

**IDENTITAS KULTURAL KHAZANAH FIKIH
GENDER DI NUSANTARA: EPISTEMOLOGI DAN
KONTRIBUSI SYAIKH MUHAMMAD ARSYAD AL –
BANJARI DALAM PEMBENTUKAN HUKUM
PERKAWINAN DI INDONESIA**

Penulis :

Arifah Millati Agustina

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung

A. LATAR BELAKANG

Dalam belantika khazanah ilmu keislaman, Kajian tentang gender dalam jangkar pengetahuan Islam masih menarik untuk dikaji, kenyataan ini didukung oleh banyaknya respon para ilmuwan dan peneliti tentang polemik gender baik dari sisi sejarah, gender yang tidak ada koheren dengan aturan dan kebijakan pemerintah, hingga perdebatanya yang terus berkelanjutan dalam teks-teks keagamaan. Meskipun demikian, berdasarkan pembacaan penulis, gender lebih dikenal sebagai produk barat dan dalam penggunaan sumber atau rujukan yang marak digunakan oleh para ilmuwan adalah literature dari barat dan timur tengah. Sebut saja Amina Wadud Muhsin, seorang Sudanase yang terkenal dengan tokoh feminis Islam di Amerika, karyanya yang berjudul *the gender jihad* sering menjadi rujukan kalangan aktivis gender (Wadud, 1999) kemudian reformis Mesir seperti Fatima Mernisi (Mernisi, 1995) Nawal el-Shadawi, (El Shadawi, 1975) Nashr Hamid Abu Zayd (Abu Zayd, 2003) Rifat Hasan (R.Hassan, 1994) Khaled Abou el Fadhl (El-Fadhl, 2001) seorang Kuwayty yang saat ini menjadi Guru besar di Universitas California Los Angles Amerika, juga muncul nama Asma Barlas seorang keturunan Arab yang mengenyam pendidikanya di Amerika Serikat (Barlas, 2004).

Penggunaan literatur berbasis barat dan timur tengah tersebut juga tidak jarang digunakan oleh para aktivis gender di Indonesia, pernyataan ini didukung oleh karya-karya pegiat kajian gender di Indonesia yang lebih condong mengutip karya barat atau timur tengah dibandingkan karya tokoh Indonesia sebagai rujukan utama. Karya Musdah Mulia yang berjudul *Muslimah Reformis*, (Musdah, 2005) mengulas tentang perempuan pembela hak perempuan yang banyak mengutip pendapat Asghar eli dan John.S.Posito. selain itu dalam pembahasan mengenai perempuan melawan kekerasan, Musdah mengutip karya Amina wadud Muhsin sebagai landasan pemikiran, kemudian dalam sub bab agenda gerakan muslimah dari

Tafsir ke aksi, Musdah banyak mengutip tafsir-tafsir ulama timur tengah seperti Abduh dan Al Thabary. Selain Musdah, Nur Rofiah dalam karya terbarunya yang berjudul Nalar kritis Muslimah juga mengelaborasi tulisannya menggunakan tafsir –tafsir dan banyak mengutip buah pemikiran ulama timur tengah (N.Rofi'ah, 2020).

Menyikapi kenyataan tersebut, Etin Anwar menjelaskan secara geneologis bahwa terdapat *intersection* antara gender di Indonesia dan barat, khususnya perempuan muslim yang berafiliasi dalam sebuah organisasi kemasyarakatan, Etin menekankan pesimpangan ini adalah hubungan atau *parallel* bukan hegemoni, pernyataan tersebut dilihat dari respon perempuan muslim Indonesia pada tahun 1928 yang memiliki kebebasan seperti gerakan perempuan aisyiah, dimana gerakan tersebut memiliki *parallel* dengan gerakan feminis barat karena perempuan barat mengagumi gerakan perempuan muslim Indonesia yang tidak perlu turun dijalanan untuk memperjuangkan suara dan hak mereka karena ajaran agama telah mengcovernya. Sedangkan di barat tindakan *opressive* masih marak terjadi terhadap perempuan yang hak-haknya di perjuangkan sejak tahun 1919 , dan puncaknya adalah penghargaan kepada perempuan berupa hak pilih pada pemilu (Etin, 2020).

Etin menambahkan, bahwa konteks perempuan ditahun 1928 di Indonesia adalah gambaran pembebasan perempuan dari pihak yang terjajah, namun meskipun begitu, perjuangan nasib perempuan yang di wakili Kartini menunjukkan gerakan yang diluar nalar, karena meskipun Kartini dipengaruhi oleh kajian barat, namun ia tetap mendiskusikanya, akibatnya, sekeras apapun Kartini memperjuangkan hak perempuan, keinginan kuatnya tetap terhalang dengan budaya perjodohan kraton jawa hingga Kartini menjalani perkawinan poligaminya dengan Bupati Rembang. Kartini meninggal diusia 25 tahun setelah 4 hari melahirkan(Rosyadi, 2020). Akhirnya, gerakan-gerakan perempuan tersebut pada era 90 an menjadi kajian feminis global dan pada tahun 2000 muncul sinergi antara kajian

gender di Indonesia , barat bahkan timur tengah, yang ketiganya memiliki konvergensi serta hubungan antara satu dengan lainnya. (Etin, 2020)

Ironisnya, para aktivis gender di Indonesia menanggalkan pemikiran dan kontribusi ulama Nusantara yang sarat dengan kearifan lokal , bentuk , warna dan corak nya. Konvergensi pemahaman tentang gender tersebut juga nampak terjadi dalam sistem pembentukan hukum perkawinan di Indonesia yang dalam catatan sejarah disebutkan karena terwujudnya komunikasi dengan budaya asing, meliputi Indonesia dan Arab, pernyataan ini didukung oleh lahirnya kontak sosial-agama dari kontribusi budaya asing yang mewujudkan identitas budaya hukum baru (termasuk Islam) yang secara praktis memiliki perbedaan antara satu Negara dengan yang lainnya. Kontak antar budaya tersebut menurut Ahmad Tholabie Kharlie terjadi dengan dua model,(Etin, 2010) meliputi *a-kulturasi* dan *in-kulturasi*. Dua cara tersebut menjadi faktor utama, karena budaya yang tumbuh di Indonesia tidak berwujud atas satu bentuk kesatuan, namun sangat bercorah dan beragama (Utrecht, 1953). Melalui dua model tersebut, bentukan hukum Islam di Indonesia mengalami dialog dengan budaya lokal untuk membentuk identitas baru yang lazim disebut dengan Fikih a '*ala* madzhab Indonesia, juga berdampak pada penyebaran identitas fikih keseluruhan Nusantara (Abdurahman, 1992).

Sebagai wujud atas penetrasi budaya di Indonesia tersebut, tersusunlah beberapa karya ulama Nusantara dengan bahasa asli daerah khas Nusantara, meliputi Melayu, jawa dan Bugis yang bertema hukum Islam dengan Genealogi arus pemikiran madzhab Syafi'iy pada abad 17 dan 18, dimana karya-karya tersebut pada akhirnya menjadi rujukan fikih perkawinan di Indonesia. (A. Minhaji, 2003). Sebut saja As- Singkili dengan karyanya *Mir'ah al-Thullab fi Tashil Ma'rifah al-Ahkam wa asy-Syar'iyah* (Al-Singkili, t.th) kitab tersebut merupakan referensi atau rujukan di wilayah Aceh karena

menjadi undang-undang kerajaan Aceh pada masa Raja Taj al 'Alam Shafiyat al din pada tahun 1641-1675 M, kemudian juga muncul kontribusi dari tanah Aceh milik Syaikh Abdurrauf Al-Singkili, dalam literatur ini terdapat 71 sub bab yang mengulas tuntas Peraturan-peraturan Kerajaan, mulai dari sistem hukum acara para qadhi, peran qadhi hingga pembahsan emansipasi perempuan atau *i'taq* dalam istilah As-Singkily. Selain dua karya tersebut, Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari juga memberi kontribusi yang fokus dalam pembahasan fikih perkawinan melalui *kitab al Nikah* , yaitu kitab yang disusun dalam bahasa melayu, secara inplisit memberikan gagasan-gagasan mengenai hak perempuan sebelum masa perkawinan, dalam perkawinan, hingga setelah putus perkawinan (Al-Banjari, 2005).

Dari pembahasan yang telah penulis deskripsikan diatas, penulis akan fokus untuk membahas karya Syaikh Muhammad Arsyad Al Banjari karena pembahasannya terpusat tentang fikih perkawinan, penulis berharap melalui kajian literatur ini dapat melihat bagaimana hukum perkawinan dengan segala identitas kultural di Indonesia, di jelaskan oleh Ulama Indonesia, yang sangat jarang dikutip oleh para cendekiawan Indonesia dibandingkan referensi barat atau timur tengah. Dari pembacaan terhadap *kitab al-Nikah* karya Syaikh Muhammad Arsyad Al Banjari ini, penulis berharap akan menemukan sebuah jawaban tentang apakah Fikih perkawinan yang di ciptakan para ulama Indonesia, dengan latar belakang pendidikan di Timur tengah tersebut penyusunanya masih *Arab sentries*, positivistik dan terukur, atau telah membaaur dengan budaya serta lokalitas Indonesia, kemudian penulis juga ingin mengetahui lebih mendalam tentang kontribusi Syaikh Muhammad Arsyad AL-Banjari dari karya beliau tersebut, dan terakhir, penulis ingin mengetahui apakah Syaikh Arsyad telah memasukkan ruh Fikih adil yang gender dalam menyusun karya-karya tersebut, atau masih patriarkhis .

B. RUMUSAN MASALAH

Dalam Penelitian ini, Penulis bertujuan untuk mengetahui bagaimana Pembentukan epistemologis dan identitas kultural pembentukan Fikih Gender di Indonesia melalui karya ulama Nusantara. Atas dasar tersebut, penulis menemukan tiga pertanyaan untuk dapat menjawab problem akademis tersebut :

1. Bagaimana Internalisasi Fikih Masyarakat Banjar terhadap *kitab al Nikah* karya Syaikh Muhamad Arsyad al Banjari?
2. Apa Kontribusi dari terbentuknya Fikih karya Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari terhadap relasi gender dalam pembentukan fikih perkawinan di Indonesia?

C. TUJUAN PENELITIAN

1. Mendeskripsikan Internalisasi Fikih Masyarakat Banjar terhadap *kitab al Nikah* karya Syaikh Muhamad Arsyad al Banjari Menganalisis proses pembentukan identitas kultural Fikih Gender di Indonesia dalam karya Syaikh Muhamad Arsyad al Banjari.
2. Mengidentifikasi Kontribusi dari terbentuknya Fikih karya Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari terhadap relasi gender dalam pembentukan fikih perkawinan di Indonesia

D. KAJIAN TERDAHULU

Kajian tentang gender tentu saja bukanlah ide pertama, banyak sekali penelitian terdahulu yang mengungkap gender baik dari sisi sejarah, perdebatan teks, hingga hubungan gender dengan kebijakan-kebijakan. Untuk mengidentifikasi kajian-kajian tersebut, ilmuwan dikancah Internasional seperti Amina Wadud, Saba Mahmud, Barlas, dan di era saat ini muncul nama Etin Anwar sebagai pengkaji gender. Meskipun begitu tentu saja setiap individu menonjolkan nilai dan kekhasan masing masing.

Amina Wadud dalam karyanya *woman and Quran* (Wadud, 1999) mengulas tentang gender dengan pendekatan Hermeneutika, melalui teks Al-Quran dan hadis beliau menekankan penafsiran segar tentang perempuan dengan mengambil metode penafsiran yang ditawarkan

Fazlur Rahman, Wadud berusaha mencari *spirit -etic* dari isi ajaran Islam. Hermeneutika *double movement* yang ditawarkan Fazlur Rahman dari masa kini mencoba untuk meneropong pada ruang dan waktu saat kitab suci di wahyukan, kemudian ditarik lagi ke saat ini, menjadi inspirasi bagi Wadud untuk membangun *Feminis-hermeneutics paradigm*. Melalui pendalaman *hermeneutika* Rahman, Wadud menemukan konsep '*tauhid-hermeneutics*', yang menekankan terhadap keesaan tuhan yang menajadi dasar basis pewahyuan AL-Quran. Melalui Paradigma tauhidnya, Wadud menjelaskan bahwa seluruh mahluk Allah baik Perempuan atau laki-laki harus bertanggung jawab atas segala perbuatannya atas ketaqwaan yang dibangun masing-masing, bukan atas jenis kelamin yang disebut oleh wadud dengan *kesadaran tuhan*.

Jika Amina Wadud membahas isu perempuan dengan teori Hermeneutika, Saba Mahmud menggunakan pendekatan Antropology menghasilkan teori Antropology kesalehan yang ia temukan selama tinggal di Mesir, Mahmood meneliti sebuah fenomena yang ia sebut sebagai "*gerakan kesalehan perempuan*" yang disebutnya dalam istilah lain dengan *women's piety movement*. Mahmood memberi sumbangsih berupa kritik atas sikap sekularitas dan liberasi yang sering menjadi dasar bagi gerakan Islam "*progresif*" dan sangat berpotensi membuang pengalaman dan nilai diyakini kelompok beragama termasuk perempuan. Dalam pengantarnya, Mahmood menjelaskan bahwa Muslim saleh rentan mendapat cacian dari kalangan progresif, Mahmood menawarkan karyanya sebagai upaya untuk mengali makna ksalehan para "*akhwat*" dengan menghilangkan sikap superior sebagai muslim (Saba Mahmood, 2005).

Etin Anwar dalam penelitiannya yang diterbitkan 2020 yang lalu, mengkaji gender secara genealogis dengan pendekatan Filsafat. Etin membagi Diskursus Islam dan Feminisme di Indonesia dalam lima periode yang berurutan secara genealogis, antara lain masa

describing untuk melihat hubungan antara Islam dan dan diskursus feminis, kemudian *identifying* yaitu identifikasi melalui penggunaan bahasa yang menunjukkan bagaimana hubungan antara Islam dan feminis, kemudian *recording* proses menemukan kemunculan diskursif atau nalar Islami dan feminisme, kemudian *looking* adalah cara untuk melihat pembentukan diskursif Islam dan feminis, dan proses terakhir adalah *systemizing* yaitu proses mensistematisasi diskursus Islam dan feminisme di Indonesia dari tahun ketahun (Etin, 2020)

Sedangkan kajian fikih gender Di Indonesia, Penelitian Marzuki Wahid yang berjudul Fikih Indonesia, adalah fokus membahas *counter legal Draft KHI* dengan usulan beberapa poin untuk merubah kandungan KHI yang khas Arab untuk disesuaikan dengan lokalitas di Indonesia (Marzuki Wahid, 2005).

Disertasi Siti Muna Hayati yang berjudul Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam Syaikh Muhammad Arsyad Al Banjari (Studi Tentang Parpantangan dan Baislah) adalah buah karya monumental perempuan asal Banjar yang fokus pada pembentukan hukum Islam Syaikh Arsyad dilihat dari ijtihad beliau tentang harta parpantangan dan baislah, bukan perkawinan secara khusus, sumber rujukan yang digunakan oleh Muna Hayati adalah karya Syaikh Muhammad Arsyad Al Banjari yang berjudul *sabil al Muhtadin*, sedangkan penulis akan mengulas *kitab al Nikah* yang fokus dalam hal fikih perkawinan (Muna Hayati, 2015)

Kajian Fikih dari Syaikh Arsyad juga telah diteliti oleh Dhakhoir dalam judul artikel Pemikiran Fikih Syaikh Muhammad Arshad Al Banjari. Dhakhoir dalam artikel ini membahas tentang corak pemikiran Fikih Syaikh Muhammad Arsyad secara umum, melalui internalisasi masyarakat Banjar, ia merumuskan sebuah produk fikih yang berbasis lokalitas yang dimiliki salah satu ulama Nusantara. (Dzakhoir, 2010).

E. Metode Penelitian

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kualitatif. Objek material dalam penelitian ini adalah kitab *kitab al Nikah* karya Syaikh Muhamad Arsyad al Banjari Sedangkan objek formalnya adalah teori sosiologi kultural yang ditawarkan Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2011). Pendekatan epistemologis akan digunakan penulis untuk menjawab rumusan masalah yang pertama, sedangkan pendekatan sosiologi kultural penulis gunakan untuk menjawab permasalahan kedua. Finalnya, dari dua jawaban atas rumusan masalah pertama dan kedua, akan membawa penulis untuk menjawab rumusan masalah yang ketiga. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan dua sumber data meliputi primer dan sekunder.

Dalam jenis sumber data primer, penulis menggunakan *kitab al-Nikah* karya Syaikh Muhamad Arsyad al Banjari. sedangkan untuk sumberdata sekunder, penulis menggunakan literatur yang berhubungan dengan objek penelitian ini yaitu Fikih Indonesia atau Pembentukan hukum Perkawinan di Indonesia.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis menggunakan dua langkah (Kaelan, 2010) *Pertama*, adalah dokumentasi data *literature/ literer*. Melalui tahapan ini, penulis akan menggali seputar informasi mengenai literatur-literatur yang memiliki hubungan dengan objek penelitian penulis yaitu *kitab al Nikah* Syaikh Muhammad Arsyad. *kedua* tahap pembandingan wacana, teknik pengumpulan data ini digunakan sebagai penopang dari observasi penulis., agar penulis memperkaya wacana dan kajian tentang fikih di Indonesia melalui berbagai perspektif. Untuk teknik analisis data, penulis menggunakan model analisis yang ditawarkan oleh Miles dan Huberman. Analisis interaktif mereka akan bekerja dengan tiga komponen penting yang menjadi dasar penelitian yaitu tahapan reduksi untuk memilah data relevan dari data atau informasi yang telah penulis dapatkan, setelah melalui tahapan tersebut dilanjutkan dengan proses penyajian data dari hasil

klasifikasi atau reduksi ditahap pertama, dan analisis penelitian ini diakhiri dengan penarikan kesimpulan.

BAB II

SEPAK TERJANG SYAIKH MUHAMMAD ARSYAD AL ABANJARI DALAM PENYUSUNAN KITAB FIKIH DARI PENGALAMAN PEREMPUAN BANJAR

A. Biografi Syaikh Muhammad Arsyad Al -Banjari

Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710- 1812) merupakan tokoh penting dalam sejarah penyebaran Islam di masyarakat Banjar. Salah satu kontribusinya yang paling signifikan adalah membangun sebuah pusat pendidikan Islam, semacam pesantren saat ini, di suatu kampung yang dikenal sebagai “kampung dalam pagar”, sebuah daerah yang terletak tidak jauh dari Martapura, ibu kota Kabupaten Banjar. Pusat pendidikan ini merupakan pesantren pertama di Kalimantan dan telah mencetak banyak ulama terkemuka yang menyebarkan dan mengajarkan Islam tidak hanya di tanah Banjar, tapi juga di beberapa wilayah di Asia Tenggara. Dengan kata lain, Arsyad al-Banjari tidak hanya berkontribusi bagi perkembangan Islam di tanah kelahirannya, Kalimantan selatan, tapi juga di Asia Tenggara secara lebih luas. Ini juga terbukti dari fakta bahwa karyanya tidak hanya dibaca oleh masyarakat Banjar atau secara lebih umum, Indonesia, tapi juga dibaca oleh masyarakat Muslim Asia Tenggara lainnya seperti Malaysia, Thailand, Brunei dan Kamboja¹

Arsyad al-Banjari lahir pada Shafar 1122H/Maret 1710 di Lok Gabang, Martapura, Kalimantan Selatan. Beliau wafat pada bulan Syawal 1227H/Oktober 1812 di Desa Dalam pagar, dan dimakamkan di Kalampayan. Pendidikan dasar agamanya sepertinya diperoleh dari orang tuanya dan guru lokal di desanya sendiri, karena tidak diketahui bahwa ada

¹ Muhammad ‘Uthman El-Muhammady, “Aqidah Ahli Sunnah Wal-Jamaah menurut Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari”. Dalam *Abdul Rahman Abdullah, Biografi Agung Sheikh Arshad al-Banjari* (Shah Alam, Selangor: Karya Bestari, 2016), 212-261; Aswadie Syukur, “Pemikiran Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqh (1); Kitab Sabil al-Muhtadin”. Dalam *Abdul Rahman Abdullah, Biografi Agung Sheikh Arshad al-Banjari* (Shah Alam, Selangor: Karya Bestari, 2016), 290-302.

sekolah Islam di Banjar selama masa kecilnya. Saat berusia tujuh tahun, Arsyad al-Banjari terkenal dengan kecerdasannya dan lukisan-lukisannya yang mengesankan. Ini menarik perhatian Sulthân Tahlîl Allâh (1112–58/1700–45) yang kemudian membawanya tinggal di Istana Kesultanan untuk mendapatkan pendidikan lebih lanjut, khususnya dalam ilmu agama.²

Saat berusia sekitar 30 tahun, Arsyad al-Banjari pergi ke Mekah untuk melanjutkan studi dengan biaya dari Kesultanan. Di Mekah, sebagaimana disebutkan oleh Azyumardi Azra, Arsyad al-Banjari dan rekan-rekannya dari Nusantara seperti ‘Abd al-Shamad al-Palimbani dan Dawud al-Fathani belajar dengan ‘Atha’ Allah al-Mashri al-Azhari al-Makki, ³Ulama Syafi’i yang dikenal sebagai ahli sastra dan logika. Al-Mashri menulis beberapa karya sastra dan logika, di antaranya adalah *Nihayat al-‘Arab fi syarh Lamiyat al-‘Arab* dan *Manthiq al-Hadhir wa al-Bad*.⁴

Arsyad al-Banjari juga berkesempatan untuk belajar dari ‘Abd al-Mun‘im al-Damanhurî (1101H/1690-1192H/1778), seorang cendekiawan Mesir yang pernah menjadi rektor pada periode 1768-1778.⁵ Al-Damanhûrî dikenal mahir dalam ilmu transmisi (*‘ilm al-naqli*) dan ilmu rasional (*‘ilm al-‘aqli*) termasuk logika, retorika, teologi rasional, yurisprudensi, bacaan Al-Qur’an, kedokteran, anatomi dan aritmatika. Dalam hal fiqh, al-Damanhuri

² Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Selatan Syekh Arsyad al-Banjari* (Surabaya: al-Ikhsan, 1968). hlm, 31.

³ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the seventeenth and eighteenth centuries*. (Crows Nest; Honolulu: Allen & Unwin; University of Hawai’i Press, 2004).

⁴ Lihat ‘Umar Ridâ Kahala, *Mu‘jam al-Mu‘allifîn; Tarâjum Mu‘alifi al-Kutub al-‘Arabiyya*. Vol.2. (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1993), 379; ‘Abd al-Fattâh ‘Âyish and Qaishar , *Mu‘jam al-Adibbâ’ min ‘Ashr al-Jâhilî hattâ sana 2002*. Vol. 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 222; Khair al-Dîn al-Zarkalî, *al-A‘lâm*. vol.4 (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malayin, 2002), 236.

⁵ Moshe Perlmann, “*Shaykh al-Damanhuri against the churches of Cairo (1739)*”. *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos: Coimbra-Lisboa*, 1 a 8 de setembro de 1968 (Leiden: Brill, 1971), 27– 32.

terkenal karena pengetahuannya tentang empat mazhab hukum Islam Sunni.⁶

Masih ingin memperluas dan memperdalam ilmunya, bersama rekan-rekannya dari Nusantara, Arsyad al-Banjari melanjutkan studinya di Madinah. Di kota suci ini, beliau berguru kepada Muhammad ibn ‘Abd al-Karim al-Sammani al-Madani, sahabat al-Mashri. Al-Sammani lahir di Madinah sekitar tahun 1130H/1718 dan meninggal di sana sekitar tahun 1179H/1775. Al-Sammani adalah pendiri dan pemimpin tarekat Sammaniyyah yang berafiliasi dengan tarekat Sufi Khalwatiyyah, al-Qâdiriyyah dan Syadziliyyah.⁷ Selain belajar tasawuf, di Madinah Arsyad al-Banjari juga masih terus mendalami fiqih dan berguru kepada Sulaimân al-Kurdi (1715-1780), salah seorang rekan al-Sammani. Al-Kurdi dikenal sebagai ulama besar yang menguasai ‘ilm al-naql dan ‘ilm al-’aql, bahkan ia disebut sebagai salah satu gunung ilmu (*Jabalun min jibal al – ‘ilmi*). Al-Kurdi adalah salah satu ulama Syafi’i paling terkemuka pada masanya dan menjadi mufti di Madinah.⁸

Al-Kurdi menulis beberapa karya penting tentang fiqih. Sebagaimana dikemukakan oleh van Bruinessen, di Indonesia karyanya yang paling terkenal adalah al-Hawâsyî al-Madaniyyah yang masih dicetak ulang di Indonesia. Al-Hawasyi al-Madaniyyah merupakan sebuah komentar ekstensif atas al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah karya Bâ-Fadhil. Al-Kurdi adalah guru yang paling berpengaruh terhadap pemikiran Arsyad al-Banjari. Dirikan bahwa Arsyad al-Banjari sering berkonsultasi dengan gurunya ini mengenai beberapa persoalan yang terjadi di tanah

⁶ Lihat ‘Abd al-Rahman al-Jabarta, *Târîkh ‘Aja’ib al-Athar fî al-Tarajum wa al-Akhhâr*, vol.1 (Beirut: Dâr al-Jil, 1998), 2725; ‘Umar Riða Kahala, *Mu’jam al-Mu’allifîn; Tarajum Mu’alif al-Kutub al- ‘Arabiyyah*, vol. 1, 303; Khair al-Din al-Zarkali, *al-A’lam.*, vol. 1, 163.

⁷ Mujiburrahman. “*Islamic Theological Texts and Contexts in Banjarese Society: An Overview of the Existing Studies*”. *Southeast Asian Studies*, 3/3, 2014, 611-641.

⁸ Bassam ‘Abd al-Wahâb al-Jabi, “Tarjamah Muhammad ibn Sulaymân al-Kurdi”. Dalam Muhammad al-Kurdi, *al-Fawa’id al-Madaniyyah*. (Libanon: Dar Nûr al-Shabah and alJaffan wa al-Jabi, 2011)

kelahirannya. Salah satunya terkait dengan keputusan Sultan Banjar untuk mendenda orang-orang yang tidak melaksanakan shalat Jum'at. Arsyad al-Banjari juga meminta al-Kurdî untuk menjelaskan perbedaan antara zakat dan pajak. Tanggapan al-Kurdî dicatat oleh Arsyad al-Banjari dalam karyanya *Fatâwâ Syekh Sulaiman al-Kurdî* yang ditulis dalam bahasa Arab. Meskipun, dari karya-karya di bidang aqidah yang dihasilkannya dapat dipastikan bahwa Arsyad al-Banjari juga mempelajari ilmu aqidah secara mendalam. Tapi, jika melihat perjalanan intelektualnya di atas, terutama dari guru-guru yang paling berpengaruh, tampaknya Arsyad al-Banjari memang lebih memiliki kecenderungan pada ilmu fiqh dibanding ilmu-ilmu lainnya. Ini terbukti bahwa hingga di akhir-akhir masa studinya, Arsyad al-Banjari masih terus mendalami ilmu fiqh dan juga memiliki perhatian khusus tentang persoalan-persoalan fiqh di tanah Banjar hingga mengkonsultasikannya dengan gurunya, Sulaiman al-Kurdi.

B. Pengaruh Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari

Syekh Arsyad Al Banjari adalah salah satu ulama kelahiran Banjar yang produktif menulis kitab-kitab Keislaman. Kebanyakan kitab Syekh Arsyad ditulis dalam huruf pegon, dan berbahasa Melayu. Menurut Sukarni, kitab *Sabilal Muhtadin* dan *Perukunan* yang membahas fiqh adalah dua karya Syekh Arsyad yang paling banyak dikaji masyarakat muslim di Kalimantan. bahkan terkenal pula di berbagai wilayah Asia Tenggara seperti Brunai Darussalam, Pattani (Thailand), Mindanao (Filipina Selatan), Singapura dan Kamboja.⁹ Di samping dua kitab tersebut, Syekh Arsyad juga menulis *Tuhfatur Roghibin*, *Risalah Kanzul Ma'rifah* dan *Kitab al Nikah*.¹⁰

Produktivitas Syekh Arsyad dalam menulis kitab tidak terlepas dari latar belakang keluarganya, lingkungan tempat tinggalnya, pendidikan yang ditempuhnya serta kedekatan hubungannya dengan Sultan Banjar. Syekh Arsyad terlahir dengan nama Muhammad Arsyad, dari seorang ibu

⁹ Sukarni, "Kitab Fikih Ulama Banjar; Kesenambungan Dan Perubahan Kajian Konsep Fikih Lingkungan, *Jurnal Analisis*, Vol. 15 No. 2, Desember 2015, hlm: 435

¹⁰ *Ibid.*

bernama Siti Aminah, istri dari Abdullah pada tanggal 19 Maret 1710 Masehi, bertepatan dengan 13 Safar 1122 Hijriyah. Kedua orang tua Arsyad dikenal sebagai orang-orang saleh yang taat beragama, demikian pula Arsyad tumbuh menjadi pemuda yang saleh lagi cerdas. Karena faktor kecerdasan inilah, Sultan Tahlilullah meminta ijin kepada Abdullah dan Siti Aminah untuk mengangkat Arsyad menjadi anaknya. Ijin tersebut didapatkan, dan setelah itu Arsyad tinggal di lingkungan istana. Pada usia 30 tahun, Arsyad dijodohkan oleh Sultan dengan seorang perempuan yang bernama Bajut. Namun, pada saat istrinya hamil, pemuda Arsyad mendapat beasiswa dari Sultan untuk menempuh pendidikan di Makkah. Pendidikan di Makkah ini ia tempuh selama 27 tahun dilanjutkan dengan menempuh Pendidikan di Madinah selama 5 tahun. Selama belajar di Makkah dan Madinah, Syekh Arsyad belajar berbagai ilmu Keislaman, antara lain ilmu shari'ah, ilmu fiqih mazhab Syafii, ilmu tauhid, tasawuf, ilmu hadis, ilmu tafsir, ilmu pendidikan, bahasa Arab dan ilmu falak.¹¹ Selain belajar ilmu pengetahuan, Syekh Arsyad juga menempa dirinya sebagai pemimpin dengan cara berorganisasi bersama pelajar-pelajar sesama bangsa Melayu, yaitu Jawiyyin.¹²

Pada tahun 1850 Arsyad pulang sebagai ulama yang dihormati karena kedalaman ilmunya dan disebut Syekh. Sepulang dari Makkah, Syekh Arsyad mengaktualisasikan ilmunya melalui berbagai cara, yaitu menulis banyak kitab dan mendirikan lembaga pendidikan sebagai sarana mengajarkan ilmu kepada masyarakat. Di lembaga pendidikan yang didirikannya, Syekh Arsyad melayani kehendak menuntut ilmu para santri yang datang dari berbagai penjuru Kalimantan. Dari sini pula kemudian lahir ulama-ulama terkemuka pada generasi selanjutnya yang aktif

¹¹ Maimunah Zarkasyi, "Pemikiran Tasawuf Muh Arsyad Al Banjari dan Pengaruhnya di Masyarakat Kalimantan", *Jurnal Islamica*, Vol. 3, No. 1, September 2008, https://www.researchgate.net/publication/286414861_Pemikiran_Tasawuf_Mu_h_Arsyad_al-Banjari_dan_Pengaruhnya_di_Masyarakat_Kalimantan_Selatan/link/57bcf50908ae6918242ef5c8/download, diakses tanggal 1 November 2022

¹² *Ibid.*

mengembangkan Islam melalui syiar dan dakwah di Kalimantan, antara lain putra-putra Syekh Arsyad sendiri, yaitu Syekh Syihabuddin dan Syekh Abu Zu'ud, serta cucunya, yaitu Syekh Muhammad as-'Ad, cucu Syekh Muhammad Arsyad al Banjari.¹³

Selain berkontribusi pada penyebaran Islam melalui jalur pendidikan, Syekh Arsyad juga memiliki banyak kontribusi di bidang kebijakan kesultanan Banjar, terutama yang berkaitan dengan penerapan ajaran Islam. Ali Wafa menghimpun kontribusi Syekh Arsyad, yaitu: (1) Mengusulkan kepada Sultan agar dibentuk lembaga Mufti dan Qadi, serta diangkatnya pengurus masjid, meliputi khatib shalat Jumat, imam shalat, petugas azan, dan penjaga keamanan masjid; (2) Mengusulkan agar diberlakukan hukum Islam, baik hukum perdata maupun hukum pidana Islam, termasuk hukuman qisas atau hukuman mati bagi pembunuh, hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman cambuk bagi pezina, dan hukuman mati bagi orang Islam yang murtad; serta (3) mengusulkan dibentuk Mahkamah Syariah (Ahyat 2015), yaitu pengadilan pada tingkat kesultanan setingkat Mahkamah Agung saat ini. Usulan-usulan ini diterima oleh Sultan Banjar, sehingga berdirilah Mahkamah Syariah yang dipimpin seorang mufti. Mufti pertama adalah Syekh Muhamad As'ad. Cucu Syekh Muhammad Arsyad al Banjari. Sedang hakim pertama adalah Abu Zu'ud. Anak Syekh Muhammad Arsyad al Banjari. Setelah itu, Sultan mengangkat Syekh Muhammad Arsyad al Banjari sebagai Musytasyar (Mufti Besar) yang wewenangnya mendampingi Sultan dalam menjalankan pemerintahan sehari-hari.

Peran di luar jalur keilmuan dan kebijakan hukum kesultanan yang dipandang monumental adalah merawat dan mendayagunakan tanah-tanah terlantar (*ihyaul mawat*). Peran ini dapat dikatakan merupakan

¹³ Mohammad Ali Wafa, "Pemikiran dan Kiprah Syekh Muhammad Al Banjari dalam Perspektif Komunikasi Agama", *Jurnal Mutakallimin*, No 1 Vol 1 Tahun 2018, hlm: 18 <https://ojs.uniska-bjm.ac.id/index.php/mutakallimin/article/download>, diakses tanggal 11 Oktober 2019.

revolusi agama dan pemberdayaan masyarakat karena memiliki dampak yang signifikan bagi pemberdayaan masyarakat dan pelestarian lingkungan.

Syekh Arsyad Al Banjari wafat pada tanggal 3 Oktober 1812 M atau 6 Syawal 1227 H dan dimakamkan di desa Kalampayan, Kecamatan Astambul Kabupaten Banjar, satu komplek dengan makam istrinya, Bajut. Saat ini makamnya menjadi salah satu makam ulama yang paling banyak diziarahi dan menjadi cagar budaya. Masyarakat setempat lebih familiar menyebutnya sebagai makam Datuk Kalampayan yang berarti tokoh yang dimakamkan di desa Kalampayan. Saat ini, dalam rangka mengenang kontribusi-kontribusinya yang sangat penting sebagaimana dipaparkan di atas, nama Syekh Arsyad Al Banjari diabadikan menjadi nama jalan, nama pondok pesantren, nama jurnal ilmiah, nama gedung, nama masjid, dan lain-lain. Salah satu pondok pesantren yang menggunakan nama Syekh Arsyad terletak di desa kelahirannya, yakni desa Dalam Pagar kecamatan Martapura. Pondok pesantren ini semula bernama Madrasah *Sullamul Ulum*.

BAB III

KITAB-NIKAH : POTRET DINAMIKA PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM MASYARAKAT BANJAR

A. Identitas Kultural Masyarakat Banjar

Banjar adalah nama salah satu kabupaten di Kalimantan Selatan. Ibukota Kabupaten Banjar adalah Martapura, kota yang telah lama dikenal sebagai penghasil intan. Dari arah luar, Banjar dapat ditempuh melalui beberapa akses transportasi. Dari jalur udara, dapat diakses melalui bandar udara Syamsudin Noor di Banjarbaru yang berjarak sekitar 16 kilo meter. Dari jalur darat, Banjar memiliki akses jalan ke berbagai kota di Kalimantan, seperti Samarinda, Palangkaraya, Balikpapan, Pontianak, dan kota-kota lain di Kalimantan Selatan. Adapun dari jalur laut, Banjar dapat dicapai melalui pelayaran menuju Pelabuhan Banjarmasin, dilanjutkan jalur darat sekitar 70 KM.

Luas wilayah Banjar adalah 4.668,50 KM persegi dengan batas-batas sebagai berikut: sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Tapin, sebelah timur dengan Kabupaten Kotabaru, sebelah selatan dengan Kabupaten Tanah Laut, adapun sebelah barat berbatasan dengan Kota Banjarmasin dan Kabupaten Barito Kuala.¹⁴ Secara geologis wilayah Kabupaten Banjar terbentuk dari batuan endapan alluvial, gambut, delta sungai dan rawa yang menyebar hampir disemua kecamatan, kecuali Kecamatan Aranio, Pengaron, Sungai Pinang, Paramasan dan Karang Intan. Disebelah timur dari utara sampai ke selatan membentang kaki Pegunungan Meratus yang berbatasan dengan Kecamatan Pengaron, Sungai Pinang, Paramasan, Aranio, dan Karang Intan. Khusus Kecamatan Sungai Pinang dan Paramasan struktur

¹⁴ Badan Pusat Statistik, *Kabupaten Banjar Dalam Angka 2018*, hlm: 5-6

geologinya juga dibentuk batuan Maesozoikum dan batuan kapur.¹⁵

Secara historis, Banjar semula bernama Kabupaten Banjarmasin, namun pada tahun 1952 pemerintah setempat mengusulkan kepada pemerintah pusat untuk mengubah nama menjadi Banjar dengan alasan agar berbeda dengan kota Banjarmasin yang merupakan ibukota Provinsi Kalimantan Selatan.¹⁶ Nama yang sama antara keduanya dirasakan menyulitkan banyak orang, terutama dalam hal surat menyurat. Perubahan nama ini dikukuhkan dengan Undang-Undang darurat Nomor 2 Tahun 1953 tentang Pembentukan daerah Otonom Kalimantan Selatan. Dokumen ini menyebutkan bahwa Kabupaten Banjarmasin yang meliputi empat kawedanan diubah menjadi Kabupaten Banjar, dengan pusat pemerintahan berkedudukan di Martapura.

Banjar merupakan pusat aktivitas *urang Banjar* (sebutan untuk masyarakat suku Banjar) karena pada masa lalu menjadi ibukota Kesultanan Banjar yang berjaya pada dekade awal abad ke-17.¹⁷ Kesultanan Banjar sendiri merupakan kerajaan Islam pertama di Pulau Kalimantan yang merupakan perpanjangan tangan dari Kerajaan Islam Demak di Jawa. Para ilmuwan menduga kuat bahwa Islamisasi di Banjar terjadi pada masa Pangeran Samudra yang setelah dilantik berubah namanya menjadi Sultan Suriansyah. Ketika dilantik, Sultan memeluk Islam, diikuti oleh para kerabat dan warganya serta tokoh-tokoh ibukota dan tokoh-tokoh daerah hingga akhirnya diikuti pula oleh

15

http://sippa.ciptakarya.pu.go.id/sippa_online/ws_file/dokumen/rpi2jm/DOCRPIJM_1479802852Bab_4_Profil_kab_Banjar-Lap_Akhir_RPI2JM_Banjar.pdf

¹⁶ Ersis, hlm: 21-22

¹⁷ Sahriansyah, Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar, Yogyakarta: Aswaja, 2016, hlm: 4

rakyat pada umumnya.¹⁸ Sekarang, Islam dapat dikatakan telah menjadi identitas suku Banjar, di samping juga bahasa Banjar. Corak Islam yang berkembang di Banjar adalah Sunni mazhab Syafii yang merupakan kolaborasi antara tauhid, fiqih dan tasawuf.

Karakter Islam bercorak Sunni mazhab Syafii yang dapat ditemukan pada masyarakat Banjar, antara lain tradisi haul atau peringatan kematian setiap tahun, baik untuk para ulama, maupun orang biasa, ziarah kubur, pengajian berbasis kitab-kitab ulama Sunni, pembacaan tahlil, pembacaan manakib Syekh Abdul Qadir Jailani, dan pembacaan Maulid Al Barzanji. Terdapat dua ulama yang haulnya selalu menyedot perhatian umat Islam secara luas, yaitu KH Abdul Ghoni Zaini yang lebih dikenal dengan nama Abah Guru Sekumpul dan Syekh Arsyad al Banjari yang populer dengan nama Datuk Kalampayan. Haul Abah Guru Sekumpul yang diselenggarakan setiap tanggal ... selalu menyedot partisipasi masyarakat dalam berbagai bentuk. Adalah hal yang telah rutin dipraktikkan selama bertahun-tahun, apabila Haul Abah Guru Sekumpul tiba, banyak masyarakat yang sengaja datang dari berbagai penjuru tanah air. Menurut masyarakat setempat, setiap tahun haul Guru Sekumpul dikunjungi oleh tidak kurang dari satu juta orang. Masyarakat setempat biasanya antusias menyambut tamu-tamu tersebut dengan berbagai cara, antara lain berjualan makanan, minuman, buku, pakaian dan barang-barang kenang-kenangan. Berhubung tamu yang hadir melebihi jumlah kamar hotel yang tersedia, maka tidak sedikit pula masyarakat yang menyambut tamu dengan memberi tumpangan menginap gratis lengkap dengan makanannya. "Tabarukan pada ulama" adalah alasan yang memotivasi banyak orang untuk melakukan pemasangan foto ini, Tabarukan dalam hal ini artinya melakukan

¹⁸ *Ibid.* hlm: 33

sesuatu yang diniatkan sebagai cara untuk memuliakan ulama dengan harapan akan mendapatkan anugrah bertambahnya kebaikan dan kenikmatan hidup. Kebaikan yang diharapkan dapat berupa banyak hal, antara lain bertambahnya rejeki, “Ada yang sampai membuat 500 nasi bungkus untuk tamu haul, ada yang menyediakan penginapan, hanya ingin tabarukan. Sudah banyak yang membuktikan, tabarukan dengan sedekah seperti ini membuat rejeki semakin lancar, usaha bertambah maju, makanya banyak orang menanti-nanti haul karena ingin bersedekah pada para tamu”.¹⁹

Tabarukan pada ulama juga dilakukan banyak masyarakat Banjar dengan cara memasang foto atau lukisan para ulama. Sebagian besar rumah penduduk yang peneliti pernah masuki selalu menyajikan pemandangan ini. Tabarukan dengan cara ini menurut seorang narasumber dari kalangan ulama bertujuan untuk menghargai dan memuliakan para ulama atas jasanya mengajarkan ilmu pengetahuan Islam dan mencontohkan akhlak yang baik. Selain ulama, foto-foto yang banyak terpajang di rumah penduduk adalah para habib, yaitu orang-orang yang diyakini merupakan keturunan Nabi Muhammad SAW.

Kecintaan kepada ulama juga terlihat dari tingginya antusiasme mengikuti berbagai pengajian yang diselenggarakan oleh ulama. Berdasarkan observasi di lokasi penelitian, cukup mudah menemukan pengajian rutin yang diselenggarakan secara terbuka untuk masyarakat, antara lain Pengajian Hari Sabtu khusus untuk kaum perempuan dan pengajian malam Senin, khusus untuk laki-laki yang diselenggarakan oleh Guru Wildan, pimpinan Pondok Pesantren Darussalam. Pengajian khusus perempuan yang diikuti ribuan peserta mengkaji tiga kitab setiap

¹⁹ Zulfatun Ni'mah, *Eksistensi Pemikiran Syekh Arsyad Al Banjari Tentang Harta Perpantangan Dalam Proses Penyelesaian Sengketa Di Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan*, Penelitian 2019.

pertemuan, yaitu kitab *Tuhfah al Raghabin* karya Syekh Arsyad al Banjari, kitab *Riyadh al Shalihin* dan kitab *Fath al Muin* karya Zainuddin al Malibari.²⁰ Pemandangan di pengajian ini dalam observasi peneliti menunjukkan adanya tingkat literasi masyarakat yang cukup tinggi terhadap kitab kuning. Mayoritas peserta pengajian tidak sekedar mendengarkan ceramah, melainkan membawa dan menyimak ketiga kitab tersebut serta mencatat isi penjelasan Guru Wildan.²¹ Pemandangan yang sama juga terlihat dalam pengajian ulama-ulama lain, termasuk pengajian yang jumlah pesertanya berkisar puluhan orang yang banyak ditemui di desa-desa, baik pada kalangan anak-anak, remaja maupun orang tua.²²

Literasi masyarakat yang tinggi akan kitab kuning juga terlihat dari kelaziman masyarakat menyekolahkan anak-anaknya di madrasah diniyah. Adalah hal yang biasa bagi masyarakat Banjar, anak-anak menempuh pendidikan dasar dan menengahnya di madrasah diniyah yang kurikulumnya terdiri dari pelajaran-pelajaran Keislaman saja tanpa belajar di sekolah formal sebagaimana umumnya masyarakat lain.²³ Dengan hanya menempuh pendidikan di madrasah diniyah, mereka tidak mempelajari pelajaran tentang ilmu pengetahuan alam, ilmu pengetahuan sosial, bahasa Inggris sebagaimana kurikulum sekolah formal. Pada pagi hari, baik di kota Martapura maupun di desa-desa, mudah dijumpai pemandangan anak-anak usia SD hingga SMA berduyun-duyun pergi ke madrasah tempatnya

²⁰ Zulfatun Ni'mah, *Eksistensi Pemikiran Syekh Arsyad Al Banjari Tentang Harta Perpantangan Dalam Proses Penyelesaian Sengketa Di Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan*, Penelitian 2019.

²¹ *Ibid*

²² *Ibid*

²³ Zulfatun Ni'mah, *Eksistensi Pemikiran Syekh Arsyad Al Banjari Tentang Harta Perpantangan Dalam Proses Penyelesaian Sengketa Di Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan*, Penelitian 2019.

belajar dengan kostum khas santri, yaitu sarung dan baju koko atau jubah putih lengkap dengan pecinya bagi laki-laki, serta rok, baju kurung dan jilbab bagi perempuan.²⁴ Referensi pembelajaran pada madrasah diniyah adalah kitab-kitab kuning dari bidang ilmu Al Quran, hadis, tata bahasa Arab, tauhid, fiqh, tafsir, hadis, akhlak, dan sastra Arab.²⁵ Dalam menulis pelajaran madrasahnya, pada umumnya para santri menggunakan tulisan Arab berbahasa Melayu atau pegon. Tradisi ini menjadikan masyarakat Banjar pada semua tingkatan usia familiar dengan tulisan pegon, dalam arti mampu membaca serta menuliskannya. Tidak mengherankan jika kemudian tulisan pegon ini menjadi semacam ciri khas Kabupaten Banjar di mana hampir semua papan nama tempat layanan publik, baik milik negara maupun swasta menampilkan dua jenis tulisan pada setiap papan namanya, yakni tulisan latin berbahasa Indonesia dan tulisan pegon.²⁶

B. Model Penalaran Fiqih Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari

Sebelum membahas penalaran Fiqih Syaikh Muhammad Arsyad, perlu terlebih dahulu diuraikan perbedaan antara fiqh dan Syariah.²⁷ Syariah adalah jalan yang mesti ditempuh seorang Muslim sebagai pedoman hidup dalam berhubungan dengan Allah dan berinteraksi dengan sesama makhluk. Syariah murni bersumber dari wahyu, baik itu al-Qur'an atau al-Sunnah. Sementara fiqh adalah interpretasi atau pemahaman manusia terhadap syariah itu sendiri. Jadi, syariah bersifat ilahiyah, ahistoris, dan tidak bisa berubah. Sedangkan fiqh, sebagai hasil olah pikir manusia, tidak bersifat ilahiyah dan bisa berubah. Yang dimaksud dengan fiqh di sini adalah fiqh dalam konteks yang

²⁴ *Ibid*

²⁵ *Ibid*

²⁶ *Ibid*

²⁷Lihat Abû Ishâq al-Shîrâzî, *Al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*. Ed. Muḥyî al-Din Dîb Mustu and Yûsuf 'Alî Badiwî, (Damascus; Beirut: Dâr al-Kalam al-Ṭayyib; Dâr Ibn Kathîr, 1995), 204-209.

luas, termasuk juga di dalamnya ilmu ushul fiqih. Sebagai contoh, seorang muslim menurut ketentuan Syariah diperintahkan untuk melaksanakan shalat. Fiqih kemudian memberikan definisi dan batasan tentang shalat.²⁸ Fiqih juga menentukan kategori hukum shalat, apakah itu wajib atau sunnah (*mandub*). Fokus pembahasan fiqih adalah hukum, baik itu yang disebut sebagai hukum taklifi, yakni hukum yang berkaitan dengan nilai tuntutan sebuah perbuatan bagi mukallaf, mereka yang menjadi subyek dari tuntutan tersebut; atau hukum wadh'i, yakni yang berkaitan dengan syarat atau kondisi-kondisi yang dapat menentukan nilai perbuatan yang disebutkan tadi.²⁹

Dalam bagian ini kita akan fokus kepada hukum taklifi yang disepakati sebagai harâm seperti zina, homoseksual, minuman keras dan mencuri. Ini juga berlaku bagi orang yang menolak kewajiban shalat lima waktu dan puasa bulan Ramadhan. Perlu diingat kembali bahwa Fiqih memproduksi wajib dan haram. Selain itu, sebuah perbuatan dalam hal terjadi penolakan atas perbuatan tersebut menurut Arsyad al-Banjari, mempengaruhi tingkat keimanan seseorang. Beliau mengungkapkan misalnya bahwa orang yang berangan-angan agar Allah tidak mengharamkan zina, membunuh dan menganiaya orang dikategorikan sebagai kafir karena perbuatan-perbuatan tersebut telah diharamkan semenjak Islam diturunkan. Sementara orang yang berangan-angan agar Allah tidak mengharamkan minuman keras dan mengawini saudara kandung tidak dapat dikategorikan sebagai kafir karena minuman keras diperbolehkan pada masa awal Islam dan mengawini saudara kandung diperbolehkan

²⁸ . Tentang perbedaan Syariah dan fiqih, lihat misalnya Jhon L. Esposito & Natana J. Delong Bas, *Shariah: What Everyone needs to Know* (New York: Oxford University Press, 2018), hlm. 34.

²⁹ Lebih detail tentang hukum lihat Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. (Bûlâq: al-Mathba'at al-Amîrîyyah, 1324H/1906), 55-99.

menurut syariat Nabi Adam AS. Sekali lagi, ini menunjukkan bahwa modalitas deontik fiqh yang melihat aspek praktis (*'amali*) sebuah perbuatan berpengaruh dalam pandangan teologi Arsyad al-Banjari.³⁰

Dalam fiqh dikenal adanya hirarki dalil (*evidence*) yang menentukan suatu hukum apakah ia bersifat definitif (*qath'î*) atau spekulatif (*zhanni*).³¹ Dalil hukum yang diambil langsung dari teks (*nash*) al-Qur'an atau hadits mutawatir oleh ahli hukum Islam disebut bersifat definitif dan secara epistemis sangat kuat. Berbeda dengan dalil yang diambil, misalnya, dari qiyas atau hadits ahad. Tampaknya model hirarki penalaran fiqh ini juga berpengaruh terhadap pemikiran teologi Arsyad al-Banjari pada beberapa karya telologinya dalam membahas kekafiran,³² bid'ah yang bertentangan dengan qiyâs atau hadits yang keshahihannya masih diperselisihkan tidak membawa kepada kekafiran, tapi masih termasuk bid'ah sayyi'ah yang wajib bagi pelakunya untuk bertaubat. Arsyad al-Banjari mengungkapkan argumennya dalam kerangka dialogis dengan format tanya-jawab (*su'al-jaab*) yang memasukkan model penalaran analogi (*qiyas*) dan teori argumentasi (*jadal*) dalam fiqh.

³⁰ Lihat Shahid Rahman, J. G. Granström, A. Farjami, "Legal Reasoning and Some Logic After All. The Lessons of the Elders". Dalam D. Gabbay, L. Magnani, W. Park, & A.-V. Pietarinen, *Natural Arguments. A Tribute to John Woods* (London: CollegePublications, 2019), 743-780; Shahid Rahman, Farid Zidani, & Walter E. Young, "Ibn Hazm on Heteronomous Imperative. Landmark in the History of the Logical Analysis of Legal Norms". Dalam P. McNamara, A. Jones, & M. Brown, *Deontic Logic*. (Synthese Library-Springer.Rahman, 2020). 28.

³¹ Lihat Ibn Hazm, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. vol. 3, Ed. Ahmad Muhammad Syâkir (Cairo: Maṭba'at al-Sa'âdah, 1926-1930), 77.; Imâm al-Haramayn al-Juwaynî, *Al-Waraqât fî Ushûl a-Fiqh*. Dalam Catatan Pinggir pada al-Mahallî's *Syarh al-Waraqât*. (Hyderabad: Markaz Tau'yyat al-Fiqh al-Islâmî, 1955) p. 4.

³² Arsyad al-Banjari, *Tuhfat al-Râghibîn*, Ed. Mahmud Siddiq (Teluk Selong, Martapura, 1983), hlm.35.

Syaikh Arsyad dalam *kitab al-Nikah* menggunakan model penalaran *qiyas al-shabah*. Dalam model qiyâs ini *ashl* atau kasus-asal³³ (praktik syirik) dan *far'* atau kasus-cabang (upacara manyanggar dan mambuung pasilih) disamakan karena memiliki sifat yang sama (meyakini ada sebab lain selain Allah), dan dalam konteks ini sifat tersebut tidak menjadi sebab atau 'illat bagi hukum. Apabila ia menjadi 'illat bagi hukum maka qiyâs tersebut disebut sebagai qiyâs al-'illah. Dalam konteks ini, tampaknya Arsyad al-Banjari memang tidak ingin mengungkapkan secara tegas bahwa upacara-upacara lokal Banjar tersebut sebagai syirik. Ia menjadi syirik apabila diyakini bahwa upacara-upacara tersebut memiliki kemampuan dalam dirinya sendiri untuk menyembuhkan penyakit atau menghindarkan bencana karena itu bertentangan dengan tauhîd al-af'âl, dan orang yang memiliki keyakinan seperti itu menjadi kafir. Jika diyakini bahwa kemampuan tersebut pada dasarnya tidak dimiliki oleh upacara-upacara tersebut dalam dirinya sendiri, tapi merupakan pemberian Allah, atau, lebih tepatnya, Allah semacam mendelegasikan kemampuan tersebut kepada upacara-upacara tersebut, maka menurut Arsyad al-Banjari mereka yang memiliki keyakinan seperti itu hanya termasuk dalam ahli bid'ah dan fasik.

Dalam dialog yang disajikan oleh Arsyad al-Banjari dalam risalah Tuhfat alRâghibîn tampaknya para pendukung upacara manyanggar dan mambuung pasilih memiliki keyakinan yang berbeda dengan keyakinan sebagaimana disebutkan di atas. Menurut keyakinan mereka, yang menyembuhkan dan menghindarkan dari bencana pada hakikatnya adalah Allah, tapi dijadikan kebiasaan (*'âdah*) apabila dilaksanakan upacara manyanggar dan mambuung pasilih maka disembuhkanlah penyakit dan dihindarkan dari bencana. Sama seperti bahwa yang

³³ Arsyad al-Banjari, *Kitab al-Nikah*, 3.

membakar dan menghilangkan lapar sebenarnya adalah Allah, tapi dijadikan kebiasaan bahwa apabila disentuh api pada sesuatu yang kering maka ia terbakar dan apabila makanan dimakan maka hilanglah lapar. Dalam hal ini, para pendukung upacara lokal juga menggunakan qiyâs sebagaimana yang digunakan oleh Arsyad al-Banjari untuk menyamakan manyanggar dan mambuang pasilih dengan praktik syirik. Namun qiyâs tersebut ditolak oleh Arsyad al-Banjari dengan menggunakan salah satu model bantahan dalam teori jadal fiqih, farq (pembedaan), yakni dengan memperlihatkan perbedaan spesifik antara dua hal yang dianalogikan. Dalam teori jadal fiqih, model penolakan seperti ini disebut sebagai naqdh. Dengan itu Arsyad al-Banjari menunjukkan bahwa melakukan sebuah perbuatan terlarang yang diniatkan dengan sesuatu yang boleh dengan maksud untuk kesembuhan tidak menjadikan perbuatan terlarang itu menjadi boleh. Oleh karena itu, memberi makan syaitan dengan niat memberi makan anjing dengan maksud kesembuhan tidak menjadikan perbuatan memberi makan syaitan tersebut menjadi boleh.

Arsyad al-Banjari juga menggunakan model bantahan farq untuk menunjukkan perbedaan antara memberi makan anjing dengan memberi sesajen (kepada syaitan) dalam upacara manyanggar dan mambuang pasilih. Makanan yang diberikan kepada anjing adalah makanan sisa, sementara makanan yang diberikan dalam upacara-upacara tersebut adalah makanan yang baik dan dihiasi dengan indah. Ini menunjukkan bahwa terhadap anjing tidak ada penghormatan, sementara terhadap syaitan ada penghormatan. Selain itu, menurut Arsyad al-Banjari, upacara manyanggar dan mambuang pasilih tidak dapat disebut sebagai obat baik secara adat ataupun syariah karena obat biasanya ditelan, disemprotkan atau dioleskan pada tubuh. Dari uraian di atas tampak bahwa pandangan Arsyad al-Banjari tentang

kebid'ah-an upacara manyanggar dan mambuang pasilih didasarkan pada argument dialektis yang bersandar pada model penalaran analogi (qiyâs) dan teori argumentasi (jadal) dalam fiqh.

BAB IV
EPISTEMOLOGI, PEMBENTUKAN IDENTITAS KULTURAL DAN
KONTRIBUSI FIKIH GENDER SYAIKH MUHAMMAD ARSYAD AL-
BANJARI

A. Pembentukan Epistemologis Fiqh perkawinan di Indonesia

Fiqh merupakan pengetahuan tentang hukum-hukum syariat melalui metode ijtihad,³⁴ demikian Imam Abu Ishak As-Syirazi mendefinisikan. Sebagai hasil pemikiran manusia, *fiqh* bersifat subjektif sehingga memiliki relevansi yang bersifat relatif. Disebut demikian masing-masing ulama memiliki metode tersendiri dalam merumuskan pemikiran sesuai dengan keyakinannya. Hal ini membawa konsekuensi terhadap pemikiran yang dihasilkan sehingga dari produk-produk pemikiran itu dapat ditemukan banyak perbedaan. Perbedaan yang paling terlihat adalah ditemukannya berbagai aliran atau mazhab yang dinisbatkan kepada para perumusannya sehingga dikenal fiqh mazhab Hanafi, Maliki, Hambali, Syafii, Dzahiri dan lain-lain. Namun demikian, menurut Qodry Azizi, di masyarakat sering terdapat kerancuan dalam masyarakat dalam memahami fiqh sehingga seolah-olah *fiqh* sama dengan syariat.³⁵ Ia menegaskan, bahwa terdapat perbedaan yang mendasar antara *fiqh* dan syariat, yakni syariat merupakan ajaran agama Islam yang bersumber dari wahyu Allah, sedangkan fiqh merupakan hasil pemikiran para ulama dalam memahami hukum yang bersumber dari teks-teks syariat yang diwahyukan Allah.

Pendapat Azizy tentang kerancuan itu dimaksudkan untuk menggarisbawahi adanya relativitas dalam kebenaran suatu pemikiran fiqh. Karena relatif, maka pemikiran *fiqh* seorang ulama dapat relevan dengan suatu tempat dan masa tertentu, tetapi tidak relevan pada masa

³⁴ Abu Ishak As-Syirazi, *Al-Luma' fi Ushûlil Fiqh*, Jakarta, Darul Kutub Al-Islamiyyah, 2010, halaman 6).
<https://islam.nu.or.id/post/read/85728/ini-pengertian-dan-cakupan-kajian-fiqih>

³⁵ A. Qodri Azizy, 2004, *Hukum Nasional Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, hlm: 65

yang lain.³⁶ Demikian juga, sebuah pemikiran fiqh pada suatu daerah dapat memiliki relevansi karena situasi sosial budayanya memiliki kecocokan dengan situasi sosial budaya di mana pemikiran itu dirumuskan, namun tidak mustahil pemikiran tersebut kehilangan relevansi untuk diterapkan pada daerah lain karena adanya perbedaan situasi sosial budaya yang signifikan. Konsekuensi dari pendapat ini adalah fiqh dapat berkembang dan menerima pembaruan materi atas dasar situasi sosial budaya politik suatu daerah. Dengan demikian, ulama Indonesia dapat merumuskan pemikiran fiqh yang berbeda dengan fiqh karya ulama Timur Tengah.

Selaras dengan pemikiran Azizy, Maimun mengapresiasi produk pemikiran TM. Hasbi al-Shiddiqi yang menurut pendapatnya merupakan ulama pertama yang berkonsentrasi pada pembentukan fiqh Indonesia pasca kemerdekaan. Al Shiddiqi disebutkan banyak mendapat insiprasi dan pengaruh dari al-Kalali dan Ahmad Soorkati sehingga menjadi ulama fiqh yang reformis.³⁷ Al Shiddiqi menawarkan formulasi konsep ijtihad fiqh yang berorientasi lokal keindonesiaan, yaitu ijtihad fiqh dengan cara mengkategorisasikan hukum produk ulama mazhab masa lalu untuk kemudian diseleksi menjadi produk hukum yang dipandang masih cocok untuk diterapkan dalam masyarakat Indonesia. Ijtihad dengan cara ini semata-mata didasarkan pada adat dan kebiasaan serta suasana masyarakat dimana hukum tersebut berkembang. Di samping itu, ijtihad ini juga dilengkapi dengan menginventarisir hukum-hukum tentang masalah kontemporer yang timbul sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan. Selain Al Shiddiqi, dalam pandangan Maimun Indonesia memiliki beberapa ulama fiqh yang akomodatif terhadap lokalitas Indonesia, yaitu Hazairin yang menggagas fiqh Indonesian mazhab Syafi'i plus, KH Sahal Mahfuzh, yang menggagas fiqh sosial

³⁶ *Ibid.*, hlm: 66

³⁷ Maimun, "Fiqh Nusantara: Kontekstualisasi Hukum Islam dalam Pandangan T.M. Hasbi al-Shiddiqi, *Jurnal Islamuna*, Volume 3 Nomor 1 Juni 2016, hlm: 22

keindonesiaan, dan Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid) yang menawarkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fiqh.³⁸

Zaini Rahman menyebut fiqh khas Indonesia dengan konsep fiqh nusantara. Subtansi dari fiqh nusantara dalam konsepsinya adalah fiqh yang mengakomodasi corak lokalitas khas Indonesia, atau Asia Tenggara.³⁹ Menurut Rahman, termasuk dalam pengertian lokalitas adalah interaksi Islam dengan budaya dan tatanan sosial masyarakat setempat yang kemudian banyak terlihat dalam tradisi, sikap, pemikiran, serta praktik-praktik kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan.⁴⁰ Konsepsi ini sekaligus dimaksudkan untuk menghindari perdebatan terminologi nusantara berbasis kawasan sebagaimana dikemukakan oleh Azyumardi Azra

Sebagaimana Rahman, Marzuki Wahid berpendapat bahwa fiqh yang berlaku di Indonesia memiliki fenomena khusus di dibandingkan dengan fiqh-fiqh arus utama yang ditulis oleh ulama Timur Tengah. Dalam hal ini, Wahid memberi perhatian khusus pada corak fiqh yang dirumuskan melalui kekuasaan negara, yaitu Kompilasi Hukum Islam. KHI dalam pandangannya adalah fiqh produk Indonesia dirumuskan berdasarkan kebijakan negara yang sifatnya reduksionistik dibanding hukum fiqh secara keseluruhan.⁴¹ Reduksi ini dimaksudkan untuk meredam kemungkinan reaksi dari penganut agama selain Islam yang bisa jadi merasa terancam jika fiqh diberlakukan secara keseluruhan. Dalam hal ini, pemerintah Indonesia dalam pandangan Wahid menggunakan kepekaan rasa dalam merumuskan fiqh yang relevan bagi umat Islam Indonesia.⁴² Untuk menyebut fiqh ini Wahid dan

³⁸ *Ibid.* hlm: 23

³⁹ Zaini Rahman, 2016, *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemasyarakatan Kebangsaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 63

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Marzuki Wahid & Rumadi, 2001. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS. Cet. I.

⁴² Marzuki Wahid, 2014, [Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia](#), Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, hlm:

Rumadi menggunakan istilah fiqh mazhab negara.⁴³ Secara umum, pendapat Azizy, Rahman dan Wahid menunjukkan bahwa fiqh klasik yang bercorak Timur Tengah dapat menerima perubahan substansi berdasarkan kebutuhan lokal suatu masyarakat. Dengan pandangan ini, maka rumusan pendapat ulama dalam fiqh kitab klasik karya ulama-ulama Jazirah Arab dapat kehilangan relevansi ketika dihadapkan dengan lokalitas di nusantara, dan untuk menjawab persoalan lokalitas itu maka fiqh terbuka untuk menerima rumusan baru yang lebih relevan dengan lokalitas Indonesia.

Tidak sepaham dengan Azizy, Rahman, dan Wahid, Nirwan Syafrin berpendapat bahwa fiqh adalah bagian dari syariat yang sakral. Ia mengkritik para ilmuwan yang berusaha memperbaiki fiqh atas nama ijtihad fiqh, karena menurutnya upaya itu bukanlah ijtihad melainkan liberalisasi syariat. Liberalisasi adalah gagasan yang datang dari Barat dan oleh para ilmuwan Indonesia digunakan untuk mengejar ketertinggalan masyarakat Indonesia dari masyarakat negara-negara Barat ⁴⁴ Dengan terminologi yang sama, yaitu anti liberalisasi, Hamid Fahmi Zarkazy dan Mujahid Imaduddin juga menolak upaya pemikiran ulang atas berbagai aspek dalam agama, termasuk fiqh.⁴⁵

Menurut Saadah, pendapat bahwa fiqh yang dirumuskan oleh ulama-ulama klasik tidak dapat diubah merupakan bagian dari doktrin bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Doktrin ini muncul pada awal abad keempat Hijriyah, yang oleh sebagian ulama kemudian dipegangi dengan alasan bahwa (1) hukum-hukum Islam dalam bidang ibadah, muamalah, dan sebagainya sudah lengkap dan dibukukan secara rinci dan rapi, (2) mayoritas *Ahl as-Sunnah* hanya mengakui salah satu mazhab empat, (3) membuka pintu ijtihad akan membuka jalan ke arah

⁴³ Marzuki Wahid & Rumadi, 2001. *Fiqh Madzhab Negara*:

⁴⁴ Nirwan Syafrin, "Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam", Jurnal Tsaqafah, Volume 5 Nomor 1, Jumadal Ula 1430, hlm: 53

⁴⁵ Mujahid Imaduddin, "Dampak Liberalisasi Pemikiran Islam terhadap Kehidupan Sosial", Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Vol. 15, No. 1, Maret 2017

talfiq yang masih diperselisihkan oleh ulama, (4) sejak awal abad keempat Hijriyah sampai kini tak seorang pun ulama yang berani menonjolkan dirinya sebagai mujtahid.⁴⁶ Doktrin tersebut pada perkembangannya kemudian menjadikan munculnya pemahaman bahwa inti ajaran agama adalah fiqh, maka belajar fiqh sama dengan belajar agama di mana seseorang yang telah mempelajari fiqh dituntut untuk mengamalkannya tanpa boleh mempersoalkan.⁴⁷ Studi Bruinessen menunjukkan bahwa fiqh adalah cabang ilmu Keislaman yang dipandang paling penting oleh masyarakat. Hal ini dibuktikan Bruinessen dengan dominannya kurikulum pesantren oleh mata pelajaran fiqh di antara mata pelajaran lain seperti Bahasa Arab, tauhid dan akhlak.⁴⁸

Meskipun kurikulum pesantren tidak terstandar, dalam hal pengajaran fiqh di pesantren terdapat kecenderungan untuk memakai kitab-kitab tertentu yang sama. Beberapa kitab dasar yang populer adalah *Safinah al Najah* karya Salim Ibn Sumair al-Hadrami, *Sullam Taufiq* karya Syekh Abdullah bin Husain Ba'lawi, yang mempunyai nama lengkap Sayyid Abdullah bin al-Husain bin Thohir Al-A'lawi al-Hadromi, lahir di Tarim, Hadramaut, *Al Sittin Masalah* Abu al-'Abbas Ahmad al-Zahid, *Mukhtasar* karya Ba Fadhl, dan *Risalah* karya Sayyid Ahmad bin Zain Al Habsyi. Adapun kitab tingkat tinggi yang populer antara lain *Minhaj al Qawim*, *Fath Al Qarib*, *Bajuri*, *Al Iqna'*, *Bujairimi*, *Al Muharrar* Syaikh ai-Islam al-Imam Abu al-Qasim Abdul Karim ibn Muhammad al-Rafi'iy, *Fath Al Muin* karya Zinuddin Al Malibari, dan lain-lain.⁴⁹ Menurut Sururin, kitab-kitab yang sering digunakan untuk tingkat tsanawiyah

⁴⁶ Mazro'atus Sa'adah, "Pengaruh Doktrin Tertutupnya Pintu Ijtihad terhadap Pola Pengajaran Hukum Islam di Pondok Pesantren Tradisional", *Jurnal Al Tajdid*, Vol 1 No. 1 Tahun 2012, <http://ejournal.stitmuh-pacitan.ac.id/index.php/attajdid/article/download/1/1>, diakses tanggal 11 Juni 2016.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Martin van Bruinessen, 2015, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing, hlm: 119

⁴⁹ *Ibid.*, hlm: 122

adalah *Taqrib* dan *Fath al-Qarib*, *Minhaj al-Qawim*, *Sulam al-Taufiq*, *Uqud al-Lujain*, *Mabadi' al-Fiqh*, *Fiqh Wadhah*, dan sebagainya. Sementara pada tingkat 'alimah kitab yang sering digunakan adalah *Fath al-Mu'in*, *Kifayat al-Ahyar*, *Bajuri*, *Iqna'* Al Imam Al-Khatib Al Syarbini dari Mesir, *Fath al-Wahab* Syaikh al-Islam Zakariya al-Anshari, *Mahalli*, *Tahrir*, dan sebagainya.⁵⁰ Dilihat dari pengarangnya, sebagian kecil dari kitab-kitab ini adalah karya ulama nusantara, misalnya Imama Nawawi al Bantani, tetapi lebih banyak karya ulama dari Jazirah Arab, yaitu Arab Saudi, Mesir, Palestina dan Yaman.

Penyusunan Fikih Perkawinan: Mensenyawakan Budaya dalam Produk Hukum Islam

Arsyad al-Banjari dikenal sebagai seorang ahli hukum (faqih), terutama melalui karya utamanya *Sabil al-Muhtadin*. Kitab ini, sebagaimana diungkapkan Steenbrink, merupakan kitab fiqh dalam bahasa Melayu yang paling lengkap dan sistematis. Tidak ada kitab fiqh berbahasa Melayu yang tersebar luas seperti karya Arsyad al-Banjari ini. Karya yang disusun atas permintaan Sulthan Tamjid Allāh ini bahkan telah dicetak di berbagai belahan dunia.⁵¹

⁵⁰ Sururin, "Kitab Kuning sebagai Kurikulum di Pesantren", <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/34571/1/KITAB%20KUNING-sururin%202012-1.pdf>, diakses tanggal 2 November 2019.

⁵¹ Naskah *Sabil al-Muhtadin* pertama kali disunting oleh Ahmad ibn Muhammad Zain al-Fathani dan diterbitkan hampir bersamaan di Mekah dan Istanbul sekitar tahun 1882. Lihat Aswadie Syukur, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari". Naskah kitab ini juga disunting oleh Muhammad Ilyas al-Azhari dan diterbitkan di Kairo pada tahun 1307H/ 1889. Lihat Fathullah Munadi, *Teks dan Naskah Sabil al-Muhtadin: Kajian Filologi atas Karya Syekh Muhammad Arsyad*. Retrieved from Selain itu, naskah ini tentsaj dicetak di beberapa negara Asia tenggara seperti Indonesia dan Malaysia. Di Indonesia, *Sabil al-Muhtadin* telah diterjemahkan oleh Aswadie Syukur dan telah diterbitkan oleh Bina Ilmu Surabaya sejak tahun 1985. Di Malaysia, kitab ini diterbitkan oleh Telaga Biru sejak 2010 setelah sebelumnya naskahnya ditransliterasi oleh Mohamad Haidzir bin Hussin bin Ibrahim dan diedit oleh Fuad Ismail. Selain itu juga ada *Kitab Sabil al-Muhtadin* yang diterbitkan oleh Jahabersa, Johor Baru sejak tahun 2013. https://www.academia.edu/41958304/TEKS_DAN_NASKAH_SAB%20C4%A

Keahlian Arsyad al-Banjari dalam ilmu fiqh inilah tampaknya yang berperan penting dalam usulan pendirian Mahkamah Syari'ah di Kesultanan Banjar pada saat itu. Mahkamah Syari'ah dipimpin oleh seorang Mufti and Qâdhî. Yang pertama bertugas untuk mengeluarkan fatwa, sedang yang kedua bertugas membuat keputusan untuk kasus-kasus tertentu berdasarkan hukum Islam. Muhammad As'ad, cucu Arsyad al-Banjari, diangkat sebagai Mufti pertama dan Abu Su'ud, putranya, diangkat sebagai Qâdhî pertama. Dengan berdirinya Mahkamah ini, hukum Islam, khususnya menurut mazhab Syafi'i yang dianut olehnya, menjadi rujukan dalam setiap perkara hukum, baik perdata maupun pidana.⁵² Di sisi lain, pendirian Mahkamah Syari'ah menunjukkan kecenderungan Arsyad al-Banjari kepada aspek praktis ('amalî). Kalau kita melihat model keislaman urang Banjar awal yang sebenarnya cenderung kepada mistik, yakni yang lebih menekankan kepada aspek esoteris (tasawuf), maka apa yang dilakukan oleh Arsyad al-Banjari ini dapat dipahami sebagai upaya untuk merubah model keislaman masyarakat Banjar pada saat itu. Dalam konteks inilah tampaknya Zurkani Jahja menyebut Arsyad al-Banjari sebagai tokoh yang telah menciptakan zaman baru dalam sejarah Islam Kalimantan Selatan; dan bentuk keislaman masyarakat Banjar saat ini merupakan model yang diwarisi dari ajaran tokoh yang sering disebut masyarakat Banjar sebagai Datu Kalampayan ini.⁵³

Upaya untuk merubah model keberagaman masyarakat Banjar ini sebenarnya tergambar dalam salah satu karyanya, Tuhfat al-Râghibîn, yang ditulis dua tahun setelah kembali dari studi selama 35 tahun di Mekah dan Madinah. Tepatnya, risalah ini disusun pada tahun 1188H/1774. Dalam karya ini Arsyad al-Banjari mengkritik berbagai model keislaman yang dianggap menyimpang, salah satunya adalah model keislaman mistik yang

AL_AL_MUHTAD%
C4%AAN_KAJIAN_FILOLOGI_ATAS_KARYA_SYEKH_MUHAMMAD_ARSYAD.

⁵² Lihat Irfan Noor, "*Visi Spiritual Masyarakat Banjar*", Al-Banjari, Vol. 12 No. 2, 2013, 160

⁵³ *Ibid.*, hlm.165.

saat itu berkembang di masyarakat Banjar. Selain itu, Arsyad al-Banjari juga mengkritik ritual-ritual lokal tertentu yang dipraktikkan masyarakat Banjar karena dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Tuhfat al-Râghibîn adalah salah satu karya Arsyad al-Banjari dalam Ilmu Tauhid selain kitab Ushûl al-Dîn dan Hidâyat al-Mustarsyidîn. Menariknya, meskipun ini adalah kitab aqidah yang berbicara tentang aspek teoritis (nazhari), namun dalam pembahasannya, sebagaimana diungkapkan M. Rusydi, karya ini banyak merujuk kepada ilmu fiqih, terutama dalam madzhab Syafi'i.⁵⁴

Selain *Tuhfah al Raghabin*, Arsyad Al-Banjari juga Menyusun kitab kecil yang berjudul *Kitab al-Nikah*, adalah karya monumental Syaikh Muhammad Arsyad Al Banjari yang tersedia dalam versi Bahasa Melayu setebal 75 halaman, diproduksi oleh percetakan Banjarmasin Pres dalam lisensi Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (YAPIDA), yaitu tempat dimana Syaikh Arsyad lahir dan dikebumikan.⁵⁵ Sebagaimana disampaikan ketua Yayasan Dalam Pagar Martapura dalam pembukaan, *Kitab al-Nikah*, kitab ini dikumpulkan oleh para ilmuwan Yayasan Dalam Pagar yang kemudian dikoreksi oleh KH. Kasyful Anwar Pemimpin Pondok Pesantren Datuk Kelampayan Bangil Pasuruan.⁵⁶

Sepak terjang al-Banjari dan kepiawaiannya mengidentifikasi masalah-masalah lokal, tidak terlepas dari pengaruh kesungguhannya menimba ilmu dan mengamati sosio-kultur masyarakat di tanah suci. Di tanah suci, al-Banjari belajar kepada beberapa pakar dan ilmuwan terkenal dan banyak mempelajari kitab-kitab karya ulama-ulama besar kaliber dunia Islam saat itu. Disana ia belajar (bahkan sampai menjadi pengajar) dan

⁵⁴ Mengenai perkembangan model keislaman urang Banjar dapat dilihat di Muhammad Iqbal Noor, "Nalar Keislaman Urang Banjar", Al-Banjari, Vol.10. No.2, 2011, 185-204

⁵⁵ Muhammad Arsyad Al-Banjari, *Kitab al-Nikah*, (Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2005).hlm.1. (Surabaya; Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008), 80.,

⁵⁶ *Ibid.* hlm. 1.

memperdalam beragam disiplin ilmu pengetahuan. Beliau mempelajari ilmu syariah, ilmu tasawuf, ilmu tauhid.⁵⁷

B. Proses pembentukan identitas kultural Fikih Gender Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari : Pengalaman Perempuan Banjar

Islam masuk ke Kalimantan Selatan diperkirakan telah ada sejak awal abad ke enam belas.⁵⁸ Namun, perkembangannya dimulai setelah pasukan Kesultanan Demak datang ke Banjarmasin untuk membantu Pangeran Samudera berjuang melawan elit Kerajaan Daha. Setelah menang, Pangeran Samudera memeluk agama Islam dan diangkat menjadi Sultan pertama di Kesultanan Banjar. Meski, sejak berdirinya Kesultanan Banjar, hingga pada masa al-Banjari, Islam telah dianggap sebagai agama Negara secara resmi, ternyata kaum muslim pada waktu itu, hanya merupakan kelompok minoritas dikalangan penduduk. Para pemeluk Islam umumnya terbatas pada orang-orang melayu. Islam hanya mampu masuk secara perlahan ke kalangan warga Dayak.⁵⁹ Dari sinilah, al-Banjari bersemangat menyebarkan Islam di tanah Banjar, sehingga sampai pada saat ini, Islam mampu bertahan dan menjadi agama mayoritas di Kalimantan Selatan. Masyarakat Banjar merupakan mayoritas orang-orang bersuku Banjar. Banjar merupakan suku yang masih berumpun melayu. Menurut informasi yang penulis ketahui, asal mula warga suku Banjar merupakan warga asli dari semenanjung Malaka di Sumatera bagian selatan. Masyarakat Banjar memiliki budaya-budaya tradisional. Budaya-budaya tersebut umumnya telah berasimilasi dengan budaya warga asli Kalimantan yang beragama animisme, dinamisme dan Hindu Kaharingan. Itu sebabnya, diantara budaya mereka masih ada yang terpengaruh budaya-budaya diluar Islam, seperti upacara adat Manyanggar Banua dan Mambuag Pasilih.

⁵⁷ Maimunah Zarkasyi, Pemikiran Tasawuf Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*,

⁵⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998), 252.

⁵⁹ Ramli Nawawi, Mengenal Hasil Karya Besar Putra Kalsel dalam: <http://ramlinawawitun.blogspot.com/2009/01/sabilal>

Tingkat perekonomian dan mata pencaharian warga Banjar saat itu beragam. Pekerjaan sehari-hari, bagi para suami/laki-laki biasanya bertani, berkebun dan mencari ikan disungai-sungai. Sedangkan sebagian besar para wanita (isteri), bekerja sebagai pengrajin dan berdagang. Selain beberapa kondisi sosio-kultur di atas, ada beberapa aspek strategis dan diskursus di masyarakat Banjar, yang selanjutnya melatari munculnya gagasan dan inovasi al-Banjari dibidang fiqih. Aspek tersebut yaitu :

1. Aspek bahasa Setiba di Kalimantan Selatan, keinginan umat untuk belajar kepada sang shaikh sangat kuat. Kondisi ini, juga dirasakan sebelumnya, ketika al-Banjari masih di tanah suci. Keinginan untuk mempelajari ilmu-ilmu agama khususnya hukum Islam, masyarakat Banjar dibenturkan dengan berbagai literatur/kitab yang ada waktu itu. Kitab-kitab agama yang digunakan dalam pengajian-pengajian pada waktu itu, umumnya menggunakan kitab-kitab berbahasa arab yang tadinya dibawa sendiri oleh shaikh Muhammad Arshad al-Banjari dari Makkah. Kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa arab ini, kemudian dikenal dengan istilah “Kitab Kuning”.⁶⁰ Penggunaan kitab-kitab kuning ini, dalam pengajian-pengajian yang disampaikan membuat masyarakat kesulitan. Karena untuk mengerti isinya, masyarakat harus mengerti dan memahami bahasa arab dan kaidah-kaidahnya terlebih dahulu. Hal inilah yang menjadi dasar al-Banjari, mempunyai gagasan untuk membuat sebuah kitab yang mudah di baca dan dipahami masyarakat Banjar. Kitab tersebut membahas masalah fiqih sesuai konteks masyarakat Banjar.
2. Kedua, pandangan dan gagasan al-Banjari mengenai sosok wanita (isteri). Di masyarakat Banjar, isteri bekerja dan membanting tulang adalah sesuatu yang membudaya. Kebiasaan ini tentu saja

⁶⁰ Shaikh Muh}ammad Arshad al-Banjari, Kitab Sabilal Muhtadin, Jilid 2, terj. Asywadie Syukur, (Surabaya; Bina Ilmu, 2003). 808.

tidak timbul tanpa tujuan, melainkan berfungsi sebagai penunjang dalam meringankan beban ekonomi keluarga. Peran seorang isteri dikalangan masyarakat Banjar sangat besar, ini salah satunya disebabkan motif ekonomi. Bagi suami tentu tidak berdiam diri ketika isteri bekerja, mereka umumnya bertani, ternak dan mencari ikan, sementara isteri biasanya berdagang, membuat kerajinan-kerajinan tangan, seperti tikar, topi yang terbuat dari "Purun" / "Mendong" (Jawa). Tidak hanya itu, kehidupan sungai menuntut para isteri berjuang dan bekerja lebih keras lagi. Bagaimana tidak, perdagangan yang dilakukan "Urang Banjar"⁶¹ khususnya para isteri, umumnya memanfaatkan transportasi air atau sungai dengan mengayuh "Jukung"⁶² dan barang dagangan di atasnya. Kebiasaan inilah yang menyebabkan transaksi perdagangan di atas sungai, berlanjut menjadi sebuah tradisi hingga sekarang. Berdagang di atas sungai ini, sekarang terkenal dengan "Pasar Terapung" yang menjadi icon kota "Seribu Sungai", Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Di pasar terapung ini dapat di buktikan, siapa produsen, penjual sekaligus pendistribusi barang dan sayuran. Di pasar terapung ini pula, dapat disaksikan, siapa yang mendominasi pengayuh "Jukung" dan pengemudi "Klotok"⁶³ yang beramai-ramai menjajakan hasil kerajinan dan barang dagangannya dengan jarak puluhan kilometer.

Melihat kasus ini, al-Banjari menemukan sebuah persoalan yang harus dipecahkan. Kasus ini semakin menarik al-Banjari untuk membahas, bagaimana jika nafkah yang dihasilkan oleh suami dan isteri yang sama-sama bekerja dan menghasilkan itu, bersatu dalam sebuah rumah tangga. Mungkin tidak ada masalah, jika suami dan isteri itu masih hidup, tetapi jika salah satu pihak suami atau isteri

⁶¹ Ahmad Dha Khoir, Pemikiran Fiqih Shaikh Muhammad Arshad Al-Banjari, *ISLAMICA*, Vol. 4, No. 2, Maret 2010

⁶² *Ibid.*, 231

⁶³ *Ibid.*, 232.

meninggal, tentu ada masalah baru, yaitu ketika harta itu di klaim sebagai keseluruhan harta peninggalan seseorang yang telah meninggal (tirkah). Konsekwensinya, harta tersebut harus dibagi kepada seluruh ahli waris, padahal di dalam harta warisan itu masih terdapat harta hasil jerih payah seorang isteri. Melihat peristiwa itu, al-Banjari berdaya upaya untuk memecahkan, hingga akhirnya beliau menemukan jalan keluar bagi sengketa harta yang tercampur dalam rumah tangga pada masyarakat Banjar, sebagaimana pembahasan selanjutnya.

C. Kontribusi Fikih Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari atas relasi gender dalam pembentukan Fikih Perkawinan di Indonesia

Pemikiran Muhammad Arsyad al-Banjari dibidang fiqih, tidaklah muncul begitu saja. Banyak peristiwa penting dan alasan strategis yang melatari kemunculannya, khususnya yang berkaitan dengan kepentingan masyarakat Banjar waktu itu. Isu-isu strategis tersebut, tidak lain karena latar belakang kondisi sosio kultur masyarakat Banjar itu sendiri, yang bersinggungan dengan pokok-pokok hukum Islam. Jika hukum Islam tidak menyesuaikan dengan sosial kultur masyarakat maka hukum Islam akan stagnan. Maka penting untuk dilakukan Praktik ijtihad dalam pemikiran hukum Islam, bukan saja dilakukan pasca Rasulullah saw., bahkan terjadi pada masa Rasulullah saw. dan sebagai salah satu instrument pemikiran hukum dalam berijtihad adalah kearifan lokal. Karena kearifan lokal sebagai tradisi merupakan bagian kultur yang ada dalam kehidupan sosial masyarakat, yang menjadi salah satu faktor stabilitas kehidupan sosial masyarakat dan mempunyai kekuatan norma yang ditaati.

Kemampuan hukum Islam mempertahankan diri dan beradaptasi dengan zaman dan kultur yang sangat beragam menjadikan hukum Islam sebagai salah satu hukum yang sampai saat ini tetap eksis di berbagai belahan dunia Islam. Hal ini, tentunya tidak bisa terlepas dari

pleksibilitas yang dianut hukum Islam serta tujuan hukum yang ada dalam Islam.⁶⁴

Maqashid al-syari'ah tersebut, para ahli teori hukum menjadikan maqashid al-syari'ah sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari teori maqashid al-syari'ah adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindari keburukan, atau menarik manfaat dan menolak madharat. Istilah yang sepadan dengan inti dari maqashid al-syari'ah tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat.⁶⁵ Perlu diketahui bahwa Allah SWT sebagai syari' (yang menetapkan syari'at) tidak menciptakan hukum dan aturan begitu saja. Akan tetapi hukum dan aturan itu diciptakan dengan tujuan dan maksud tertentu. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, menyatakan bahwa tujuan syari'at adalah kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Syari'at semuanya adil, semuanya berisi rahmat, dan semuanya mengandung hikmah. Setiap masalah yang menyimpang dari keadilan, rahmat, maslahat, dan hikmah pasti bukan ketentuan syari'at.⁶⁶ Oleh karena itu dalam penulisan ini akan dibahas sebagian kecil dari pemikiran fiqih Muhammad Arsyad Al-Banjari, dalam *kitab al nikah* lalu kemudian mencoba untuk menemukan kandungan maqashid syari'ah dari hasil produk ijtihadnya terhadap penetapan sebuah hukum dengan melihat relevansinya dengan Kompilasi Hukum Islam.

1. Adapun Internalisasi Fiqih di Banjar : Melihat Pengalaman Perempuan Banjar antara lain : Pekerjaan sehari-hari bagi para suami/laki-laki biasanya bertani, berkebun dan mencari ikan

⁶⁴ Fathurrahman Djamil, Filsafat Hukum Islam (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 124.

⁶⁵ Muhammad Roy Purwanto dan Johari, Perubahan Fatwa Hukum dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2017); Muhammad Roy Purwanto, Reformulasi Konsep Mashlahah sebagai Dasar dalam Ijtihad Istishlahi (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2017). hlm. 34.

⁶⁶ Khairul Umam, Ushul Fiqih, (Bandung, Pustaka Setia, 2001), hlm.

disungai-sungai, sedangkan sebagian besar para wanita (isteri), bekerja sebagai pengrajin dan berdagang, namun juga banyak masyarakat Banjar yang tidak bekerja (menjadi Ibu Rumah tangga) yang harus menjaga orang tua / mertua jika masih ada , melihat sosio historis tersebut, al-Banjari menemukan sebuah persoalan yang harus dipecahkan, khususnya pembahasan tentang Fikih Perkawinan dengan Menyusun *Kitab al Nikah*, adalah kitab yang membahas secara khusus tentang perkawinan. Pandangan dan gagasan al-Banjari mengenai sosok wanita (isteri) di masyarakat Banjar, isteri bekerja dan membanting tulang adalah sesuatu yang membudaya. Kebiasaan ini tentu saja tidak timbul tanpa tujuan, melainkan berfungsi sebagai penunjang dalam meringankan beban ekonomi keluarga. Peran seorang isteri dikalangan masyarakat Banjar sangat besar, Bagi suami tentu tidak berdiam diri ketika isteri bekerja, mereka umumnya bertani, ternak dan mencari ikan, sementara isteri biasanya berdagang, membuat kerajinan-kerajinan tangan, seperti tikar.

2. Penyusunan Kitab Fikih Berbahasa Melayu Banjar

Penggunaan kitab-kitab kuning yang berbahasa Arab dalam pengajian-pengajian yang disampaikan membuat masyarakat kesulitan untuk memahami, oleh karena itu untuk mengerti isinya, masyarakat harus mengerti dan memahami bahasa arab dan kaidah-kaidahnya terlebih dahulu. Oleh sebab itu Syaikh Arsyad Menyusun karya-karya menggunakan bahasa melayu. Masyarakat Dalam Pagar (Tempat dimana Syaikh Arsyad Tinggal) mengadakan Pengajian rutin karya Syaikh Arsyad, *Sabil al Muhtadin* untuk pengajian Jumat dan *Kitab al Nikah* diajarkan dalam mata pelajaran Madrasah Darussalam (Yayasan Arsyad Al Banjari), Pengajian dan penyampaian menggunakan Bahasa Melayu Banjar .

3. Kontribusi dari terbentuknya Fikih karya Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari terhadap relasi gender dalam pembentukan fikih perkawinan di Indonesia
 - a. Arsyad al-Banjari dikenal sebagai seorang ahli hukum (faqih), terutama melalui karya utamanya Sabil al-Muhtadin. Kitab ini, sebagaimana diungkapkan Steenbrink, merupakan kitab fiqh dalam bahasa Melayu yang paling lengkap dan sistematis. Tidak ada kitab fiqh berbahasa Melayu yang tersebar luas seperti karya Arsyad al-Banjari ini. Karya yang disusun atas permintaan Sulthan Tamjid Allah ini bahkan telah dicetak di berbagai belahan dunia
 - b. Keahlian Arsyad al-Banjari dalam ilmu fiqh berperan penting dalam usulan pendirian Mahkamah Syari'ah di Kesultanan Banjar pada saat itu. Mahkamah Syari'ah dipimpin oleh seorang Mufti dan Qadhi untuk mengeluarkan fatwasertabertugas membuat keputusan untuk kasus-kasus tertentu berdasarkan hukum Islam
 - c. Model keislaman urang Banjar awal yang sebenarnya cenderung kepada mistik, yakni yang lebih menekankan kepada aspek esoteris (tasawuf), maka apa yang dilakukan oleh Arsyad al-Banjari ini dapat dipahami sebagai upaya untuk merubah model keislaman masyarakat. Dalam konteks inilah Zurkani Jahja menyebut Arsyad al-Banjari sebagai tokoh yang telah menciptakan zaman baru dalam sejarah Islam Kalimantan Selatan
 - d. Upaya untuk merubah model keberagaman masyarakat Banjar ini sebenarnya tergambar dalam salah satu karyanya, Tuhfat al-Raghibin. Namun pandangan Syaikh Arsyad tentang Perkawinan secara holistic dibahas dalam *Kitab al Nikah*

- e. Dalam karya ini Arsyad al-Banjari mengkritik berbagai model keislaman yang dianggap menyimpang, salah satunya adalah model keislaman mistik yang saat itu berkembang di masyarakat Banjar dan kemudian menjelaskan Fikih Hukum keluarga. Menariknya, karya ini banyak merujuk kepada ilmu fiqih, terutama dalam madzhab Syafi'i
- D.** Pasal-Pasal dalam KHI yang bersinergi dengan substansi *kitab al Nikah*
- 1. Pencatatan perkawinan (pasal 2) : Hak dari Setiap Istri
 - 2. Pembatasan poligami (pasal 3-5) : Tradisi Sebelum Islam
 - 3. Persetujuan istri dalam Poligami (pasal 6) : Harus dikukuhkan dalam tulisan
 - 4. Pembatasan usia nikah (pasal 7) : Perlindungan Hak Perempuan
 - 5. Perjanjian perkawinan (pasal 29) : Bagian dari *mitsaqan ghalidzan*
 - 6. Harta bersama (Pasal 35) : Harta Perpantangan
- E.** Ketimpangan Gender dalam KHI dan *Kitab al Nikah*
- 1. Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga (Pasal 31)
 - 2. Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya (Laki-laki sebagai Subjek)
 - 3. Isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya.

KESIMPULAN

1. Masyarakat Banjar khususnya di tempat kelahiran Syaikh Arsyad (Dalam Pagar) masih menggunakan karya Syaikh Arsyad sebagai rujukan, namun di daerah perkotaan dan instansi pemerintah karya Syaikh Arsyad digunakan sebagai rujukan dalam kondisi tertentu.
2. Ijtihad Syaikh Arsyad dalam pembangunan Fiqih di Indonesia yang memiliki kesamaan dan *in line* dengan Fiqih dalam KHI antara lain : Pencatatan perkawinan, Pembatasan poligami ,Tradisi Sebelum Islam, Persetujuan istri dalam Poligami, Pembatasan usia nikah , Perlindungan Hak Perempuan, Perjanjian perkawinan Harta bersama /Harta Perpantangan, Perceraian di depan Pengadilan, namun terdapat beberapa produk Syaikh Arsyad yang masih timpang gender antara lain Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga , Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup rumah tangga sesuai dengan kemampuannya , Isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya.

DAFTAR PUSTAKA

- Moch. Syamsul Hadi, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Samba, 2003.
- Al-Banjari, Muhammad Arsyad, *Kitab Al-Nikah*, Martapura: Yayasan Dalam Pagar, 2005.
- Anwar. Etin, *A Genealogy Of Islamic Feminisme : Pattern and Change in Indonesia*, Routledge, 2020.
- Aziz. Asmaeny, *Feminisme Profetik*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007.
- Barlas. Asma “ *Amina Wadud’s Hermeneutic’s of the Qur’an: Women Rereading Sacred Texts*”, dalam *Taji al-Faruqi* (ed), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Dhakhair, Pemikiran Fikih Shaiikh Muhammad Arshad Al Banjari, *Jurnal Islamica*, Vol. 4.No.2 Maret 2010.
- El Shadawy, Nawal, *Imraáh Índá Nukthi al Sifr*, Mesir: Zeed Books, 1975
- El-Fadl. Khaled Abou, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld Publication, 2001.
- Hasan. Riffat *.Mengungkap Misogini dalam Islam*. Jakarta: Mitra Media, Riffat Hasan. 1994. *Mengungkap Misogini dalam Islam*. Jakarta: Mitra Media.
- Hassan. Riffat “ *Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam*”, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Quran*, No. 03, Vol. V, Tahun 1994.
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama: Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kharlie. Ahmad Tholabi, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Law Of Nation, Syaibani’s Syiar*, *Law In The Midle East*, Amazon: Amazon, 1947.
- Mahmood. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, *Politik Kesalehan: Kebangkitan Islam dan Citra Pribadi Feminis*, Princeton: Princeton Press, 2005.
- Mahmudah, Siti Mahmudah, *Rekonstruksi Syari’at Islam: Pemikiran Khalil Abdul Karim Tentang Hubungan Syari’at Islam dan Tradisi*, *Jurnal Al Syir’ah*, Vol. 45. No.II. juli-Desember. 2011

- Mernissi, Fatima, *Setara Di Hadapan Allah : Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: Yayasan Prakarsa 1995
- Minhaji. Akhmad. "Arah Baru Studi Hukum Islam di Indonesia, " Dimensi Historis Epistemologis bidang Keilmuan Hukum Islam dan Pranata Sosial serta Orientasi Pengembangannya di IAIN/STAIN", Lembaga Kajian Islam dan Masyarakat (LKIM) STAIN Mataram.
- Murniati . Nunuk P, *Getar Gender; Perempuan Indonesia dalam Perspektif Agama, Budaya dan Keluarga, Buku Pertama*, Magelang: Yayasan Indonesia Tera, 2004.
- Munahayati. Siti Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari (Studi Tentang Parpantangan dan Baislah) *Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Antasari*.
- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Rofi'ah, Nur, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi Atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*. Yogyakarta: Afkaruna, 2020.
- Soewondo. Nani, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Utrecht, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Balai Buku Indonesia, 1953.
- Wadud, Amina Wadud Muhsin, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, (New York: Oxford University Press, 1999).
- Wadud. Amina, *Qur'an And Women: Rereading the sacred Text from a Womans Perspective*, Oxford University Press; 2nd edition, 1999.
- Wahid, Marzuki, *Fikih Indonesia: Kompilasi Hukum Islam, Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam bingkai Politik Hukum di Indonesia*, Bandung: Penerbit Marja, 2005.