

# WARIA DAN SHALAT

## REINTERPRETASI FIKIH UNTUK KAUM WARIA

Masnun, M.Ag\*

### Abstrak

*To live as a minority in a mainstream culture is far from easy, especially for a group viewed with such novelty and queerness by the society, like the transgender. Nevertheless, the transgender seem to be holding steady in the face of a barrage of negative assumptions and discrimination. Much of those came from the interpretations of certain religious entities, and imposing upon them massive social, spiritual and psychological burdens. The impression from such discrimination is that the transgender are rejected both in this world and the hereafter. One such problem has to do with the shalat, where they stand on unclear grounds upon the position in the lines of prayer and the defining of the limits of their aurat. This article thus tries to prove that Islam serves and accommodates all entities not excluding those of the transgender.*

**Kata Kunci:** waria, shalat, fiqh dan reinterpretasi

### A. Pendahuluan

Dalam sejarah kebudayaan, hanya ada dua jenis kelamin yang secara obyektif diakui oleh masyarakat, yakni laki-laki dan perempuan. Hal ini sangat beralasan karena pengertian jenis kelamin itu sendiri mengacu kepada keadaan fisik alat reproduksi manusia. Penilaian ini mengakibatkan hadirnya perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari sisi peran gendernya. Laki-laki harus seperti laki-laki –yang diidentikkan dengan kekuatan dan lain-lain, dan perempuan harus juga seperti perempuan– diidentikkan dengan feminin dan lain-lain. Orang yang tidak berada pada tempatnya, misalnya laki-laki menyerupai perempuan maka hal ini dianggap sebagai kelainan.

Persepsi di atas selama ini dialami oleh waria, wadhan atau banci. Bagi banyak orang kehidupan waria merupakan salah satu sisi kehidupan yang aneh. Keberadaan mereka yang secara fisik berjenis kelamin laki-laki, namun

---

\* Dosen IAIN Mataram Nusa Tenggara Barat.

secara gender cenderung ke perempuan menjadikan sebagian besar masyarakat meminggirkan mereka. Bahkan, bukan hanya masyarakat, negara dalam hal ini juga termasuk menjadi penyumbang ketidakadilan bagi waria. Mulai dari tidak diakuinya keberadaan mereka dalam kartu tanda penduduk hingga tertutupnya berbagai akses pemerintah terkait dengan ekonomi dan kesehatan.

Persepsi di atas menjadikan waria tidak memiliki *bergaining position* (posisi tawar) sosial. Implikasi yang diperoleh kaum waria antara lain; tertutupnya lapangan pekerjaan, akses kesehatan, akses ekonomi, akses politik, dan akses pendidikan. Pengalaman beberapa waria, jika ingin mendapatkan akses-akses tersebut ia harus melepaskan sisi kewariaannya. Hal inilah yang menjadikan mereka menggantungkan diri pada kehidupan malam dan mengamen di jalan. Karena menggantungkan diri dengan dunia malam, maka timbul anggapan bahwa waria diidentikkan dengan pelacuran.<sup>1</sup> Bukan hanya itu saja, keberadaan waria juga ditolak oleh beberapa golongan agama tertentu. Hal inilah yang menjadi pelengkap penderita bagi kaum waria yang seolah juga menegaskan bahwa keberadaan waria tidak diterima di berbagai ranah, baik di dunia maupun di akhirat.

## B. Sedikit Tentang Waria

Membincang fenomena waria atau transgender, memang belum diketahui pasti kapan sejarah kebudayaan itu muncul. Zaman Yunani dan Romawi memang mencatat keberadaan waria. Demikian pula pada abad pertengahan muncul waria bangsawan dan elit seperti Raja perancis Henry III, Duta Besar Perancis untuk Siam Abbe de Choisy yang senang berpakaian perempuan.<sup>2</sup>

Lalu bagaimana dengan di Indonesia? Jika menyimak secara cermat budaya Warok pada masyarakat Ponorogo, Kesenian Gandrung pada masyarakat Bali, adat Basaja di Toraja maka sejarah masa lalu lekat atau erat dengan keberadaan waria.<sup>3</sup> Seiring berjalannya sejarah dan pemikiran masyarakat Indonesia, respon terhadap keberadaan waria mulai beragam, sebagian masyarakat menolak, sebagian lain menerima, dan ada pula yang membiarkan saja. Namun, jika dikaitkan dengan domain agama, keberadaan waria menjadi kontroversi tersendiri.

---

<sup>1</sup> Koeswinarno, *Hidup Sebagai Waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 8.

<sup>2</sup> Zunly Nadia, *Waria: Laknat atau Kodrat* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2006), 52.

<sup>3</sup> Dede Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003), 33.

Meskipun Al-Qur'an dan hadis secara tegas membagi jenis kelamin menjadi laki-laki dan perempuan.<sup>4</sup> Namun, diakui pula kemungkinan terjadinya penyimpangan dari rumusan global di atas, misalnya dalam istilah fikih disebut dengan *khuntsa* dan ada pula yang disebut dengan *khuntsa musykil*. *Khuntsa* dari akar kata *al-khanats*, bentuk jamaknya *khunatsa* dan *khinats* yang berarti seseorang berwajah laki-laki dengan tingkah laku perempuan atau seorang dengan memiliki alat kelamin ganda.<sup>5</sup> Menurut Ibnu Qudamah dan Sayid Sabbiq, *khuntsa* adalah seseorang yang hanya memiliki sebuah lubang yang berada di tempat vagina sebagai tempat keluar urine, atau memiliki vagina dan penis sekaligus. Apabila kedua kelamin tersebut berfungsi semua maka disebut *khuntsa musykil*. Tetapi ketika jelas tanda-tanda kelamin laki-lakinya atau kelamin perempuannya maka disebut dengan *khunsta goiru musykil*. *Khunsa* jenis inilah yang sering disebut dengan wadam, waria atau banci.<sup>6</sup>

Hukum relativitas ini merupakan hasil konstruksi sosial manusia yang memiliki kecerdasan alternatif, penggolongan yang semula ada dua bisa menjadi tiga, empat dan seterusnya. Satu contohnya adalah penggolongan jenis kelamin yang semula hanya ada dua, kini menjadi tiga; laki-laki dan perempuan, dan yang ketiga yang terletak di antara keduanya.<sup>7</sup> Meski penggolongan ketiga ini ditolak secara tegas oleh kalangan ulama Indonesia melalui Fatwa MUI-nya tentang kedudukan waria pada 1 Nopember 1997. MUI bukan hanya menolak waria digolongkan sebagai jenis kelamin ketiga, namun juga menolak waria digolongkan sebagai *khuntsa*.<sup>8</sup> Dari berbagai perdebatan di atas tampak bahwa letak perbedaan pandangan tentang waria dan *khuntsa* sesungguhnya hanya terletak persoalan terminologis saja.

Penerimaan sosial dalam lingkungan di mana waria menjadi bagian telah menjadi persoalan laten. Stereotipe-stereotipe waria menciptakan keterasingan secara sosial, baik oleh keluarga maupun lingkungan. Kondisi ini yang kemudian membuat mereka harus lari dari rumah dan lingkungannya.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> QS. Al-Hujurat (49): 13.

<sup>5</sup> Luis Ma'luf, *al-Munjid* (Katulihyah: Beirut, 1978), 197.

<sup>6</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 258 ; Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, II (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 454.

<sup>7</sup> Nur Syam, *Agama Pelacur Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta, LkiS, 2010), 55

<sup>8</sup> Lebih jelas lihat MUI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Produk Sarana dan Prasarana Produk Halal, 2003), 233.

<sup>9</sup> Koeswinarno, *Hidup*, 9.

### C. Problem Fikih Kaum Waria

Keadaan sosial lain bagi waria adalah ketika variabel diskrit jenis kelamin dikonstruksikan di dalam kegiatan-kegiatan keagamaan tertentu. Dalam agama Islam khususnya, yang dengan tegas membedakan tempat dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan ketika melakukan shalat. Yang seringkali terjadi, dalam praktik yang shalat berjamaah misalnya, para waria menempatkan diri sebagai perempuan, sehingga ia memakai mukena dan menempati shof perempuan. Dalam konteks fikih hal ini dianggap melanggar ketentuan, karena secara fisik waria memiliki jenis kelamin laki-laki. Akan tetapi, dalam realitasnya waria dalam kondisi ini tetap menempatkan diri sebagai perempuan sebagaimana dilakukan Maryani (Maryono).

“karena saya merasa bahwa saya perempuan, maka ketika shalat saya memakai mukena dan berada di belakang laki-laki, soal diterima atau tidaknya shalat saya itu kan tergantung Allah SWT”.<sup>10</sup>

Bagaimana fikih sesungguhnya melihat hal ini, apakah dimensi negosiasi dalam konteks fikih bagi kaum waria ini tidak dapat dilakukan lagi?

Untuk menyelesaikan persoalan waria termasuk dalam hal shalat, maka lahirlah konsep baru dalam fikih yang dikenal dengan istilah *fiqh al-aqaliyyat* (fikih minoritas), karena sejatinya waria adalah realitas minoritas dalam konstruksi sosial. Fikih minoritas (*fiqh aqalliyat*) ini sebenarnya bukanlah suatu bentuk fikih yang seratus persen baru dan terpisah dari fikih tradisional. Fikih minoritas hanyalah salah satu cabang dari disiplin ilmu fikih yang luas dalam Islam (fikih makro). Ia merujuk pada sumber yang sama, yaitu al-Qur'an, sunnah, ijma dan qiyas. Ia juga menggunakan metodologi usul fikih yang sama dengan lainnya. Karena itulah, fikih minoritas ini tidak perlu ditakuti atau dicurigai.

Namun demikian, fikih minoritas ini perlu dibedakan dari fikih yang lainnya, karena ia mempunyai sifat khusus yang disebabkan oleh realitas khusus, dan didesain untuk kepentingan kemaslahatan umum kaum minoritas seperti waria ini. Produk hukumnya pun berbeda. Kalau dalam fikih pada umumnya, produk hukum didasarkan pada hujjiyat an-nass, maka produk

---

<sup>10</sup> Hasil perbincangan penulis dengan Ketua Pesantren Waria Senin-Kamis Noyoyudan Yogyakarta.

hukum dalam *fiqh al-aqalliyat* didasarkan pada *hujjiyat al-maqâsid* (kekuatan nilai-nilai tujuan syara'), yaitu untuk mendapatkan kemaslahatan.<sup>11</sup>

Dalam literatur hukum Islam, *maqâsid* diterjemahkan dengan berbagai istilah, yakni *maqâsid asy-syâri'*, *maqâsid asy-syâri'ah*, dan *al-maqâsid asy-syar'iyyah*.<sup>12</sup> Berbagai bentuk ungkapan tersebut pada intinya mengandung makna yang sama, yakni tujuan ditetapkannya hukum Islam. Secara umum, sarjana hukum Islam memaknai *maqâsid asy-syari'ah* sebagai esensi ditetapkannya hukum Islam, bukan pada legal formal dan teknik-teknik dalam ibadah. 'Alâl al-Fâsi, seperti dikutip Ar-Raysûzni, mengatakan:

المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأمر الذي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها .<sup>14</sup>

Yang dimaksud dengan *maqâsid asy-syari'ah* adalah tujuan daripada *syari'ah* dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh *asy-syâri'* (Tuhan) dalam setiap ketentuan hukum-hukum-Nya.

Prinsip umum dari *maqâsid asy-syari'ah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan dan menolak kerusakan.<sup>14</sup> Dalam hal ini Ar-Raysûni berkata sebagai berikut:

المقاصد العامة : حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة

وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئة البال . . . إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة

العباد .<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

<sup>12</sup> *Nazariyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm asy-Syâtibi* (Riyad: Dar al-'Âlamiyah li al-Kitab al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami, 1981), 13, 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>14</sup> *Maqâsid asy-syari'ah* atau tujuan diciptakannya *syari'ah* secara umum adalah untuk kemaslahatan manusia, terutama menjaga agama, jiwa, akal, keturunan atau martabat, dan harta. Tujuan *syari'ah* seperti ini disimpulkan secara induktif (*istiqrâ'*) dari berbagai ayat Al-Qur'an. *Asy-Syâtibi*, *al-Muwâfaqât fi Usûl asy-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), II: 6; Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 173.

<sup>15</sup> Ar-Raysûni, *Nazariyat al-Maqâsid*, hlm. 18-19. Tahir bin 'Âsyûr, *Maqâsid asy-Syari'ah al-Islâmiyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 40. Lihat juga Ismail al-Jasani, *Nazariah al-Maqasid Inda al-Imâm Muhammad Tâhir Ibn 'Asyûr* (t.tp.: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 117.

*Maqāsid* secara umum adalah memelihara aturan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan di antara umat manusia dan menjadikan *syari'ah* (hukum Islam) sebagai suatu hukum yang berwibawa, dan ditatati. Di sisi lain, dapat menjadikan umat sebagai (komunitas) yang kuat (berkualitas) lagi disegani dan menenangkan. Jadi, sesungguhnya *maqāsid asy-syari'ah* itu merupakan tujuan ditetapkan hukum Islam untuk direalisasikannya demi kepentingan umat secara keseluruhan (universal).

Menurut penulis berdasar pada konsep *fiqh aqalliyat*, maka permasalahan fikih kaum waria tidak cukup dilihat dengan perspektif legal formal dan normal, tetapi harus dilihat dari perspektif maqasid bangunan besar dari ajaran Islam yaitu untuk kemaslahatan kemanusiaan universal (keadilan sosial) termasuk bagi kaum waria ini.

#### **D. Shalat dan Waria : antara Mukena dan Sarung**

Secara etimologi shalat berarti do'a atau suatu ibadah yang mengandung ucapan (bacaan) dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbiratilihram dan diakhiri dengan salam. Dalam pelaksanaannya ulama fikih membagi dua syarat yaitu syarat wajib dan syarat sah. Syarat wajib yang antara lain: Islam, Baliq, Berakal dan bersih dari hadas dan kotoran, sedangkan syarat sah shalat adalah mengetahui waktu masuknya waktu shalat, badan bersih dari hadas, pakaian dan tempat shalat bersih dari najis, menutup aurat, menghadap kiblat.<sup>16</sup>

Dari berbagai persyaratan di atas, yang membedakan antara laki-laki dan perempuan hanya terletak pada syarat menutup aurat. Bagi perempuan, aurat yang wajib di tutup ketika shalat adalah seluruh badan kecuali muka dan telapak tangan, sedangkan bagi laki-laki ditentukan batas minimal di bawah tumit dan diatas pusar.

Selain ketentuan-ketentuan tersebut, hal lain yang diajurkan dalam shalat adalah dilakukan secara bersama-sama (berjamaah).

Lalu bagaimana ketentuan menutup aurat bagi seorang waria?

Cara pandang fikih tentu akan berbeda dengan cara pandang sufi. Dalam shalat misalnya, seorang ulama fikih akan mengatakan sah jika persyaratan formalnya telah terpenuhi, persoalan apakah shalat tersebut dilakukan secara khushyuk atau tidak bukan menjadi urusan fikih.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 5, (Jakarta: Ikhtiar baru Van Hoeve, 1996), 1538

<sup>17</sup> Jamal Ma'mur Asmani, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh Antara Konsep dan Implementasi* (Surabaya : Khalista, 2007) xxv.

Yang mengenakan sarung berada di *syaf* paling depan sedangkan yang mengenakan rukuh dan mukena di belakangnya.

“Waria itu juga manusia, di dalam batinnya juga membutuhkan agama dan saya merasakan hal itu.” Demikian dikatakan Kyai Hamroli dari Pondok Pesantren Mujahadah Al Fatah Yogyakarta saat ditemui tim Matari Sehati Yogyakarta, Minggu (7/9). Teman-teman waria sebenarnya juga ingin bersama umat lain menjalani ibadah di masjid. Tapi apa daya, pandangan negatif masih menyertainya.<sup>18</sup>

Pada tataran inilah, signifikansi *masalah* menjadi relevan untuk dikedepankan, tatkala dikaitkan dengan prinsip adaptabilitas dalam hukum Islam. Secara esensial, prinsip adaptabilitas memandang hukum Islam sesungguhnya memiliki karakteristik dasar untuk berubah dan menerima perubahan.<sup>19</sup> Karenanya, dimungkinkannya hukum Islam untuk dimodifikasi dan dirumuskan kembali dengan tuntutan tempat, situasi dan kondisi sosial baru.<sup>20</sup> Berkenaan dengan ini, kaidah:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا

“Hukum itu tergantung ada tidaknya illat (yang melingkupinya)”<sup>21</sup>

Dalam kaidah lain dijelaskan:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

“Tidak diingkari adanya adanya perubahan hukum karena adanya perubahan waktu, tempat, kondisi, motivasi dan tradisi”.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Hasil wawancara Dian T Kusuma dalam [matarisehatiyogyakarta.blogspot.com](http://matarisehatiyogyakarta.blogspot.com), diunduh pada 11 Maret 2011

<sup>19</sup> Muhammad Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian, (Surabaya: Al Ikhlas, 1995), 24.

<sup>20</sup> Amin Ahsan Islahi, *Islamic Law: Concept and Codification*, edisi baru, (Lahore-Pakistan: Islamic Publication Ltd, 1989), 102.

<sup>21</sup> Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ilâ al-Qawâ'id al-Fikihiyyah al-Kulliyah* (Yordan: Dar Imar, 1998), 178.

<sup>22</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwâqî'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, ed. Muhammad 'Abd al-Salâm Ibrâhîm, Cet.I (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1411 H/1991.), III:11.

Dua kaidah ini merupakan salah satu proposisi yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan prinsip adaptabilitas dalam hukum Islam. Pada hakikatnya hukum Islam itu adalah hukum Tuhan (*syari'ah*) tetapi pada waktu yang sama juga hukum manusia (*fikih*). Sebagai hukum Tuhan, hukum Islam bersifat suci, absolut, mutlak, abadi dan sakral. Namun demikian, secara hermeneutik, betapapun suci dan sakralnya hukum Tuhan itu, namun pada akhirnya ketika dipahami dan dicoba diimplementasikan dalam kehidupan nyata maka kesakralan beralih menjadi relatif dan profan. Di sini hukum Tuhan dipahami bukan untuk kepentingan Tuhan sendiri tetapi untuk kepentingan manusia dan kemanusiaan. Karena sifat dasar manusia adalah berkembang sesuai dengan tuntutan masa dan tempat, maka dipandang wajar jika rumusan-rumusan hukum Islam bisa berubah sesuai dengan tuntutan kepentingan kemanusiaan berdasarkan prinsip etika dan moral yang telah digariskan (*qabûl li al-tagyîr*). Pemikiran kembali dan perumusan kembali merupakan aktifitas yang tidak bisa dielakkan (*inevitable*), yang dalam praktiknya memperhatikan realitas sosial, ekonomi, politik, budaya, dan tradisi masing-masing lokalitas umat.<sup>23</sup> Dengan demikian, dasar pijakan fikih tidak semata berupa teks ajaran suci, tetapi juga realitas masyarakat fikih itu sendiri sebagai objeknya.

#### **E. Makna Terdalam dari Shalat: Menghilangkan Diskriminasi**

Adalah menarik ungkapan yang dikemukakan oleh ustaz Mahmud Muhammad Taha, yang melihatnya shalat dari perspektif sufisme. Baginya, shalat bukan sekadar gerakan, melainkan juga pengetahuan dan sikap. Dengan shalat, kita menjadi sadar dan ingat. Kedamaian di hati diwujudkan melalui shalat –pertemuan dengan Allah—yang benar, sadar, dan dewasa. Kedamaian di masyarakat juga diwujudkan melalui shalat yang benar, sadar, dan dewasa. Shalat adalah refleksi, pengoyakan selubung yang menutupi mata dan hati.<sup>24</sup>

Dalam bahasa lain, shalat yang sempurna adalah yang terhimpun di dalamnya dimensi lahir, dimensi batin dan dimensi sosial. Dimensi lahir terkait

---

<sup>23</sup> Akh. Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas; Perspektif Sejarah Sosial". Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Hukum Islam, UIN Sunan Kalijaga, 25 September 2004, 51-52.

<sup>24</sup> Mahmoud Muhammad Thaha, *Maknai Terus Shalatmu*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001).



dengan gerak fisik dari *takbiratul ikhram* sampai salam. Dimensi batin, tidak hanya mengingat Allah dengan menyebut asma-Nya, tetapi juga seluruh rasa, pikir, dan hati merasa senantiasa diawasi oleh-Nya, bahkan di mana pun berada dan dalam keadaan apapun merasakan kehadirannya.

Sementara dimensi sosial shalat ditegaskan oleh firman Allah:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٥٥﴾

Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar.<sup>25</sup>

Maksudnya, shalat yang dilakukan seharusnya bisa membentuk kepribadian yang penuh nilai moralitas sosial, seperti menumbuhkan nilai kasih sayang, persaudaraan, solidaritas, persamaan (tidak ada shaf), keadilan, toleransi, keramahan, kesabaran, kebersamaan, persatuan, maafan, keikhlasan dan sejenisnya terhadap sesama manusia (termasuk makhluk Tuhan lainnya), terutama mereka yang tertindas, teraniaya, miskin dan menderita tanpa melihat latar belakang agama, ras, jenis kelamin (termasuk waria) dan aliran. Shalat juga harus mampu menekan nilai sebaliknya seperti kebencian, amarah, cemooh, sombong, takabur, diskriminatif dan sejenisnya.

Dimensi lahir, batin dan sosial shalat harus menyatu dalam diri mushalli. Terpaku pada shalat lahir dengan hanya mengutamakan rukun dan syarat shalat saja, membuat shalat kita menjadi kering, tanpa ruh dan makna. Pengaruh sosial yang menjadi muara shalat tidak didapat. Adanya anjuran shalat berjamaah adalah bukti nyata aspek sosial shalat sangatlah penting. Dalam berjamaah tertanam nilai kebersamaan, menghilangkan sekat-sekat feodalisme dan stratifikasi sosial yang sering menjadi hambatan psikologi pergaulan.

Pemaknaan syari'at shalat secara kreatif seperti ini bukannya mereduksi pesan teks hadis, tetapi justru menempatkan teks hadis pada posisi transenden dengan tingkat pemaknaan yang sangat substantif, obyektif sesuai dengan semangat inti ajaran untuk selalu mengapresiasi nilai-nilai kemaslahatan universal (*maslahah al-âmmah*) di setiap ruang dan waktu.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Q.S. Al-Ankabut:[29]: 45.

<sup>26</sup> Abu Yasid, *Islam Akomodatif; Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 124.

Dengan pemaknaan seperti itu, maka shalat bukan sekadar rutinitas yang wajib dijalankan setiap muslim, bukan pula sekadar gerakan kosong tanpa makna, tetapi juga pengetahuan dan sikap. Shalat adalah bergaul dengan Tuhan tanpa lengah dari-Nya, dan bergaul bersama makhluk lain dengan menghindarkan diri dari tindakan menyakiti serta menanggung rasa sakit akibat perbuatan mereka. Apabila pesan ini sudah terwujud kaum minoritas seperti waria sebagaimana pembahasan di awal akan merasa nyaman dan tenang menjalankan ibadahnya.

## **F. Simpulan**

Allah SWT telah memuliakan semua jenis manusia dengan nilai-nilai kemanusiaannya. Allah tidak pernah melebihkan salah satu jenis dari jenis yang lain, kecuali dengan kualitas amal perbuatannya sebagai standar penilaian.

Shalat sebagai salah satu sarana untuk meningkatkan kualitas spiritual umat seharusnya bernilai lahir, batin, dan sosial. Dengan terintegrasinya tiga dimensi shalat tersebut, maka pesan substantif shalat akan terwujud dalam kehidupan masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Abu Yasid, *Islam Akomodatif; Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Amin Ahsan Islahi, *Islamic Law: Concept and Codification*, Lahore-Pakistan: Islamic Publication Ltd, 1989.
- Ar-Raisyuni, *Nazariyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm asy-Syâtibi*, Riyad: Dar al-'Âlamiyah li al-Kitab al-Islami wa al-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami, 1981.
- Asy-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl asy-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Dede Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003.
- Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ikhtiar baru Van Hoeve, 1996.
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwâqî'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, ed. Muhammad 'Abd al-Salâm Ibrâhîm, Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1411 H/1991.
- Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhal ilâ al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, Yordan: Dar Imar, 1998.
- Ismail al-Jasani, *Nazariah al-Maqasid Inda al-Imâm Muhammad Tâhir Ibn 'Asyûr*, t.tp.: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.
- Jamal Ma'mur Asmani, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh Antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya : Khalista, 2007.
- Koeswinarno, *Hidup Sebagai Waria*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Luis Ma'luf, *al-Munjid*, Katulihyah: Beirut, 1978.
- Mahmoud Muhammad Thaha, *Maknai Terus Shalatmu*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian, Surabaya: Al Ikhlas, 1995.

*Musāwa*, Vol. 10, No. 1 Januari 2011

MUI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Produk Sarana dan Prasarana Produk Halal, 2003.

Nur Syam, *Agama Pelacur Dramaturgi Transendental*, Yogyakarta, LKiS, 2010.

Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

Tahir bin 'Âsyûr, *Maqâsid asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2005

Zunly Nadia, *Waria: Laknat atau Kodrat*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2006.