita Rasulullah*, Jakarta: Zaman, 2011
- Mufid, Moh., *Maqâshid Ekonomi Syari‘ah*, Malang: Empatdua Media, 2018
- Mulia, Musdah, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*, Tangerang Selatan: Baca, 2020
- Munawati, Siti dan Nur Halimah, “Religious Moderation Virtual Activities on Millenials during the COVID-19 Pandemic,” dalam *al-Ishlah*, Vol, 14, No. 2, Juni 2022
- Naamy, Nazar, “Hak Asasi Perempuan dalam Islam”, dalam *Qawwam*, Vol. 11, No. 2, Desember 2018
- Nandang, Zae dan Wawan Shafwan Sholehuddin, *Masjid dan Perwakafaan*, Bandung: Tafakur, 1438 H/ 2017 M
- Nur, Hassani Muhammad, *Fiqh al-Masâjid Fi al-Syari‘ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2017
- Nurhakki, dan Islamul Haq. “Representasi Perempuan di Masjid,” dalam *Jurnal Askopis*, Vol. 1, No. 2, tahun 2017.
- Nurjamilah, Cucu, “Gender Equality in Mosque Management: Women's Involvementin Masjid Raya Mujahidin Pontianak,” dalam *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 25 No.1, 2017
- Nyhagen, Line, “Mosques as Gendered Spaces: The Complexity of Women’s Compliance with, And Resistance to, Dominant Gender Norms, And the Importance of Male Allies,” dalam *Religions*, 2019
- Al-Qayyim, Syamsuddin bin, *I‘lâm Al-Muwaqqi‘în*, editor: Thaha Abdurra`uf Sa`d, (Beirut: Dar Al-Jil, 1973), juz III

- al-Qurtubi, Abi Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Ansari, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, jilid 10, Beirut: Dar el-Kutub al-Ilmiyah, 1971
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*, Bandung: Mizan, 2007
- al-Razi, Fakh al-Din, *Mafâtih al-Gaib*, jilid 10, Beirut: Dar al-Fikr, 1981
- al-Râzi, Abdul Kadir, *Mukhtâr Al-Shihâh*, Beirut: Maktabah Lebanon, 1986
- Reda, Nevin, "Woman in the Mosque: Historical Perspective on Segregation", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21:2
- Sahabuddin (Ed.), *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007
- Salahuddin, Muhammad. "Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanistis: Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang Maqâshid al-Syari'ah," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 16, No. 1, 2012
- Saputri, Apik Anitasari Intan dan Athoillah Islamy, "Membumikan Nilai-Nilai Mqashid Syariah dalam Fungsi Keluarga di Tengah Pandemi Covid-19, dalam *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum*, Vol. 19, No. 01, Juni 2021
- Shihab, Muhammad Quraish, *Ensiklopedia Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Intermedia, 1997
- Shihab, Muhammad Quraish, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2005
- Shihab, Muhammad Quraish. *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudûi Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Lentera Hati, 2012
- Subhan, M. dkk., *Tafsir Maqashidi*, Kediri: Lirboyo Press, 2013
- Supardi dan Teuku Amiruddin, *Konsep Manajemen Masjid Optimalisasi Peran Masjid*, Yogyakarta: UII Press, 2001
- Al-Suyuthi, *al-Jâmi' al-Shaghîr*, Bairut: Dâr al-Kutub, t.th., cet IV, Jilid I
- Syafe'i, Makhmud. *Masjid dalam Perspektif Sejarah dan Hukum Islam*, Jakarta: Alwardi Prima, 2003
- Syafii, M., "Modal Sosial Masjid dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Disertasi*, Institute PTIQ Jakarta, 2023
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenada Media Group, 2008
- Tamuri, Ab. Halim, "Konsep Dan Pelaksanaan Fungsi Masjid

- Dalam Memartabatkan Masyarakat,” dalam *al-Mimbar*, Vol.1, No.1, Juni 2021
- Umar, Nasaruddin dkk, *Membangun Kultur Ramah Perempuan*, Jakarta: Restu Ilahi, 2004
- Utaberta, Nangkula dkk, “An Analysis of Women’s Access And Participation In The Mosques Inthe Contemporary World”, dalam *2nd International Conference on Architecture and Civil Engineering*, 2018
- Yani, KH. Ahmad Bagdja dan H. Ahmad, *Panduan Memakmurkan dan Dimakmurkan Masjid*, Jakarta: Dewan Masjid Indonesia, 2017
- Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syariah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020
- Al-Zarkasyi, Muhammad bin Abdullah, *I’lâm al- Sâjid bi Ahkâmi al-Masâjid*, Kairo: al-Majlis al-A’la, 1996
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 5, Jakarta: Gema Insani, 2016

Sumber lain

- Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor DJ. II/802 Tahun 2014 tentang Standar Pembinaan Manajemen Masjid
- Susunan Pengurus PP DMI 2017-2022 - DMI
https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_Bill_of_Rights_for_Women_in_the_Mosque
- Maqasid Al Shariah Perspektif Jasser Auda - Dr. Jasser Auda, diakses pada 20 Desember 2023
- Visiting Istiqlal Mosque (Masjid Istiqlal) in Jakarta - Jakarta Travel Guide, diakses pada 22 Januari 2024.
- Masjid Istiqlal | Dunia Masjid :: Jakarta Islamic Centre (islamic-center.or.id), diakses pada 16 Desember 2023
- Visi dan Misi (istiqlal.or.id), diakses pada 22 Januari 2024
- Luncurkan 41 Program Baru “The New Istiqlal” Wapres Berharap Masjid Istiqlal sebagai Pusat Gagasan dan Gerakan Pembangunan | Sekretariat Negara (setneg.go.id), diakses pada 23 Januari, 2024
- Masjid Istiqlal dan Peturasan Perempuan Halaman all - Kompas.com, diakses pada 16 Desember 2023
- Masjid Istiqlal siapkan masker cadangan bagi jamaah - ANTARA News, diakses pada 16 Desember 2023

<https://timesindonesia.co.id/pemerintahan/248500/konsultasi-perkawinan-bp4-buka-layanan-online-hingga-konseling-di-masjid>, diakses pada 25 Januari 2024

<https://news.detik.com/berita/d-5306571/masjid-istiqlal-luncurkan-program-indonesia-halal-centre.>, dikases pada 25 Januari 2024

Wawancara

Wawancara langsung dengan jamaah majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Ni'mawati Iskandar, 10 Januari 2024

Wawancara langsung dengan jamaah majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Muliana, 10 Januari 2024

Wawancara langsung dengan Staf majelis taklim Masjid Istiqlal Ibu Ana, 10 Januari 2024

Wawancara langsung dengan Imam Besar Masjid Istiqlal Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A, 11 Januari 2024

MASJID RAMAH PEREMPUAN DALAM AL-QUR'ÂN PERSPEKTIF MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH JASSER AUDA

ORIGINALITY REPORT

30%

SIMILARITY INDEX

30%

INTERNET SOURCES

9%

PUBLICATIONS

8%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	3%
2	www.scribd.com Internet Source	2%
3	repo.iainsasbabel.ac.id Internet Source	2%
4	repository.ptiq.ac.id Internet Source	2%
5	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	2%
6	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
7	etheses.uin-malang.ac.id Internet Source	1%
8	repository.radenintan.ac.id Internet Source	1%
9	jurnal.lp2msasbabel.ac.id Internet Source	1%
10	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	