

مجموعة الفتاوى

Syaikh Ibnu Taimiyyah



Kumpulan Fatwa
**Ibnu
Taimiyyah**

Takhrij:
Amir Al Jazzar
Anwar Al Baz

Pembahasan Tentang:
Hadits





Ibnu Taimiyah

**KUMPULAN
FATWA
IBNU TAIMIYAH**

Kitab Hadits

17



Penerbit Buku Islam Rahmatan

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Al Hurani, Syaikhul Islam Taqiyyudin Ahmad bin Taimiyah

Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyah/Syaikhul Islam Taqiyyudin Ahmad bin Taimiyah Al Hurani; penerjemah, Misbah.; editor, Misbah. --

Jakarta : Pustaka Azzam, 2014.

834 hlm. ; 23.5 cm

Judul asli : Majmu' Fatawa Ibnu Taimiyah

ISBN 978-602-8067-56-0 (no. jil. lengkap)

ISBN 978-602-8067-73-7 (jil. 17)

1. Judul

I. Misbah

II. Misbah.

Desain Cover : A & M Desain

Cetakan : Pertama, Mei 2014

Penerbit : PUSTAKA AZZAM

Anggota IKAPI DKI Jakarta

Alamat : Jl. Kamp. Melayu Kecil III No. 15 Jak-Sel 12840

Telp. : (021) 8309105 / 8311510

Fax : (021) 8299685

Website : www.pustakaazzam.com

e-mail : pustaka.azzam@gmail.com
admin@pustakaazzam.com

Dilarang memperbanyak isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

All Right Reserved

Hak terjemah dilindungi undang-undang

DAFTAR ISI

Keadilan dan Kejujran	1
Kaidah: Jenis Perkara yang Diperintahkan lebih Besar dari pada Jenis perkara yang Dilarang	4
Iman kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya adalah Kebaikan Terbesar, sedangkan Kufur adalah Keburukan Terbesar	4
Sebagian Kufur Lebih Keras daripada Sebagian yang Lain	6
Dosa Pertama kepada Allah ﷻ	7
Sikap Ahlussunnah terhadap Dua Jenis Pengafiran	10
Orang yang Mengerjakan Larangan Dosanya Hilang dengan Taubat dan Amal Kebaikan	14
Orang yang Meninggalkan Perintah Wajib Mengqadhanya, Berbeda dari Orang yang Mengerjakan Larangan	16
Hukum Orang yang Meninggalkan Lima Rukun Islam	17
Alasan Hukuman Mati pada Pelaku Zina, Pemberontak dan Murtad	22
Sanksi Dunia tidak Menunjukkan Besar Kecilnya Dosa	24
Ahli Bid'ah Lebih Buruk daripada Ahli Maksiat	27
Kesesatan dan Dosa Anak Adam Akibat Tidak Mempercayai Kebenaran	30
Pangkal Kesesatan dan Dosa Umat Islam adalah Meninggalkan Kebaikan, bukan Melakukan Dosa	37
Kalimat-Kalimat Jami' dalam Al Qur'an	39
Sebagian Besar Kecaman Allah ﷻ kepada Orang-orang Musyrik Terkait Syirik dan Pengharaman	41
Allah Menciptakan Makhluk agar Beribadah Kepada-Nya	44
Perintah terhadap Sesuatu Berarti Larangan terhadap Kebalikannya	45
Perbedaan Ulama mengenai Ucapan Suami kepada Istrinya, "Jika Engkau Menentang Perintahku, maka Aku Menceraimu."	49
Setiap Perintah Allah ﷻ pasti Ada Sebab dan Tuntutannya dalam Hati	51
Melakukan Kebaikan Berakibat Tertinggalkannya Keburukan	52
Perbuatan Baik Meniscayakan Kebaikan	56

Majmu'ah Fatawa Ibnu Taimiyyah

Allah Mengutus para Rasul dan Menurunkan Kitab dengan Kalimat yang Bagus dan Amal Shalih	57
Peniadaan dan Larangan Tidak Berdiri Sendiri	59
Wara' dan Zuhud yang Disyari'atkan	73
Indikasi Hadits, "Tidaklah Dua Serigala Lapar..."	80
Pengharaman Ada Kalanya Untuk Menjaga dan Ada Kalanya sebagai Sanksi;	94
Nadzar, Janji kepada Allah ﷻ dan Baiat kepada Rasul untuk Melakukan Sesuatu yang Wajib	99
Pendapat para Imam: Tidak Boleh Menetapkan Syarat yang Merupakan Tuntutan Akad	100
Apakah Perintah terhadap Sesuatu Mengimplikasikan Perintah terhadap Pendukung-Pendukungnya dan Larangan terhadap Kebalikannya?	106
Kekeliruan Sebagian Ulama dalam Masalah "Sesuatu yang Tanpanya Kewajiban tidak Terlaksana itu Hukumnya Juga Wajib"	106
Definisi Wajib	108
Setiap Mukmin Wajib Menolak Setiap Hal yang Bertentangan dengan Apa yang Dibawa Nabi ﷺ	111
Kekeliruan dalam Ilmu yang Rumit itu Ditolerir	114
Satu Hukum Dua <i>Illah</i> (Alasan)	116
Definisi <i>Illah</i> (Alasan)	116
Perbedaan Pendapat mengenai Penetapan Dua <i>Illah</i> untuk Satu Hukum	118
Kemandirian Meniadakan Persekutuan	124
Tergabungnya Dalil-Dalil untuk Menunjukkan Satu Madlul	125
Apabila Sesuatu Mustahil Terjangkau Kemampuan Satu Orang, maka Mustahil pula Terjangkau Kemampuan Dua Orang	129
Keniscayaan Wujud, Ketidakbutuhan terhadap Yang Lain, dan Kesucian dari Sekutu dalam Perbuatan	134
Jenis-Jenis Penyimpangan dalam Ushul dan Furu'	135
Orang yang Mengutarakan Kalimat Umum Pasti dalam Hatinya Tebersit Makna Umum	139
Setiap Kebaikan dan Keburukan Pasti Memiliki Dua <i>Illah</i>	142
Pensyari'atan Amal oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya ﷺ Secara Umum dan Mutlak tidak Mengimplikasikan Pensyari'atan	146
Manfaat Penggandengan Redaksi yang Khusus dengan Redaksi Yang Umum	147

Penetapan Kewajiban dan Keharaman Sebagai Nikmat, Hukuman atau Ujian	149
Kewajiban Observasi dan Istidlal (Mencari Dalil) dalam Berbagai Masalah	152
Sebagian Muhaddits dan Fuqaha Mengharamkan Observasi Ilmu yang Rumit	153
Perbedaan Pendapat mengenai Kewajiban Observasi dan Taklid dalam Masalah-Masalah Cabang	154
Hukum Orang yang Bersumpah Madzhab Fulan Paling Baik	155
Taklid Kepada Seorang Ulama dalam Masalah Ijtihad, atau Orang yang Mengamalkan Satu dari Dua Pendapat	157
Mengikuti Salah Satu Madzhab	158
Benturan antara Pendapat Madzhab dan Hadits	159
Imam Empat Melarang Taklid kepada Mereka	160
Ijtihad Lokal	163
Apakah Implikasi dari Suatu Madzhab juga Disebut Madzhab atau tidak?	168
Meninggalkan Madzhab tanpa Dalil, Taklid atau Alasan Lain	171
Apakah Orang Awam Harus Komitmen terhadap Satu Madzhab Tertentu?	174
Komitmen terhadap Madzhab dan Keluar Darinya; Kapan Terpuji dan Kapan Tercela?	174
Kitab-Kitab yang Menyebut Dua Riwayat Pendapat atau Dua Sisi Pendapat tanpa Menjelaskan Pendapat yang Lebih Shahih	180
Menolak Kritik Terhadap Para Imam	184
Setelah Loyal kepada Allah dan Rasul-Nya, Umat Islam Wajib Loyal kepada Umat Islam	184
Tidak Seorang Imam pun yang Sengaja Menentang Rasul ﷺ	185
Tidak ada Seorang pun yang Mengetahui Keseluruhan Hadits Rasul ﷺ	187
Kitab-Kitab Sunnah Tidak Meliputi Seluruh Hadits	193
Hakikat Ancaman dan Faktor Pencegahnya	209
Syarat-Syarat Terkena Ancaman	214
Hadits yang Pasti Indikasinya dan yang Tidak Pasti	218
Apakah Berita Perorangan Menghasilkan Ilmu yang Meyakinkan?	219
Alasan Kelonggaran dalam Sanad Hadits-Hadits Anjuran dan Peringatan	223
Pendapat-Pendapat tentang Mujtahid yang Keliru	235

Majmu'ah Fatawa Ibnu Taimiyyah

Apabila Lafazh Umum Diberlakukan secara Khusus, maka Harus Ada Dalil	238
Laknat terhadap Muhallil dan Maksudnya	243
Siapa yang Terkena Sanksi?	250
Dua Jalan yang Keliru terhadap Nash-Nash Ancaman	264
Apakah Syaikh Abdul Qadir Merupakan Syaikh yang Paling Utama?	
Apakah Imam Ahmad adalah Imam yang Paling Utama?	267
Keshahihan Madzhab Ulama Madinah	270
Keshahihan Ushul Ulama Madinah, dan Kedudukan Malik bagi Para Imam Wilayah Lain	270
Hadits-Hadits tentang Keutamaan Generasi Pertama	272
Makna Sabda Nabi ﷺ, "Mereka Bersaksi Sebelum Diminta Bersaksi."	275
Definisi Sahabat	280
Tidak Seorang pun yang Mengatakan bahwa Ijma' Penduduk Kota Selain Madinah Menghasilkan Hujjah yang Wajib Diikuti	282
Wilayah-Wilayah yang Menghasilkan Ilmu dan Iman atau Bid'ah	283
Masalah Ijma' Ulama Madinah dan Tingkatan-Tingkatannya	285
Di Madinah ada Sahabat-Sahabat Terbaik	295
Sahabat yang Paling Alim di Kufah	299
Kota Mana yang Paling Shahih Haditsnya?	301
Kapan Ilmu Kalam Memasuki Nalar? Siapa yang Mencetuskannya?	303
Kitab yang Paling Shahih Sesudah Al Qur'an	305
Penghapusan Larangan Menulis Hadits	308
Ulama Paling Senior yang Riwayatnya Diambil Asy-Syafi'i	311
Pujian Umat terhadap Malik	313
Ushul Malik dan Penduduk Madinah Merupakan Ushul dan Kaidah yang Paling Shahih	316
Ahmad Menilai Madzhab Malik Lebih Utama daripada Madzhab Sufyan	317
Secara Garis Besar, Madzhab Ulama Madinah lebih Kuat daripada Madzhab Ulama Maghrib dan Masyriq	321
Pendapat Imam Malik mengenai Nyanyian	325
Hukum Air dan Seluruh Benda Cair Manakala Tercampur Najis Menurut Ulama Madinah dan Kufah	325
Madzhab Imam Malik dan Ulama Madinah mengenai Benda yang Najis secara Nyata dalam Ibadah	325

Madzhab Ulama Madinah Mengenai Sesuatu yang Diharamkan karena Cara Perolehannya	330
Alasan Keharaman Riba dan Judi serta Perbuatan yang Semakna	331
Madzhab Ulama Madinah dan Yang Berseberangan Mengenai Hasil Bumi yang Dibeli Sebelum Tampak Matang Sempurna	333
Hukum Menjual Barang yang tidak Ada di Tempat	337
Kebolehan Menyewakan Tanah Berikut Pohonnya Menurut Imam Malik	338
Mengapa Pengharaman Riba Lebih Keras Daripada Pengharaman Judi?	339
Hukum Riba Fadhl	340
Hukum Muzabanah dan Muhaqalah, 'Ariyah, dan Kharash	344
Qafah dan Qishash	346
Mu'awadhah (Tukar-Menukar) dan Musyarakah (Perseroan)	348
Tidak Ada yang Haram Selain yang Diharamkan Allah, dan tidak Ada Agama Selain yang Disyari'atkan-Nya	353
Penduduk Madinah Paling Ketat dalam Menjalankan Ibadah-Ibadah Syar'i	355
Madzhab Penduduk Madinah mengenai Waktu-Waktu Shalat	356
Ketetapan dalam Mendapati Waktu Shalat	360
Madzhab Penduduk Madinah Mengenai Orang yang Shalat dalam Keadaan Lupa Akan Junubnya	362
Madzhab Imam Malik mengenai Orang yang Menyentuh Dzakarnya	366
Masalah Mani dan Darah Haid	369
Madzhab Penduduk Madinah dalam Perkara-Perkara Manasik	374
Madzhab Penduduk Madinah mengenai Keharaman Madinah Nabawiyah	379
Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Nikah	380
Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Sanksi dan Keputusan Hukum	385
Kewajiban Diyat dalam Pembunuhan dengan Alat yang Berat	385
Hukuman Mati terhadap Muslim Atas Pembunuhan terhadap Kafir Dzimmi	386
Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Rajam	388
Legalitas Sanksi Harta	389
Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Keputusan Hukum	395
Masalah Keputusan Hukum Berdasarkan Satu Saksi dan Sumpah	396

Majmu'ah Fatawa Ibnu Taimiyyah

Hukuman Mati bagi Pelaku Homoseksual	399
Agama Islam tidak Tegak Kecuali Pedang Mengikuti Kitab dan Sunnah	403
Perang dalam Fitnah (Konflik) Besar	404
Hukum Penghapusan Al Qur'an dengan Sunnah	407
Bahasan tentang Hakiki dan Majazi	411
Maksud Al Amidi dengan Ahli Ushul	412
Tingkatan Kedua dalam Dalil-Dalil Dua Pendapat	416
Hujjah Keberadaannya dan Jawabannya	416
Isytirak (Multi Makna)	429
Pembagian Isytiqaq (Derivasi)	432
Isytiqaq Fi'il (Derivasi Kata Kerja)	434
Tidak Boleh Menggunakan Isim Kecuali Disertai Hal yang Menerangkan Mudhaf 'Ilaihi	449
Jawaban terhadap Pertanyaan yang Menyangkal Ketiadaan Isytirak	458
Apakah Nama Khaliq adalah Majazi di Mata Makhhluk?	462
Kandungan Kata Sifat, 'Aradh (Aksiden) dan Makna	467
Argumen Kedua: Istilah Hakiki dan Majazi Digunakan Secara Luas	473
Argumen Kelompok yang Meniadakan Klasifikasi Hakiki dan Majazi	476
Dampak Negatif dari Penggunaan Majazi secara Mutlak	477
Pendapat bahwa Hakiki dan Majazi adalah Sifat Lafazh	481
Argumen Kelompok yang Menolak Majazi: Setiap Gambaran Pasti Bisa Diungkapkan dengan Lafazh Hakiki yang Khusus Untuknya	482
Ayat-Ayat yang Diklaim Sebagai Majazi	484
Dalil Ibnu Aqil	502
Al Qur'an turun dengan bahasa Arab	510
Pendapat bahwa Surat Pendek tidak Mengandung I'jaz	510
Bantahan terhadap pendapat yang menjadikan Takhshish Muttashil sebagai Majaz	514
Kata-Kata yang Semakna dan Berlainan Makna	529
Sumber Ilmu dan Agama Adalah Kitab, Sunnah dan Ijma'	532
Masalah dalam Qiyas	540
Maksud Ungkapan: Berlawanan dengan Qiyas	540
Qiyas yang Benar dan Qiyas yang Rusak	541
Tiga Jenis Pekerjaan yang Ditujukan untuk Memperoleh Harta	543
Perbedaan pendapat Ulama mengenai Harta Rampasan untuk Orang yang Membunuh Musuh	544
Muzara'ah yang Dilarang	546

Prinsip dalam Semua Akad adalah Adil	548
Kekeliruan Pendapat bahwa Hawalah Bertentangan dengan Qiyas	551
Kekeliruan Pendapat bahwa Qardh (Pinjaman) Berlawanan dengan Qiyas	554
Kekeliruan Pendapat bahwa Menghilangkan Najis Berlawanan dengan Qiyas	556
Apakah Air Musta'mal untuk Menyucikan Hadats itu Tetap Suci?	560
Kekeliruan Pendapat bahwa Penyucian dengan Air Itu Berlawanan dengan Qiyas	565
Kekeliruan Pendapat bahwa Wudhu Setelah Makan Daging Unta Itu Berlawanan dengan Qiyas	567
Alasan Pengharaman Setiap Hewan Buas yang Bertaring dan Burung yang Bercakar Tajam	569
Wudhu Setelah Memakan Makanan yang Tersentuh Api	570
Wudhu Setelah Menyentuh Dzakar dan Perempuan	571
Perbedaan pendapat Ulama Mengenai Wudhu Setelah ada Najis yang Keluar dari Selain Dua Jalan	572
Bekam	575
Pendapat Bahwa Salam Bertentangan dengan Qiyas	577
Pendapat bahwa Kitabah Berlawanan dengan Qiyas	579
Pendapat bahwa Ijarah Berlawanan dengan Qiyas	580
Dengan Lafazh Seperti Apa Nikah Sah?	584
Ucapan Cerai yang Gambang	585
Apa yang Harus Dikerjakan Ketika Maslahat dan Kerusakan Berbenturan?	591
Syari'at Membatalkan Qiyas yang Rusak	592
Menjual Barang yang tidak Ada	595
Menjual Barang yang Disewakan	599
Penjualan Maqatsi (Sejenis Mentimun)	601
Penanggungan 'Aq/(Diyat) Berlawanan dengan Qiyas	609
Dua Jenis Hukum yang Dikatakan Berlawanan dengan Qiyas	612
Contoh Kasus-Kasus yang Diperselisihkan Hukumnya	613
Yang Tidak Disanggupi dalam Syari'at itu Gugur Kewajibannya	618
Pendapat Mereka tentang Hadits, "Gadai itu Boleh Dikendarai dan Diperah..."	619
Barangsiapa yang Mengubah Harta Orang Lain Hingga Tujuannya Hilang, Maka Ia Menanggung Barang yang Sama	621
Kisah Peradilan Dawud dan Sulaiman	624

Majmu'ah Fatawa Ibnu Taimiyyah

Qishash atas Tamparan dan Pukulan	626
Barangsiapa yang Menyiksa Budaknya, maka Budaknya Dimerdekakan	627
Pendapat bahwa Melanjutkan Haji yang telah Rusak Berlawanan dengan Qiyas	631
Pendapat bahwa Makan karena Lupa tidak Membatalkan Puasa Itu Berlawanan dengan Qiyas	633
Orang yang Makan dalam Keadaan Mengira bahwa Malam Masih Ada	636
Pendapat para Sahabat	639
Sunnah Khulafa Rasyidin adalah Hujjah	639
Hukum Pembagian Tanah yang dikuasai dengan Jalan Perang	640
Pendapat Khulafa Rasyidin mengenai Istri dari Suami yang Hilang	643
Lepasnya Ikatan Pernikahan dari Tangan Suami	647
Apakah Boleh Bertaklid Kepada para Imam seperti Hammad Bin Abu Sulaiman, Ibnu Mubarak, Sufyan Ats-Tsauri dan Lain-Lain?	653
Alasan Ulama yang Melarang Taklid kepada Para Imam Tersebut	654
Perbedaan Pendapat Para Sahabat dan Ijma' Tabi'in	654
Bab Air	656
Dua Jenis Kesucian dan Najis	657
Apa yang Diharamkan Rasulullah ﷺ Bukan Menghapus Hukum Al Qur'an, Melainkan Sebagai Tambahan	660
Perhatian Sunnah terhadap Kesucian Ruh	667
Nabi ﷺ Membedakan antara Anjing Hitam dan Selainnya	670
Najis yang Ditolerir dan yang Tidak Ditolerir	674
Cairan dan Bagian dari Bangkai yang Tidak Basah	676
Mengusap Kaos Kaki Kulit, Tayammum dan Istihadhah	679
Air yang Sedikit	682
Hukum Air yang Berubah karena Najis	689
Larangan Nabi ﷺ terhadap Buang Air Kecil pada Air yang Diam	693
Air Banyak yang Berubah Warnanya karena Lama Terdiam, atau Berubah Warna dan Rasanya saja, bukan Aromanya	695
Sumur yang Banyak Air Terceburi Hewan lalu Mati di Dalamnya	696
Sumur yang Airnya Lebih dari Dua Qullah, tetapi di dalamnya Ada Anjing, Babi, atau Kambing	697
Air Yang Terceburi Ayam Lalu Mati Di Dalamnya	699
Sumur di Tengah Kota yang Termasuki Kotoran Hewan yang Boleh Dimakan Dagingnya	699

Air Mengalir yang Membawa Sampah, Apakah Boleh Digunakan Berwudhu?	700
Keshahihan Hadits tentang Ukuran Dua Qullah dan Jilatan Kucing	701
Memasukkan tangan ke Dalam Air Sebelum Dicuci	705
Apakah Memasukkan Tangan ke Dalam Air setelah Tidur Sebelum Dicuci Mengakibatkan Najisnya Air?	707
Apakah Mandi di Samping Kolam Bisa Mengubah Air Menjadi Musta'mal?	709
Apakah Mandi di Samping Bak Mandi Bisa Mengakibatkan Air Menjadi Musta'mal?	709
Berwudhu dengan Air Kolam yang telah Ada Sejak Lama	710
Dua Orang yang Mandi Bersamaan dalam Satu Wadah Air, Apakah Airnya Menyucikan?	712
Bekal Air Musafir yang Dijilat Anjing	748
Bab Bejana	749
Bejana Tembaga yang Dilapisi Perak	749
Kulit Keledai dan Kulit Hewan yang tidak Boleh Dimakan	763
Hukum Tulang Bangkai, Kuku, Tanduk, dan Rambutnya Najis	775
Susu dan Keju Susu dari Hewan Bangkai	783
Bab Istinja	786
Sabda Nabi ﷺ: <i>Menghadaplah Ke Barat, Jangan Ke Timur</i>	786
Berdehem, Berjalan, dan Membersihkan dengan Beberapa Batu	787
Bab Siwak	787
Apakah Menggosok Gigi dengan Tangan Kiri atau Kanan?	787
Kapan Khitan Dilakukan?	795
Orang yang Sudah Baligh tetapi belum Dikhitan	795
Khitan bagi Perempuan	796
Apakah Anak yang Mati Sebelum Dikhitan itu Wajib Dikhitan setelah Mati?	798
Jarak Waktu yang Dianjurkan untuk Mencukur Rambut Kemaluan	798
Mencukur Rambut di Tangan para Syaikh dan Makam yang Dikeramatkan	799
Tentara yang Menyabuti Uban di Jenggotnya	804
Hukum Orang Junub yang Mencukur Rambut atau Kumisnya	805

Keadilan dan Kejujuran

Di tempat lain saya telah membahas sedikit tentang kejujuran dan keadilan, posisinya dalam Kitab dan Sunnah, serta masalah-masalahnya di dunia dan akhirat. Di beberapa tempat saya juga telah menjelaskan bahwa sebagian besar keburukan itu tercakup ke dalam kategori zhalim, bahwa sebagian besar kebaikan adalah adil, dan bahwa keadilan merupakan tujuan diutusnya para rasul dan diturunkannya kitab-kitab suci.

Keadilan secara bahasa berarti menyamakan di antara dua hal. Jika keduanya memang benar-benar sama, maka itu merupakan keadilan yang wajib dan terpuji. Tetapi jika penyamaan dilakukan terhadap sesuatu dan sebaliknya, maka ia tercakup ke dalam firman Allah ﷻ, *ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ*, “*Namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka.*” (Qs. Al An'am [6]: 1) Juga tercakup ke dalam perkataan mereka sebagaimana yang dituturkan Allah ﷻ dalam Al Qur'an, *تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝٩٧ إِذْ نُسَوِّكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٩٨* “*Sungguh kita dahulu (di dunia) dalam kesesatan yang nyata, karena kita mempersamakan kamu dengan Tuhan semesta alam*” (Qs. Asy-Syu'ara' [26]: 97-98)

Sikap dan tindakan menyamakan, menyerupakan dan menyekutukan Allah dengan makhluk-Nya merupakan kezhaliman yang besar.

Apabila diketahui bahwa kata menyamakan, menyerupakan, qiyas (analogi), menyekutukan dan menyetarakan itu satu jenis, maka kata-kata ini digunakan sebagai bukti untuk membuktikan qiyas yang shahih, logis dan *syar'i*. Dan dari sini diambil ilmu tentang takwil mimpi karena ilmu ini berkisar pada qiyas, menarik kesimpulan dan menyerupakan antara mimpi dan perwujudannya. Dari sini juga diambil istilah *isti'arah (ibarat)* dan *tasybih (penyerupaan)* di bidang bahasa. Dari sini juga diambil perumpamaan untuk tujuan penggambaran dan membenaran. Metode ungkapan ini sangat berguna karena pemahaman akal terhadap esensi hakikat itu jarang terjadi. Hal yang tidak bisa tertangkap oleh pikiran itu dapat diketahui melalui analogi hal tersebut dengan sesuatu yang telah dikenali pikiran.

Selanjutnya, penyamaan dan penyetaraan itu terjadi antara dua perkara *maujud (berwujud)* yang faktual, antara dua *maujud* kognitif, antara *maujud* faktual dan *maujud* kognitif. Untuk yang pertama dikatakan, "Ini sama dengan ini." Untuk yang kedua dikatakan, "Perumpamaan yang ini seperti yang ini." Dan untuk ketiga dikatakan, "Ini seumpama ini."

Kata 'seperti' itu bisa jadi disebut satu kali, dua kali atau tiga kali manakala penyerupaan dilakukan terhadap hakikat aktual sebagaimana dalam firman Allah ﷻ, مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا
"Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api." (Qs. Al Baqarah [2]: 17) Ini adalah bahasan tentang kata *mits/ (sama, seperti)*.

Sedangkan mengenai kata *adl*, Allah ﷻ berfirman, وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ *"Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendati pun dia adalah kerabat (mu)."* (Qs. Al An'aam [6]: 152)

Allah juga berfirman, يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ *"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah ﷻ."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 8)

Allah juga berfirman, يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا شَهِدُوْا بَيْنَكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمْ *"Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 106) kata adil di tempat-tempat ini adalah kejujuran yang jelas, sedangkan lawannya adalah bohong dan menyembunyikan.

Keadilan adalah mengabarkan suatu perkara sebagaimana adanya, tidak menambahkan sehingga disebut bohong, dan tidak pula mengurangi sehingga disebut menyembunyikan. Berita tersebut sesuai dengan hal yang diberitakan, sebagaimana gambaran ilmu dan kognitif sesuai dengan kenyataan, kata sesuai dengan ilmu, dan tulisan sesuai dengan kata. Itulah yang disebut adil. Orang yang menyampaikan berita sebagaimana adanya disebut sebagai orang yang menegakkan keadilan. Sedangkan orang yang menambahkan disebut pembohong, dan orang yang mengurangi disebut menyembunyikan. Kemudian, terkadang bohong itu dilakukan dengan sengaja, dan terkadang karena keliru.

Silakan Anda merenungkan hal ini karena sangat besar manfaatnya.

Kaidah: Jenis Perkara yang Diperintahkan lebih Besar dari pada Jenis perkara yang Dilarang

Kaidah ini menjelaskan bahwa jenis pelaksanaan perintah itu lebih besar dampaknya daripada jenis peninggalan larangan, dan bahwa jenis peninggalan perintah itu lebih besar dampaknya daripada jenis pelanggaran larangan. Pahala yang diperoleh manusia dari menjalankan berbagai kewajiban itu lebih besar daripada pahala mereka karena meninggalkan keharaman, dan bahwa hukuman mereka akibat meninggalkan kewajiban itu lebih besar daripada hukuman mereka akibat melakukan keharaman.

Sebelumnya saya telah memaparkan sebagian hal yang berkaitan dengan kaidah ini, yaitu ketika saya mengemukakan bahwa ilmu dan tujuan itu terkait dengan maujud menurut ketentuan awalnya, dan berkaitan dengan *ma'dum (nihil)* dari segi implikasi.

Iman kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya adalah Kebaikan Terbesar, sedangkan Kufur adalah Keburukan Terbesar

Kaidah ini dapat dijelaskan dengan beberapa alasan, yaitu:

Alasan pertama, kebaikan terbesar adalah iman kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya, sedangkan dosa terbesar adalah kufur. Iman merupakan perkara *wujudi (nyata adanya)*, sehingga seseorang tidak dianggap sebagai mukmin yang nyata hingga

pokok keimanannya tampak pula, yaitu kesaksian bahwa tiada tuhan selain Allah ﷻ dan kesaksian bahwa Muhammad adalah Utusan Allah ﷻ. Dan ia tidak dianggap sebagai mukmin secara batin sampai ia mengakui hal itu dengan hatinya. Dengan demikian keraguan tersingkir darinya secara lahir dan batin, dengan disertai amal shalih. Jika tidak, maka ia seperti orang yang disebut Allah ﷻ dalam firman-Nya, *"Orang-orang Arab badwi itu berkata, 'Kami telah beriman.' Katakanlah (kepada mereka), 'Kamu belum beriman, tetapi katakanlah, 'Kami telah tunduk,' karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu."* (Qs. Al Hujuraat [49]: 14)

"Di antara manusia ada yang mengatakan, 'Kami beriman kepada Allah ﷻ dan Hari kemudian,' padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman." (Qs. Al Baqarah [2]: 8)

"Apabila orang-orang munafik datang kepadamu." (Qs. Al Munafiquun [63]: 1)

Kufur adalah ketiadaan iman, sesuai pendapat yang disepakati umat Islam, baik orang yang kafir itu meyakini dan mengutarakan kebalikannya, atau tidak meyakini dan tidak mengutarakan apapun. Tidak ada perbedaan dalam hal ini antara madzhab Ahlussunnah Wal Jama'ah yang menetapkan iman sebagai ucapan dan amal secara lahir dan batin, dengan pendapat yang menetapkan iman sebagai keyakinan dalam hati itu sendiri seperti pendapat kalangan Jahmiyyah dan mayoritas Al Asy'ariyyah, atau pengakuan lisan saja seperti pendapat Al Karramiyyah, atau seluruhnya seperti pendapat fuqaha kalangan Murji'ah dan sebagian Al Asy'ariyyah. Mereka semua sejalan dengan para ahli Hadits, mayoritas fuqaha madzhab Al Maliki, Asy-Syafi'i, dan Al Hanbali, mayoritas sufi, kelompok-kelompok

ahli Kalam baik yang mengacu pada Sunnah atau yang tidak mengacu pada Sunnah dari kalangan Mu'tazilah dan Khawarij, dan lain-lain. Sedangkan selain mereka sepakat bahwa barangsiapa yang belum beriman setelah hujjah kerasulan dikemukakan terhadapnya, maka ia kafir, baik ia mendustakan, atau ragu, atau berpaling, atau menyombongkan diri, atau terombang-ambing, atau kondisi yang lain.

Oleh karena pokok iman yang merupakan taqarrub, kebaikan dan ketaatan terbesar itu sesuatu yang diperintahkan, sedangkan kufur yang merupakan dosa, keburukan dan maksiat terbesar merupakan tindakan meninggalkan perintah, baik ia disertai dengan melakukan hal yang dilarang seperti mendustakan atau tidak disertai sama sekali, melainkan meninggalkan iman begitu saja, maka dari sini dapat diketahui bahwa jenis pelaksanaan perintah itu lebih besar nilai dan akibatnya daripada jenis meninggalkan larangan.

Sebagian Kufur Lebih Keras daripada Sebagian yang Lain

Perlu Anda ketahui bahwa sebagian dari kufur itu lebih keras daripada sebagian yang lain. Orang yang kafir lagi mendustakan itu lebih besar dosanya daripada orang kafir yang tidak mendustakan, karena yang pertama menggabungkan antara meninggalkan iman yang diperintahkan dan melakukan pendustaan yang dilarang. Barangsiapa yang kafir, mendustakan, serta memerangi Allah ﷻ, Rasul-Nya dan orang-orang mukmin dengan ucapan dan tindakan, maka ia lebih besar dosanya daripada orang yang hanya kafir dan mendustakan. Sedangkan

orang yang kafir, membunuh, berzina, menghalangi manusia untuk memeluk Islam, dan memerangi itu lebih besar dosanya.

Begitu juga, sebagian iman lebih utama daripada sebagian yang lain. Dalam masalah iman, orang-orang mukmin itu berbeda-beda keutamaan mereka dengan perbedaan yang besar. Mereka terbagi menjadi banyak tingkatan di sisi Allah ﷻ, sebagaimana orang-orang kafir juga terbagi menjadi banyak tingkatan yang rendah. Jadi, orang yang sedang-sedang dalam beriman itu lebih utama daripada orang yang menganiaya diri sendiri. Sedangkan orang yang terdepan dan terdahulu dalam melakukan kebajikan itu lebih utama daripada orang yang sedang-sedang saja. Allah ﷻ berfirman, *"Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak turut berperang) yang tidak mempunyai uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 95)

"Apakah (orang-orang) yang memberi minuman kepada orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjid Al Haram, kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah." (Qs. At-Taubah [9]: 19)

Kami sampaikan bahwa pokok iman merupakan hal yang diperintahkan, sedangkan pokok kufur adalah melanggar perintah, yaitu iman yang diperintahkan. Aspek ini pasti dan jelas.

Dosa Pertama kepada Allah ﷻ

Alasan kedua, dosa pertama kepada Allah ﷻ dilakukan oleh bapaknya jin dan bapaknya manusia yang sama-sama mendapat perintah. Dosa bapaknya jin lebih besar dan lebih dahulu, yaitu meninggalkan perintah sujud dengan sikap menolak

dan sombong. Sedangkan dosa bapaknya manusia adalah dosa yang kecil. Allah ﷻ berfirman, *"Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 37) Yang dilakukan bapaknya manusia adalah mengerjakan larangan, yaitu memakan buah dari suatu jenis pohon, meskipun banyak ulama yang mengklaim bahwa sebenarnya apa yang dilakukan bapak manusia itu bukan dosa, dan bahwa Adam melakukan takwil tatkala dilarang untuk melakukan suatu jenis perbuatan, *"Dan janganlah engkau dekati pohon ini."* (Qs. Al Baqarah [2]: 35) Ia salah mengira terhadap pohon dimaksud, atau ia lupa, sedangkan orang yang keliru dan lupa itu tidak dianggap berdosa.

Pendapat ini dikemukakan oleh beberapa kelompok ahli bid'ah, ahli Kalam dan kelompok Syi'ah, serta banyak kalangan Mu'tazilah, sebagian kalangan Al Asy'ariyyah, dan kelompok-kelompok lain yang mengharuskan para nabi terjaga dari dosa-dosa kecil. Mereka lari dari sesuatu tetapi jatuh ke dalam sesuatu yang lebih besar, yaitu menyelewengkan Kalam Allah ﷻ dari tempatnya.

Sedangkan seluruh ulama salaf dari tiga generasi yang merupakan generasi terbaik umat ini (sahabat, tabi'in dan tabi'i-tabi'in), ahli Hadits dan Tafsir, serta para ahli kisah para nabi dan umat-umat terdahulu, mayoritas ulama Fiqih dan kaum sufi, banyak ahli Kalam seperti mayoritas kalangan Al Asy'ariyyah dan selainnya, dan mayoritas orang-orang mukmin berpendapat sesuai yang ditunjukkan oleh Kitab dan Sunnah, seperti firman Allah ﷻ, *"Dan durhakalah Adam kepada Tuhan dan sesatlah ia."* (Qs. Thaahaa [20]: 21)

Juga firman Allah ﷻ, *"Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni*

kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.” (Qs. Al A’raaf [7]: 22)

Pada ayat sebelumnya Allah ﷻ berfirman kepada Adam dan Hawa, *“Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu, ‘Sesungguhnya syetan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?’” (Qs. Al A’raaf [7]: 23)*

Juga seperti firman Allah ﷻ, *“Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah ﷻ menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah ﷻ Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.” (Qs. Al Baqarah [2]: 37)* Selain itu Adam diberi saksi dengan diusir dari surga.

Nash-nash di atas tidak terbantahkan kecuali dengan menyimpangkan Kalam Allah ﷻ dari maksud yang sebenarnya. Tidak ada perbedaan antara orang yang keliru dan orang yang lupa manakala terkena *taklif* dalam syari’at. Dan jika keduanya tidak terkena *taklif*, maka sanksi tercegah. Penyebutan Adam sebagai orang yang telah berbuat maksiat dan berita bahwa ia telah menganiaya diri sendiri serta meminta ampun dan rahmat jelas menunjukkan hal tersebut.

Mengenai firman Allah ﷻ, *“Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu, ‘Sesungguhnya syetan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?’”, Allah ﷻ menguji para nabi dengan dosa untuk meningkatkan derajat mereka melalui jalan taubat, dan untuk mengantarkan mereka kepada cinta dan ridha-Nya terhadap mereka. Karena sesungguhnya Allah ﷻ mencintai orang-orang yang bertaubat dan menyucikan diri. Allah ﷻ sangat senang dengan taubatnya orang yang bertaubat. Jadi, yang menjadi tujuan*

adalah kesempurnaan di akhir perjalanan, bukan kekurangan di awal perjalanan. Karena seorang hamba memiliki satu derajat yang tidak ia peroleh kecuali dengan amal atau ujian yang ditakdirkan Allah ﷻ untuknya.

Yang menjadi tujuan di sini bukan masalah ini. Tetapi yang menjadi tujuan adalah melihat perbedaan di antara dua orang yang berdosa; yang satu meninggalkan perintah dan hal itu merupakan dosa besar dan kufur tetapi ia tidak bertaubat, dan yang satu melakukan dosa kecil tetapi ia bertaubat.

Sikap Ahlussunnah terhadap Dua Jenis Pengafiran

Alasan ketiga, telah menjadi ketetapan dalam madzhab Ahlussunnah Wal Jama'ah sesuai petunjuk Kitab dan Sunnah bahwa mereka tidak mengafirkan seorang ahli kiblat lantaran suatu dosa, serta tidak mengeluarkannya dari Islam apabila ia melakukan perbuatan yang dilarang seperti zina, mencuri dan minum khamer selama tidak mengandung unsur meninggalkan iman. Adapun jika mengandung unsur meninggalkan iman yang diperintahkan Allah ﷻ, seperti iman kepada Allah ﷻ, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, dan kebangkitan sesudah kematian, maka ia kafir karenanya. Demikian pula ia menjadi kafir lantaran tidak meyakini kewajiban perkara-perkara yang wajib secara nyata dan diketahui secara luas, serta meyakini ketidak-haramannya perkara-perkara yang diharamkan secara nyata dan diketahui secara luas.

Barangkali Anda bertanya, "Bukankah dosa itu terbagi menjadi dua, yaitu meninggalkan perintah dan melakukan larangan?" Saya katakan: Akan tetapi, ketika seorang hamba meninggalkan perintah, bisa jadi ia dalam keadaan mengimani

kewajibannya atau tidak. Apabila ia mengimani kewajibannya tetapi ia meninggalkan pelaksanaannya, maka ia tidak meninggalkan seluruh kewajiban, melainkan menjalankan sebagiannya yaitu beriman kepadanya, dan meninggalkan sebagian yang lain yaitu pengamalannya. Demikian pula ketika seorang hamba melakukan perbuatan haram. Bisa jadi ia dalam keadaan mengimani keharamannya dan bisa jadi tidak. Apabila ia mengimani keharamannya tetapi ia mengerjakannya, maka ia telah menggabungkan antara menjalankan kewajiban dan mengerjakan larangan. Dengan demikian ia mendapat satu dosa dan satu pahala. Yang menjadi pembicaraan adalah perbuatan yang tidak bisa ditolerir, yaitu meninggalkan iman mengenai kewajiban dan keharaman suatu perkara yang diketahui secara luas. Adapun orang yang tidak meyakini hal itu saat melakukan atau meninggalkan suatu perkara, baik karena takwil atau ketidaktahuan yang bisa ditolerir, maka bahasan tentang sikapnya meninggalkan keyakinan ini sama seperti bahasan tentang perkara yang ia kerjakan atau tinggalkan dengan takwil atau ketidaktahuan yang ditolerir.

Keberadaan sikap meninggalkan iman terhadap syari'at sebagai kekafiran dan keberadaan pelanggaran larangan semata bukan merupakan kekafiran telah ditetapkan di tempatnya. Hal itu ditunjukkan oleh Kitab Allah ﷻ, *"Jika mereka bertobat, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka (mereka itu) adalah saudara-saudaramu seagama."* (Qs. At-Taubah [9]: 11) Karena pengakuan syari'at itulah yang diminta berdasarkan pendapat yang disepakati. Sedangkan masalah tidak dilaksanakannya perintah itu diperselisihkan di antara para ulama.

Demikian pula firman Allah ﷻ, *"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang*

sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah.” (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 97) Tiadanya keimanan terhadap kewajiban haji adalah kufur, dan iman terhadap kewajibannya dan pelaksanaannya itulah yang dimaksud dari ayat ini, sebagaimana yang dikatakan seorang ulama salaf, “Yaitu orang yang tidak melihat pelaksanaan haji sebagai kebajikan dan meninggalkannya sebagai dosa.” Sedangkan meninggalkan haji semata itu diperselisihkan oleh para ulama.

Selain itu terdapat hadits Abu Burdah bin Nayyar ketika diutus Nabi ﷺ untuk menemui seorang laki-laki yang menikahi mantan istri bapaknya. Beliau menyuruhnya untuk memenggal leher orang tersebut dan mengambil seperlima hartanya.¹ Pengambilan seperlima harta itu menunjukkan bahwa orang tersebut kafir, bukan fasik. Kekafirannya disebabkan ia tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah ﷻ dan Rasul-Nya.

Demikian pula para sahabat seperti ‘Umar, Ali dan lain-lain ketika Qudamah bin Abdullah —seorang sahabat ahli Badar— minum khamer dan menakwili bahwa khamer diperbolehkan bagi orang-orang mukmin yang beramal shalih. Ia menakwili firman Allah ﷻ, *“Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang shalih karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang shalih.”* (Qs. Al Ma’idah [5]: 93) Para sahabat membuat pernyataan bahwa apabila ia tetap bersikukuh pada pendapatnya itu, maka ia dihukum mati. Tetapi ia bertaubat, maka ia didera. Akhirnya ia bertaubat lalu ia dikenai sanksi dera.

Mengenai dosa, Al Qur`an hanya menjatuhkan sanksi seperti potong tangan bagi pencuri dan dera bagi pelaku zina. Al

¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4456, 4457) dengan redaksi yang mirip.

Qur'an tidak menghukumi mereka kafir. Demikian pula dengan pertikaian di antara dua kelompok dimana salah satu kelompok menganiaya kelompok lain. Al Qur'an memberi kesaksian bahwa kedua kelompok tersebut tetap beriman dan bersaudara. Demikian pula orang yang menghilangkan nyawa orang lain dan wajib dikenai *qishash* itu tetap dianggap sebagai saudara. Mengenai hal itu Allah ﷻ berfirman, *"Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik."* (Qs. Al Baqarah [2]: 178)

Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat hadits Abu Dzar ketika Nabi ﷺ bersabda kepadanya dari Jibril,

مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ؛ وَإِنْ زَنَى
وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ شَرِبَ الْخَمْرَ عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ

*"Barangsiapa yang mengucapkan kalimat 'tiada tuhan selain Allah', maka ia masuk surga meskipun ia berzina, mencuri dan minum khamer, meskipun Abu Dzar tidak senang."*²

Dalam kitab-kitab Hadits terdapat hadits shahih dari Abu Sa'id Al Khudri dan selainnya mengenai syafa'at untuk orang-orang yang melakukan dosa besar. Juga firman Allah ﷻ dalam sebuah hadits *qudsi*,

أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ بُرَّةٍ
مِنْ إِيْمَانٍ؛ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ

² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jenazah (1237) dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (94/135, 154), redaksi hadits milik Muslim.

*"Keluarkan dari neraka orang yang dalam hatinya ada sebutir gandum iman, seberat biji iman, seberat dzarrah iman."*⁸

Nash-nash di atas menunjukkan bahwa orang yang berdosa besar itu tidak dianggap kafir, dan bahwa ia akan keluar dari neraka setelah menerima syafa'at. Lain halnya bagi para ahli bid'ah dari kalangan Khawarij tentang kasus pertama. Sedangkan terkait kasus kedua, mereka dan kalangan Mu'tazilah berselisih pendapat. Padahal nash-nash tersebut menunjukkan bahwa iman yang karenanya mereka keluar dari neraka merupakan kebaikan yang diperintahkan, dan bahwa tidak ada satu dosa pun yang sebanding dengan iman.

Orang yang Mengerjakan Larangan Dosanya Hilang dengan Taubat dan Amal Kebaikan

Alasan keempat adalah kebaikan-kebaikan yang merupakan pelaksanaan perintah itu bisa menghilangkan hukuman atas dosa dan keburukan yang merupakan pelaksanaan larangan. Orang yang melakukan larangan itu dosanya dapat hilang dengan taubat yang merupakan kebaikan yang diperintahkan, dan dengan amal-amal shalih yang juga merupakan kebaikan yang diperintahkan. Dosa-dosanya juga hilang berkat doa dan syafa'at Nabi ﷺ, doanya orang-orang mukmin dan syafa'at mereka, serta amal-amal shalih. Semua itu termasuk kebaikan yang diperintahkan.

Tidak ada satu dosa pun yang merupakan pelanggaran suatu larangan melainkan pasti ada kebaikan yang menghilangkannya, bahkan kufur sekalipun, baik yang nyata atau

³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang tauhid (7439) dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (183/302).

yang tersembunyi. Kebaikan iman itu dapat menghilangkan kufur sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah ﷻ akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu.'"* (Qs. Al Anfaal [8]: 38)

Nabi ﷺ juga bersabda,

الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا كَانَ قَبْلَهُ

"Islam menutupi segala sesuatu sebelumnya."

Dalam riwayat lain redaksinya diganti: *يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ*
"menghancurkan segala sesuatu sebelumnya".⁴

Sedangkan kebaikan itu pahalanya tidak bisa dihilangkan oleh dosa secara mutlak, karena kebaikan iman tidak hilang kecuali dengan lawannya, yaitu kufur, lantaran kufur itu meniadakan iman. Seandainya iman hilang, maka hilanglah pahalanya bukan karena adanya keburukan. Karena itu, setiap dosa tidak bisa menghilangkan amal yang pahalanya tidak bisa hilang dengan sendirinya. Hal ini disepakati oleh semua umat Islam, bahkan oleh kalangan ahli bid'ah dari kelompok Khawarij dan Mu'tazilah. Kelompok Khawarij berpandangan bahwa dosa besar mengakibatkan kekafiran yang meniadakan iman, sedangkan kelompok Mu'tazilah berpandangan bahwa dosa besar mengeluarkan seseorang dari iman meskipun karena itu ia tidak masuk ke dalam kekafiran.

Adapun kalangan Ahlussunnah Wal Jama'ah berpandangan bahwa pokok imannya tetap. Jadi, semua kelompok sepakat bahwa selama masih ada iman, maka pahalanya tidak hilang

⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang iman (121/192).

akibat suatu dosa dan kufur. Meskipun mereka sepakat bahwa dengan adanya iman itu hukuman tidak bisa hilang lantaran suatu kebaikan. Alasannya adalah karena kufur itu meniscayakan tiadanya iman, dan ia tidak harus berwujud nyata—sebagaimana telah dijelaskan. Jadi, implikasi kekafiran adalah meninggalkan iman, meskipun ia digabung dengan hukuman-hukuman lain atas kekafiran nyata yang dilakukannya juga.

Selain itu terdapat riwayat tentang sebagian pahala ketaatan yang diperintahkan yang bisa menolak dan mengangkat hukuman maksiat yang dilarang. Jika jenis pahala perbuatan yang diperintahkan itu bisa menghapus hukuman setiap maksiat, sedangkan jenis hukuman dari dosa yang dilarang itu tidak bisa menolak pahala setiap kebaikan, maka terbukti bahwa mengerjakan kebaikan yang diperintahkan itu lebih kuat daripada meninggalkan dosa yang dilarang. Makna ini juga ditunjukkan oleh keutamaan ucapan *tiada tuhan selain Allah* ﷻ, yaitu bahwa ia bisa memadamkan api dosa sebagaimana dijelaskan dalam hadits tentang kartu masuk surga ⁵ dan selainnya.

Orang yang Meninggalkan Perintah Wajib Mengqadhanya, Berbeda dari Orang yang Mengerjakan Larangan

Alasan kelima adalah orang yang meninggalkan perintah wajib mengqadhanya meskipun ia meninggalkannya karena halangan, seperti meninggalkan puasa karena sakit atau bepergian, tidur atau lupa hingga meninggalkan shalat. Barangsiapa yang meninggalkan sebagian manasik yang wajib

⁵ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang iman (2639) dengan menilaiya *hasan-gharib*.

baginya, maka ia dikenai *dam* atau melakukan apa yang ia tinggalkan jika memungkinkan. Adapun orang yang melakukan larangan karena lupa atau keliru, maka ia dimaafkan. Ia tidak harus menutupi dosanya kecuali apabila mengakibatkan kerusakan, seperti menghilangkan nyawa dan merusak harta benda.

Apakah *kaffarah* di dalamnya itu untuk menutupi kerusakan, atau untuk mencegah terjadinya dosa, ataukah untuk menghapus dosa? Ada perbedaan pendapat di antara para fuqaha. Walhasil, orang yang meninggalkan perintah manakala ada alasan berupa keliru atau lupa, maka ia wajib melakukan hal yang sama, atau menutupinya dengan jenis perbuatan lain. Lain halnya dengan orang yang melakukan larangan; ia cukup bertaubat kecuali dalam beberapa kasus lantaran ada makna yang berbeda. Dari sini dapat diketahui bahwa tuntutan Syari' untuk melakukan perintah itu lebih besar daripada tuntutan Syari' untuk meninggalkan larangan.

Hukum Orang yang Meninggalkan Lima Rukun Islam

Alasan *keenam* adalah lima fondasi Islam yang diperintahkan, meskipun jika ditinggalkan maka mudharatnya tidak merembet dari orang yang melakukannya, namun ia dapat dikenai hukuman mati lantaran meninggalkannya secara keseluruhan menurut mayoritas ulama. Ia juga bisa dianggap kafir menurut banyak ulama, atau menurut mayoritas ulama salaf. Adapun perbuatan yang dilarang dan mudharatnya tidak merembet dari orang yang melakukannya kepada orang lain, tidak seorang imam pun yang mengatakan bahwa ia wajib dikenai hukuman mati dan tidak pula dianggap kafir kecuali apabila ia berlawanan dengan

iman. Jadi, hukuman mati itu disebabkan lepasnya iman dan keberadaannya sebagai orang yang murtad atau zindiq.

Di antara imam ada yang menjatuhkan hukuman mati dan mengafirkan orang yang meninggalkan salah satu dari lima rukun Islam, karena Islam didirikan di atas lima rukun tersebut. Ini adalah pendapat sekelompok ulama salaf dan riwayat dari Ahmad yang dipilih oleh sebagian sahabatnya.

Ada pula yang tidak menjatuhinya hukuman mati dan tidak mengafirkannya kecuali meninggalkan shalat dan zakat. Ini adalah riwayat lain dari Ahmad sebagaimana ditunjukkan oleh makna tekstual Al Qur'an dalam surat At-Taubah, hadits Ibnu 'Umar, dan selainnya. Karena shalat dan zakat menghimpun hak Allah ﷻ dan hak manusia, sebagaimana dua kalimat syahadat menghimpun tauhid *rububiyah* dan kerasulan. Jadi, keduanya harus dipenuhi, lain halnya dengan puasa dan haji.

Ada pula sebagian imam yang menjatuhkan hukuman mati tetapi mengafirkan orang yang meninggalkan shalat dan zakat manakala ia memerangi pemimpin umat, seperti pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad.

Ada pula yang menjatuhkan hukuman mati orang yang meninggalkan shalat dan zakat, tetapi tidak mengafirkannya kecuali ia meninggalkan shalat saja, seperti pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad.

Ada pula yang menjatuhinya hukuman mati lantaran meninggalkan shalat dan zakat, tetapi tidak mengafirkannya seperti pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad.

Ada pula yang tidak menjatuhinya hukuman mati kecuali meninggalkan shalat, tetapi tidak mengafirkannya seperti pendapat

yang masyhur dari madzhab Asy-Syafi'i, karena kemungkinan ada kemungkinan untuk memintanya melunasi kewajiban zakatnya.

Pengafiran orang yang meninggalkan shalat itulah yang masyhur dan dituturkan dari mayoritas generasi salaf dari golongan sahabat dan tabi'in.

Yang menjadi letak perselisihan adalah orang yang mengakui kewajibannya dan berjanji untuk melaksanakannya tetapi ia tidak melaksanakannya. Adapun orang yang tidak mengakui kewajibannya, maka ia dinyatakan sebagai kafir berdasarkan pendapat yang mereka sepakati. Ketentuannya tidak berlaku mutlak seperti yang dipahami sebagian fuqaha pengikut Ahmad dan selainnya, bahwa apabila ia mengingkari kewajibannya maka ia kafir, tetapi apabila tidak mengingkari kewajibannya maka itu diperselisihkan. Sebaliknya, di sini ada tiga pembagian, yaitu:

Pertama, apabila ia mengingkari kewajibannya, maka ia kafir berdasarkan pendapat yang disepakati.

Kedua, ia tidak mengingkari kewajibannya tetapi ia menolak untuk komitmen terhadap pelaksanaannya karena sombong atau dengki, atau karena benci kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Ia mengatakan, "Aku tahu Allah ﷻ mewajibkan shalat bagi kaum muslimin dan Rasul ﷺ jujur dalam menyampaikan pesan Al Qur'an," tetapi ia menolak untuk komitmen terhadap pelaksanaan shalat karena sombong atau dengki kepada Rasul ﷺ, atau karena fanatisme terhadap agamanya yang lama, atau benci terhadap apa yang dibawa Rasul ﷺ. Orang seperti ini juga dinyatakan kafir menurut pendapat yang disepakati, karena Iblis ketika tidak melakukan sujud yang diperintahkan itu tidak mengingkari kewajibannya karena Allah ﷻ memerintahkannya kepadanya secara langsung. Hanya saja ia menolak perintah dan

menyombongkan diri, dan ia termasuk golongan yang kafir. Demikian pula Abu Thalib. Ia sebenarnya membenarkan Rasul ﷺ terkait apa yang beliau sampaikan, tetapi ia tidak mau mengikuti beliau lantaran fanatik terhadap agamanya yang lama, takut dengan aibnya kepatuhan, dan sombong sekiranya ia menjadi bawahan. Jadi, masalah ini seyogianya dicermati dengan seksama.

Fuqaha yang memberlakukan pendapat secara mutlak bahwa kekafiran hanya terjadi pada orang yang mengingkari kewajiban shalat, mereka menganggap bahwa penolakan itu mencakup pendustaan terhadap kewajiban dan juga keengganan untuk mengakui dan komitmen, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya Kami mengetahui bahwa apa yang mereka katakan itu menyedihkan hatimu, (janganlah kamu bersedih hati), karena mereka sebenarnya bukan mendustakan kamu, akan tetapi orang-orang yang zalim itu mengingkari ayat-ayat Allah."* (Qs. Al An'aam [6]: 33)

"Dan mereka mengingkarinya karena kelaliman dan kesombongan (mereka) padahal hati mereka meyakini (kebenaran)nya. Maka perhatikanlah betapa kesudahan orang-orang yang berbuat kebinasaan." (Qs. An-Naml [27]: 14)

Jika tidak, maka manakala seseorang tidak mengakui kewajiban shalat dan tidak komitmen untuk melaksanakannya, maka ia dikenai hukuman mati dan dinyatakan sebagai kafir menurut pendapat yang disepakati.

Ketiga, ia mengakui kewajibannya dan komitmen untuk melaksanakannya, tetapi ia meninggalkan karena malas dan menyepelkan, atau sibuk dengan pekerjaannya. Inilah letak perbedaan pendapat di antara para ulama, seperti orang yang berhutang dan ia mengakui kewajibannya serta berjanji untuk

melunasinya, tetapi ia mengulur-ulur pembayarannya karena bakhil atau menyepelekan.

Di sini ada bagian *keempat*, yaitu seseorang meninggalkan shalat, tetapi ia tidak mengakui kewajibannya dan tidak pula mengingkari kewajibannya, melainkan ia mengakui Islam secara garis besar. Apakah masalah ini juga diperselisihkan ataukah disepakati? Barangkali pernyataan banyak ulama salaf menjangkau masalah ini, yaitu orang yang berpaling dari shalat tidak dalam keadaan mengakui dan tidak pula mengingkari, dan ia hanya mengucapkan kalimat Islam.

Ada beberapa pertimbangan dalam masalah ini. Jika kita berpendapat bahwa ia dikafirkan secara sepakat, maka keyakinan terhadap kewajiban perkara-perkara yang wajib ini secara definitif (satu per satu) itu termasuk iman, tidak cukup dengan keyakinan yang bersifat umum (mencakup keseluruhan) sebagaimana keyakinan terkait beberapa berita tentang kondisi surga dan neraka. Perbedaan di antara keduanya adalah perbuatan-perbuatan yang diperintahkan dan dituntut di dalamnya itu tidak cukup dengan keyakinan yang bersifat umum, melainkan harus ada keyakinan yang bersifat khusus. Lain halnya dengan perkara-perkara yang bersifat berita. Iman secara garis besar mengenai sifat-sifat Allah ﷻ yang disampaikan Rasulullah ﷺ serta urusan hari Akhir itu cukup dengan keyakinan yang tidak sampai meruntuhkan keyakinan garis besar. Karena itu mereka mengatakan bahwa dalam keyakinan-keyakinan semacam ini cukup dengan keyakinan garis besar. Mereka bahkan memakruhkan perincian yang dapat menimbulkan konflik dan fitnah, lain halnya dengan syari'at-syari'at yang diperintahkan. Di dalamnya tidak cukup dengan keyakinan garis besar, melainkan harus dirinci pada tataran ilmu dan praktiknya.

Alasan Hukuman Mati pada Pelaku Zina, Pemberontak dan Murtad

Adapun pelaku pembunuhan, zina dan pemberontak, mereka dihukum mati karena melakukan tindakan permusuhan terhadap manusia dan tindakan tersebut mengakibatkan kerusakan yang luar. Barangsiapa yang bertaubat sebelum tertangkap, maka sanksi Allah ﷻ gugur darinya, dan tidak seorang ulama pun yang mengafirkannya.

Selain itu, orang yang murtad itu dihukum mati lantaran ia kufur setelah beriman, meskipun ia tidak memerangi umat islam. Dari sini ditetapkan bahwa kekafiran dan hukuman mati terhadap orang yang meninggalkan kewajiban itu lebih besar daripada orang yang melakukan larangan.

Sisi pendapat ini kuat menurut madzhab tiga, yaitu Malik, Asy-Syafi'i dan Ahmad serta mayoritas ulama salaf. Ada banyak dalilnya dari Kitab dan Sunnah. Sedangkan menurut madzhab Abu Hanifah, hal itu bertentangan dengan pendapat bahwa hukuman mati tidak dijatuhkan pada seseorang lantaran meninggalkan suatu kewajiban sama sekali, bahkan meninggalkan iman. Karena yang dijatuhi hukuman mati hanya orang yang memerangi umat Islam lantaran adanya serangan darinya, dan itu merupakan perbuatan yang dilarang. Abu Hanifah menyamakan orang yang kafir sejak awal dan orang yang kafir baru. Ia tidak menjatuhi hukuman mati pada orang yang murtad karena tidak melakukan serangan. Ia juga tidak menjatuhkan hukuman mati pada orang yang meninggalkan shalat atau zakat tidak dijatuhi hukuman mati kecuali ia berada dalam kelompok yang membangkang. Jadi, ia memerangi mereka lantaran mereka melakukan peperangan, sebagaimana ia memerangi para pemberontak. Terkait perbuatan yang dilarang, hukuman mati dijatuhkan pada orang yang membunuh, orang

muhshan yang berzina, dan orang yang memerangi manakala ia telah membunuh.

Pendapat Abu Hanifah ini dapat dibantah dengan tiga alasan, yaitu:

Pertama, ketentuan yang berlaku saat terjadi perselisihan adalah dikembalikan kepada Allah ﷻ dan Rasul ﷺ. Kitab dan Sunnah menunjukkan pendapat yang kami sebutkan, yaitu bahwa orang murtad dijatuhi hukuman mati berdasarkan pendapat yang disepakati meskipun ia tidak termasuk golongan yang memerangi umat Islam, meskipun ia buta, atau lumpuh, atau seorang rahib. Tawanan itu boleh dibunuh setelah tertangkap meskipun peperangannya telah berakhir.

Kedua, perkara yang wajib dikenai hukuman mati itu untuk tujuan *qishash*, sedangkan yang menjadi pertimbangan dalam *qishash* adalah kesetaraan. Nyawa dibayar dengan nyawa. Sebagaimana *qishash* juga berlaku dalam masalah-masalah pokok. Jadi, balasan suatu kejahatan adalah keburukan yang sama, baik terkait nyawa, harta benda, kehormatan atau anggota badan. Akan tetapi, manakala pembunuhan tidak menimbulkan mudharat kecuali bagi korban pembunuhan, maka hukuman mati diserahkan kepada wali korban karena hak ada di tangan mereka sama seperti hak orang yang dizhalimi harta bendanya. Tetapi jika seseorang membunuh orang lain untuk mengambil hartanya, maka hukuman mati wajib diberlakukan demi maslahat umum. Sebagaimana hukuman potong tangan pencuri wajib ditegakkan untuk menjaga harta benda; dan pengembalian harta yang dicuri merupakan hak pemiliknya. Ia bebas mengambilnya atau meninggalkannya. Dengan demikian, kasus-kasus ini telah keluar dari kontradiksi, sehingga tidak ada lagi perbuatan yang menurut Abu Hanifah mengakibatkan hukuman mati bukan sebagai hukuman yang

setimpal selain zina. Dan sebenarnya zina itu juga termasuk perbuatan yang melanggar hak orang lain. tetapi terjadinya hukuman mati dalam kasus zina itu jarang terjadi karena ia dilakukan secara sembunyi-sembunyi dan sulit dibuktikan.

Sanksi Dunia tidak Menunjukkan Besar Kecilnya Dosa

Ketiga, sanksi di dunia tidak menunjukkan besar dan kecilnya dosa. Karena tempat balasan bukanlah di dunia, melainkan di akhirat. Akan tetapi, di dunia disyari'atkan sanksi sebatas untuk mencegah kerusakan dan pelanggaran hak sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Isra'il, bahwa barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 32)

Para malaikat berkata, *"Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah?"* (Qs. Al Baqarah [2]: 30)

Inilah dua sebab yang disebutkan para malaikat, yang karenanya Allah ﷻ mewajibkan hukuman mati di kalangan Bani Isra'il. Karena itu orang-orang kafir *dzimmi* mengakui *jizyah* meskipun dosa mereka akibat meninggalkan iman lebih besar berdasarkan pendapat yang disepakati umat Islam daripada dosa penzina dan pembunuh yang kita jatuhkan hukuman mati.

Jadi, Abu Hanifah melihat bahwa kufur secara umum itu dikenai hukuman mati manakala pelakunya memerangi umat

Islam. Sedangkan orang yang tidak memerangi umat Islam itu tidak wajib diperangi. Karena itu ia mengambil *jizyah* dari selain ahli Kitab Arab meskipun penyembah berhala.

Pendapatnya itu disepakati oleh Malik dan Ahmad dalam salah satu dari dua pendapat-pendapat. Selain itu, diperbolehkan menjatuhkan hukuman mati sebagai bentuk penjara dan kebijakan politik di beberapa tempat.

Adapun menurut Asy-Syafi'i, kekafiran itu sendiri merupakan faktor yang menghalalkan darah. Hanya saja, perempuan dan anak-anak dibiarkan karena keberadaan mereka sebagai harta bagi kaum muslimin. Karena itu orang yang murtad dihukum mati karena adanya kekafiran dan karena tidak ada faktor yang mencegah pembiarannya, dimana ia hidup dalam keadaan kafir tanpa memberikan manfaat (baik bagi diri atau bagi umat Islam).

Adapun menurut Ahmad, yang menghalalkan darah ada beberapa macam. Bagi orang yang kafir sejak awal, yang menghalalkan darah menurutnya adalah adanya tindakan berbahaya darinya, atau tidak adanya manfaat pada dirinya. Yang pertama (berbahaya) adalah orang kafir yang memerangi dengan tangan dan lisan. Jadi, orang kafir yang tidak melakukan peperangan itu tidak dijatuhi hukuman mati, yaitu perempuan, anak-anak, pendeta, orang lumpuh, orang buta, dan selainnya. Pendapat ini seperti madzhab mayoritas ulama.

Adapun bagi orang murtad, yang menghalalkan darahnya adalah kufur setelah iman. Ini merupakan jenis khusus dari kekafiran. Karena seandainya ia tidak dijatuhi hukuman mati, maka orang yang sudah masuk ke dalam Islam bisa keluar darinya dengan seenak hati. Karena itu hukuman mati padanya bertujuan

untuk menjaga pemeluk agama dan agama itu sendiri. Hukuman mati dapat mencegah orang-orang untuk membatalkan keislaman mereka dan menghalangi mereka untuk keluar dari Islam. Lain halnya dengan orang yang belum masuk Islam sama sekali.

Apabila ia adalah ahli Kitab atau orang yang serupa dengannya, maka dalam dirinya ditemukan salah satu dari dua tujuan perang (*jizyah* dan perbudakan). Dan jika ia penyembah berhala, jika telah diambil *jizyah* darinya maka ketentuannya sama. Tetapi apabila tidak diambil *jizyah* darinya, maka ada perbedaan pendapat mengenai perbudakan atas dirinya. Manakala diperbolehkan menjadikannya budak, maka itu seperti mengambil *jizyah* darinya. Dan manakala ia tidak boleh dijadikan budak dan tidak diambil *jizyah* darinya, maka ia tetap menjadi orang kafir yang tidak hidupnya tidak membawa manfaat sedikit pun, baik bagi dirinya karena ia bertambah dosa, atau bagi orang-orang mukmin. Karena itu, ia lebih baik dibunuh daripada dibiarkan hidup.

Adapun orang yang meninggalkan shalat dan zakat, apabila ia dijatuhi hukuman mati maka menurut Ahmad ia termasuk golongan orang-orang yang murtad; karena dengan memeluk Islam maka berarti ia harus komitmen terhadap kedua amal tersebut. Apabila ia tidak mengerjakannya, maka ia telah meninggalkan komitmennya. Atau karena menurut Ahmad komitmen tersebut termasuk perkara yang tercakup ke dalam alasan perang, sama seperti pengucapan dua kalimat syahadat. Karena seandainya salah seorang mengucapkan salah satu dari kedua kalimat syahadat dan meninggalkan yang lain, maka ia tetap dijatuhi hukuman mati. Akan tetapi, terkadang keduanya dibedakan. Adapun jika tidak... ⁶ Terkait orang yang murtad,

⁶ Redaksi pada naskah asli kosong.

dibedakan antara murtad murni yang dijatuhi hukuman mati kecuali ia bertaubat, (dibedakan) dari murtad yang melampaui batas sehingga pelakunya dijatuhi hukuman mati tanpa diminta untuk bertaubat.

Ini adalah beberapa sudut pandang fiqih yang kami gunakan untuk menjelaskan beberapa alasan hukuman mati. Dari ini dapat ditarik kejelasan bahwa para ulama tidak berbeda pendapat bahwa meninggalkan perkara yang diperintahkan itu lebih besar akibatnya di akhirat. Sedangkan di dunia, sebelumnya telah kami paparkan.

Ahli Bid'ah Lebih Buruk daripada Ahli Maksiat

Alasan *ketujuh*, para ahli bid'ah itu lebih buruk daripada ahli maksiat yang menuruti syahwat, berdasarkan Sunnah dan ijma'. Nabi ﷺ memerintahkan untuk memerangi kelompok Khawarij, tetapi beliau melarang untuk memerangi para pemimpin kezhaliman. Beliau pernah bersabda tentang orang yang minum khamer,

لَا تَلْعَنُوهُ فَإِنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

*"Janganlah kamu melaknatnya, karena sesungguhnya ia mencintai Allah dan Rasul-Nya."*⁷

Beliau juga bersabda tentang Dzul Khuwaishirah,

يَخْرُجُ مِنْ ضُضْيٍ هَذَا أَقْوَامٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ - وَفِي رِوَايَةٍ مِنْ

⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang sanksi pidana (6780).

الإِسْلَامُ - كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَةِ يُحَقَّرُ
أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ
وَقِرَاءَتَهُ مَعَ قِرَاءَتِهِمْ أَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ فَإِنَّ فِي
قَتْلِهِمْ أَجْرًا عِنْدَ اللَّهِ لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

*"Dari keturunan orang ini akan keluar kaum yang membaca Al Qur'an tetapi bacaan mereka tidak sampai melewati tenggorokan mereka. Mereka melesat meninggalkan agama—dalam riwayat lain: Islam—sebagaimana anak panah melesat dari busurnya. Salah seorang di antara kalian akan memandang remeh shalatnya jika dibandingkan dengan shalat mereka, puasanya jika dibandingkan puasa mereka, dan bacaannya jika dibandingkan bacaan mereka. Di mana pun kalian menemukan mereka, perangilah mereka! Karena dalam membunuh mereka ada pahala bagi orang yang membunuhnya di sisi Allah pada hari Kiamat."*⁸

Saya telah mendukung kaidah ini dengan banyak dalil sebagaimana yang dijelaskan pada bahasan tentang kaidah-kaidah sebelumnya.

Selanjutnya, dosa para ahli maksiat adalah melakukan perbuatan yang dilarang seperti mencuri, berzina dan minum khamer. Sedangkan dosa ahli bid'ah adalah meninggalkan perintah, yaitu mengikuti Sunnah dan jama'ah orang-orang mukmin. Awal mula bid'ahnya kelompok Khawarij adalah mereka tidak mewajibkan ketaatan dan kepatuhan kepada Rasul dan

⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang para nabi (3344) dan Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1064/143, 144).

dalam hal-hal yang menurut mereka bertentangan dengan makna tekstual Al Qur'an. Ini adalah tindakan meninggalkan kewajiban. Demikian pula golongan Rafidhah, mereka berpendapat bahwa para sahabat bukanlah orang-orang yang adil, tidak ada kewajiban mencintai mereka dan memohonkan ampun untuk mereka. Ini juga tindakan meninggalkan kewajiban.

Demikian pula kelompok Qadariyyah. Mereka tidak beriman tentang ilmu Allah ﷻ yang qadim, kehendak-Nya yang meliputi segala sesuatu, dan kekuasaan-Nya yang sempurna. Ini juga tindakan meninggalkan kewajiban. Demikian pula kelompok Jabariyyah. Mereka tidak mengakui adanya kuasa dan kehendak manusia, dan terkadang mereka menolak perintah dengan alasan takdir. Ini juga tindakan meninggalkan kewajiban.

Demikian pula kelompok Murji'ah yang moderat. Meskipun mereka melontarkan berbagai bid'ah di bidang fiqih, namun tidak mengandung unsur kafir tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan para imam. Sedangkan sebagian sahabat kami yang mengategorikan mereka ke dalam pelaku bid'ah yang dihukumi kafir, sesungguhnya ia telah keliru dan melampaui batas. Yang mereka lakukan adalah tidak memasukkan amal atau ucapan ke dalam cakupan iman. Ini juga tindakan meninggalkan kewajiban. Adapun kelompok Murji'ah yang ekstrem, mereka mengingkari adanya hukuman Allah ﷻ, dan mengklaim bahwa nash-nash yang berisi ancaman itu hanya digunakan untuk menakut-nakuti manusia dengan hal-hal yang tidak nyata. Sesungguhnya pendapat ini sangat destruktif. Ini juga tindakan meninggalkan kewajiban. Demikian pula kelompok Al Wa'idiyyah yang meyakini bahwa orang-orang yang berdosa besar tidak keluar dari neraka dan syafa'at untuk mereka tidak diterima. Ini juga tindakan meninggalkan kewajiban.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa selain meninggalkan kewajiban, mereka juga memiliki keyakinan yang diharamkan, yaitu mengafirkan, menilai fasik, dan menganggap orang yang berdosa besar itu abadi di neraka. Pernyataan ini dapat dijawab bahwa kedudukan mereka di hadapan Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam hal ini sama seperti kedudukan orang-orang kafir di hadapan orang-orang mukmin. Jadi, meninggalkan iman terhadap apa yang ditunjukkan oleh Kitab, Sunnah dan ijma' itu sendiri merupakan kesesatan meskipun tidak disertai dengan keyakinan yang sifatnya *wujudi (ada, aktif)*. Apabila keyakinan semacam ini ditambahkan, maka bertemulah dua faktor. Dan seandainya mereka tetap berpegang pada pokok Sunnah, tentulah mereka tidak jatuh ke dalam bid'ah.

Kesesatan dan Dosa Anak Adam Akibat Tidak Mempercayai Kebenaran

Alasan kedelapan, apabila Anda mencermati kesesatan dan kesalahan manusia dalam perkara-perkara pokok dan cabang, maka Anda akan menemukan sebagian besarnya diakibatkan ketidakpercayaan terhadap kebenaran, bukan akibat membenarkan kebatilan. Tidak ada satu masalah pun yang diperselisihkan melainkan biasanya Anda temukan apa yang ditetapkan adanya oleh dua kelompok itu sama-sama benar, dan Anda menemukan kesesatan terjadi hanya pada peniadaan dan pendustaan. Misalnya, orang-orang kafir itu tidak sesat dari segi penetapan adanya wujud Yang Haq, melainkan dari segi peniadaan mereka terhadap Kitab-Nya, Sunnah Rasul-Nya, dan lain-lain. Pada saat itu mereka jatuh ke dalam syirik.

Setiap umat yang musyrik itu pangkal kemusyrikannya adalah tiadanya kitab yang diturunkan dari langit. Dan setiap umat yang bertauhid itu pangkal ketauhidannya adalah kitab yang diturunkan dari langit, karena manusia membutuhkan syari'at untuk menyempurnakan fitrah mereka. Karena itu, Allah ﷻ mengaruniai manusia kenabian Adam sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 31) Demikian pula seterusnya.

Barangsiapa yang keluar dari kenabian, maka ia jatuh ke dalam syirik dan selainnya. Ketentuan ini berlaku umum bagi setiap orang kafir selain ahli Kitab karena mereka pasti musyrik. Kemusyrikan mereka disebabkan mereka tidak beriman kepada para rasul yang mengenainya Allah ﷻ berfirman, *"Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan), 'Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu.'" (Qs. An-Nahl [16]: 36)*

Sebenarnya syirik bukan sesuatu yang orisinal dalam diri manusia. sebaliknya, Adam dan anak keturunannya yang masih mengikuti ajarannya itu tetap mengesakan Allah ﷻ karena mereka mengikuti kenabian. Allah ﷻ berfirman, *"Manusia dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih. Kalau tidaklah karena suatu ketetapan yang telah ada dari Tuhanmu dahulu, pastilah telah diberi keputusan di antara mereka, tentang apa yang mereka perselisihkan itu."* (Qs. Yuunus [10]: 19) Ibnu 'Abbas berkata, "Antara Adam dan Nuh ada sepuluh generasi yang seluruhnya beragama Islam."

Akibat mereka tidak lagi mengikuti syari'at para nabi, mereka pun jatuh dalam syirik; bukan karena jatuh dalam syirik mereka keluar dari syari'at Islam, karena Adam memerintahkan

mereka sesuai yang diperintahkan Allah ﷻ. Allah berfirman, *"Kemudian jika datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Adapun orang-orang yang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami, mereka itu penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 38-39)

Di ayat lain Allah ﷻ berfirman, *"Maka jika datang kepadamu petunjuk daripada-Ku, lalu barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, ia tidak akan sesat dan tidak akan celaka. Dan barang siapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta."* Berkatalah ia, *'Ya Tuhanku, mengapa Engkau menghimpunkan aku dalam keadaan buta, padahal aku dahulunya adalah seorang yang melihat?'* Allah berfirman, *'Demikianlah, telah datang kepadamu ayat-ayat Kami, maka kamu melupakannya, dan begitu (pula) pada hari ini kamu pun dilupakan.'*" (Qs. Thaahaa [20]: 123-126)

Ucapan yang disampaikan Allah ﷻ kepada Adam ini dan ucapan lain ketika Allah ﷻ menurunkan mereka mengandung pesan bahwa Allah ﷻ mewajibkan mereka untuk mengikuti petunjuk Allah ﷻ yang diturunkan, yaitu wahyu yang datang melalui lisan para nabi. Ia juga mengandung pesan bahwa barangsiapa yang berpaling darinya meskipun tidak mendustakannya, maka pada hari Kiamat ia akan merasakan siksa yang menghinakan, dan kehidupannya sempit baik di dunia, di alam Barzakh atau di akhirat. Itulah kehidupan yang sempit, keruh dan dipenuhi dengan berbagai macam kecemasan, kegalauan dan

kesedihan. Sementara kehidupan yang baik menjadi milik orang yang beriman dan beramal shalih.

Barangsiapa yang berpegang teguh pada wahyu, maka ia tidak menyekutukan Tuhannya, karena semua rasul mengajarkan tauhid. Allah ﷻ berfirman, *"Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum kamu melainkan Kami wahyukan kepadanya, 'Tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku.'"* (Qs. Al Anbiyaa' [21]: 25) Jelas bahwa Allah ﷻ pasti mewahyukan tauhid kepada setiap rasul. Allah ﷻ berfirman, *"Dan tanyakanlah kepada rasul-rasul Kami yang telah Kami utus sebelum kamu, 'Adakah Kami menentukan tuhan-tuhan untuk disembah selain Allah ﷻ Yang Maha Pemurah.'"* (Qs. Az-Zukhruf [43]: 45) Jelas bahwa Allah ﷻ tidak mensyari'atkan syirik sama sekali.

Kedua nash di atas menunjukkan bahwa Allah ﷻ memerintahkan tauhid kepada setiap rasul, dan tidak memerintahkan syirik sama sekali. Allah ﷻ memerintahkan Adam dan anak-anaknya sejak Allah ﷻ menurunkannya dari surga agar mengikuti petunjuk-Nya yang juga Dia wahyukan kepada para nabi. Dari sini dapat dipastikan bahwa penyebab syirik adalah meninggalkan ketaatan kepada para nabi dan rasul terkait perintah mereka untuk bertauhid, karena syirik menjadi penyebab kufurnya manusia kepada para rasul. Syirik dan kufur kepada para rasul merupakan dua hal yang berhubungan erat pada tataran realitas. Ini mencakup orang-orang yang ingkar kepada kenabian dan menyekutukan Allah ﷻ.

Adapun ahli Kitab, kesesatan orang-orang Yahudi tidak bermula dari pengakuan mereka terhadap kenabian Musa dan iman kepada Taurat. Sebaliknya, mereka dalam hal itu telah mengikuti petunjuk, dan Nabi Musa merupakan pemimpin

petunjuk mereka. Mereka tersesat karena tidak mengakui kerasulan Al Masih dan Muhammad ﷺ, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Karena itu mereka mendapat murka sesudah (mendapat) kemurkaan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 90) Maksudnya kemurkaan akibat kufur mereka terhadap Al Masih dan kemurkaan akibat kufur mereka terhadap Muhammad ﷺ. Ini termasuk kategori meninggalkan perintah.

Demikian pula orang-orang Nasrani. Kesesatan mereka bukan akibat pengakuan mereka untuk beriman kepada para nabi Bani Isra'il dan Al Masih, melainkan karena pengingkaran mereka terhadap Muhammad ﷺ. Adapun terjerumusnya mereka ke dalam paham trinitas dan unifikasi yang karena itu mereka mengingkari tauhid dan kerasulan, itu terjadi karena mereka tidak mengikuti teks-teks Kitab Taurat dan Injil yang terjaga, yang memerintahkan untuk menyembah Allah ﷻ semata tanpa ada sekutu bagi-Nya, serta menjelaskan kehambaan Al Masih dan bahwa ia adalah hamba Allah ﷻ sebagaimana yang diberitakan oleh Allah ﷻ, *"Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku untuk mengatakannya, yaitu, 'Sembahlah Allah ﷻ, Tuhanku dan Tuhanmu!'" Dan adalah aku menjadi saksi terhadap mereka, selama aku berada di antara mereka. Maka setelah Engkau angkat aku, Engkau-lah yang mengawasi mereka. Dan Engkau adalah Maha Menyaksikan atas segala sesuatu."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 117)

Ketika mereka meninggalkan nash-nash ini dari segi iman dan pengamalan, padahal mereka memiliki keinginan yang kuat untuk beribadah, maka mereka pun menciptakan bid'ah kependetaan. Mereka memandang Al Masih dengan melampaui batas lantaran ada ambisi rendah dalam diri mereka. Mereka pun mengikuti ajaran-ajaran yang ambigu berdasarkan dugaan dan

hawa nafsu yang membuat mereka keluar dari kebenaran. Allah ﷻ berfirman, *"Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang diinginkan oleh hawa nafsu mereka, dan sesungguhnya telah datang petunjuk kepada mereka dari Tuhan mereka."* (Qs. An-Najm [53]: 23)

Karena itu karakter utama mereka adalah sesat sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 77)

Lawan dari sesat adalah mengikuti petunjuk. Sesat berarti menyimpang dari jalan kebenaran tanpa didasari ilmu. Ketiadaan ilmu yang diperintahkan dan petunjuk yang juga diperintahkan itu berarti tindakan meninggalkan kewajiban. Jadi, pangkal kekafiran mereka adalah meninggalkan kewajiban. Pada saat itulah mereka terpecah belah dalam ajaran trinitas dan unifikasi, terjadi permusuhan dan kebencian di antara mereka, lalu mereka pun terbagi-bagi menjadi kelompok Monarki, Yacobian, Nestorian, dan lain-lain. Makna ini telah dijelaskan oleh Al Qur'an, namun apa yang saya jelaskan ini bisa menjadi dalil yang berdiri sendiri karena memuat penjelasan bahwa meninggalkan kewajiban menjadi penyebab terbuatnya perkara yang diharamkan. Allah ﷻ berfirman, *"Dan di antara orang-orang yang mengatakan, 'Sesungguhnya kami ini orang-orang Nasrani,' ada yang telah Kami ambil perjanjian mereka, tetapi mereka (sengaja) melupakan sebagian dari apa yang mereka telah diberi peringatan dengannya; maka Kami timbulkan di antara mereka permusuhan dan kebencian sampai hari kiamat."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 14)

Ayat ini menetapkan bahwa mereka telah meninggalkan sebagian perintah, dan hal itu menjadi penyebab terjadinya permusuhan dan kebencian yang diharamkan. Ini menjadi dalil bahwa meninggalkan kewajiban itu menjadi penyebab perbuatan yang diharamkan seperti permusuhan dan kebencian. Penyebab lebih kuat daripada akibat.

Demikian pula firman Allah ﷻ terkait orang-orang Yahudi, *"(Tetapi) karena mereka melanggar janjinya, Kami kutuk mereka, dan Kami jadikan hati mereka keras membatu. Mereka suka mengubah perkataan (Allah) dari tempat-tempatnya, dan mereka (sengaja) melupakan sebagian dari apa yang mereka telah diperingatkan dengannya."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 13)

Melanggar perjanjian berarti meninggalkan apa yang diperintahkan kepada mereka, karena perjanjian tersebut memuat berbagai kewajiban seperti yang dijelaskan dalam firman Allah ﷻ, *"Dan sesungguhnya Allah telah mengambil perjanjian (dari) Bani Isra'il dan telah Kami angkat di antara mereka dua belas orang pemimpin dan Allah berfirman, 'Sesungguhnya Aku beserta kamu, sesungguhnya jika kamu mendirikan shalat dan menunaikan zakat serta beriman kepada rasul-rasul-Ku dan kamu bantu mereka dan kamu pinjamkan kepada Allah pinjaman yang baik sesungguhnya Aku akan menghapus dosa-dosamu. Dan sesungguhnya kamu akan Kumasukkan ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai. Maka barang siapa yang kafir di antaramu sesudah itu, sesungguhnya ia telah tersesat dari jalan yang lurus. (Tetapi) karena mereka melanggar janjinya, Kami kutuk mereka, dan Kami jadikan hati mereka keras membatu."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 12-13)

Allah ﷻ menjelaskan bahwa akibat meninggalkan perjanjian yang Allah wajibkan pada mereka, mereka pun

menerima hukuman-hukuman yang di antaranya adalah melakukan hal-hal yang diharamkan, seperti kerasnya hati, mengubah kalimat Allah ﷻ dari tempatnya, dan melupakan sebagian dari apa yang mereka telah diperingatkan dengannya. Di tengah surat Al Ma'idah Allah ﷻ mengabarkan bahwa Dia menciptakan permusuhan dan kebencian di antara mereka. Allah ﷻ berfirman, *"Orang-orang Yahudi berkata, 'Tangan Allah terbelenggu,' sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tetapi kedua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 64)

Para mufasir generasi salaf seperti Qatadah menjelaskan adanya kelompok-kelompok Nasrani sebagaimana yang telah kami isyaratkan.

Pangkal Kesesatan dan Dosa Umat Islam adalah Meninggalkan Kebaikan, bukan Melakukan Dosa

Demikianlah, apabila Anda merenungkan orang-orang yang sesat dan salah dari umat ini (umat Islam), maka Anda temukan bahwa pangkalnya adalah meninggalkan kebaikan, bukan melakukan keburukan. Apa yang mereka tetapkan pada mulanya itu benar. Tetapi kesesatan mereka bersumber dari apa yang mereka tiadakan. Yang dimaksud dengan penetapan adalah melakukan kebaikan, dan yang dimaksud dengan peniadaan adalah melakukan dosa. Dari sini dapat diketahui bahwa meninggalkan kebaikan itu lebih berbahaya daripada melakukan dosa.

Misalnya adalah aliran Al Wa'idiyyah dari kelompok Khawarij dan selainnya. Mereka telah mengambil sikap yang baik dalam menganggap besar masalah maksiat, larangan terhadap maksiat, serta mengikuti dan Al Qur'an. Akan tetapi, kesesatan mereka bermula dari sikap tidak mengikuti Sunnah dan tidak percaya kepada apa yang ditunjukkan oleh Sunnah, yaitu menyayangi orang mukmin meskipun melakukan dosa besar.

Demikian pula dengan kelompok Murji'ah. Mereka mengambil sikap yang baik dalam menetapkan keimanan orang yang berbuat dosa dan kasih sayang terhadap mereka. Akan tetapi, kesalahan mereka bermula dari meniadakan tercakupnya amal ke dalam iman dan pendapat tentang sanksi bagi orang yang melakukan dosa besar.

Kelompok pertama berlebihan dalam *nahi munkar* tetapi lemah dalam *amar ma'ruf*, sedangkan kelompok kedua lemah dalam *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*.

Demikian pula kelompok Qadariyyah. Mereka telah mengambil sikap yang baik dalam memandang maksiat sebagai masalah besar, mengecam pelakunya, dan menyucikan Allah ﷻ dari kezhaliman dan perbuatan buruk. Tetapi mereka keliru dalam meniadakan kehendak Allah ﷻ yang meliputi segala sesuatu, kekuasaan-Nya yang sempurna, dan ilmu-Nya yang *qadim*.

Demikian pula kelompok Jahmiyyah. Pangkal kesesatan mereka adalah mendisfungsikan sifat-sifat Allah ﷻ dan mengingkari nama-nama dan sifat-sifat Allah ﷻ yang dibawa oleh para Rasul dari sisi Allah ﷻ.

Masalah yang terjadi pada mereka sangat jelas. Karena itu kami sering katakan bahwa para rasul datang dengan membawa penetapan yang terperinci dan peniadaan yang bersifat garis besar.

Sementara orang-orang kafir dari kalangan ahli filsafat, baik yang memeluk kepercayaan Shabi'ah atau musyrik, datang dengan membawa peniadaan yang terperinci dan penetapan yang bersifat garis besar. Penetapan dimaksud adalah kebaikan-kebaikan yang diperintahkan secara wajib dan sunnah. Sedangkan peniadaan maksudnya adalah meninggalkan berbagai kebaikan yang diperintahkan. Dari sini dapat diketahui bahwa kesesatan mereka itu termasuk kategori meninggalkan yang wajib dan meninggalkan penetapan.

Secara garis besar, perintah terbagi menjadi dua, yaitu *ikhbar (berita)* dan *insya' (pengungkapan tuntutan)*. Perintah *ikhbar* terbagi menjadi *itsbat (afirmasi)* dan *nafi (negasi)*. Sebagaimana berbagai perkara itu terbagi menjadi *ijab (positif)* dan *salb (negatif)*.

Insya' itu ada yang berbentuk perintah dan ada yang berbentuk larangan.

Jadi, awal mula petunjuk dan agama yang benar adalah menetapkan kebenaran yang maujud, mengerjakan kebenaran yang dituju, serta meninggalkan yang diharamkan dan meniadakan kebatilan sebagai kelanjutannya. Sedangkan awal mula kesesatan dan agama yang batil adalah mendustakan kebenaran yang maujud, meninggalkan kebenaran yang dituju, serta melakukan yang diharamkan dan menetapkan kebatilan sebagai kelanjutannya. Silakan Anda merenungkan masalah ini, karena ini masalah yang besar dan dapat membukakan untuk Anda pintu-pintu hidayah.

Kalimat-Kalimat Jami' dalam Al Qur'an

Alasan *kesembilan*, kalimat-kalimat *jami'* (*singkat tetapi luas cakupannya*) yang ada dalam Al Qur'an itu mencakup

pelaksanaan hal yang diperintahkan dan ancaman terhadap maksiat berupa meninggalkan perintah. Contohnya adalah firman Allah ﷻ kepada Nabi-Nya ﷺ, *"Maka tetaplah kamu pada jalan yang benar, sebagaimana diperintahkan kepadamu dan (juga) orang yang telah tobat beserta kamu dan janganlah kamu melampaui batas."* (Qs. Huud [11]: 112)

"Maka karena itu serulah (mereka kepada agama itu) dan tetaplah sebagaimana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka." (Qs. Asy-Syauraa [42]: 15)

"Katakanlah, 'Sesungguhnya aku diperintah supaya aku menjadi orang yang pertama sekali menyerah diri (kepada Allah),' dan jangan sekali-kali kamu masuk golongan orang-orang musyrik." (Qs. Al An'aam [6]: 14)

"Katakanlah, 'Sesungguhnya aku diperintahkan supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama. Dan aku diperintahkan supaya menjadi orang yang pertama-tama berserah diri.'" (Qs. Az-Zumar [39]: 11-12)

"Dan aku tidak mengatakan kepada kamu, 'Aku mempunyai gudang-gudang rezeki dan kekayaan dari Allah, dan aku tiada mengetahui yang gaib,' dan tidak (pula) aku mengatakan, 'Sesungguhnya aku adalah malaikat.'" (Qs. Huud [11]: 31)

"Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat)." (Qs. Yuunus [10]: 15)

"Dan ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu, dan bersabarlah hingga Allah memberi keputusan dan Dia adalah Hakim yang sebaik-baiknya." (Qs. Yuunus [10]: 109)

"Dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu menceraiberaikan kamu dari jalan-Nya." (Qs. Al An'aam [6]: 153)

Nash-nash di atas berisi pesan untuk mengikuti perintah dan istiqamah dalam mengikuti perintah, dan bahwa Allah ﷻ tidak memerintahkan selain demikian. Barangsiapa yang meninggalkannya, maka ia dikenai siksa. Serta masih banyak lagi nash yang menjelaskan bahwa mengikuti perintah merupakan pokok umum, sedangkan menjauhi larangan merupakan cabang khusus.

Sebagian Besar Kecaman Allah ﷻ kepada Orang-orang Musyrik Terkait Syirik dan Pengharaman

Alasan kesepuluh, sebagian besar kecaman Allah ﷻ kepada orang-orang mukmin dalam Al Qur'an terkait perkara yang dilarang dalam agama adalah syirik dan pengharaman sesuatu yang halal. Demikianlah Allah ﷻ menuturkan ucapan mereka dalam firman-Nya, *"Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan, 'Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukan-Nya dan tidak (pula) kami mengharamkan barang sesuatu apa pun.'" (Qs. Al An'aam [6]: 148)*

Nash yang serupa terdapat dalam surat An-Nahl dan Az-Zukhruf. Allah ﷻ berfirman, *"Dan mereka berkata, 'Jika Allah Yang Maha Pemurah menghendaki tentulah kami tidak menyembah mereka (malaikat).'" (Qs. Az-Zukhruf [43]: 20)*

"Apakah mereka mempunyai sembahsan-sembahsan selain Allah ﷻ yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah?" (Qs. Asy-Syura [42]: 21)

"Katakanlah, 'Terangkanlah kepadaku tentang rezeki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan (sebagiannya) halal.' Katakanlah, 'Apakah Allah telah memberikan izin kepadamu (tentang ini) atau kamu mengada-adakan saja terhadap Allah?'" (Qs. Yuunus [10]: 59)

"Allah sekali-kali tidak pernah mensyariatkan adanya bahiirah, saaibah, washiilah dan haam." (Qs. Al Ma'idah [5]: 103)

"Katakanlah, 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?'" (Qs. Al A'raf [7]: 32)

Allah mengecam orang yang meninggalkan perintah sebagaimana Allah ﷻ mengecam orang yang meninggalkan iman kepada-Nya, nama-nama-Nya dan ayat-ayat-Nya, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, kebangkitan sesudah kematian, serta surga dan neraka, meninggalkan shalat, zakat dan jihad, dan amal-amal lain. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa pangkal syirik adalah meninggalkan perintah menyembah Allah ﷻ dan mengikuti para rasul-Nya. Pengharaman sesuatu yang halal juga merupakan tindakan meninggalkan perintah, yaitu perintah menjadikan sesuatu yang halal sebagai sarana untuk beribadah kepada-Nya.

Oleh karena awal mula larangan yang mereka kerjakan adalah syirik dan pengharaman, maka dalam sebuah hadits disebutkan,

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ

"Aku diutus untuk membawa agama yang lurus dan toleran."⁹

Kata *السَّمْحَةِ* adalah lawan dari kata membatasi dan mempersempit. Dalam kitab *Shahih Muslim* terdapat riwayat dari 'Iyadh bin Himar, dari Nabi ﷺ, dalam sebuah hadits *qudsi* yang beliau tuturkan dari Tuhannya,

إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ فَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ
عَنْ دِينِهِمْ وَحَرَّمْتُ عَلَيْهِمْ مَا أَخَلَلْتُ لَهُمْ وَأَمَرْتُهُمْ
أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا

"Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan lurus, lalu syetan-syetan menjauhkan mereka dari agama mereka, mengharamkan atas mereka apa yang Aku halalkan, dan memerintahkan mereka untuk menyekutukan-Ku dengan sesuatu yang Aku tidak turunkan keterangannya."¹⁰

Dampak dari dua dosa ini tampak pada ulama, ahli ibadah, raja, dan orang awam yang menyimpang, yaitu dengan mengharamkan apa yang dihalalkan Allah ﷻ dan menjalankan agama yang telah tercampuri syirik yang tidak disyari'atkan Allah ﷻ. Yang pertama banyak terjadi pada fuqaha dan ahli wara', sedangkan yang kedua banyak terjadi pada kaum sufi. Dengan

⁹ HR. Ahmad (5/266). Al Haitsami dalam kitab *Al Majma'* (5/282) berkata, "Dalam sanadnya terdapat Ali bin Zaid, statusnya *dha'if*."

¹⁰ HR. Muslim (2865/63).

demikian tampak jelas bahwa meninggalkan kewajiban yang dikecam Allah ﷻ dan diberikan sanksinya itu lebih banyak terjadi daripada mengerjakan perkara-perkara haram yang dikecam Allah ﷻ dan diberikan sanksinya.

Allah Menciptakan Makhluk agar Beribadah Kepada-Nya

Alasan kesebelas, Allah ﷻ menciptakan makhluk agar beribadah kepada-Nya sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku."* (Qs. Adz-Dzaariyat [51]: 56)

Itulah pokok perintah Allah ﷻ kepada mereka melalui lisan para rasul, sebagaimana yang dikatakan oleh Nabi Nuh, Hud, Shalih, Ibrahim dan Syu'aib: *"Sembahlah Allah, sekali-kali tak ada Tuhan bagimu selain-Nya."* (Qs. Al A'raaf [7]: 59, 65, 73, 85, dan Al 'Ankabuut [29]: 16)

Allah juga berfirman, *"Dan tidak ada yang benci kepada agama Ibrahim, melainkan orang yang memperbodoh dirinya sendiri..."* hingga firman Allah ﷻ, *"Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 130-133)

Dalam Al Qur'an 'Isa Al Masih berkata, *"Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku mengatakannya, yaitu, 'Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu.'"* (Qs. Al Maa'idah [5]: 117)

Islam berarti tunduk kepada Allah ﷻ semata. Itulah pokok ibadah kepada-Nya semata, dan itu mencakup ma'rifat, cinta dan

tunduk kepada-Nya. Inilah alasan Allah ﷻ menciptakan makhluk, yaitu perkara *wujud* (*ada, nyata*) dan tercakup ke dalam kategori perintah. Kemudian perintah Allah ﷻ sesudah itu adalah menyempurnakan tujuan penciptaan. Adapun perkara yang dilarang itu bisa jadi berupa penghalang pokok tujuan penciptaan, dan bisa jadi berupa penghalang kesempurnaan tujuan penciptaan. Mereka dilarang syirik karena syirik menghalangi pokok tujuan penciptaan dan merupakan kezhaliman terhadap *rububiyah*, sebagaimana firman Allah ﷻ, "*Sesungguhnya syirik itu kezhaliman yang besar.*" (Qs. Luqmaan [31]: 13) Dan mereka juga dilarang untuk saling menzalimi dalam masalah jiwa, harta benda, kemaluan dan kehormatan karena semua itu menghalangi kesempurnaan tujuan penciptaan.

Dari sini tampak jelas bahwa mengerjakan perintah adalah pokok dan tujuan, sedangkan meninggalkan larangan adalah cabang dan tindak lanjut. Allah ﷻ berfirman, "*Sesungguhnya Allah ﷻ tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 48) Karena syirik menghalangi pokok tujuan. Jiwa yang syirik tidak memiliki kesiapan untuk menerima keberuntungan di akhirat. Lain halnya dengan dosa-dosa di bawahnya, karena bersamaan dengan dosa yang diampuni itu ada pokok keimanan yang menjadi penyebab kebahagiaan.

Perintah terhadap Sesuatu Berarti Larangan terhadap Kebalikannya

Alasan kedua belas, tujuan dari larangan adalah meninggalkan perkara yang dilarang, dan tujuan dari

meninggalkan perkara yang dilarang adalah tiadanya perkara yang dilarang. Ketiadaan itu tidak mengandung kebaikan kecuali mengimplikasikan terpeliharanya perkara *maujud* (*berwujud*). Jika tidak, maka tidak ada kebaikan apapun pada kenihilan. Hal ini dapat diketahui dengan nalar dan indera.

Akan tetapi, di antara berbagai perkara itu ada yang keberadaannya mengakibatkan mudharat bagi perkara lain. Karena itu dituntut agar perkara tersebut tidak ada demi kemaslahatan perkara lain. Misalnya adalah tuntutan agar tidak ada pembunuhan demi terpeliharanya kehidupan, tuntutan agar tidak ada zina demi kemaslahatan keturunan, dan tuntutan agar tidak ada kemurtadan demi maslahat iman. Jadi, setiap perkara yang dilarang itu dituntut ketiadaannya demi maslahat perkara yang *maujud*.

Perkara yang diperintahkan merupakan perkara yang *maujud*, dan perkara yang *maujud* ada itu baik, bermanfaat, dan dituntut dengan sendirinya. Bahkan dalam setiap *maujud* itu pasti ada suatu manfaat atau kebaikan; tidak ada *maujud* yang sifatnya buruk sepenuhnya. Karena *maujud* itulah yang diciptakan Allah ﷻ, dan Allah ﷻ tidak menciptakan sesuatu melainkan karena suatu hikmah. Sedangkan hikmah merupakan satu sisi kebaikan. Lain halnya dengan ketiadaan karena ia adalah nihil. Karena itu Allah ﷻ berfirman, "*Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya.*" (Qs. As-Sajdah [32]: 7)

Allah juga berfirman, "*(Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu.*" (Qs. An-Naml [27]: 88)

Jadi, setiap *maujud* itu ada kalanya berupa kebaikan sepenuhnya, dan ada kalanya mengandung kebaikan. Sedangkan kenihilan itu tidak mengandung kebaikan sama sekali, atau

kebaikannya adalah terpelihara dan selamatnya sesuatu yang *maujud*.

Perkara yang diperintahkan itu dituntut keberadaannya, sedangkan perkara yang dilarang itu dituntut ketiadaannya. Dari sini dapat diketahui bahwa yang dituntut dari perintah itu lebih sempurna dan lebih mulia daripada yang dituntut dari larangan, bahwa perintah merupakan pokok yang dituju dan dikehendaki dengan sendirinya, dan bahwa perintah merupakan hal yang ketiadaannya mengakibatkan keburukan yang murni.

Alasan ketiga belas, perkara-perkara yang diperintahkan itu membawa maslahat dan kesempurnaan bagi manusia. Sedangkan perkara yang dilarang itu membawa kerusakan dan kekurangan bagi manusia. Perkara-perkara yang diperintahkan itu berupa ilmu, iman, menghendaki ridha Allah ﷻ semata, mencintai-Nya, kembali kepada-Nya, menyayangi dan berbuat baik kepada sesama makhluk, keberanian yang merupakan manifestasi kekuatan dan kemampuan, kesabaran yang merupakan sikap kembali kepada kekuatan dan menahan diri, dan lain-lain. Semua sifat, akhlak, dan amal inilah yang menjadikan manusia baik dan sempurna. Kebaikan dan kesempurnaan sesuatu tidak terjadi selain dalam perkara-perkara *wujudi (berwujud)* yang melekat padanya. Akan tetapi, terkadang ia membutuhkan ketiadaan hal-hal sebaliknya. Dari sini dapat diketahui bahwa perkara yang diperintahkan merupakan pokok, sedangkan perkara yang dilarang merupakan kelanjutan dan cabang.

Alasan keempat belas, para ulama sepakat bahwa yang dituntut dari perintah adalah terwujudnya perkara yang diperintahkan, meskipun hal itu meniscayakan ketiadaan perkara sebaliknya. Para fuqaha berkata, "Perintah terhadap sesuatu

berarti larangan terhadap kebalikannya.” Pernyataan ini diperselisihkan keabsahannya. Sebenarnya, larangan yang demikian itu dilarang melalui proses implikasi. Ada kalanya pemberi perintah menyengajanya dan ada kalanya tidak menyengajanya. Adapun yang dituntut dengan larangan itu menurut sebuah pendapat adalah ketiadaan perkara yang dilarang itu sendiri. Dan menurut pendapat lain tidak demikian, karena ketiadaan itu tidak bisa dikuasai dan tidak bisa dituju. Sebaliknya, yang dituntut adalah melakukan kebalikan dari perkara yang dilarang, yaitu menahan diri dari mengerjakan larangan. Menahan diri merupakan perkara *wujudi* (*berwujud*).

Tetapi, menurut pendapat yang benar, ada kalanya tujuan pemberi larangan adalah ketiadaan perkara yang dilarang itu sendiri, dan terkadang yang dituju adalah terlaksananya hal sebaliknya. Ketidadaan tersebut merupakan ketidadaan yang bersifat khusus dan terbatas, memungkinkan untuk dikuasai dengan cara melakukan kebalikannya, sehingga pelaksanaan hal kebalikannya itu menjadi jalan menuju tuntutan pemberi larangan meskipun itu bukan tujuan yang utama. Hal itu disebabkan pemberi larangan itu melarang sesuatu lantaran di dalamnya ada kerusakan.

Dengan demikian yang ia tuju adalah tiadanya kerusakan. Misalnya adalah larangan menghilangkan nyawa dan minum khamer. Allah ﷻ melarang kedua hal ini untuk menguji *mukallaf*, sebagaimana Allah ﷻ melarang kaumnya Thalut agar mereka tidak minum kecuali secup air. Tujuan dari larangan ini adalah ketaatan dan kepatuhan mereka, dan itu merupakan perkara *wujudi* (*berwujud*). Oleh karena tujuan dari larangan itu *wujudi*, yaitu ketaatan yang termasuk jenis menjalankan perintah, maka perkara yang dilarang itu mengikuti perkara yang diperintahkan. Jadi, yang dituju itu bisa jadi ketidadaan sesuatu yang

mengakibatkan mudharat bagi perkara yang diperintahkan, atau salah satu bagian dari perkara yang diperintahkan. Jika demikian adanya, maka bisa jadi larangan itu mengandung perkara yang diperintahkan, atau merupakan cabang darinya. Dan jika demikian adanya, terbukti bahwa perkara yang diperintahkan itu lebih sempurna dan mulia, serta merupakan tujuan awal.

Perbedaan Ulama mengenai Ucapan Suami kepada Istrinya, “Jika Engkau Menentang Perintahku, maka Aku Menceraimu.”

Alasan kelima belas, perintah adalah pokok sedangkan larangan adalah cabang, karena larangan merupakan salah satu jenis perintah. Penjelasan, perintah adalah permintaan, ajakan dan tuntutan; ia mencakup tuntutan untuk melakukan suatu hal dan tuntutan untuk meninggalkan suatu hal. Akan tetapi, larangan disebut dengan kata khusus sebagaimana yang menjadi tradisi masyarakat Arab bahwa apabila ada sesuatu yang memiliki dua jenis dimana yang satu berbeda dari yang lain dengan sifat kesempurnaan atau kekurangan, maka mereka menyebutnya dengan nama tersendiri. Sementara nama yang umum tetap diberlakukan pada jenis yang lain, seperti ungkapan muslim dan munafik, nabi dan rasul.

Karena itu para fuqaha berbeda pendapat dalam kasus ketika seorang suami berkata kepada istrinya, “Jika engkau menyalahi perintahku, aku menceraimu.” Setelah itu istrinya itu melanggar larangannya (bukan perintahnya). Jika suami tetap memperistrinya, apakah ia melanggar sumpahnya? Ada tiga pendapat dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, ia melanggar sumpah karena menurut *'urf (tradisi)* pelanggaran larangan itu sama dengan pelanggaran perintah, dan karena larangan merupakan cabang dari perintah.

Kedua, ia tidak melanggar sumpah karena pelanggaran larangan tidak tercakup ke dalam makna kebahasaan ucapan suami.

Ketiga, dibedakan antara orang yang mengetahui hakikat perintah dan larangan dan yang tidak mengetahuinya.

Pendapat pertamalah yang benar karena setiap orang yang melanggar larangan itu telah melanggar perintah, karena perintah berarti permintaan perbuatan dengan ucapan, sedangkan orang yang melarang itu mengharapkan suatu perbuatan dari larangannya, baik dengan cara langsung, atau melalui proses implikasi.

Jika larangan merupakan satu jenis dari perintah, maka dapat dikatakan bahwa perintah lebih umum, sedangkan yang lebih umum itu lebih utama. Dan kendati larangan bukan merupakan salah satu jenis perintah, maka perintah tetap paling utama di antara dua macam tuntutan tersebut. Karena itu, para ulama sepakat untuk mendahulukan perintah daripada larangan, dan itulah yang disebutkan dalam Kitab dan Sunnah. Allah ﷻ berfirman, *"Yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar."* (Qs. Al A'raaf [7]: 157)

Allah juga berfirman, *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan."* (Qs. An-Nahl [16]: 90)

Setiap Perintah Allah ﷻ pasti Ada Sebab dan Tuntutannya dalam Hati

Alasan *keenam belas*, Allah ﷻ tidak memerintahkan suatu hal melainkan Allah ﷻ telah menciptakan sebab dan dorongannya dalam watak manusia. Allah ﷻ menjadikan manusia membutuhkan hal yang diperintahkan tersebut. Perintah Allah ﷻ pasti mengandung kemaslahatan dan kesempurnaan baginya. Allah ﷻ memerintahkan iman kepada-Nya, sedangkan setiap bayi itu dilahirkan dalam keadaan fitrah. Jadi, dalam hati manusia itu terdapat faktor pendorong yang paling kuat untuk mengenali Penciptanya dan mengakuinya. Allah ﷻ memerintahkan untuk mencari ilmu, jujur, adil, silaturahmi, menyampaikan amanah, dan perkara-perkara lain yang di hati sudah ada pengetahuan dan cinta terhadap perkara-perkara tersebut. Karena itu ia disebut dengan kata *ma'ruf* yang secara bahasa berarti sudah dikenali.

Allah melarang kufur yang merupakan akar kebodohan, kezhaliman, bohong, zhalim, bakhil, pengecut dan sifat-sifat lain yang diingkari (tidak dikenali) hati. Manusia melakukan keburukan yang dilarang itu semata karena kebodohannya, atau karena kebutuhan terhadapnya dengan pengertian ia berhasrat kepadanya dan menikmati keberadaannya, atau ia merasakan mudharat dengan ketiadaannya. Kebodohan adalah ketiadaan ilmu. Suatu larangan yang dikerjakan atas dasar kebodohan itu pasti karena tidak adanya pengetahuan tentang hal yang diperintahkan. Sedangkan larangan yang dikerjakan karena kebutuhan syahwat itu pasti akibat tidak adanya perkara yang diperintahkan yang bisa memenuhi hajatnya. Misalnya, seseorang berzina karena ia tidak terjaga dengan pernikahan yang mubah. Atau seseorang makan makanan yang haram karena ia tidak terjaga dengan makanan mubah yang diperintahkan. Jika ia melakukan perkara yang

diperintahkan sehingga tercukupi kebutuhannya dan tidak membutuhkan perkara yang diharamkan, tentulah ia tidak jatuh dalam perkara haram.

Dari sini dapat dibuktikan bahwa setiap perintah itu pasti ada sebab dan dorongannya yang diciptakan Allah ﷻ dalam diri manusia, dan bahwa larangan itu terjadi karena tidak dikerjakannya perintah yang menghalangi terjadinya larangan. Selanjutnya dapat dibuktikan bahwa dalam diri manusia terdapat dorongan dan kebutuhan terhadap perkara yang diperintahkan. Perkara yang diperintahkan memberikan maslahat bagi diri manusia, sama kedudukannya dengan makanan bagi tubuh — bahkan sebenarnya makan juga termasuk perkara yang diperintahkan; dan sama kedudukannya dengan nikah yang sebenarnya juga termasuk perkara yang diperintahkan.

Adapun perkara yang dilarang itu tidak ada sebab dan dorongannya dalam diri manusia melainkan karena ketiadaan perkara yang diperintahkan. Jadi, terjadinya perkara yang dilarang itu karena tiadanya perkara yang diperintahkan. Dengan demikian ketiadaan perkara yang diperintahkan dalam diri manusia itu lebih berbahaya baginya daripada adanya perkara yang dilarang. Manusia akan mengalami mudharat dari dua sisi. Dan meninggalkan perintah itu lebih pantas dikecam dan diberi sanksi karena adanya tuntutan dalam dirinya yang membantunya untuk melaksanakan perintah. Sedangkan larangan tidak memiliki tuntutan sejak awal kecuali saat tidak adanya perkara yang diperintahkan.

Melakukan Kebaikan Berakibat Tertinggalkannya Kebutukan

Alasan *ketujuh belas*, melakukan kebaikan itu berakibat tertinggalkannya keburukan, sedangkan melakukan keburukan semata itu tidak serta-merta mengakibatkan terlaksananya kebaikan. Karena meninggalkan keburukan saat ada tuntutananya itu tidak terjadi kecuali dengan melakukan kebaikan. Sedangkan mengerjakan kebaikan saat tidak ada tuntutananya itu tidak tergantung pada meninggalkan keburukan. Yang demikian itu diberi pahala karena merupakan meninggalkan keburukan saat ada tuntutananya. Hal itu disebabkan Allah ﷻ menciptakan anak Adam sebagai pribadi yang banyak memiliki ide dan pekerja keras, sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ حَارِثٌ وَهَمَّامٌ

*"Nama yang paling jujur adalah Harits (penjaga) dan Hammam (bercita-cita kuat)."*¹¹

Kata *harits* dimaknai sebagai orang yang bekerja dan berusaha. Sedangkan kata *hammam* dimaknai sebagai orang yang memiliki banyak cita-cita. Inilah makna ungkapan bahwa manusia itu bergerak karena didasari kehendak dan cita-cita. Tidak ada kehendak kecuali dengan perasaan. Jadi, manusia itu adalah makhluk perasa dan selalu bergerak dengan keinginan.

Karena itu dalam sebuah hadits dikatakan,

لِلْقَلْبِ أَشَدُّ تَقَلُّبًا مِنَ الْقَدْرِ إِذَا اسْتَجْمَعَتْ غَلِيَانًا

*"Sungguh hati itu lebih kuat gejolakannya daripada kualiti saat di puncak didihnya."*¹²

¹¹ HR. Abu Daud dalam pembahasan tentang adab (4950).

مَثَلُ الْقَلْبِ مَثَلُ رِيْشَةٍ مُّلقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ

*"Perumpamaan hati adalah seperti bulu yang dilemparkan di padang pasir."*¹³

مَا مِنْ قَلْبٍ مِنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ إِلَّا بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ
أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ

*"Tidaklah setiap hati dari hati-hati para hamba melainkan ia berada di antara dua jari dari jari-jari Ar-Rahman."*¹⁴

Jika demikian, maka mustahil manusia tidak memiliki perasaan dan gerak. Apabila perasaan dan geraknya bukan termasuk kebaikan yang diperintahkan atau mubah, maka ia pasti termasuk keburukan yang dilarang. Dengan demikian, melakukan kebaikan itu mengandung dua perkara sehingga ia lebih utama dan mulia.

Alasannya, orang yang melakukan perintah berupa iman dan amal shalih itu terkadang terhindar dari larangan melalui salah satu dari dua segi. *Pertama*, dari segi terhimpunnya dua hal tersebut (melakukan perintah dan meninggalkan larangan), karena iman adalah lawan kufur, dan amal shalih adalah lawan amal

¹² HR. Ahmad (6/4) dan Al Hakim (2/289) dengan menilainya shahih menurut kriteria Al Bukhari dan Muslim tetapi keduanya tidak melansimya, dan penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi. Al Haitami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (7/214) berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dengan beberapa sanad. Para periwayat salah satu sanadnya merupakan para periwayat *tsiqah* (tepercaya)."

¹³ HR. Ibnu Majah dalam mukadimah (88), Al Baihaqi dalam kitab *Syu'ab Al Iman* (752. 753), dan Ahmad (4/408) dengan redaksi yang serupa, seluruhnya dari Abu Musa Al Asy'ari.

¹⁴ HR. Ahmad (4/182), Ibnu Majah dalam mukadimah (199) dan dalam kitab *Az-Zawa'id* dengan sanad yang shahih.

buruk. Seseorang tidak mungkin disebut membenarkan sekaligus mendustakan, mencintai sekaligus membenci. Kedua, dari segi implikasi kebaikan terhadap tertinggalkannya keburukan, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar."* (Qs. Al 'Ankabuut [29]: 45)

Hal ini dapat dilihat secara kasatmata. Manakala seseorang membaca dan merenungkan Al Qur'an, maka itu menjadi faktor yang paling kuat untuk menghalanginya dari berbagai maksiat atau sebagiannya. Demikian pula, puasa adalah perisai. Iman terhadap pengharaman perkara-perkara yang diharamkan dan adanya siksa Allah ﷻ itu sendiri dapat menghalangi hati untuk menghendaki perkara-perkara yang diharamkan.

Jadi, kebaikan itu bisa sebagai lawan dari keburukan, dan bisa pula menjadi penghalang keburukan. Keburukan terjadi hanya ketika kebaikan yang menghalanginya lemah, sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ
السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ
حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ

*"Tidaklah seorang yang berzina itu melakukan zina dalam keadaan beriman. Tidaklah seorang pencuri itu mencuri dalam keadaan beriman. Dan tidaklah seorang peminum khamer itu minum khamer dalam keadaan beriman"*¹⁵

¹⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang kezhaliman (2475) dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (57/100, 104).

Kesempurnaan dan hakikat iman menghalangi perbuatan dosa, sehingga perbuatan dosa itu tidak terjadi kecuali saat terjadi kelemahan iman yang menghilangkan kesempurnaannya.

Adapun meninggalkan keburukan, bisa jadi tujuannya adalah sekedar ketiadaan keburukan. Sedangkan ketiadaan yang murni itu tidak meniadakan dan tidak mengimplikasikan apapun. Sebaliknya, orang yang hatinya kosong itu lebih mudah terdorong untuk mengerjakan keburukan daripada terdorong untuk melakukan kebaikan. Dan bisa jadi tujuan dari meninggalkan keburukan adalah mencegah diri untuk tidak melakukannya. Pencegahan diri ini tidak terjadi kecuali dengan keyakinan akan keburukan perkara yang dilarang dan tekad untuk meninggalkannya. Keyakinan dan tekad ini merupakan dua hal baik yang diperintahkan, bahkan termasuk kebaikan yang paling besar.

Dengan demikian terbukti bahwa keberadaan kebaikan itu dapat mencegah keburukan, sedangkan tiadanya keburukan tidak meniscayakan kebaikan. Karena itu dalam keberadaan kebaikan itu ada dua perkara, lain halnya dengan ketiadaan keburukan, di dalamnya hanya ada satu perkara. Inilah yang dimaksud.

Perbuatan Baik Meniscayakan Kebaikan

Alasan kedelapan belas, perbuatan baik meniscayakan kebaikan juga. Iman meniscayakan amal shalih, dan amal shalih mengimplikasikan hal yang baik pula, baik sepadan dengannya dan tidak sepadan dengannya. Sebagaimana ungkapan yang mengatakan bahwa di antara pahala kebaikan adalah kebaikan sesudahnya.

Adapun ketiadaan keburukan itu tidak meniscayakan ketiadaan keburukan yang lain kecuali dalam bentuk pencegahan diri, padahal pencegahan diri itu tercakup ke dalam kategori kebaikan sebagaimana telah dijelaskan. Sesuatu yang mengimplikasikan cabang itu lebih utama daripada yang tidak mengimplikasikan cabang. Ini termasuk masalah yang telah kami bahas sebelumnya.

Alasan kesembilan belas, keberadaan lebih diunggulkan daripada ketiadaan manakala diketahui bahwa keberadaan tersebut baik. Adapun sesuatu yang tercampur dan samar, terkadang menahan diri darinya itu lebih baik agar tetap sejalan dengan fitrah. Inilah kondisi orang yang mendapat petunjuk, kondisi orang yang sesat, dan kondisi...¹⁶

Apabila ada faktor pendorong kekafiran, kefasikan dan maksiat dalam hati seseorang berupa syubhat (kesamaran) dan syahwat, maka perasaan dan gerak ini tidak hilang kecuali dengan hal yang bisa menghilangkannya atau membuatnya melupakannya, yaitu iman dan amal shalih, seperti ilmu yang menghilangkan kesamaran dan cita-cita tinggi yang menghalangi syahwat. Ini adalah perkara yang dapat dirasakan seseorang dalam hatinya, dan itu terjadi dalam setiap hal. Karena setiap perkara yang ia rasakan ada dorongannya itu tidak bisa hilang kecuali dengan adanya hal yang meniadakannya.

Allah Mengutus para Rasul dan Menurunkan Kitab dengan Kalimat yang Bagus dan Amal Shalih

Alasan kedua puluh, Allah ﷻ mengutus para nabi dan menurunkan kitab-kitab yang berisi ilmu dan amal, dengan

¹⁶ Tidak terdapat pada naskah asli.

membawa kalimat yang baik (kalimat syahadat) dan amal shalih, dengan membawa petunjuk dan agama yang benar. Semua itu merupakan perkara yang *maujud* (*berwujud*) pada aspek akidah dan amal. Pada aspek akidah, Allah ﷻ memerintahkan manusia untuk memiliki keyakinan-keyakinan yang terperinci terkait nama-nama Allah ﷻ dan sifat-sifat-Nya, serta janji dan ancaman yang dibutuhkan. Pada aspek ibadah Allah ﷻ memerintahkan berbagai macam ibadah, baik lahir atau batin. Sedangkan dari segi peniadaan, kitab-kitab Allah ﷻ hanya membawa peniadaan yang bersifat global dan larangan terhadap hal-hal yang membawa mudharat bagi perkara yang diperintahkan. Jadi, kitab-kitab Ilahi dan syari'at para rasul itu dipenuhi dengan penetapan terhadap hal-hal yang sifatnya ilmu (untuk diketahui) dan amal (untuk dikerjakan).

Adapun para ahli filsafat, mereka lebih banyak melakukan peniadaan dan larangan. Dalam hal keyakinan, yang lebih dominan pada diri mereka adalah sifat negatif; tidak demikian, tidak demikian dan tidak demikian. Dan dalam hal perbuatan, yang paling dominan pada diri mereka adalah mencela dan meninggalkan, seperti zuhud dan wara' yang salah kaprah, tidak boleh melakukan ini dan itu, tanpa melakukan amal-amal shalih yang bermanfaat baginya dan dapat mencegah amal-amal rusak yang membawa mudharat baginya. Karena itu, kebanyakan orang yang menempuh jalan mereka itu orang yang pasif dan jumud dalam hal keyakinan dan amal.

Kita diperintahkan untuk mengikuti para rasul dalam hal ilmu, petunjuk, keshalihan dan kebaikan, baik pada aspek akidah atau amal. Hal ini menjelaskan bahwa apa yang dibawa oleh para rasul itu lebih dominan dengan perintah dan penetapan. Sedangkan jalan orang-orang kafir itu lebih dominan dengan

larangan dan peniadaan. Ini menjadi salah satu dalil paling jelas mengenai keunggulan perintah dan penetapan daripada larangan dan peniadaan.

Peniadaan dan Larangan Tidak Berdiri Sendiri

Alasan kedua puluh satu, peniadaan dan larangan tidak berdiri sendiri, melainkan pasti didahului oleh penetapan dan perintah. Lain halnya dengan perintah dan penetapan. Keduanya berdiri sendiri. Alasannya adalah karena seseorang tidak mungkin memersepsi kenihilan sejak awal dan tidak pula menuju kenihilan sejak awal.

Sebelumnya saya telah menjelaskan dan menegaskan bahwa seseorang tidak mungkin memersepsi kenihilan kecuali dengan perantara persepsi terhadap sesuatu yang *maujud* (*berwujud*). Apabila memersepsi kenihilan saja tidak mungkin, apalagi menjungunya. Tujuan dan kehendak itu didahului dengan perasaan dan persepsi. Sedangkan perkara dalam tujuan dan kehendak itu lebih kuat daripada perkara dalam perasaan dan ilmu karena seseorang itu bisa memersepsi yang berwujud dan yang nihil, mengabarkan keduanya. Sedangkan kehendak terhadap sesuatu yang nihil itu tidak bisa dipersepsi sama sekali. Keinginan terhadap ketiadaan sesuatu itu sama dengan benci.

Manusia itu hanya memiliki dua kemungkinan; menginginkan adanya sesuatu dan ketiadaan sesuatu, atau tidak menginginkan adanya sesuatu dan tidak pula ketiadaan sesuatu. Yang pertama merupakan pangkal dari hasrat dan cinta. Sedangkan yang kedua, yaitu keinginan terhadap ketiadaan sesuatu yang berarti benci kepadanya, didahului dengan persepsi terhadap hal yang dibenci. Dengan demikian, kebencian terhadap

sesuatu yang mengimplikasikan tindakan meninggalkannya —dan ini merupakan tujuan pemberi larangan dan yang dituntut dari larangan— menjadi cabang dari yang pertama jika dilihat dari dua aspek, yaitu:

Pertama, dari segi bahwa persepsi terhadap sesuatu yang dibenci merupakan cabang dari persepsi terhadap sesuatu yang dicintai, dikehendaki, dan diperintahkan; dan bahwa harapan terhadap ketiadaan perkara yang dibenci merupakan cabang dari keinginan terhadap adanya perkara yang diperintahkan (bermakna cinta dan keinginan). Karena apabila seseorang mengetahui ketiadaan sesuatu dan mengabarkannya, seperti ucapan, 'Aku bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah', atau seperti ucapan, 'Gunung itu bukan rubi, dan laut itu bukan air raksa,' serta contoh-contoh lain, maka kalimat-kalimat berita negatif ini seandainya tidak ada persepsi terhadap peniadaan dan yang ditiadakan, tentulah orang tersebut tidak bisa mengabarkan peniadaan. Jadi, ia pasti memersepsi ketiadaan dan sesuatu yang ditiadakan seperti halnya ia memersepsi gunung dan rubi.

Yang ditiadakan merupakan sesuatu yang nihil sepenuhnya, sedangkan jiwa manusia yang merasakan, mengetahui, dan menangkap dengan daya dan alat persepsinya itu tidak menemukan ketiadaan, tidak memahaminya, dan tidak merasakan hal itu sedikit pun dengan alat-alat persepsinya, baik lahir atau batin. Ia tidak merasakan selain yang berwujud. Akan tetapi, ketika manusia merasakan sesuatu yang berwujud, maka akal dan imajinasi dapat memperkirakan perkara-perkara yang mengikuti perkara-perkara yang berwujud tersebut, baik perkara-perkara yang kombinatif atau yang serupa dengannya. Ia dapat memersepsi batu rubi dan gunung, lalu ia mengombinasi dalam imajinasinya gunung rubi. Ia mengetahui kenabian dan mengenal

zaman akhir, setelah itu ia mempersepsi seorang nabi di zaman akhir tersebut. Ia mengetahui adanya Tuhan dan ketuhanan yang melekat pada Allah ﷻ Tuhan semesta alam. Kemudian ia mempersepsi adanya *uluhiyyah* dengan perkara-perkara yang berwujud lain.

Selanjutnya, orang mukmin meniadakan asumsi *uluhiyyah* (*ketuhanan*) selain Allah ﷻ dan kenabian seseorang sesudah Muhammad ﷺ. Sedangkan orang kafir meyakini perkiraan ini sehingga melihat adanya ketuhanan pada matahari, bulan, bintang, malaikat, para nabi atau sebagian dari mereka, orang-orang shalih atau sebagian dari mereka, atau golongan manusia lain, berhala yang dibuat untuk tuhan-tuhan yang diadakan selain Allah ﷻ.

Maksudnya, manusia tidak bisa mempersepsi tiadanya sesuatu dan mengabarkannya kecuali setelah ia mempersepsi sesuatu yang berwujud untuk ia jadikan analogi dan memperkirakan hal-hal sebaliknya. Ada kalanya ia meniadakan hal yang ia perkirakan itu, dan ada kalanya ia mengafirmasinya. Cabang yang dianalogikan dan diperkirakan itu mengikuti pokok yang dijadikan dasar analogi dan perkiraan. Dengan demikian, ketiadaan itu tidak bisa dipersepsi kecuali dengan jalan analogi, penyamaan, dan pencabangan, bukan dengan cara berdiri sendiri, hakiki dan pokok.

Meskipun sebagian dari *maujud* itu ada yang tidak bisa dipersepsi oleh manusia atau sebagian manusia di dunia kecuali dengan jalan analogi dan perumpamaan, tetapi di antara *maujud* itu ada yang dapat ditangkap oleh manusia secara hakiki dan takwil, dan ada pula yang ditangkap dengan analogi dan perumpamaan.

Adapun kenihilan itu tidak bisa dipersepsi, baik dengan analogi atau dengan perumpamaan, karena ia tidak memiliki hakikat faktual yang bisa ditangkap oleh orang yang hidup dan bernalar, dan tidak pula bisa disentuh oleh diri-diri yang bercita rasa, karena hakikat segala sesuatu secara faktual itulah yang menjadi substansinya.

Adapun substansi dan esensi yang dipersepsi dalam akal itu terkadang memiliki hakikat dalam wujud nyata, dan terkadang tidak memilikinya. Demikian pula dengan tujuan, cinta dan keinginan. Ia memiliki kesamaan dari dua sisi, yaitu:

Pertama, sesuatu yang dituju dan dicintai atau sesuatu yang dibenci itu tidak bisa dipersepsi cinta dan kebencian terhadapnya kecuali setelah dirasakan wujudnya. Rasa terhadap sesuatu yang berwujud merupakan pokok, sedangkan rasa terhadap kenihilan adalah cabangnya. Dengan demikian, cinta dan benci yang merupakan cabang dari rasa itu lebih tepat untuk diposisikan seperti itu.

Kedua, manusia hanya mencintai sesuatu yang selaras dengannya dan ia memperoleh kelezatan dan kenikmatan darinya. Jiwa manusia tidak selaras dengan kenihilan murni. Ia juga tidak memperoleh kelezatan, kebahagiaan, dan kenikmatan dari kenihilan murni. Selain itu, ia juga tidak mendapatkan kebaikan dan manfaat sama sekali. Bahkan, cinta kepada kenihilan itu tidak berbeda dari ketiadaan cinta, dan kelezatan dengan ketiadaan itu tidak berbeda dari tiadanya kelezatan.

Bagaimana mungkin di dalam kenihilan itu ada manfaat, kelezatan dan kebaikan? Sebaliknya, jiwa manusia mencintai sesuatu yang memberinya manfaat dan kelezatan seperti rasa suka terhadap air susu saat dilahirkan serta makanan-makanan lain.

Setelah itu ia akan merasakan kelezatan dari pernikahan dan semacam itu. Setelah itu ia merasakan kelezatan dari status sosial, jabatan dan semacam itu. Setelah itu ia akan merasakan kelezatan dari akal, ilmu, dan iman, serta mencintai hal-hal yang dapat menjauhkannya dari mudharat berupa pakaian dan tempat tinggal yang dapat melindunginya dari panas dan dingin, gangguan orang lain, gangguan binatang, dan lain-lain. Jadi, ia mencintai keberadaan sesuatu yang bermanfaat baginya dan ketiadaan sesuatu yang mendatangkan mudharat baginya.

Yang bermanfaat bagi manusia merupakan perkara yang berwujud sebagaimana telah dijelaskan. Sedangkan perkara yang membawa mudharat bagi manusia itu ada kalanya dimaksudkan sebagai ketiadaan perkara yang bermanfaat. Karena kebanyakan mudharat bagi manusia adalah ketiadaan perkara yang bermanfaat. Dan ada kalanya yang mengakibatkan mudharat baginya adalah perkara yang berwujud. Perkara yang membawa mudharat baginya itu tidak ia benci selain mudharatnya, sedangkan yang mengakibatkan mudharat baginya itu menghilangkan nikmatnya atau mengakibatkan siksaan baginya.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa penjelasan saya ini kontradiktif. Al Qur'an sejak awal hingga akhir selalu memerintahkan dan menganjurkan takwa hingga di dalam Al Qur'an tidak ada suatu hal yang lebih banyak disebut daripada masalah takwa. Takwa adalah wasiat yang diberikan Allah ﷻ kepada generasi awal dan akhir. Takwa adalah syiar para wali serta dakwah pertama yang disampaikan para nabi, orang-orang yang berbahagia di akhirat, orang yang menduduki derajat orang yang jujur, dan sifat-sifat lain. Takwa berarti meninggalkan larangan. Sahl bin Abdullah berkata, "Amal-amal kebajikan itu dikerjakan oleh orang baik dan orang yang berbuat dosa. Tetapi

tidak ada yang sabar dalam menjauhi dosa selain orang yang jujur.”

Pernyataan yang mengagungkan wara' dan zuhud serta para ahlinya terlalu panjang untuk di sampaikan di tempat ini. Semua itu kembali kepada meninggalkan perkara-perkara yang diharamkan dan dimakruhkan serta perkara-perkara mubah yang tidak bermanfaat. Dapat dikatakan bahwa porsi perkara yang dilarang itu hampir mendekati porsi perkara yang diperintahkan. Para ulama pun menyampaikan keutamaan-keutamaan ahli wara' dan sejarah hidup mereka dalam porsi yang tidak mereka sebutkan untuk selain mereka.

Kami katakan, pertanyaan ini terbentuk dari dua hal, yaitu ketidaktahuan tentang hakikat takwa, wara' dan zuhud; serta ketidaktahuan tentang sisi pujian terhadapnya.

Pertama, kami katakan: Siapa gerangan yang mengatakan bahwa takwa itu hanya semata meninggalkan keburukan? Sebaliknya, takwa sebagaimana yang ditafsirkan oleh ulama generasi awal dan akhir adalah melakukan perintah dan meninggalkan larangan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Thalq bin Habib ketika terjadi fitnah. Ia mengatakan, “Jagalah diri kalian dari fitnah dengan takwa.” Orang-orang bertanya, “Apa itu takwa?” Ia menjawab, “Engkau menaati Allah ﷻ dengan mengikuti cahaya dari Allah ﷻ dan dengan mengharapkan pahala Allah ﷻ, serta meninggalkan maksiat kepada Allah ﷻ dengan mengikuti cahaya Allah ﷻ dan dalam keadaan takut kepada adzab Allah ﷻ.”

Dalam surat yang paling panjang dalam Al Qur'an Allah ﷻ berfirman, *“Alif Laam Miim. Kitab (Al Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa, (yaitu)*

mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka.” (Qs. Al Baqarah [2]: 1-3) dan seterusnya. Di sini Allah ﷻ menggambarkan orang-orang yang bertakwa dengan melakukan perintah iman dan amal shalih berupa mendirikan shalat dan menunaikan zakat.

Allah juga berfirman, *“Hai manusia, sembahlah Tuhanmu Yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu agar kamu bertakwa.”* (Qs. Al Baqarah [2]: 21)

Allah juga berfirman, *“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan salat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.”* (Qs. Al Baqarah [2]: 177)

Ayat ini sangat agung dan mulia nilainya, termasuk salah satu ayat Al Qur`an yang paling agung dan paling luas cakupannya terhadap urusan agama. Diriwayatkan bahwa ketika Nabi ﷺ ditanya tentang beberapa karakter iman, maka turunlah ayat ini. ¹⁷

¹⁷ HR. Ibnu Jarir (2/65).

Dalam kitab *Sunan At-Tirmidzi* terdapat riwayat dari Fathimah binti Qais, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

*"Sesungguhnya dalam harta itu ada hak selain zakat."*¹⁸

Ayat di atas menunjukkan beberapa hal:

Pertama, mengabarkan bahwa mereka yang mengerjakan perkara-perkara yang disebut dalam ayat itulah yang dinamai orang-orang yang bertakwa. Sebagian besar dari perkara tersebut adalah menjalankan perintah.

Kedua, mengabarkan bahwa perkara-perkara itulah yang disebut bakti, sedangkan orang yang melakukannya disebut orang yang jujur. Maksudnya adalah yang dijelaskan dalam kalimat *"kami beriman"*. Sedangkan sebagian besarnya berupa perkara-perkara *wujudi (berwujud)*, yaitu perbuatan-perbuatan yang diperintahkan. Dari sini dapat diketahui bahwa perkara yang diperintahkan itu lebih tercakup ke dalam kebajikan, takwa dan iman daripada ketiadaan perkara yang dilarang. Dengan ketiga nama ini seseorang berhak memperoleh surga sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam surga yang penuh kenikmatan, dan sesungguhnya orang-orang yang durhaka benar-benar berada dalam neraka"* (Qs. Al Infithaar [82]: 13-14)

"Patutkah (pula) Kami menganggap orang-orang yang bertakwa sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat?" (Qs. Shaad [38]: 28)

¹⁸ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang zakat (659, 660) dengan menilai sanadnya yang tidak benar.

"Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa itu di dalam taman-taman dan sungai-sungai." (Qs. Al Qamar [54]: 54)

"Maka apakah orang yang beriman seperti orang yang fasik (kafir)? Mereka tidak sama." (Qs. As-Sajdah [32]: 18)

Perilaku-perilaku yang disebut dalam ayat di atas menunjukkan kewajibannya karena Allah ﷻ mengabarkan bahwa pelakunya adalah orang-orang yang jujur ucapannya dan bertakwa. Jujur itu wajib, dan iman juga wajib, seperti wajibnya berbagai hak selain zakat. Allah ﷻ juga berfirman, *"Maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Qur'an dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Dan kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan) nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya." (Qs. Al Muzzammil [73]: 20)*

Allah juga berfirman kepada Bani Isra'il, *"Sesungguhnya jika kamu mendirikan shalat dan menunaikan zakat serta beriman kepada rasul-rasul-Ku dan kamu bantu mereka dan kamu pinjamkan kepada Allah pinjaman yang baik sesungguhnya Aku akan menghapus dosa-dosamu." (Qs. Al Maa'idah [5]: 12)*

"Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna) sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 92)

"Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu bapak, sanak kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu." (Qs. An-Nisaa' [4]: 36)

"Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan."
(Qs. Al Israa' [17]: 26)

Pesan-pesan yang serupa juga dijelaskan dalam surat Al Israa' dan Ar-Ruum. Hak kerabat adalah silaturahmi, hak orang miskin adalah memberi makan kepada yang lapar, hak *ibnu sabil* adalah memberinya jamuan, hak hamba sahaya adalah membebaskannya, dan hak anak yatim adalah memberinya makan.

Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* terdapat riwayat dari Nabi

عُودُوا الْمَرِيضَ وَأَطْعِمُوا الْجَائِعَ وَفَكُّوا الْعَانِيَ

*"Jenguklah orang sakit, berilah makan orang yang lapar, dan bebaskanlah tawanan."*¹⁹

Dalam hadits yang digunakan sebagai dasar fatwa Imam Ahmad disebutkan,

لَوْ صَدَقَ السَّائِلُ مَا أَفْلَحَ مَنْ رَدَّهُ

*"Seandainya orang yang meminta itu jujur (benar-benar butuh), maka orang yang menolaknya tidak beruntung."*²⁰

¹⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang orang-orang yang sakit (5649) dari Abu Musa Al Asy'ari.

²⁰ HR. Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir* (7968). Al Haitami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (3/105) berkata, "Seluruhnya diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir*, dan dalam sanadnya terdapat Ja'far bin Zubair yang statusnya lemah." Hadits ini juga disebutkan oleh Al 'Uqaili dalam kitab *Adh-Dhu'afa Al Kabir* (3/95), Ibnu 'Abd Al Bar dalam kitab *Al Istidzkar* (41643). Ia mengatakan, "Hadits-hadits ini tidak kuat." Hadits ini juga disebutkan oleh Al 'Ajluni dalam kitab *Kasyf Al Khafa'* (2/155) dari Hasan bin Ali.

Selain itu, bagi setiap rasul seperti Nuh, Hud, Shalih dan Syu'aib, yang menjadi pengantar dakwah mereka sebagaimana dijelaskan dalam surat Hud adalah, *"Hai kaumku, sembahlah Allah ﷻ, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Kamu hanyalah mengada-adakan saja."* (Qs. Huud [11]: 50, 61, 84) Dalam surat Asy-Syu'ara disebutkan, *"Tidakkah kalian bertakwa?"* (Qs. Asy-Syu'ara' [26]: 142) *"Maka bertakwalah kalian kepada Allah dan taatilah aku."* (Qs. Asy-Syu'ara' [26]: 150)

Allah berfirman, *"Akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa."* (Qs. Al Baqarah [2]: 189)

"(Bukan demikian), sebenarnya siapa yang menepati janji (yang dibuat)nya dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 76)

"Maka selama mereka berlaku lurus kepadamu, hendaklah kamu berlaku lurus (pula) terhadap mereka. Sesungguhnya Allah ﷻ menyukai orang-orang yang bertakwa." (Qs. At-Taubah [9]: 7)

Allah menjelaskan bahwa memenuhi janji adalah bagian dari sifat takwa yang dicintai Allah ﷻ. Memenuhi janji itu termasuk perkara yang diperintahkan, karena kewajiban itu ada kalanya ditetapkan dengan syari'at, dan ada kalanya dengan syarat. Semua itu disebut menjalankan perintah, dan ia meliputi pemenuhan janji kepada Allah ﷻ dan janji kepada sesama manusia. Yang demikian itu karena takwa itu bisa berarti takut kepada Allah ﷻ dan bisa berarti takut kepada siksa-Nya, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 24)

"Dan peliharalah dirimu dari api neraka, yang disediakan untuk orang-orang yang kafir." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 131)

Jadi, takwa adalah menjaga diri dari hal yang ditakuti dengan melakukan perintah dan meninggalkan larangan. Ketakwaan dengan cara yang pertama (melakukan perintah) lebih banyak. Hal itu disebut takwa karena meninggalkan perintah dan mengerjakan larangan itu menjadi penyebab kecaman, murka dan adzab Allah ﷻ. Jadi, yang memotivasi takwa adalah takut akan dosa. Lain halnya dengan hal-hal yang mengandung manfaat dan meninggalkannya tidak menimbulkan mudharat. Yang demikian itu disebut *mustahab (anjuran)*. Ia boleh dilakukan dan boleh tidak dilakukan. Allah ﷻ menyebut yang pertama dengan kata takwa untuk menjelaskan kewajibannya, dan bahwa orang yang meninggalkan ketakwaan itu terancam terkena siksa.

Kedua, kami katakan bahwa kata takwa digunakan untuk meninggalkan larangan sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Dan tolong menolonglah kalian dalam kebajikan dan takwa."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 2)

Sebagian ulama salaf mengatakan, "Kebajikan adalah apa yang diperintahkan kepadamu, sedangkan takwa adalah apa yang dilarang bagimu." Meninggalkan larangan selalu digandeng dengan mengerjakan perintah, sebagaimana ketakwaan disebut bersama dengan kebajikan, seperti dalam perkataan Nabi Nuh ﷺ, *"Sembahlah Allah, bertakwalah kepadanya dan taatilah aku."* (Qs. Nuh [71]: 3) Hal itu disebabkan ketakwaan menuntut pelaksanaan perintah.

Ketiga, kami katakan bahwa kebanyakan Bani Isra'il melakukan perintah tetapi tidak meninggalkan larangan kecuali orang-orang yang jujur sebagaimana yang dikatakan oleh Sahl. Karena perintah itu memiliki dorongan dalam hati, sedangkan meninggalkan larangan itu berlawanan dengan hawa nafsu. Jadi, meninggalkan larangan itu lebih sulit dan lebih berat sehingga

sedikit orang yang mampu melakukannya. Seseorang tidak mungkin melakukannya kecuali dengan melakukan perintah.

Tidak bisa dipersepsi bahwa takwa itu hanya berupa meninggalkan larangan, karena orang yang meninggalkan syirik, tidak mengikuti hawa nafsu yang menyesatkan, dan tidak mengikuti syahwat yang diharamkan itu harus menjalankan banyak perintah yang bisa menghalanginya dari hal-hal tersebut. Jadi, ketakwaan mereka itu memelihara kebaikan-kebaikan mereka yang diperintahkan dan menghalangi mereka dari keburukan-keburukan yang membahayakan mereka. Lain halnya dengan orang yang melakukan perintah dan larangan, misalnya. Keberadaan larangan itu dapat merusak perintah yang ia kerjakan sehingga tidak selamat dari cacat. Karena itu, akibat yang baik diperoleh dengan takwa sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Dan akibat (yang baik) itu adalah bagi orang yang bertakwa."* (Qs. Thaahaa [20]: 132)

"Dan kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa." (Qs. Al A'raaf [7]: 128)

"Jika kamu bersabar dan bertakwa, niscaya tipu daya mereka sedikit pun tidak mendatangkan kemudharatan kepadamu." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 120)

Alasannya, orang yang bertakwa itu tak ubahnya seperti orang yang memakan makanan yang bermanfaat dan menghindari makanan yang berbahaya sehingga tubuhnya menjadi sehat. Sedangkan orang yang tidak bertakwa itu tak ubahnya seperti orang yang mencampur aduk makanan. Meskipun ia mendapatkan nutrisi, namun makanan yang campur aduk itu terkadang menimbulkan berbagai macam penyakit, ada kalanya mengganggu kesehatan dan ada kalanya menyebabkan kematian.

Selain itu, tidak ada satu orang yang berakal sehat pun yang mengatakan bahwa hajat dan manfaat yang ia peroleh dengan meninggalkan makanan yang berbahaya itu lebih besar daripada hajat dan manfaat yang ia peroleh dari makanan yang bermanfaat. Sebaliknya, hajat dan manfaat yang ia peroleh dari makanan yang ia santap itu lebih besar daripada manfaat yang ia peroleh dari meninggalkan makanan. Karena seandainya ia tidak menyantap makanan sama sekali, maka ia pasti mati. Adapun jika ia menyantap makanan yang bermanfaat dan yang berbahaya, maka tetap ada harapan ia selamat meskipun dikhawatirkan ia keracunan. Dan jika ia hanya menyantap makanan yang bermanfaat, maka ia akan selamat dan sehat.

Yang pertama seperti orang yang meninggalkan perintah; yang kedua seperti orang yang mengerjakan perintah dan larangan, yaitu orang yang mencampur aduk antara amal shalih dan dosa; sedangkan yang ketiga seperti orang bertakwa yang mengerjakan perintah dan menjauhi larangan. Dengan demikian, nilai ketakwaan menjadi besar karena ia membawa keselamatan dan kemuliaan, bukan hanya keselamatan saja. Karena di akhirat kelak tidak ada negeri selain surga dan neraka. Barangsiapa yang selamat dari neraka, maka ia masuk surga. Dan barangsiapa yang tidak dikaruniai nikmat, maka ia diadzab. Tidak ada satu manusia pun yang selamat dari adzab sekaligus tidak mendapat nikmat.

Silakan Anda merenungkan karakter yang diperintahkan Allah ﷻ dan dipuji-Nya ini. Ketakwaan itu pasti disertai pelaksanaan perintah, baik ia memang terkandung dalam ketakwaan itu sendiri, atau sebagai akibat yang ditimbulkannya.

Wara' dan Zuhud yang Disyari'atkan

Demikian pula wara' dan zuhud yang disyari'atkan itu termasuk ketakwaan *syar'i*, tetapi terkadang sebagian orang keliru dalam memahaminya. Adapun wara' yang disyari'atkan dan dianjurkan serta dirisalahkan kepada Muhammad ﷺ adalah menghindari hal-hal yang dikhawatirkan menjadi penyebab kecaman dan siksaan manakala tidak ada indikasi yang kuat (bahwa hal itu tidak menjadi penyebab kecaman dan siksaan). Wara' mencakup pelaksanaan perkara-perkara wajib dan perkara-perkara samar yang menyerupai wajib, serta meninggalkan perkara-perkara yang diharamkan dan perkara-perkara samar yang menyerupai haram.

Apabila perkara-perkara makruh dimasukkan ke dalam wara', maka saya katakan: kami takut sekiranya itu menjadi penyebab kekurangan dan adzab.

Adapun wara' yang wajib adalah menjaga diri dari hal-hal yang bisa menyebabkan kecaman dan adzab, yaitu dengan melakukan yang wajib dan meninggalkan yang haram. Perbedaan di antara keduanya (wara' wajib dan wara' sunnah) adalah terkait hal-hal yang samar; apakah ia termasuk wajib atau bukan, serta terkait hal-hal yang samar; apakah ia termasuk yang diharamkan atau bukan. Adapun hal-hal yang tidak diragukan kehalalannya itu meninggalkannya bukan merupakan wara', dan hal-hal yang tidak diragukan gugurnya (tidak wajib) itu melakukannya bukan merupakan wara'.

Pendapat saya ini berlaku pada saat tidak ada benturan yang kuat. Karena terkadang seseorang tidak meninggalkan perkara yang jelas-jelas haram atau yang samar keharamannya kecuali ia juga harus meninggalkan sesuatu yang baik posisinya

dalam syari'at serta lebih besar hasilnya daripada meninggalkan keburukan tersebut. Misalnya adalah orang yang meninggalkan bermakmum dengan seorang imam yang fasiq sehingga ia meninggalkan shalat Jum'at, jama'ah, haji dan perang. Demikian pula, terkadang seseorang tidak mengerjakan perkara yang jelas-jelas wajib atau samar kewajibannya kecuali dengan melakukan dosa yang lebih besar daripada meninggalkan kewajiban tersebut. Misalnya adalah seseorang tidak bisa melaksanakan kewajiban *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* terhadap seorang sultan kecuali dengan melakukan peperangan yang membawa kerusakan yang lebih besar daripada kerusakan yang diakibatkan kezhaliman sultan tersebut.

Dasar wara' terhadap perkara-perkara yang samar (syubhat) adalah sabda Nabi ﷺ:

الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ
مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَرَكَ
الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ عِزُّهُ وَدِينُهُ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ
وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ
أَنْ يُوَاقِعَهُ

"Halal itu jelas, dan haram itu jelas. Di antara keduanya ada perkara-perkara yang syubhat (samar), banyak orang yang tidak mengetahuinya. Barangsiapa yang meninggalkan syubhat, maka ia telah membersihkan kehormatan dan agamanya. Dan barangsiapa yang jatuh ke dalam perkara-perkara syubhat, maka ia telah jatuh

ke dalam perkara haram, seperti penggembala yang menggembala di sekitar area terlarang itu tidak lama lagi akan memasukinya.”

Hadits di atas terdapat dalam kitab *Ash-Shahihain*.²¹ Sedangkan dalam kitab *As-Sunan* Nabi ﷺ bersabda:

دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ

“Tinggalkan apa yang engkau ragukan kepada apa yang tidak engkau ragukan.”²²

الْبِرُّ مَا اطمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَسَكَنَ إِلَيْهِ الْقَلْبُ

“Kebajikan adalah yang diterima dengan tenteram oleh jiwa dan dengan tenang oleh hati.”²³

الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ وَإِنْ أَفْطَاكَ النَّاسُ

“Kebajikan adalah akhlak yang baik, sedangkan dosa adalah apa yang berkecamuk dalam hatimu meskipun orang-orang memberimu fatwa (hal yang berbeda).”²⁴

²¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang iman (52) dan Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1599/107).

²² HR. Ahmad (3/153) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang sifat-sifat hari Kiamat (2518) dengan menilainya *hasan-shahih*.

²³ HR. Ahmad (4/194) dan Ad-Darimi dalam pembahasan tentang jual beli (2/246).

²⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (2553/14, 15).

وَأَنَّهُ رَأَى عَلَى فِرَاشِهِ تَمْرَةً فَقَالَ: لَوْلَا أَنِّي
أَخَافُ أَنْ تَكُونَ مِنْ تَمْرِ الصَّدَقَةِ لَأَكَلْتُهَا

“Nabi ﷺ melihat sebutir kurma di atas tempat tidur beliau, lalu beliau bersabda, *“Sungguh seandainya bukan karena khawatir sekiranya kurma ini bagian dari kurma zakat, aku pasti memakannya.”*²⁵

Adapun dalam perkara-perkara wajib...²⁶ Akan tetapi kekeliruan dalam wara' terjadi pada tiga hal, yaitu:

Pertama, keyakinan banyak orang bahwa wara' itu hanya masalah meninggalkan. Mereka tidak melihat wara' selain dalam meninggalkan perkara haram, bukan dalam menjalankan kewajiban. Kekeliruan ini banyak terjadi pada orang-orang yang berlagak wara'. Anda bisa melihat mereka berperilaku wara' (berhati-hati) terhadap perkataan bohong dan dirham yang samar apakah ia berasal dari harta orang zhalim atau transaksi yang tidak sah, serta berhati-hati untuk tidak memihak kepada orang yang zhalim lantaran melakukan berbagai bid'ah dalam agama dan orang-orang yang berbuat dosa di dunia. Tetapi ia meninggalkan perkara-perkara wajib, baik *fardhu 'ain* atau *fardhu kifayah*. Ada kalanya ia meninggalkan perkara-perkara wajib seperti silaturahmi, memenuhi hak tetangga, orang miskin, sahabat, anak yatim dan orang yang dalam perjalanan, hak seorang muslim, penguasa dan ulama, *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, jihad di jalan Allah ﷻ, dan perkara-perkara lain yang membawa manfaat bagi manusia dalam

²⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang barang temuan (2432), Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1070/162, 163), keduanya dari Abu Hurairah.

²⁶ Kosong pada naskah asli.

urusan agama dan dunia mereka. Atau ia melakukan semua itu bukan sebagai ibadah kepada Allah ﷻ, melainkan sebagai tugas saja.

Wara' semacam juga terkadang menjebloskan pelakunya ke dalam bid'ah-bid'ah besar. Sikap wara'-nya kelompok Khawarij, Rafidhah, Mu'tazilah dan semisalnya termasuk jenis ini. Mereka berhati-hati terhadap kezhaliman dan apa yang mereka yakini sebagai kezhaliman akibat campur aduknya orang-orang zhalim menurut mereka hingga mereka meninggalkan kewajiban-kewajiban besar seperti shalat Jum'at, jama'ah, haji, jihad, memberi nasihat kepada kaum muslimin, dan menyayangi mereka. Orang yang menjalani wara' semacam ini termasuk yang dikritik keras oleh para imam seperti Imam Empat. Kondisi mereka diterangkan dalam akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah.

Kedua, apabila seseorang telah melakukan perkara wajib atau yang samar kewajibannya serta telah meninggalkan perkara haram dan syubhat, maka seyogianya keyakinan terhadap kewajiban dan keharaman itu didasari dengan dalil-dalil Kitab dan Sunnah, serta didasari ilmu bukan hawa nafsu. Jika tidak, banyak orang yang memantang diri dari berbagai hal hanya karena kebiasaan dan semisalnya. Itu termasuk hal yang menguatkan keharaman dan kesamaran baginya. Sebagian yang lain berada dalam prasangka dan dugaan yang keliru. Dugaan-dugaan tersebut didasari dengan wara' yang keliru sehingga pelakunya itu tercakup ke golongan orang-orang yang dikecam Allah ﷻ dalam firman-Nya, *"Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang diinginkan oleh hawa nafsu mereka."* (Qs. An-Najm [53]: 33)

Demikianlah kondisi orang yang ragu-ragu dalam masalah najis. Sebagian dari mereka itu termasuk ahli wara' yang keliru,

yaitu wara' yang terbentuk dari suatu corak keagamaan dan lemahnya akal dan ilmu. Demikian pula sikap wara'-nya suatu kaum yang menganggap sebagian besar harta benda manusia itu diharamkan atau syubhat, bahkan seluruhnya. Ujung-ujungnya, sebagian dari mereka justeru menghalalkannya bagi penguasa karena dialah yang berhak atas harta benda, serta tidak menjatuhkan hukuman potong tangan bagi pencuri dan tidak memberlakukan hukum pada harta-harta yang diambil secara zhalim.

Kondisi mereka ini dikritik oleh para imam seperti Ahmad bin Hanbal dan selainnya. Ia mengkritik keras orang-orang yang berlagak wara'. Dalam kitab *Shahih Muslim* terdapat riwayat dari Abdullah bin Mas'ud, dia berkata: Nabi ﷺ bersabda:

هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ

“*Binasalah orang-orang yang berlagak.*” Beliau mengucapkannya tiga kali.²⁷

Perilaku wara' para ahli bid'ah banyak terjadi pada kategori ini. Bahkan perilaku wara' orang-orang Yahudi dan Nasrani terhadap kewajiban-kewajiban agama Islam juga termasuk kategori ini. Demikian pula perilaku wara' mereka yang dicela dalam Al Qur'an, yaitu perilaku wara' terhadap apa yang mereka haramkan sendiri padahal Allah ﷻ tidak mengharamkannya seperti *bahirah*, *sa'ibah*, *washilah* dan *ham*.²⁸

²⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang ilmu (2670/7).

²⁸ *Bahirah* adalah unta betina yang telah beranak lima kali dan anak yang kelima itu jantan, lalu unta betina itu dibelah telinganya, dilepaskan, tidak boleh ditunggangi lagi, dan tidak boleh diambil air susunya.

Sa'ibah adalah unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja lantaran sesuatu nazar. Seperti, jika seorang Arab Jahiliyah akan melakukan sesuatu atau perjalanan

Termasuk kategori ini adalah perilaku wara' yang dicela Rasulullah ﷺ dalam sebuah hadits shahih, yaitu ketika beliau memberi keringanan terhadap beberapa hal, lalu beliau mendengar ada beberapa kaum yang menghindarinya. Beliau bersabda:

مَا بَالُ رَجَالٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنْ أَشْيَاءَ أَتَرَخَّصُ فِيهَا
وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَعْلَمَهُمْ بِاللَّهِ وَأَخْشَاهُمْ
وَفِي رِوَايَةٍ: أَخْشَاهُمْ وَأَعْلَمَهُمْ بِحُدُودِهِ لَهُ

"Ada apa dengan orang-orang yang berpantang terhadap hal-hal yang aku berikan keringanan di dalamnya? Demi Allah ﷻ, sungguh aku berharap aku adalah orang yang paling mengenal Allah dan paling takut kepada-Nya di antara mereka." Dalam riwayat lain disebutkan, *"Paling takut dan paling mengetahui batasan-batasan Allah di antara mereka."*²⁹

Karena itu orang yang menempuh perilaku wara' membutuhkan banyak ilmu tentang Kitab dan Sunnah serta pemahaman tentang agama. Jika tidak, bisa jadi perilaku wara'-nya lebih banyak merusak daripada memperbaiki seperti yang

yang berat, maka dia biasa bernadzar akan menjadikan untanya *saibah* apabila maksud atau perjalanannya berhasil dan selamat.

Wasilah adalah seekor domba betina melahirkan anak kembar yang terdiri dari jantan dan betina, maka yang jantan ini disebut *wasilah* tidak boleh disembelih dan diserahkan kepada berhala.

Ham adalah unta jantan yang tidak boleh diganggu gugat lagi, karena telah dapat membuntingkan unta betina sepuluh kali. Perlakuan terhadap *bahirah*, *sa'ibah*, *wasilah*, dan *ham* ini adalah kepercayaan Arab Jahiliyah.

²⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang berpegang teguh pada Kitab dan Sunnah (7301) dari 'Aisyah, dan Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan-keutamaan (2356/137, 138).

dilakukan oleh orang-orang kafir dan para ahli bid'ah dari kelompok Khawarij, Rafidhah dan lain-lain.

Ketiga, dari segi adanya benturan yang lebih kuat. Masalah ini lebih sulit daripada masalah sebelumnya. Karena terkadang sisi kerusakan sesuatu itu menuntut agar ia ditinggalkan, dan orang yang berlagak wara' biasanya sangat memperhatikan sisi tersebut, tetapi ia tidak memperhatikan sisi yang membenturnya, yaitu kemaslahatan yang kuat. Dapat dilihat dengan jelas bahwa orang yang memaknai wara' sebagai meninggalkan perkara haram dan syubhat, serta memasukkan ke dalam kategori wara' ini perbuatan-perbuatan suatu kaum yang memiliki tujuan-tujuan yang baik tetapi tidak disertai pengetahuan yang mendalam tentang agama mereka, serta tidak menghiraukan berbagai kebaikan besar yang terlewatkan akibat sikap wara' mereka, (dapat dilihat) bahwa ajaran-ajaran Islam yang ia lewatkan itu lebih besar daripada yang ia dapatkan dari perilaku wara' mereka. Ada kalanya ia mengkritik kelompok orang lain, padahal kelompok yang mereka kritik itu ini lebih dekat kepada keselamatan dan kebahagiaan."

Indikasi Hadits, "Tidaklah Dua Serigala Lapar..."

Kaidah ini memiliki manfaat yang besar untuk kasus ini dan kasus-kasus yang serupa. Kaidah ini bermanfaat bagi para ahli wara' yang kurang atau bahkan rusak. Demikian pula bagi ahli zuhud yang kurang atau bahkan rusak. Karena zuhud yang disyari'atkan dan diperintahkan oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya adalah ketiadaan hasrat terhadap perkara-perkara mubah yang tidak bermanfaat. Jadi, meninggalkan perkara-perkara mubah yang tidak bermanfaat bagi agama itu disebut zuhud, bukan wara'. Tidak diragukan bahwa ambisi dan kesenangan terhadap

kehidupan duniawi berupa harta dan kekuasaan itu membawa mudharat, sebagaimana yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari Ka'b bin Malik, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

مَا ذُبَّانٍ جَائِعَانِ أُرْسِلَا فِي زَرِيَّةٍ غَنِمَ بِأَفْسَدَ
لَهَا مِنْ حِرْصِ الْمَرْءِ عَلَى الْمَالِ وَالشَّرَفِ لِدِينِهِ

*"Dua serigala lapar yang dilepaskan di tengah kawanan kambing itu tidak lebih merusak daripada kerusakan akibat ketamakan seseorang terhadap harta dan kehormatan atas agamanya."*⁸⁰

At-Tirmidzi mengatakan, "Status hadits ini *hasan-shahih*." Nabi ﷺ mencela sifat tamak terhadap harta dan jabatan. Beliau juga mengabarkan bahwa ketamakan tersebut dapat merusak agama seperti atau bahkan di atas kerusakan yang ditimbulkan dua ekor serigala yang lapar terhadap sekawanan kambing.

Ini menjadi dalil bahwa sifat tamak itu tercela karena merusak agama dalam pengertian iman dan amal shalih. Jadi, meninggalkan ketamakan ini bertujuan untuk amal shalih. Keduanya hal inilah (harta dan kekuasaan) yang disebut dalam firman Allah ﷻ, "*Hartaku sekali-kali tidak memberi manfaat kepadaku. Telah hilang kekuasaanku dariku.*" (Qs. Haaqqah [69]: 28-29)

Keduanya juga yang disebut Allah ﷻ dalam surat Al Qashash yang Allah ﷻ awali dengan kisah tentang Fir'aun kesewenang-wenangannya dalam berkuasa di muka bumi, lalu

⁸⁰ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang zuhud (2376) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ahmad (3/456).

diakhiri dengan kisah Qarun dan harta kekayaan yang diberikan kepadanya. Setelah itu Allah ﷻ menjelaskan kesudahan dari kekuasaan Fir'aun dan kekayaan Qarun. Kemudian Allah ﷻ berfirman, *"Negeri akhirat itu Kami jadikan untuk orang-orang yang tidak ingin menyombongkan diri dan berbuat kerusakan di (muka) bumi."* (Qs. Al Qashash [28]: 83) Seperti keadaan Fir'aun dan Qarun. Mengambil harta dengan cara yang tidak benar dan membelanjakannya tidak untuk keperluan yang diperintahkan merupakan salah satu bentuk kerusakan.

Demikian pula ketika seseorang memilih pemimpin bagi dirinya bukan dengan cara yang adil dan benar itu hanya akan menghasilkan kerusakan dan kezhaliman. Adapun keberadaan kekuasaan dan harta benda yang digunakan untuk mencari ridha Allah ﷻ, menegakkan keadilan, mencari kehidupan akhirat, dijadikan sarana untuk menaati Allah ﷻ, tidak melemahkan cinta kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya serta jihad di jalan-Nya sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi ﷺ, Abu Bakar dan 'Umar, serta tidak menghalanginya dari dzikir kepada Allah ﷻ, yang demikian itu termasuk nikmat Allah ﷻ yang paling besar bagi hamba-Nya. Akan tetapi, jarang sekali Anda menemukan seseorang yang memegang kekuasaan dan harta kekayaan melainkan ia lemah dalam menaati dan mencintai Allah ﷻ, menuruti hawa nafsu, enggan berjihad di jalan Allah ﷻ serta *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Dengan perilaku ini ia menuai kehinaan di dunia dan akhirat.

Allah ﷻ berfirman kepada Nabi-Nya dan para sahabat beliau, *"Janganlah kamu bersikap lemah, dan janganlah (pula) kamu bersedih hati, padahal kamulah orang-orang yang paling tinggi (derajatnya), jika kamu orang-orang yang beriman."* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 139)

Allah ﷻ mengabarkan bahwa orang-orang mukmin itulah yang paling tinggi. Meskipun demikian, mereka tidak menginginkan ketinggian (kesombongan) dan kerusakan di muka bumi. Allah ﷻ berfirman, *"Janganlah kamu lemah dan minta damai padahal kamulah yang di atas dan Allah (pun) beserta kamu dan Dia sekali-kali tidak akan mengurangi (pahala) amal-amalmu."* (Qs. Muhammad [47]: 35)

"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin, diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka." (Qs. At-Taubah [9]: 111)

"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan." (Qs. An-Nisaa' [4]: 5)

Jadi, jabatan dan harta benda itu tidak terpuji secara mutlak, dan tidak pula tercela secara mutlak. Akan tetapi, yang terpuji adalah yang dapat membantu menaati Allah ﷻ. Terkadang hukumnya wajib, yaitu yang harus terpenuhi dalam melakukan berbagai kewajiban, dan terkadang dianjurkan. Ia terpuji apabila didasari niat ini. Tetapi jika digunakan untuk maksiat kepada Allah ﷻ atau menghalangi kewajiban, maka ia diharamkan.

Sedangkan jabatan dan harta benda yang kurang nilainya adalah yang menyita tenaga untuk mengerjakan hal-hal yang dianjurkan secara menjerumuskan ke dalam hal-hal yang makruh. Allah Mahatahu. Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadits,

مَنْ طَلَبَ هَذَا الْمَالَ اسْتِغْنَاءً عَنِ النَّاسِ
وَاسْتِغْفَافًا عَنِ الْمَسْأَلَةِ: وَعَوْدًا عَلَى جَارِهِ الضَّعِيفِ

وَالْأَرْمَلَةَ وَالْمِسْكِينَ: لَقِيَ اللَّهَ تَعَالَى وَوَجْهُهُ كَالْقَمَرِ
لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَمَنْ طَلَبَهُ مُرَائِيًّا مُفَاخِرًا مُكَاثِرًا لَقِيَ اللَّهَ
وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ

*"Barangsiapa yang mencari harta benda ini agar ia tidak butuh kepada manusia dan terpelihara dari meminta-minta, serta untuk membantu tetangganya yang lemah, para janda dan orang miskin, maka ia menjumpai Allah dalam keadaan wajahnya seperti bulan pada malam purnama. Dan barangsiapa yang mencarinya untuk riya', bangga dan berlomba-lomba, maka ia menjumpai Allah dalam keadaan Allah murka kepadanya."*⁸¹

Nabi ﷺ juga bersabda,

التَّاجِرُ الْأَمِينُ الصَّدُوقُ مَعَ النَّبِيِّنَ وَالصَّدِيقِينَ
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ

*"Pedagang yang amanah dan jujur itu bersama para nabi, orang-orang yang jujur, syuhada dan orang-orang shalih."*⁸²

Nabi ﷺ juga bersabda,

³¹ HR. Abu Nu'aim dalam kitab *Hilyah Al Auliya'* (3/110) dan *Al Mathalib Al 'Aliyah* (3272). Ibnu Hajar menisbatkannya kepada Abu Ya'la. Hadits ini juga terdapat dalam kitab *Al Muntakhab* karya 'Abd bin Humaid (433).

³² HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1209) dan ia berkata, "Status hadits *hasan*, dan kami tidak mengetahuinya kecuali dari jalur riwayat ini," Ad-Darimi (2/247), keduanya dari khu, Al Hakim (2/6) tanpa komentar, dan *Syarh As-Sunnah* (8/2), keduanya dari Ibnu 'Umar.

نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ

*"Sebaik-baiknya harta adalah milik orang shalih."*⁸³

Perlu Anda ketahui bahwa wara' tidak mendatangkan manfaat bagi pelakunya sehingga ia memperoleh pahala kecuali dengan menjalankan perintah ikhlas. Adapun wara' dengan mengerjakan perintah itu jelas, karena Allah ﷻ tidak menerima amal kecuali yang ditujukan untuk mencari ridha-Nya. Adapun meninggalkan larangan yang oleh sebagian orang disebut wara', manakala seseorang meninggalkan dosa bukan karena Allah ﷻ, maka ia tidak diberi pahala meskipun ia juga tidak diberi hukuman. Tetapi apabila ia meninggalkannya karena ridha Allah ﷻ, maka ia diberi pahala. Niat tersebut harus berupa pengharapan terhadap rahmat Allah ﷻ, atau takut kepada adzab-Nya. Harapan terhadap rahmat Allah ﷻ dan takut terhadap adzab-Nya itu termasuk perkara *wujudi (berwujud)* yang diperintahkan. Dari sini dapat ditarik kejelasan bahwa wara' tidak dianggap sebagai amal shalih kecuali dengan melakukan hal yang diperintahkan, yaitu mengharapkan rahmat Allah ﷻ dan takut kepada adzab-Nya. Jika tidak, maka meninggalkan sesuatu yang bersifat nihil itu tidak mengandung pahala.

Adapun zuhud yang merupakan lawan dari keinginan duniawi, sesungguhnya ia terpuji secara mutlak. Sedangkan keinginan duniawi itu dicela lantaran meninggalkan amal untuk akhirat. Allah ﷻ berfirman, *"Barang siapa yang menghendaki*

⁸³ HR. Ahmad (4/197), Al Baihaqi dalam kitab *Asy-Syu'ab* (1248) dan Al Hakim (2/2).

Al Hakim berkata, "Hadits ini sesuai dengan kriteria Muslim tetapi ia tidak melansimya. Hadits yang ia lansir tentang kebolehan mencari harta adalah hadits Abu Sa'id Al Khudri, *"Barangsiapa yang mengambilnya sesuai haknya, maka itu adalah sebaik-baiknya sarana."*

kehidupan dunia dan perhiasannya, niscaya Kami berikan kepada mereka balasan pekerjaan mereka di dunia dengan sempurna dan mereka di dunia itu tidak akan dirugikan. Itulah orang-orang yang tidak memperoleh di akhirat kecuali neraka." (Qs. Hud [11]: 15-16)

Allah juga berfirman, *"Barang siapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya dan barang siapa yang menghendaki keuntungan di dunia Kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia dan tidak ada baginya suatu bagian pun di akhirat."* (Qs. Asy-Syura [42]: 20)

"Barang siapa menghendaki kehidupan sekarang (duniawi), maka Kami segerakan baginya di dunia itu apa yang Kami kehendaki bagi orang yang Kami kehendaki dan Kami tentukan baginya neraka Jahanam; ia akan memasukinya dalam keadaan tercela dan terusir." (Qs. Al Israa' [17]: 18)

Jadi, barangsiapa yang tidak menginginkan negeri akhirat, baik secara ucapan, perbuatan, pengutamaan, cinta, keinginan dan *inabah (kembali)*, maka ia tidak memperoleh bagian keuntungan di akhirat, dan tidak pula manfaat di kehidupan dunia. Bahkan ia dianggap kafir, terlaknat, terusir dan diadzab. Akan tetapi, terkadang dengan zuhurnya terhadap dunia itu ia memperoleh manfaat seperti perasaan rileks di dunia. Ini adalah zuhud yang tidak disyari'atkan, terkadang ia merasakan mudharat dari kenikmatan-kenikmatan duniawi yang ia tinggalkan. Jika ia bukan seorang yang zuhud, maka ia tidak memperoleh ketenangan dalam hal ini.

Barangsiapa yang berzuhur demi mencari ketenangan dunia atau karena ingin mencari kenikmatan dunia, maka itu tidak tercakup ke dalam amal shalih, dan tidak pula terpuji dalam

syari'at. Akan tetapi, terkadang ia mengutamakan suatu perilaku demi maslahat dunia, seperti halnya ia memilih suatu profesi dibanding profesi lain, atau memilih suatu jenis perdagangan daripada jenis perdagangan lain. Hal itu dikarenakan biasanya kenikmatan duniawi tidak bisa dicapai kecuali dengan kerja keras. Dan terkadang seseorang lebih memiliki nikmatnya pasif daripada letihnya mencari, dan terkadang seseorang lebih memilih letihnya mencari daripada nikmatnya pasif. Karena itu, tidaklah terpuji sikap meninggalkan dunia bukan demi amal akhirat, sebagaimana tidak terpuji upaya mencari dunia bukan karena amal akhirat.

Dari sini terbukti bahwa zuhud terhadap dunia semata itu tidak terpuji, sebagaimana hasrat terhadap dunia itu tidak terpuji. Yang terpuji adalah kehendak terhadap Allah ﷻ dan negeri akhirat, dan yang tercela adalah kehendak terhadap dunia yang menghalangi kehendak terhadap akhirat sebagaimana telah dijelaskan, dan sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah ﷻ, *"Jika kamu sekalian mengingini kehidupan dunia dan perhiasannya, maka marilah supaya kuberikan kepadamu mut'ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Dan jika kamu sekalian menghendaki (keridaan) Allah dan Rasul-Nya serta (kesenangan) di negeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi siapa yang berbuat baik di antaramu pahala yang besar."* (Qs. Al Ahzaab [33]: 28-29)

Karena itu dalam tradisi para ahli ma'rifat, mereka menyebut orang yang seperti ini dengan istilah *thalib* (*pencari*) dan *murid* (*orang yang menghendaki*). Karena kebaikan pertama adalah menginginkan Allah ﷻ, Rasul-Nya, dan negeri akhirat. Karena itu Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

*"Amal itu tergantung pada niat."*⁸⁴

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa zuhud yang wajib adalah meninggalkan sesuatu yang menghalangi kewajiban berupa menghendaki Allah ﷻ dan negeri akhirat. Sedangkan zuhud yang sunnah adalah meninggalkan sesuatu yang menyibukkan diri dari hal-hal yang dianjurkan, yaitu amalnya para *muqarrab* (orang yang didekatkan kepada Allah) dan *shiddiq* (orang yang jujur).

Dengan demikian tampak jelas bahwa yang dituntut pada zuhud adalah melakukan perintah, dan ini dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu:

Pertama, seandainya keberadaan dunia tidak menghalangi ibadah kepada Allah ﷻ dan negeri akhirat, maka tidak disyari'atkan zuhud terhadapnya. Sebaliknya, mencari dunia atau tidak mencarinya itu hukumnya sama, atau seseorang boleh memilih salah satunya dengan pertimbangan duniawi.

Kedua, seandainya ada dua orang yang salah satunya menginginkan akhirat dan juga menginginkan dunia, sedangkan yang lain bersikap zuhud terhadap dunia dan juga akhirat, maka yang pertama disebut sebagai mukmin yang terpuji, sedangkan yang kedua disebut kafir yang terlaknat. Meskipun yang kedua bersikap zuhud terhadap dunia dan yang kedua mencari akhirat. Akan tetapi yang pertama memiliki keistimewaan dengan mengerjakan perintah meskipun ia juga melakukan larangan, sedangkan yang kedua tidak menjalankan perintah. Dari sini terbukti bahwa mengerjakan perintah berupa menghendaki akhirat

⁸⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang permulaan wahyu (1) dan Muslim dalam pembahasan tentang kepemimpinan (1907/155).

itu mendatangkan manfaat, sedangkan zuhud tanpa mengerjakan perintah itu tidak mendatangkan manfaat.

Ketiga, yang dipuji dalam Kitab dan Sunnah adalah menginginkan negeri akhirat, sedangkan yang tercela adalah orang yang tidak menginginkan akhirat dan sibuk dengan keinginan dunia. Adapun pujian terhadap sikap meninggalkan dunia semata itu tidak ada dalam Kitab Allah ﷻ dan Sunnah Rasul-Nya. Dalam hal ini banyaknya celaan manusia terhadap dunia itu tidak dianggap sebagai celaan yang bersifat keagamaan, karena kebanyakan orang awam itu mencela dunia lantaran tidak bisa mencapai tujuan mereka dari dunia. Padahal dunia ini tidak pernah mulus sama sekali bagi seseorang, meskipun ia telah memperoleh harapannya dari dunia.

Sementara itu, orang-orang yang berakal mengecam orang-orang bodoh yang condong kepada dunia, mengira bahwa jabatan dan harta benda itu abadi, serta memuaskan syahwat dari dunia. Meskipun demikian, mereka membutuhkan hal-hal yang harus terpenuhi dari dunia. Kebanyakan dari mereka mencari apa yang mereka caci dari dunia. Sebenarnya cacian mereka terhadap dunia itu merupakan cacian duniawi karena mereka mengalami mudharat duniawi, sebagaimana orang-orang yang berakal mencaci perdagangan dan industri yang tidak menguntungkan, tetapi justru menghabiskan tenaga saja. Juga seperti Anda mencaci istri yang memberimu mudharat dengan akhlaknya yang buruk, atau hal-hal semacam itu yang mudharat dan manfaatnya hanya kembali ke dunia.

Tidak diragukan bahwa hal-hal yang mengandung mudharat di dunia itu tercela manakala tidak bermanfaat di akhirat, seperti menghambur-hamburkan harta dan ibadah-ibadah berat yang tidak diperintahkan Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Hal-hal yang mengandung

manfaat di dunia juga tercela manakala mengakibatkan mudharat di akhirat, seperti memperoleh kelezatan dan syahwat yang diharamkan. Demikian pula kelezatan dan syahwat yang mubah manakala mengakibatkan seorang hamba menjadi lemah dan menunda-nunda urusan akhirat. Hal yang mengakibatkan mudharat di dunia dan akhirat itu buruk dan parah; sedangkan hal yang bermanfaat di akhirat itu terpuji meskipun mengakibatkan mudharat di dunia seperti mengorbankan jiwa dan harta benda dalam jihad di jalan Allah ﷻ. Demikian pula hal-hal yang tidak mendatangkan mudharat di dunia seperti banyak ibadah, serta hal-hal yang mendatangkan manfaat di dunia dan akhirat itu terpuji.

Jadi, seluruhnya dapat diklasifikasi menjadi tujuh macam, yaitu: Hal-hal yang mendatangkan manfaat di akhirat itu terpuji, baik ia mengakibatkan mudharat di dunia, atau bermanfaat, atau tidak bermanfaat dan tidak pula mengakibatkan mudharat di dunia. Sedangkan yang mengakibatkan mudharat di akhirat itu tercela, baik ia bermanfaat di dunia, atau mengakibatkan mudharat di akhirat, atau tidak bermanfaat dan tidak pula mengakibatkan mudharat.

Dengan demikian tersisa tiga macam, yaitu sesuatu yang bermanfaat di dunia tetapi tidak membawa mudharat di akhirat, serta sesuatu yang mengakibatkan mudharat di dunia tetapi tidak mengakibatkan manfaat di akhirat. Yang bermanfaat itu terpuji, sedangkan yang mengakibatkan mudharat itu tercela.

Mengenai jenis ketiga ada dua pendapat. Ada yang mengatakan bahwa ia tidak terpuji dan tidak tercela, dan ada yang mengatakan bahwa ia tercela.

Jadi, kebanyakan celaan manusia terhadap dunia bukan karena dunia menyibukkan mereka sehingga melupakan akhirat,

melainkan akibat mudharat yang menimpa mereka dari dunia. Yang demikian itu tercela dari aspek ini.

Alasan ketercelaan dunia yang paling signifikan adalah menyibukkan dari urusan akhirat. Akan tetapi, terkadang manusia banyak menghitung-hitung musibah dan melupakan nikmat. Ada kalanya ia mencela berbagai hal lantaran mudharat yang menimpanya, padahal di dalamnya ada banyak manfaat yang tidak ia sebutkan. Celaan ini adalah bagian dari kegelisahan dan kecemasan, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Serta mengumpulkan (harta benda) lalu menyimpannya. Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia amat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat."* (Qs. Al Ma'aarij [70]: 19-22)

Sesungguhnya celaan yang tandas adalah celaan terhadap hal-hal yang menyita perhatian sehingga melupakan maslahat akhirat. Sedangkan celaan yang di bawah itu adalah celaan terhadap hal-hal yang menyita perhatian sehingga melupakan maslahat-maslahat akhirat yang sifatnya sunnah. Perkara yang mudharatnya lebih kuat daripada manfaatnya juga tercela. Inilah tiga klasifikasi celaan yang menjadi keputusan akhir, karena terbukti bahwa perkara yang terpuji itu ada yang bersifat *wujudi (berwujud)* dan ada yang bersifat *'adami (nihil)*.

Ada kalanya umat Islam keliru dalam hal zuhud dalam beberapa aspek sebagaimana halnya mereka keliru dalam hal wara', yaitu:

Pertama, ada satu kaum yang bersikap zuhud terhadap hal-hal yang bermanfaat bagi mereka tanpa ada mudharat, dan karena itu mereka meninggalkan berbagai kewajiban atau anjuran, seperti

orang yang tidak menikah, tidak memakan daging, dan lain sebagainya. Padahal Nabi ﷺ bersabda,

لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ؛ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَأَكُلُ
اللَّحْمَ فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي

“Akan tetapi aku puasa dan juga berbuka (tidak berpuasa), menikahi perempuan, dan memakan daging. Barangsiapa yang membenci Sunnahku, maka ia bukan termasuk golonganku.”⁸⁵

Kedua, zuhudnya orang ini memicunya untuk melakukan berbagai larangan, seperti orang yang tidak mau bekerja untuk memperoleh harta dan manfaat lain yang halal baginya, lalu di saat butuh ia justru mengambilnya dari sumber yang haram, atau meminta kepada orang lain dengan cara yang diharamkan, atau ia menjilat kepada mereka padahal tindakan itu hukumnya makruh.

Ketiga, sebagian orang bersikap zuhud lantaran malas dan memilih untuk hidup tenang, bukan untuk mencari negeri akhirat dengan amal shalih dan ilmu yang bermanfaat. Apabila seseorang berperilaku zuhud tetapi ia menganggur, maka ia akan mengalami kerusakan yang besar. Mereka ini tidak memakruhkan dunia dan tidak pula akhirat, sebagaimana perkataan Abdullah bin Mas'ud, “Sungguh aku benar-benar benci melihat seorang laki-laki dalam keadaan menganggur, tidak sedang dalam urusan dunia, dan tidak pula dalam urusan akhirat. Mereka itu termasuk ahli neraka.” Juga sebagaimana sabda Nabi ﷺ dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya dari 'Iyadh bin Himar,

³⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pernikahan (5063).

أَهْلُ النَّارِ خَمْسَةٌ فَذَكَرَ مِنْهُمْ: الضَّعِيفَ الَّذِي لَا
زُبْرَ لَهُ الَّذِينَ هُمْ فِيكُمْ تَبِعٌ لَا يَتَّبِعُونَ أَهْلًا وَلَا مَالًا

*"Ahli neraka itu ada lima." Kemudian beliau menyebutkan di antara mereka adalah, "Orang lemah yang tidak memiliki akal, yaitu orang-orang yang menjadi pengikut di tengah kalian, tidak mengupayakan keluarga dan tidak pula harta."*⁸⁶

Jadi, barangsiapa yang karena zuhudnya ia meninggalkan berbagai kebaikan yang diperintahkan, maka meninggalkan zuhud itu lebih baik daripada menjalankan zuhudnya, atau melakukan keburukan-keburukan yang dilarang, atau bermalas-malasan dan menganggur. Jadi, ia termasuk orang-orang yang paling merugi amalnya. Allah ﷻ berfirman, *"Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya."* (Qs. Al Kahfi [18]: 104)

Barangsiapa yang bersikap zuhud terhadap hal-hal bisa membuatnya lupa akan berbagai kewajiban atau menjatuhkannya kepada perkara-perkara yang diharamkan, maka ia termasuk golongan yang sedang dan golongan kanan (penghuni surga). Dan barangsiapa yang bersikap zuhud terhadap hal-hal yang menghalanginya dari perkara-perkara yang disunnahkan dan derajat-derajat yang tinggi, maka ia termasuk golongan *muqarrab* (*didekatkan kepada Allah*) lagi *sabiq* (*terdahulu dan terdepan dalam kebaikan*).

³⁶ HR. Muslim dalam pembahasan tentang surga (2865/63) dari 'Iyadh bin Himar.

Inilah penjelasan singkat tentang zuhud, dan dari sini dapat ditarik kejelasan bahwa yang pertama dituntut adalah melakukan perintah karena ia hukumnya *fardhu 'ain* dan merupakan tujuan utama. Allah ﷻ Mahatahu.

Anda harus waspada agar tidak terperdaya dengan zuhudnya orang-orang kafir dan para ahli bid'ah, karena orang mukmin yang fasiq, menginginkan dunia sekaligus menginginkan akhirat itu lebih baik daripada orang-orang yang zuhud dari kalangan ahli bid'ah dan orang-orang kafir, baik karena keyakinan mereka yang rusak, atau karena niat mereka yang rusak, atau karena keduanya.

Pengharaman Ada Kalanya Untuk Menjaga dan Ada Kalanya sebagai Sanksi; dan Penghalalan Ada Kalanya Sebagai Pelonggaran dan Ada Kalanya Sebagai Sanksi dan Fitnah

Alasan kedua puluh dua, berbagai kebaikan itu dapat menjadi sebab dihalalkannya sesuatu, baik secara agama atau secara realita. Sedangkan berbagai keburukan itu dapat menjadi sebab pengharaman baik secara agama atau secara realita. Karena pengharaman itu ada kalanya untuk melindungi dan ada kalanya sebagai sanksi, sedangkan penghalalan itu ada kalanya sebagai kelonggaran dan ada kalanya sebagai sanksi dan fitnah. Allah ﷻ berfirman, *"Dihalalkan bagimu binatang ternak kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 1)

Allah menghalalkan hewan ternak dalam keadaan mereka tidak menghalalkan hewan buruan, yaitu meyakini keharamannya

dan menghindarinya. Allah ﷻ berfirman, *"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 3)

Dalam riwayat yang valid, ayat ini turun pada sore hari Arafah dalam Haji Wada'.³⁷ Allah ﷻ menyempurnakan agama Islam dengan mewajibkan berbagai kewajiban, dimana kewajiban terakhirnya adalah haji, serta dengan pengharaman terhadap berbagai perkara yang diharamkan yang disebut dalam ayat ini. Ini dilihat dari aspek penetapan syari'at. Adapun dari aspek tindakan berupa penguatan, pertolongan dan pembelaan Allah ﷻ terhadap agama ini, orang-orang kafir telah berputus asa untuk merusak agama.

Nabi ﷺ mengerjakan haji Islam, lalu ketika telah menyempurnakan agama, maka Allah ﷻ berfirman sesudah itu, *"Mereka menanyakan kepadamu, 'Apakah yang dihalalkan bagi mereka?' Katakanlah, 'Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatihnya untuk berburu...'"* hingga firman Allah ﷻ,

³⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang *tafsir* (4606) dari 'Umar bin Khaththab.

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik." (Qs. Al Maa'idah [5]: 4-5)

Jadi, penghalalan yang baik-baik bagi mereka terjadi pada hari Allah ﷻ menyempurnakan agama. Allah ﷻ menyempurnakan agama dengan penetapan halal dan haram ketika mereka menyempurnakan agama dengan kepatuhan terhadap perintah dan larangan Allah ﷻ.

Allah berfirman, *"Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang shalih karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 93)

Ayat ini menjelaskan bahwa keshalihan, ketakwaan dan kebajikan itu mengakibatkan terangkatnya beban berat. Orang mukmin yang beramal shalih dan berbuat baik itu tidak ada dosa karena memakan makanan yang dahulu mereka makan. Sesungguhnya makanan itu menjadi sarana dan penguat baginya untuk beriman, beramal shalih dan berbuat kebajikan. Sedangkan orang-orang selain mereka memikul beban yang berat dan dosa. Hal itu dikarenakan nikmat-nikmat diciptakan Allah ﷻ untuk digunakan berbuat taat. Ayat ini turun di Madinah dan termasuk ayat Al Qur'an yang terakhir turun.

Allah berfirman tentang Nabi Ibrahim ﷺ, *"Dan berikanlah rezeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman di antara mereka kepada Allah dan hari kemudian."* (Qs. Al Baqarah [2]: 126)

Allah juga berfirman, *"Katakanlah, 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah ﷻ yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?' Katakanlah, 'Semuanya itu (disediakan) bagi*

orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat. ”(Qs. Al A’raaf [7]: 32)

“Jika sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi. ”(Qs. Al A’raaf [7]: 96)

“Dan sekiranya Ahli Kitab beriman dan bertakwa, tentulah Kami tutup (hapus) kesalahan-kesalahan mereka dan tentulah Kami masukkan mereka ke dalam surga yang penuh kenikmatan. Dan sekiranya mereka sungguh-sungguh menjalankan (hukum) Taurat, Injil dan (Al Qur`an) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas mereka dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada golongan yang pertengahan. Dan alangkah buruknya apa yang dikerjakan oleh kebanyakan mereka. ”(Qs. Al Maa’idah [5]: 65-66)

Mengenai pihak lain (orang-orang kafir) Allah ﷻ berfirman, *“Maka disebabkan kelaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka (memakan makanan) yang baik-baik (yang dahulunya) dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi (manusia) dari jalan Allah, dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta orang dengan jalan yang batil. ”(Qs. An-Nisaa’ [4]: 160-161)*

“Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan segala binatang yang berkuku. ”(Qs. Al An’aam [6]: 146)

“Dan tanyakanlah kepada Bani Isra’il tentang negeri yang terletak di dekat laut ketika mereka melanggar aturan pada hari Sabtu. ”(Qs. Al A’raaf [7]: 163)

Adapun keberadaan penghalalan dan pemberian sebagai fitnah itu dijelaskan dalam firman Allah ﷻ, *“Dan bahwa jika*

mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezeki yang banyak). Untuk Kami beri cobaan kepada mereka padanya.” (Qs. Al Jin [72]: 16-17)

“Dan di antara mereka ada orang yang telah berikrar kepada Allah, ‘Sesungguhnya jika Allah memberikan sebagian karunia-Nya kepada kami, pastilah kami akan bersedekah dan pastilah kami termasuk orang-orang yang shalih. Maka setelah Allah memberikan kepada mereka sebagian dari karunia-Nya, mereka kikir dengan karunia itu, dan berpaling, dan mereka memang orang-orang yang selalu membelakangi (kebenaran).” (Qs. At-Taubah [9]: 75-76)

“Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang ada di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya.” (Qs. Al Kahfi [18]: 7)

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.” (Qs. Al A'raaf [7]: 31)

“Hai Bani Isra'il, sesungguhnya Kami telah menyelamatkan kamu sekalian dari musuhmu, dan Kami telah mengadakan perjanjian dengan kamu sekalian (untuk munajat) di sebelah kanan gunung itu dan Kami telah menurunkan kepada kamu sekalian manna dan salwa. Makanlah di antara rezeki yang baik yang telah Kami berikan kepadamu, dan janganlah melampaui batas padanya, yang menyebabkan kemurkaan-Ku menimpamu. Dan barang siapa ditimpa oleh kemurkaan-Ku, maka sesungguhnya binasalah ia.” (Qs. Thaahaa [20]: 80-81)

Penetapan halal dan haram itu berbeda-beda berdasarkan niat sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) itu menghendaki ishlah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 228)

"Sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris)." (Qs. An-Nisaa' [4]: 12)

Nadzar, Janji kepada Allah ﷻ dan Baiat kepada Rasul untuk Melakukan Sesuatu yang Wajib

Dalam bahasan tentang perjanjian dan akad, saya telah menulis sebuah kaidah tentang perjanjian-perjanjian keagamaan di antara kaidah-kaidah yang berlaku mutlak, dan kaidah tentang akad-akad duniawi di antara kaidah-kaidah fiqih dan juga dalam bahasan tentang nadzar. Kaidah tersebut menjelaskan bahwa sesuatu yang diwajibkan oleh syari'at manakala dinadzarkan seseorang, atau ia berjanji kepada Allah ﷻ untuk melakukannya, atau ia berbai'at kepada Rasul ﷺ atau imam untuk melakukannya, atau ia bersumpah kepada jama'ah untuk melakukannya, maka janji-janji tersebut mengakibatkan kewajiban kedua di luar kewajiban yang telah ditetapkan oleh perintah yang pertama. Dengan demikian, ia menjadi wajib dari dua sisi sehingga orang yang meninggalkannya berhak mendapat sanksi seperti yang didapat orang yang melanggar janji dan seperti yang didapat oleh orang yang durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya. Inilah pendapat yang benar.

Di antara para sahabat Ahmad ada yang mengatakan bahwa apabila seseorang bernadzar untuk melakukan perkara yang wajib, maka keadaannya sebelum nadzar dan sesudah nadzar

itu sama saja. Lain halnya jika ia menadzarkan perkara yang sunnah. Pendapat ini tidak benar. Sebaliknya, manakala nadzar itu mewajibkan pelaksanaan perkara yang disunnahkan, maka terlebih lagi terhadap perkara yang wajib. Ini bukan termasuk kategori mengupayakan sesuatu yang telah dicapai, melainkan keduanya merupakan kewajiban dari dua sisi, dan masing-masing sisi memiliki hukum yang berbeda dari sisi lain. Contohnya adalah buyut yang merupakan ibu dari ibu dari ibu, dan ibu dari ayah dari ayah. Dalam diri buyut tersebut ada dua hal, dan karena masing-masing dari dua hal itu ia berhak mendapatkan bagian seperenam.

Pendapat para Imam: Tidak Boleh Menetapkan Syarat yang Merupakan Tuntutan Akad

Demikian pula, di antara sahabat Ahmad ada yang mengatakan bahwa syarat-syarat yang merupakan tuntutan akad itu tidak sah untuk dipersyaratkan kembali, atau justeru penetapan syarat itu bisa merusak akad. Bahkan sebagian sahabat Asy-Syafi'i ada yang mengatakan bahwa apabila seseorang berkata, "Aku menikahkanmu dengan syarat engkau melakukan hal yang diperintahkan Allah ﷻ, yaitu menahan pernikahan dengan cara yang baik atau menceraikan dengan cara yang baik," maka pernikahannya rusak karena dalam syarat tersebut ada kata-kata cerai.

Pendapat ini sangat salah kaprah karena kewajiban-kewajiban akad itu menjadi wajib karena dua pelaku akad mewajibkannya atas diri masing-masing. Akad secara mutlak (tanpa batasan) memiliki suatu makna yang dipahami. Apabila akad dilaksanakan secara mutlak, maka kedua pihak mewajibkan

apa yang dipahami dari akad tersebut, karena implikasi akad itu wajib lantaran akad itu sendiri, sama seperti implikasi nadzar.

Pada mulanya Syari' tidak mewajibkan. Yang diwajibkan oleh Syari' hanyalah memenuhi akad, sebagaimana Syari' mewajibkan untuk memenuhi nadzar. Apabila nadzar memiliki implikasi yang definitif meskipun menggunakan redaksi yang mutlak, atau dua pelaku akad mengetahui implikasi akadnya dengan redaksi yang khusus, maka yang demikian itu termasuk kategori menyandarkan sesuatu yang khusus kepada sesuatu yang umum. Dengan demikian, orang yang menetapkan syarat itu telah mewajibkannya dua kali, atau ia menjadikannya sebagai kewajiban khusus sehingga dengan itu ia tidak membutuhkan kewajiban yang bersifat umum.

Dalam Al Qur'an ditemukan hal-hal semacam ini, seperti firman Allah ﷻ, *"Barang siapa yang menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, Jibril dan Mikail, maka sesungguhnya Allah ﷻ adalah musuh orang-orang kafir."* (Qs. Al Baqarah [2]: 98)

"Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari nabi-nabi dan dari kamu (sendiri), dari Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa putra Maryam." (Qs. Al Ahzaab [33]: 7)

"Peliharalah segala salat (mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa." (Qs. Al Baqarah [2]: 238)

"Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin." (Qs. Al Ahzaab [33]: 59)

"Sesungguhnya Allah ﷻ menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah

melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan.”
(Qs. An-Nahl [16]: 90)

“(Yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh.” (Qs. Al Baqarah [2]: 27)

Dalam ayat ini Allah ﷻ mengemukakan perjanjian yang Dia perintahkan kepada mereka setelah Allah ﷻ meneguhkan perjanjian tersebut. Dengan demikian ada dua sisi, yaitu perjanjian dan peneguhan perjanjian.

Dalam Al Qur`an juga terdapat banyak perjanjian terhadap sesuatu yang sebenarnya hukumnya wajib berdasarkan perintah Allah ﷻ sebelumnya. Di antaranya adalah firman Allah ﷻ, *“Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu dan Kami angkat gunung (Thursina) di atasmu.”* (Qs. Al Baqarah [2]: 63)

“Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari Bani Isra’il (yaitu): Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat baiklah kepada ibu bapak.” (Qs. Al Baqarah [2]: 83)

“Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu dan Kami angkat bukit (Thursina) di atasmu (seraya Kami berfirman), ‘Peganglah teguh-teguh apa yang Kami berikan kepadamu dan dengarkanlah!’ Mereka menjawab, ‘Kami mendengarkan tetapi tidak menaati.’ (Qs. Al Baqarah [2]: 93)

“Di antara Ahli Kitab ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak, dikembalikannya kepadamu; dan di antara mereka ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya satu Dinar, tidak dikembalikannya padamu...” hingga firman Allah, *“(Bukan demikian), sebenarnya siapa yang menepati janji (yang dibuat)nya dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa. Sesungguhnya orang-orang yang menukar janji (nya dengan) Allah*

dan sumpah-sumpah mereka dengan harga yang sedikit, mereka itu tidak mendapat bahagian (pahala) di akhirat.” (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 75-77)

Firman Allah ﷻ, “(Bukan demikian), sebenarnya siapa yang menepati janji (yang dibuat)nya” setelah penyebutan sumpah itu menunjukkan bahwa pemenuhan janji itu merupakan implikasi akad dalam mu’amalah dan semisalnya, sebagaimana firman Allah ﷻ dalam ayat tentang jual beli, “Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanahnya (utangnya).” (Qs. Al Baqarah [2]: 283)

Menunaikan amanah dalam ayat di atas maksudnya adalah memenuhi implikasi akad dalam mu’amalah, yaitu serah terima barang yang ditransaksikan. Yang demikian itu hukumnya wajib berdasarkan akad saja. Tetapi setelah itu Allah ﷻ berfirman, “Sesungguhnya orang-orang yang menukar janji (nya dengan) Allah dan sumpah-sumpah mereka...” (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 77) Jadi, janji Allah ﷻ adalah apa yang Dia perjanjikan kepada mereka, dan sumpah mereka adalah sumpah yang mereka buat sendiri.

Turunnya ayat ini dilatari oleh kisah Asy’ats bin Qais yang tertera dalam kitab *Ash-Shahihain*, yaitu saat ia mengajukan gugatan bersama orang Yahudi. Saat itu Nabi ﷺ bersabda:

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَاجْرَةٍ لِيَقْتَطَعَ بِهَا مَالٌ
أَمْرِي مُسْلِمٌ لِقَيِّ اللَّهِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ

*"Barangsiapa yang bersumpah palsu agar dengan sumpah itu ia bisa mengambil harta seorang muslim, maka ia akan menjumpai Allah dalam keadaan murka kepadanya."*⁸⁸

Setelah itu Allah ﷻ menurunkan ayat tersebut. Harta yang diamanahkan itu wajib diserahkan kepada yang berhak sesuai dengan implikasi perjanjiannya. Tetapi jika ia bersumpah sesudah itu bahwa ia berhak atas harta tersebut, bukan orang yang sebenarnya memilikinya, maka ia telah durhaka dari dua sisi. Ini serupa dengan firman Allah ﷻ, *"(Yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah ﷻ sesudah perjanjian itu teguh."* (Qs. Al Baqarah [2]: 27)

Lawan mereka (orang-orang yang melanggar perjanjian) adalah orang-orang yang memenuhi janji Allah ﷻ dan tidak melanggar peneguhan janji. Juga serupa dengan firman Allah ﷻ, *"Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi, 'Sungguh, apa saja yang Aku berikan kepadamu berupa kitab dan hikmah, kemudian datang kepadamu seorang rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya.' Allah berfirman, 'Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian-Ku terhadap yang demikian itu?' Mereka menjawab, 'Kami mengakui.'"* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 81)

Ibnu 'Abbas berkata, "Tidaklah Allah ﷻ mengutus seorang nabi melainkan Allah ﷻ pasti mengambil perjanjian darinya, yaitu: jika Muhammad ﷺ telah diutus dan nabi tersebut masih hidup, maka hendaknya ia beriman kepada Muhammad dan menolongnya. Allah ﷻ juga memerintahkannya untuk mengambil

³⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang *musaqah* (2356, 2357) dan Muslim dalam pembahasan tentang sumpah (138/120), keduanya dari Abdullah bin Mas'ud.

janji yang sama kepada umatnya: jika Muhammad ﷺ telah diutus dan mereka masih hidup, maka hendaknya mereka beriman kepada Muhammad dan menolongnya.”

Kita tahu bahwa ketika Muhammad ﷺ diutus oleh Allah ﷻ untuk membawa risalah yang bersifat umum, maka setiap orang yang menerima dakwah beliau wajib beriman kepada beliau dan menolongnya meskipun mereka tidak diambil janji untuk melakukannya. Tetapi sebenarnya mereka telah diambil janji yang wajib dengan perintah Allah ﷻ tanpa peneguhan janji, yaitu yang diterangkan dalam firman Allah, *“Maka sesungguhnya mereka telah meminta kepada Musa yang lebih besar dari itu...”* hingga firman Allah ﷻ, *“Dan telah Kami angkat ke atas (kepala) mereka bukit Thursina untuk (menerima) perjanjian (yang telah Kami ambil dari) mereka. Dan kami perintahkan kepada mereka, ‘Masukilah pintu gerbang itu sambil bersujud,’ dan Kami perintahkan (pula), kepada mereka, ‘Janganlah kamu melanggar peraturan mengenai hari Sabtu,’ dan Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang kokoh. Maka (Kami lakukan terhadap mereka beberapa tindakan), disebabkan mereka melanggar perjanjian itu, dan karena kekafiran mereka terhadap keterangan-keterangan Allah dan mereka membunuh nabi-nabi tanpa (alasan) yang benar dan mengatakan, ‘Hati kami tertutup.’”* (Qs. An-Nisaa’ [4]: 153)

Inilah janji yang diambil Allah ﷻ... ³⁹

³⁹ Kosong pada naskah asli.

Apakah Perintah terhadap Sesuatu Mengimplikasikan Perintah terhadap Pendukung- Pendukungnya dan Larangan terhadap Kebalikannya?

Para ulama berbeda pendapat mengenai perintah terhadap sesuatu, apakah perintah tersebut juga sekaligus perintah terhadap pendukung-pendukungnya? Apakah perintah tersebut juga sekaligus larangan terhadap kebalikannya? Di luar itu, para ulama sepakat bahwa pelaksanaan suatu perintah itu tidak terjadi kecuali dengan disertai pelaksanaan pendukung-pendukungnya dan meninggalkan kebalikannya?

Pangkal perselisihan ini adalah Yang memerintahkan perbuatan itu terkadang memaksudkan agar pendukung-pendukungnya juga dikerjakan dan kebalikannya ditinggalkan. Karena itu, apabila Dia menjatuhkan sanksi pada *mukallaf*, maka Dia hanya menjatuhkan sanksi karena ditinggalkannya perintah saja. Dia tidak memberi sanksi pada *mukallaf* karena meninggalkan keharusan-keharusan perbuatan yang diperintahkan dan tidak pula karena mengerjakan kebalikannya.

Kekeliruan Sebagian Ulama dalam Masalah “Sesuatu yang Tanpanya Kewajiban tidak Terlaksana itu Hukumnya Juga Wajib”

Masalah ini dikenal dengan adagium, “Sesuatu yang tanpanya kewajiban tidak terlaksana itu hukumnya wajib.” Banyak ulama yang keliru dalam memahami masalah ini. Karena itu mereka membaginya menjadi dua jenis:

Pertama, perkara yang tidak berada dalam kekuasaan *mukallaf* seperti kesehatan anggota tubuh, jumlah orang yang hadir dalam Jum'at, serta hal-hal lain yang tidak berada dalam kekuasaan manusia.

Kedua, perkara yang berada dalam kekuasaan manusia, seperti menempuh perjalanan untuk menunaikan haji, mencuci sebagian kepala dalam wudhu, menahan diri pada sebagian malam untuk berpuasa, dan hal-hal lain. Mereka mengatakan, "Sesuatu yang tanpanya kewajiban yang mutlak tidak terlaksana, dan sesuatu tersebut berada dalam jangkauan kekuasaan *mukallaf*, maka hukumnya wajib."

Pembagian ini keliru karena perkara-perkara yang mereka sebutkan itu sebenarnya merupakan syarat kewajiban. Karena itu, kewajiban tidak terlaksana kecuali dengan terpenuhinya syarat tersebut. Sedangkan sesuatu yang tanpanya kewajiban tidak terlaksana itu hukumnya juga wajib dikerjakan bagi seorang hamba berdasarkan kesepakatan para ulama, baik sesuatu itu berada dalam jangkauan kekuasaannya atau tidak, seperti kemampuan dalam haji dan mencapai nishab zakat.

Manakala seorang hamba mampu menunaikan haji, maka ia wajib haji. Dan apabila seseorang memiliki harta satu *nishab*, maka ia wajib zakat. Jadi, kewajiban tidak terlaksana kecuali dengan hal itu. Tetapi ia tidak wajib mencapai kemampuan haji dan memiliki harta satu *nishab*. Karena itu, ulama yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kemampuan dalam haji adalah memiliki harta, sebagaimana madzhab Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dan Ahmad, mereka ini tidak mewajibkannya untuk mengupayakan adanya biaya. Dan mereka tidak berselisih pendapat kecuali dalam kasus ketika ia telah diberi kemampuan

(biaya), baik dibiayai hajinya atau diberi harta oleh anaknya (sehingga wajib zakat).

Mengenai hal ini ada perbedaan pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad. Menurut pendapat yang masyhur dari madzhab Ahmad adalah tidak wajib. Akan tetapi, sekelompok sahabat Ahmad mewajibkannya karena menurut prinsip dasarnya seorang ayah itu boleh memiliki harta anaknya sehingga penerimaan harta dari pemberian anaknya itu tidak ubahnya adalah kepemilikan yang mubah. Sedangkan pendapat yang masyhur dari Asy-Syafi'i adalah ia wajib haji dan zakat manakala diberi harta kekayaan oleh anaknya.

Maksud pernyataan kami di sini adalah untuk membedakan antara 'sesuatu yang tanpanya hukum wajib tidak ada' dan 'sesuatu yang tanpanya perkara wajib tidak terlaksana'. Yang menjadi titik bahasan dalam bagian kedua adalah perkara yang tanpanya perkara wajib tidak terlaksana, seperti menempuh jarak yang jauh untuk shalat Jum'at, haji dan semisalnya. Jadi, *mukallaf* harus melakukannya berdasarkan pendapat yang disepakati oleh umat Islam. Akan tetapi, barangsiapa yang meninggalkan haji karena rumahnya jauh dari Makkah, atau meninggalkan shalat Jum'at karena rumahnya jauh dari masjid, maka ia telah meninggalkan sesuatu yang lebih banyak daripada yang ditinggalkan oleh orang yang dekat rumahnya. Meskipun demikian tidak dapat dikatakan bahwa sanksi bagi orang ini lebih besar daripada sanksi bagi sanksi orang yang dekat rumahnya.

Definisi Wajib

Wajib adalah sesuatu yang apabila ditinggalkan mengakibatkan celaan dan sanksi. Seandainya perkara yang harus

dikerjakan seseorang mengikuti perbuatan wajib itu memang sengaja diwajibkan (berbarengan dengan penetapan kewajiban amal utamanya), maka celaan dan hukuman terhadap orang yang meninggalkannya itu lebih besar. Dengan demikian, penduduk India dan Andalusia yang meninggalkan haji itu lebih besar dosanya daripada penduduk Makkah dan Thaif yang meninggalkannya. Penduduk ujung kota yang meninggalkan shalat Jum'at itu lebih besar hukumannya daripada tetangga masjid yang meninggalkannya. Manakala kita sama-sama tahu bahwa pahala orang yang rumahnya jauh itu lebih besar, sedangkan hukumannya manakala ia meninggalkan perintah itu tidak lebih besar daripada hukuman orang yang dekat, maka dari sini muncul kesamaran; apakah ia dihukumi wajib atau tidak wajib?

Sebenarnya, kewajibannya itu melalui proses dampak logis, bukan melalui kesengajaan perintah. Sebaliknya, perintah untuk mengerjakan suatu perkara itu terkadang tidak dimaksudkan untuk menuntut pendukung-pendukungnya, meskipun orang yang mengerjakannya itu tahu bahwa pendukung-pendukungnya itu harus ada. Dan jika ia termasuk orang yang mungkin lupa, maka terkadang dalam hatinya tidak tebersit tentang pendukung-pendukungnya.

Barangsiapa memahami hal ini, maka akan tersingkir dari pikirannya kerancuan-kerancuan yang dimunculkan oleh Al Ka'bi, yaitu: Apakah dalam syari'at ada mubah atau tidak? Al Ka'bi mengklaim bahwa tidak ada mubah dalam syari'at, dan seterusnya. Setiap kali Anda menemukan seorang ahli bid'ah, Anda pasti melihatnya sebagai orang yang senang merahasiakan nash-nash yang menentangnya, membencinya, dan tidak suka mengemukakannya, memaparkannya, dan menceritakannya. Ia juga tidak senang dengan orang yang melakukannya sebagaimana

yang dikatakan oleh sebagian ulama salaf, "Tidaklah seseorang melakukan suatu bid'ah melainkan dicabut kelezatan hadits dari hatinya."

Selanjutnya, pendapat Al Ka'bi yang digunakan untuk membentur nash-nash itu pasti merupakan campuran antara kebenaran dan kebatilan, sesuai dengan kalimat-kalimat global dan samar yang ia kemukakan. Untuk membantah pendapat tersebut Imam Ahmad menulis kitab yang berjudul *Ar-Radd 'ala Az-Zanadiqah wa Al Jahmiyyah fi ma Syakkat fihi min Mutasyabih Al Qur'an wa Ta'wilatih 'ala Ghairi Ta'wilih (Bantahan terhadap Kaum Zindiq dan Jahmiyyah mengenai Keraguan mereka Terhadap Ayat-Ayat Mutasyahibah dan Penakwilannya yang Tidak Sesuai)*. Kitab ini disebutkan oleh Al Khallal dalam kitab *As-Sunnah*, Al Qadhi Abu Ya'la, Abu Fadhl At-Tamimi, Abu Wafa bin 'Uqail, dan para sahabat Ahmad lainnya. Segala puji bagi Allah ﷻ.

Dalam kitab tersebut Imam Ahmad berkata, "Mereka mengemukakan berbagai pendapat dengan berpegang pada ayat-ayat *mutasyahibat (samar maknanya)*, menipu orang-orang bodoh dengan hal-hal yang samar bagi mereka. Apabila mereka berbuat demikian dalam konteks ajakan kepada manusia untuk mengikuti pendapat mereka dan untuk setia kepada mereka, maka dapat dijawab bahwa tidak seorang pun yang wajib mengikuti seorang da'i kecuali berkaitan dengan hal yang diserukan Rasulullah ﷺ. Manakala tidak terbukti secara valid bahwa Rasulullah ﷺ mengajak manusia untuk mengikuti suatu hal, maka manusia tidak wajib merespons orang yang mengajaknya kepada hal tersebut, dan orang itu pun tidak boleh mengajak manusia untuk mengikuti hal tersebut meskipun diasumsikan bahwa makna yang diserukannya itu benar. Jalan ini lebih membawa maslahat.

Apabila seseorang di antara mereka mempengaruhi pikiran pejabat dan menjerumuskannya ke dalam bid'ah-bid'ah mereka seperti yang dilakukan kelompok Jahmiyyah terhadap para khalifah yang mereka sesatkan pemikirannya, maka bantahan terbaik untuk menghadapi mereka adalah, "Bawakan kemari Kitab atau Sunnah agar kami bisa merespons ajakan-ajakan kalian. Jika tidak, maka sesungguhnya kami tidak mau merespons sesuatu yang tidak ditunjukkan oleh Kitab dan Sunnah."

Imam Ahmad berkata demikian karena tidak ada yang bisa menyelesaikan perselisihan di antara manusia selain Kitab yang diturunkan dari langit. Apabila mereka mengembalikan perselisihan kepada akal mereka, maka setiap orang pasti punya nalar tersendiri.

Setiap Mukmin Wajib Menolak Setiap Hal yang Bertentangan dengan Apa yang Dibawa Nabi ﷺ

Dari sini dapat diketahui sesatnya orang yang merekayasa suatu tarekat atau keyakinan yang ia klaim bahwa perkara yang wajib itu tidak terlaksana kecuali dengan tarekat atau keyakinannya itu, padahal dia tahu bahwa Rasulullah ﷺ tidak menyebutkannya, dan apa saja yang bertentangan dengan nash adalah bid'ah berdasarkan pendapat yang disepakati oleh umat Islam. Tetapi jika ada sesuatu yang diketahui tidak bertentangan dengan nash, maka ada kalanya tidak disebut bid'ah.

Asy-Syafi'i berkata, "Bid'ah itu ada dua macam. *Pertama*, bid'ah yang bertentangan dengan Kitab, Sunnah, ijma' dan *atsar* dari sebagian sahabat Rasulullah ﷺ. Ini adalah bid'ah yang sesat. *Kedua*, bid'ah yang tidak bertentangan dengan sumber-sumber tersebut. Yang demikian itu disebut bid'ah *hasanah* (baik)

berdasarkan perkataan 'Umar, "Sebaik-baiknya bid'ah adalah ini." Perkataan ini atau semacamnya dituturkan oleh Al Baihaqi dengan sanadnya yang *shahih* dalam kitab *Al Madkhal*. Ia juga meriwayatkan dari Malik bahwa ia berkata, "Manakala ilmu menipis, maka muncullah perilaku yang kurang ajar. Dan manakala *atsar* menipis, maka hawa nafsu mewabah."

Karena itu, Anda sering menemukan manusia yang mencintai suatu kelompok manusia dan membenci kelompok manusia lain karena hawa nafsu semata tanpa mengetahui makna dan dalilnya. Bahkan mereka memberikan loyalitas atau menyatakan permusuhan secara mutlak tanpa ada dasar yang dituturkan secara *shahih* dari Nabi ﷺ dan generasi awal, dan mereka pun tidak mengerti alasannya serta tidak mengetahui konsekuensi dan tuntutananya.

Penyebabnya adalah pengutaraan pendapat secara mutlak padahal pendapat tersebut tidak didasari nash, lalu ia dijadikan sebagai madzhab yang diserukan dimana seseorang memberikan loyalitas dan permusuhan hanya berdasarkan pendapat dan madzhab tersebut. Padahal dalam hadits *shahih* Nabi ﷺ bersabda saat berkhotbah:

إِنَّ أَصْدَقَ الْكَلَامِ كَلَامُ اللَّهِ الْخ.

*"Sesungguhnya perkataan yang paling benar adalah Kalam Allah ﷻ...dan seterusnya."*⁴⁰

Jadi, agama umat Islam itu didasari pada sikap mengikuti Kitab Allah ﷻ dan Sunnah Nabi-Nya serta hal-hal yang disepakati oleh umat ini. Ketiganya merupakan sumber yang terpelihara. Apa

⁴⁰ HR. Muslim dalam pembahasan tentang Jum'at (867/43) dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang hari raya (3/188, 189).

saja yang diperselisihkan oleh umat harus mereka kembalikan kepada Allah ﷻ dan Rasulullah ﷺ.

Tidak seorang pun dari umat ini yang boleh memasrahkan hidupnya kepada seseorang yang mengajarkan tarekat, memberikan loyalitas dan permusuhan berdasarkan tarekat tersebut, selain Nabi ﷺ. Ia juga tidak boleh memosisikan suatu perkataan sebagai pijakan dalam memberikan loyalitas dan permusuhan selain perkataan Allah ﷻ dan Rasul-Nya ﷺ serta hal-hal yang disepakati oleh umat. Sebaliknya, ini adalah salah satu perilaku ahli bid'ah yang biasanya mengangkat seseorang atau mematok suatu perkataan untuk memecah belah umat. Dengan perkataan atau tokoh tersebut mereka memberikan loyalitas dan permusuhan.

Yang dilakukan kelompok Khawarij adalah menakwili ayat-ayat Al Qur'an sesuai keyakinan mereka, lalu menganggap orang yang bertentangan dengan takwil tersebut sebagai kafir karena keyakinan mereka bahwa orang tersebut bertentangan dengan Al Qur'an. Barangsiapa yang membuat bid'ah perkataan yang tidak memiliki dasarnya dalam Al Qur'an lalu memandang orang yang menentang perkataan tersebut sebagai kafir, maka ucapannya itu lebih jahat daripada ucapan kelompok Khawarij.

Semua wajib tahu bahwa perkara-perkara yang telah lazim dalam agama Islam itu manakala ada pendapat yang menyerangnya maka ia harus dijawab dengan jawaban yang pasti dan tidak mengandung kesamaran. Lain halnya dengan metode yang ditempuh para ahli Kalam. Jadi, barangsiapa yang tidak menangkis kritik orang-orang yang menyimpang dan ahli bid'ah dengan jawaban yang telak, maka ia belum memberikan hak Islam, belum memenuhi tuntutan ilmu dan iman, perkataannya belum

mengobati hati dan memberi ketenteraman batin, dan ucapannya tidak menghasilkan ilmu dan keyakinan.

Allah mewajibkan orang-orang mukmin untuk beriman kepada Rasulullah ﷺ dan berjihad bersama beliau. Di antara bentuk iman kepada beliau adalah membenarkan setiap pemberitaan beliau. Dan di antara bentuk jihad bersama beliau adalah menolak setiap orang yang menentang ajaran beliau dan menyelewengkan Nama-Nama Allah ﷻ dan ayat-ayat-Nya.

Kekeliruan dalam Ilmu yang Rumit itu Ditolerir

Kita tahu bahwa dalam setiap masalah yang berkisar antara ada dan tiada itu harus ada kebenaran yang pasti dalam masalah tersebut atau perinciannya. Akan tetapi, seseorang yang tidak mengetahui *atsar* salaf, hakikat pendapat-pendapat mereka, hakikat isi Kitab dan Sunnah, hakikat logika yang terang dan tidak mungkin ada kontradiksinya, (orang yang demikian) tidak mungkin berkata selain sejauh pengetahuannya. Sedangkan Allah ﷻ tidak membebani seseorang kecuali sebatas kesanggupannya.

Tidak diragukan bahwa kekeliruan dalam pengetahuan yang pelik dan rumit itu ditolerir meskipun terjadi dalam masalah-masalah keilmuan. Seandainya tidak demikian, tentulah sebagian besar tokoh umat ini binasa karenanya. Manakala Allah ﷻ mengampuni orang yang tidak mengetahui keharaman khamer karena ia lahir dan tumbuh berkembang di negeri yang miskin ilmu dan ia pun tidak menuntut ilmu, maka seorang tokoh mujtahid yang gigih dalam mencari ilmu sesuai dengan yang dicapai di zamannya dan di tempat tinggalnya itu lebih berhak diterima kebaikan-kebaikannya oleh Allah ﷻ manakala ia bertujuan mengikuti Rasulullah ﷺ semampu tenaga. Ia lebih berhak untuk

dipuji ijthad-ijthadnya dan tidak diberi sanksi atas kekeliruannya, sesuai dengan firman Allah ﷻ, *"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 286)

Kalangan Ahlussunnah memastikan setiap orang yang bertakwa kepada Allah ﷻ selamat sebagaimana yang diungkapkan secara tersurat oleh Al Qur'an. Namun mereka menahan pendapat mengenai individu tertentu karena tidak adanya kepastian apakah ia termasuk golongan orang-orang yang bertakwa atau tidak. Demikian pula dengan kondisi orang-orang yang melontarkan pendapat-pendapat yang lemah, yang berargumen dengan makna *zhahir (tekstual)* Al Qur'an untuk menguatkan pendapat yang bertentangan dengan Sunnah lantaran mereka tidak melihat duduk perkaranya dengan jelas. Padahal dalam makna tekstual Al Qur'an itu tidak ditemukan hal-hal yang bertentangan dengan Sunnah. Contohnya adalah kelompok Khawarij yang mengatakan, "Shalat dalam perjalanan hanya boleh empat raka'at," "Empat raka'at dalam perjalanan lebih utama", "Kami tidak memutuskan perkara dengan satu saksi dan sumpah," "Apa saja yang ditunjukkan oleh makna tekstual Al Qur'an itu benar, tidak ada lafazh umum yang dikenai pengkhususan karena tidak ada lafazh umum, yang ada adalah lafazh mutlak (tanpa batasan), seperti firman Allah ﷻ, *"Maka bunuhlah orang-orang musyrik."* (Qs. At-Taubah [9]: 5) Ia mencakup semua orang dan berlaku mutlak dalam semua kondisi. Juga seperti firman Allah ﷻ, *"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu."* (Qs. An-Nisa' [4]: 11) Ayat ini bersifat umum untuk anak-anak dan berlaku mutlak dalam semua kondisi."

Padahal, istilah *zhahir* itu ada kalanya maksudnya adalah sesuatu yang tampak jelas di mata seseorang, dan ada kalanya

maksudnya adalah sesuatu yang ditunjukkan oleh lafazh. Yang pertama itu sesuai tingkat pemahaman manusia. Sedangkan di dalam Al Qur'an terdapat banyak keterangan yang bertentangan dengan pemahaman yang salah kaprah.

Satu Hukum Dua *Illah* (Alasan)

Pasal ini membahas penetapan satu hukum dengan dua alasan, serta hal-hal semacam itu seperti keberadaan satu hal yang terjangkau kemampuan oleh dua orang yang memiliki kemampuan, dan keberadaan satu perbuatan bersumber dari dua pelaku.

Kami katakan bahwa meskipun terjadi perbedaan pendapat yang masyhur dalam masalah ini, namun mayoritas fuqaha sahabat kami dan selainnya memungkinkan terjadinya penetapan hukum dengan dua *illah*. Tetapi ada banyak fuqaha dan ahli Kalam yang memandang hal itu mustahil terjadi. Perbedaan pendapat dalam masalah ini kembali kepada perbedaan pendapat yang sifatnya diversitas (keragaman) dan perbedaan ungkapan, bukan perbedaan yang sifatnya kontradiktif. Ia setara dengan perbedaan pendapat dalam pemberlakuan *Illah* secara khusus. Dalam masalah ini terdapat perbedaan pendapat yang masyhur di antara semua kelompok, baik dari kalangan sahabat kami atau selain mereka. Bahkan dari Ahmad sendiri dituturkan dua pendapat.

Definisi *Illah* (Alasan)

Pangkal perselisihan tersebut adalah kata *Illah* itu terkadang dimaknai sebagai alasan yang meniscayakan, yaitu alasan yang

sempurna dan menghalangi ketidaksesuaian hukum dengan alasan. *Illah* semacam ini tidak mungkin diberlakukan secara khusus. Manakala ia berkurang, maka ia rusak. Kata *Illah* dengan definisi ini mencakup *juz' al Illah (bagian dari alasan)*, syarat hukum, dan ketiadaan penghalang. Jadi, segala hal yang menjadi gantungan hukuman itu tercakup ke dalamnya.

Ada kalanya kata *Illah* dipahami sebagai sesuatu yang mengimplikasikan hukum. Maksudnya, di dalamnya terdapat makna yang mengimplikasikan dan menuntut hukum meskipun tidak meniscayakan sehingga menghalangi ketidaksesuaian hukum dengan *illah*. Hukum *Illah* ini tergantung pada terpenuhinya syarat-syarat dan ketiadaan faktor-faktor penghalang. Manakala ia diberlakukan secara khusus, maka hukumnya menjadi tidak sesuai dengannya karena ketiadaan syarat atau karena adanya faktor penghalang yang tidak sampai menciderai *illah*. Atas dasar itu, kekurangan tersebut ditutupi dengan perbedaan.

Jika ketidaksesuaian hukum dengan *Illah* itu bukan karena tidak terpenuhinya syarat dan bukan karena adanya faktor penghalang, maka itu menjadi indikasi bahwa ia bukan *illah*. Alasannya adalah karena seandainya ia diasumsikan sebagai *Illah* yang sempurna, sedangkan *Illah* yang sempurna itu menghalangi ketidaksesuaian hukum dengannya, maka ketidaksesuaian tersebut menunjukkan bahwa ia bukan *Illah* yang sempurna.

Mayoritas fuqaha dari kalangan sahabat kami dan selainnya meskipun tidak mensyaratkan pembalikan dalam berbagai *Illah* yang *syar'i* dan memungkinkan penetapan satu hukum dengan dua *illah*, namun mereka juga mengatakan bahwa *Illah* itu bisa rusak manakala tidak ada pengaruh yang ia timbulkan, karena penetapan hukum tanpa sifat ini menjelaskan bahwa sifat tersebut

bukan disebut *illah*. Tetapi jika sifat ini tidak bertentangan dengan sifat lain, maka ia bisa menjadi *Illah* bagi hukum tersebut.

Jadi, mereka menempatkan pertanyaan ini pada kasus yang di dalamnya hanya ada satu *illah*, baik karena hukum kasus tersebut telah ditunjukkan oleh dalil, atau karena pencari dalil sudah meyakinkannya.

Perbedaan Pendapat mengenai Penetapan Dua *Illah* untuk Satu Hukum

Maksud pemaparan di atas adalah kami ingin menjelaskan bahwa perbedaan pendapat dalam penetapan satu hukum dengan dua *Illah* itu lebih bersifat perbedaan keragaman dan perbedaan ungkapan, bukan perbedaan kontradiktif. Karena tidak ada perbedaan pendapat mengenai kemungkinan penetapan hukum untuk suatu jenis berdasarkan dua *Illah* atau alasan. Maksudnya, sebagian jenisnya atau item-item kasusnya itu ditetapkan dengan satu *illah*, sedangkan jenisnya yang lain atau item-itemnya yang lain ditetapkan dengan *Illah* yang berbeda. Contohnya adalah pewarisan yang ditetapkan dengan hubungan rahim, pernikahan dan perwalian; kepemilikan yang ditetapkan dengan jual beli, hibah dan pewarisan; hukuman mati yang ditetapkan dengan kemurtadan, membunuh dan zina; perkara-perkara yang membatalkan wudhu, mewajibkan mandi, dan lain-lain.

Adapun perbedaan pendapat di antara ulama mengenai satu hukum tertentu untuk satu individu, seperti orang yang menyentuh perempuan, memegang kemaluannya, dan buang air kecil, apakah dapat dikatakan bahwa batalnya wudhu itu ditetapkan dengan banyak *Illah* sehingga dengan demikian satu hukum didasari dengan dua *illah*? Contohnya adalah orang yang

membunuh, murtad sekaligus berzina. Juga seperti *rabibah* ⁴¹ manakala ia juga diharamkan dengan persusuan, sebagaimana diceritakan dalam sebuah riwayat bahwa Ummu Habibah berkata kepada Nabi ﷺ, “Kami sedang membicarakan kemungkinan pernikahanmu dengan Durrah binti Ummu Salamah.” Nabi ﷺ bertanya, “Putrinya Abu Salamah?” Ummu Habibah menjawab, “Ya.” Nabi ﷺ bersabda, “Kendati ia bukan *rabibah* yang tinggal di rumahku, ia tetap tidak halal bagiku karena ia adalah putrinya saudara sepersusuanku. Aku dan Abu Salamah pernah disusui oleh Tsuwaibah mantan sahaya Abu Lahab.”⁴²

Juga seperti yang dikatakan Ahmad dalam suatu uraiannya, “Ketentuan ini seperti daging babi bangkai. Ia dihukumi haram dari dua sisi.”

Jadi, kami katakan bahwa tidak ada perbedaan pendapat di antara kedua kelompok dalam perkara-perkara semacam ini bahwa masing-masing dari dua *Illah* berdiri sendiri dengan hukumnya manakala ia terpisah; dan dapat dikatakan bahwa ketika ada dua *Illah* yang bertemu pada satu hukum, maka masing-masing dapat berdiri sendiri dengan hukumnya manakala terpisah. Hal ini juga tidak diperselisihkan, dan inilah maksud ucapan mereka, “Suatu hukum boleh didasari dua *Illah* secara bergantian tanpa ada perbedaan pendapat.”

Para ahli juga tidak berbeda pendapat bahwa manakala dua *Illah* bertemu, maka tidak boleh dikatakan bahwa satu hukum ditetapkan dengan masing-masing *Illah* pada saat bertemu secara

⁴¹ *Rabibah* adalah anak bawaan istri yang lahir dari selain suami yang bersamanya.

⁴² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pernikahan (5101), Muslim dalam pembahasan tentang persusuan (1449/15, 16), Abu Dawud dalam pembahasan tentang pernikahan (2056), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pernikahan (1939), dan Ahmad (6/309), mereka semua dari Ummu Habibah binti Abu Sufyan.

mandiri. Karena kemandirian *Illah* dalam menetapkan hukuman itu berarti penetapan hukum dengan satu *Illah* tanpa ada *Illah* lain. Apabila dikatakan, "Hukum ini ditetapkan dengan *Illah* pertama bukan dengan *Illah* kedua, dan juga ditetapkan dengan *Illah* kedua bukan *Illah* pertama," maka itu sama dengan menggabungkan dua hal yang kontradiktif. Itu sama dengan mempertemukan pemberlakuan masing-masing sebagai alasan hukum dan peniadaan masing-masing sebagai alasan hukum. Inilah makna ungkapan, "Penetapan hukum dengan masing-masing dari dua *Illah* secara mandiri itu berkontradiksi dengan penetapan hukum dengan salah satu dari kedua *illah*. Apa saja yang ketetapanannya mengakibatkan ketiadaannya itu batal (tidak berlaku)."

Di sini pihak-pihak yang meniadakan dan yang menetapkan melakukan komparasi, dimana perbedaan di antara keduanya hanya bersifat redaksional. Pihak-pihak yang meniadakan mengatakan, "Penetapan hukum dengan *Illah* ini secara mandiri berkontradiksi dengan penetapan hukum dengan *Illah* lain secara mandiri." Sementara pihak yang menetapkan mengatakan, "Kami tidak bermaksud bahwa kemandirian di sini artinya kemandirian saat kedua *Illah* tergabung. Yang kami maksud adalah hukum ditetapkan dengan masing-masing *illah*, dan masing-masing *Illah* itu berdiri sendiri manakala terpisahkan."

Jadi, kelompok kedua tidak menentang kelompok pertama bahwa kedua *Illah* saat tergabung itu masing-masing tidak berdiri sendiri dengan hukumnya. Sementara kelompok pertama tidak menentang kelompok kedua bahwa masing-masing dari dua *Illah* itu berdiri sendiri saat terpisah. Ini adalah bahasan tentang dua *Illah* yang tergabung dalam satu hukum.

Adapun hukum yang ditetapkan—manakala kedua *Illah* tergabung—ada kalanya berbeda seperti penjatuhan hukuman mati

akibat murtad, zina dan qishash. Karena hukum-hukum kasus ini berbeda-beda, tidak sama; dan masing-masing tidak bisa menutupi yang lain. Dan ada kalanya hukum-hukumnya sama seperti batalnya wudhu. Orang yang menolak penetapan hukum dengan dua *Allah* mengatakan, "Beberapa *Allah* itu menetapkan beberapa hukum, bukan hanya satu hukum, terutama menurut salah satu dari dua fuqaha sahabat Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya, bahwa apabila seseorang berniat wudhu atau mandi untuk menghilangkan hadats yang disebabkan oleh suatu sebab, maka hadats lain tidak hilang. Terjadi perbedaan pendapat yang masyhur mengenai tergabungnya hadats kecil dan hadats besar. Perbedaan pendapat ini kembali kepada kemungkinan tergabungnya hal-hal yang sama dalam satu tempat (kasus), dan apakah hal-hal yang sama itu berbenturan atau tidak.

Ulama yang menetapkan satu hukum dengan dua *Allah* tidak menyangkal bahwa apabila dua *Allah* tergabung, maka hukumnya lebih kuat dan lebih tegas daripada ketika hanya ada salah satu *illah*. Karena itu penetapan satu hukum dengan dua *Allah* terjadi dalam perkataan Syari' dan para imam. Hal itu disebutkan untuk menjelaskan penegasan dan kekuatan hukum, seperti perkataan Ahmad mengenai sebagian makanan yang keras keharamannya, "Ini seperti daging babi bangkai." Ia mengucapkan perkataan ini untuk menyatakan hukum haram *mughallazhah (berat)*.

Ketentuan ini juga kembali kepada pendapat mengenai kewajiban, keharaman dan mubah; apakah ia memiliki gradasi atau tidak? Apakah dapat dikatakan bahwa suatu kewajiban itu lebih besar daripada kewajiban lain, dan suatu pengharaman lebih besar daripada pengharaman yang lain? Dalam masalah ini juga terjadi perbedaan pendapat. Sedangkan pendapat yang masyhur dari mayoritas fuqaha sahabat kami dan selainnya adalah

dimungkinkan hukum-hukum tersebut bergradasi. Sementara satu kelompok ulama lain tidak berpandangan demikian. Di antara mereka adalah Ibnu 'Uqail.

Demikian pula perbedaan pendapat mengenai akal; apakah satu akal itu lebih sempurna daripada akal yang lain? Itu seperti perbedaan pendapat mengenai pembenaran dan *ma'rifat* dalam hati; apakah ia berbeda-beda tingkatannya? Mengenai hal itu ada dua riwayat pendapat yang dituturkan dari Ahmad. Pendapat yang dipegang oleh para imam Sunnah yang bertentangan dengan kelompok Murji'ah adalah semua itu berbeda-beda tingkatannya dan bergradasi. Demikian pula dengan seluruh sifat makhluk hidup seperti cinta dan benci, senang dan tidak senang, mendengar dan melihat, mencium dan merasa, kenyang dan lepas dahaga, mampu dan lemah, dan lain-lain.

Perbedaan pendapat dalam semua ini sama seperti perbedaan pendapat mengenai kemungkinan bersatunya dua hal yang sama, seperti dua warna hitam dan dua rasa manis. Tidak diragukan bahwa ada kalanya salah satu dari dua warna hitam itu lebih kuat, dan salah satu dari rasa manis itu lebih kuat. Akan tetapi, apakah bisa dikatakan: dua warna hitam dan dua rasa manis bertemu di satu tempat? Ataukah dikatakan: hanya ada satu warna hitam yang kuat? Ini juga perbedaan redaksional saja.

Pendapat yang mengatakan bahwa dua hukum dimungkinkan tergabung di satu tempat, seperti dua wajib, dua haram, dan dua mubah, (pendapat ini) serupa dengan pendapat yang mengatakan: dua warna hitam bertemu. Sementara pendapat yang mengatakan bahwa hasilnya adalah satu hukum yang diperteguh itu seperti pendapat yang mengatakan: satu warna hitam yang kuat. Kedua pendapat tersebut sama maksudnya, karena peneguhan itu tidak meniadakan bilangan hal-hal yang

sama, karena peneguhan itu bisa terjadi dengan pengulangan hal-hal yang sama (paralel), seperti sabda Nabi ﷺ:

وَاللّٰهُ لَأَغْزُونَ قُرَيْشًا وَاللّٰهُ لَأَغْزُونَ قُرَيْشًا وَاللّٰهُ
لَأَغْزُونَ قُرَيْشًا

*"Demi Allah, aku pasti memerangi kaum Quraisy. Demi Allah, aku pasti memerangi kaum Quraisy. Demi Allah, aku pasti memerangi kaum Quraisy."*⁴³

Kita tahu bahwa tidak ada perbedaan di antara orang yang mengatakan, "Ditetapkan beberapa hukum yang sama" dan yang mengatakan, "Hukum yang kuat dan diperteguh". Keduanya memiliki makna yang sama. Keseluruhannya tidak dicapai kecuali dengan gabungan dua *Illah* dimana masing-masing *Illah* tidak berdiri sendiri dengan hukumnya, dan salah satu *Illah* tidak berdiri sendiri baik saat tergabung atau saat terpisah. Jadi, masing-masing adalah bagian dari *illah*, bukan *Illah* bagi hukum itu sendiri. Sebagaimana diketahui bahwa masing-masing dari *Illah* tersebut mandiri dengan pokok satu hukumnya saat terpisah.

Sementara pendapat yang mengatakan bahwa satu gabungan yang terhimpun dari dua *Illah* itu tidak bisa dicapai dengan salah satu *Illah* saja, sesungguhnya pendapat ini juga tidak diperselisihkan.

Ulama yang menetapkan beberapa hukum dari gabungan *Illah* tidak berbenturan dengan pendapat ulama yang menetapkan

⁴³ HR. Abu Daud dalam pembahasan tentang sumpah dan nadzar (3285), Al Baihaqi dalam kitab *Al Kubra* dalam pembahasan tentang sumpah (10/47, 48), keduanya dari 'Ikrimah, dan Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir* (11/82) dari Ibnu 'Abbas.

satu hukum saja apabila yang dimaksud adalah kesatuan jenis dalam satu tempat. Dengan demikian maksudnya adalah satu hukum untuk suatu jenis kasus itu terkadang dilakukan oleh dua orang di dua tempat. Hal ini jelas. Dan terkadang ia dilakukan oleh dua orang di satu tempat. Keduanya merupakan dua jenis yang berbeda dengan pertimbangan substansinya sendiri-sendiri, tetapi keduanya juga bisa disebut satu dengan pertimbangan tempatnya. Jadi, barangsiapa yang mengatakan bahwa hukum yang ditetapkan dengan dua *Illah* itu satu, apabila yang ia maksud adalah satu jenis dalam satu item maka ia benar. Dan barangsiapa yang memaksudkannya dua individu dari satu jenis dalam satu item, maka ia juga benar.

Kemandirian Meniadakan Persekutuan

Dari uraian sebelumnya dapat ditarik kejelasan bahwa dua *Illah* itu tidak mandiri dengan hukumnya masing-masing pada saat keduanya tergabung. Hal ini dapat diketahui dengan serta-merta dan aksiomatik setelah dipersepsi. Karena kemandirian itu meniadakan persekutuan. Sesuatu yang mandiri tidak mungkin memiliki sekutu. Dua individu yang bersatu pada satu urusan itu salah satunya tidak bisa disebut mandiri dengan urusan tersebut. Hukum yang ditetapkan dengan dua alasan —baik dikatakan bahwa ia menghasilkan beberapa hukum atau menghasilkan satu hukum yang diperteguh— salah satunya tidak disebut mandiri dengan hukum tersebut. Sebaliknya, masing-masing merupakan bagian dari *Illah* hukum, bukan *Illah* hukum itu sendiri.

Tergabungnya Dalil-Dalil untuk Menunjukkan Satu Madlul

Demikian pula ketentuannya saat bergabungnya dalil-dalil untuk menunjukkan *madlul* (*hukum yang ditunjukkan*), bahwa dalil-dalil tersebut menghasilkan pengetahuan yang diperteguh, atau beberapa pengetahuan yang sama. Di sini dapat diperoleh kejelasan dan kekuatan dari dalil-dalil tersebut dengan tekanan yang tidak bisa dicapai dari satu dalil saja. Ini tercakup ke dalam sebuah kaidah universal yang mengatakan: "Satu pemberi pengaruh (sebab, stimulus)—baik ia bekerja dengan didasari kehendak dan kebebasan memilih, atau bekerja secara alami, atau ia mendorong terciptanya perbuatan—manakala ia memiliki sekutu dalam perbuatan dan stimulasinya itu, maka sekutunya itu menjadi penolong dan penyokong baginya, serta menghalanginya untuk menjadi mandiri dalam menetapkan hukumnya."

Hubungan ini mengakibatkan kebutuhan masing-masing kepada yang lain, dan ketidak-mandirian masing-masing dalam melakukan pekerjaannya. Sesungguhnya persekutuan itu mengakibatkan kebutuhan dan menghilangkan kemandirian. Dua orang yang bersekutu dalam suatu pekerjaan pasti bekerja sama untuk melakukan pekerjaan tersebut. Salah satunya tidak mungkin—manakala ia tidak mengalami perubahan akibat persekutuan dan kesendirian—disebut mengerjakan sendiri apa yang dikerjakan olehnya dan pihak lain. Karena jika ia mengerjakan sesuatu dalam kondisi sendiri, dan diasumsikan bahwa ia tidak mengalami perubahan, lalu ia bergabung dengan yang setara dengannya, maka tidak mungkin obyek pekerjaan keduanya saat terjadi persekutuan itu sama seperti obyek pekerjaan masing-masing saat sendiri-sendiri.

Karena jika obyek pekerjaan tidak terwujud kecuali dikerjakan oleh pelaku, sedangkan pelaku saat sendiri itu memiliki obyek pekerjaan masing-masing, maka apabila keduanya bersatu maka obyek keduanya lebih banyak atau lebih besar daripada obyek pekerjaan salah satunya saja. Jika tidak, maka itu sama seperti menyamakan antara yang lebih dan yang kurang. Lain halnya jika pelaku mengalami perubahan, seperti seseorang yang mengangkat kayu atau membuat makanan bersama mitranya, kemudian ia melakukan hal seperti itu sendirian. Yang demikian itu pasti terjadi akibat perubahan dari dirinya pada aspek keinginan, gerak, alat dan lain-lain. Jika tidak demikian, lalu kedua kondisinya sama, maka kedua obyek pekerjaan tidak bisa disamakan pada saat sendiri dan bersekutu.

Secara garis besar, masing-masing dari dua orang yang bersekutu dalam suatu obyek pekerjaan itu saling membutuhkan demi terwujudnya obyek pekerjaan tersebut. Jika tidak, maka keduanya tidak disebut bersekutu. Karena masing-masing itu hanya memiliki dua kemungkinan; bekerja secara mandiri dan sendiri, atau tidak. Apabila ia bekerja secara mandiri dan sendiri, maka mustahil dikatakan bahwa ia memiliki sekutu atau pembantu. Apabila ia tidak mandiri dan sendiri, maka obyek pekerjaan tidak dikerjakan olehnya saja, melainkan olehnya dan pihak lain. Dan ia sendiri tidak cukup untuk mewujudkan obyek pekerjaan tersebut, sebaliknya membutuhkan yang lain dalam mewujudkannya.

Hal itu menunjukkan bahwa ia bukan pemilik dan pencipta obyek pekerjaan tersebut, melainkan ia hanya sekutu di dalamnya. Hal itu juga menunjukkan bahwa ia tidak mandiri dari sekutu dalam mewujudkan obyek pekerjaan tersebut, melainkan membutuhkan sekutunya.

Hal itu juga menunjukkan ketidakmampuannya untuk mewujudkan obyek pekerjaan pada saat sendiri, sebagaimana telah kami tegaskan bahwa manusia tidak disebut mandiri dalam hal-hal yang di dalamnya ada pihak lain yang bersekutu jika ia tidak mengalami suatu perubahan yang mengakibatkan kesempurnaan kemampuannya untuk melakukan pekerjaan yang dikerjakan secara bersama-sama itu. Hal itu karena apabila pelaku saat sendiri memiliki kemampuan yang sempurna, sedangkan diasumsikan bahwa ia menghendaki obyek pekerjaan secara tegas, maka obyek pekerjaan itu pasti terwujud. Karena seandainya ia tidak menginginkannya secara tegas, tentulah ia tidak terwujud, baik saat sendiri atau saat bergabung atau saat bersekutu. Karena ketika kehendak tidak tegas, maka tidak ditemukan obyek yang dikehendaki sama sekali. Kehendak yang tegas tanpa kemampuan juga tidak menghasilkan obyek yang dikehendaki. Sedangkan kehendak yang tegas disertai kemampuan yang sempurna itu meniscayakan terwujudnya obyek yang dikehendaki.

Seandainya salah satu dari dua pihak yang bersekutu itu sempurna kemampuannya dan sempurna keinginannya, tentulah realisasi obyek pekerjaan itu tercapai olehnya sendiri. Dan realisasi obyek pekerjaan olehnya sendiri itu menghalangi kemungkinan realisasinya oleh pihak lain karena hal itu mengakibatkan pertemuan dua hal yang bertolak belakang, yaitu terwujudnya obyek pekerjaan oleh seseorang sendiri, dan tidak terwujudnya obyek pekerjaan olehnya sendiri; atau seseorang menjadi pelaku sekaligus tidak sebagai pelaku. Ini jelas salah kaprah.

Antagoni ini bukan berarti bahwa masing-masing dari dua pelaku menghalangi yang lain, seperti ketika salah satunya ingin menggerakkan suatu benda dan yang lain ingin mendiarkannya, atau ketika yang satu ingin mematikan seseorang dan yang lain

ingin menghidupkannya. Tetapi yang dimaksud di sini adalah antagoni substansial, yaitu antagoni persekutuan dua sekutu yang sama-sama sempurna kemampuan dan kehendaknya dalam melakukan suatu obyek pekerjaan dimana keduanya sama-sama memiliki kemampuan yang sempurna dan kehendak yang sempurna terhadap obyek tersebut. Karena barangsiapa yang sempurna kemampuannya terhadap sesuatu serta sempurna kehendaknya, niscaya obyek pekerjaan itu terwujud olehnya sendiri. Dan jika sekutunya juga demikian, niscaya obyek pekerjaan juga terwujud olehnya sendiri. Keduanya saling berkontradiksi dan berantagoni karena penetapan menghalangi peniadaan, dan peniadaan menghalangi penetapan secara esensial. Dari sini dapat ditarik kejelasan bahwa persekutuan itu meniscayakan kekurangan sekutu dalam satu jenis kemampuan.

Apabila dua individu yang menghendaki suatu perkara itu sama-sama mampu, maka ada dua kemungkinan, yaitu:

Pertama, obyek pekerjaan yang dilakukan mitra yang satu berbeda dari obyek pekerjaan yang dilakukan mitra kedua. Masing-masing mandiri dengan sebagian obyek pekerjaan.

Kedua, obyek pekerjaan yang dipersekutukan tidak mampu dikerjakan oleh salah satunya manakala ia bekerja sendiri, kecuali ia membarui kemampuannya menjadi lebih sempurna daripada kemampuan yang ada saat keduanya bersekutu.

Apabila obyek pekerjaannya satu tetapi sebagiannya bercampur dengan sebagian yang lain sehingga satu pelaku tidak mungkin mengerjakan sebagiannya dan pelaku lain tidak mungkin mengerjakan sebagian yang lain, maka tidak mungkin dilakukan persekutuan dengan pembagian kerja, seperti persekutuan beberapa orang dalam pekerjaan-pekerjaan mereka dimana yang

satu mengerjakan sebagian pekerjaan dan yang lain mengerjakan sebagian pekerjaan yang lain. Di dalamnya juga tidak mungkin dilakukan persekutuan campuran kecuali salah satunya lemah dan kurang kemampuannya. Inilah maksud pernyataan kami bahwa persekutuan itu meniscayakan kurangnya kemampuan.

Apabila Sesuatu Mustahil Terjangkau Kemampuan Satu Orang, maka Mustahil pula Terjangkau Kemampuan Dua Orang

Selanjutnya dapat dikatakan bahwa masing-masing dari dua orang yang bersekutu itu tidak niscaya dengan sendirinya, mandiri dan kuat. Sebaliknya ia membutuhkan yang lain dari segi dzat dan sifat, sebagaimana ia membutuhkan yang lain dalam hal obyek-obyek pekerjaannya. Apabila kedua sekutu saling membutuhkan dalam pekerjaan-pekerjaannya, serta lemah untuk mengerjakannya sendiri, lantaran persekutuan itu meniscayakan hal itu sebagaimana telah dijelaskan, maka di sini ada dua kemungkinan; ia berpotensi mampu mandiri, atau ia tidak memiliki potensi untuk itu.

Kemungkinan yang kedua jelas tertolak karena seandainya tidak ada kemungkinan sesuatu berada dalam jangkauan kemampuan dan mungkin terwujud bagi satu orang, maka tidak ada juga kemungkinan ia terjangkau kemampuan oleh dua orang. Keberadaan sesuatu sebagai sesuatu yang terjangkau kemampuan dan mungkin terwujud itu tidak berbeda; apakah subyeknya banyak atau satu. Jadi, jika tidak ada kemungkinan sesuatu berada dalam jangkauan kemampuan dan mungkin terwujud bagi satu orang, maka tidak ada kemungkinan pula ia terjangkau

kemampuan oleh dua orang. Dan jika ada kemungkinan sesuatu berada dalam jangkauan kemampuan dan mungkin terwujud bagi dua orang, maka ada kemungkinan pula ia terjangkau kemampuan oleh satu orang.

Masalah ini tampak jelas ketika kemungkinan dan kemustahilan itu ditetapkan berdasarkan alasan yang ada pada obyek yang mungkin terwujud, dikerjakan dan terjangkau kemampuan itu. Karena sifat-sifat dirinya tidak berbeda sama sekali. Demikian pula jika sifat mungkin dan mustahil itu dilihat dari alasan pada diri individu yang mampu (subyek). Karena kemampuan yang melekat pada dua sekutu itu tidak mustahil untuk bekerja secara bersama-sama, karena kemungkinan hal itu dapat diketahui secara aksiomatik.

Dapat kita ketahui secara aksiomatik bahwa seluruh sifat seperti kemampuan dan selainnya manakala tersatukan, maka ia lebih sempurna daripada sendiri-sendiri dan terpisah. Karena itu, himpunan dan persekutuan pada makhluk itu menghasilkan kekuatan dan kemampuan yang tidak bisa mereka capai ketika mereka terpisah-pisah dan sendiri-sendiri, meskipun kondisi mereka tetap. Sebaliknya, setiap individu, anggota dan diri lainnya manakala terpisah dan sendiri-sendiri itu tetap memiliki kemampuan. Tetapi seandainya semua itu disatukan, maka kemampuannya lebih kuat dan lebih sempurna, karena persatuan akan menghasilkan sesuatu yang tidak bisa dihasilkan saat terpisah dan sendiri-sendiri.

Hal ini menjelaskan bahwa kemampuan yang melekat pada dua orang itu apabila diasumsikan kedua orang itu adalah satu, maka kemampuan tersebut lebih sempurna. Lalu, apa alasan dua kemampuan yang melekat pada dua tempat itu tidak dianggap sama? Jika diketahui bahwa dua tempat (diri) berbeda yang

padanya ada dua kemampuan itu diasumsikan menjadi satu tempat, dan bahwa dua kemampuan yang ada padanya itu tidak berkurang melainkan bertambah, maka dapat diketahui bahwa masing-masing berpotensi untuk mampu secara mandiri karena hal itu mungkin baginya.

Dari sini dapat ditarik kejelasan bahwa tidak mungkin dua orang yang bersekutu untuk melakukan suatu obyek pekerjaan itu masing-masing dari keduanya mampu melakukannya. Sebaliknya, yang mungkin adalah keduanya menjadi satu diri yang mampu melakukan obyek pekerjaan tersebut. Dengan demikian, jelas bahwa masing-masing dari keduanya mungkin untuk menjadi lebih sempurna daripada kondisi sebelumnya, serta menjadi mampu dengan sifat yang lain.

Kendati dimungkinkan masing-masing dari keduanya mengalami perubahan pada diri dan sifat-sifatnya, namun kita tahu bahwa masing-masing tidak bisa menyempurnakan dirinya sendiri dan mengubahnya, karena jika diasumsikan bahwa ia tidak mampu memisahkan diri dalam melakukan obyek pekerjaan, maka terlebih lagi ia tidak mampu untuk menyempurnakan dirinya dan mengubahnya. Manakala ia tidak mungkin untuk mengubah dan menyempurnakan diri, apalagi ia melakukannya sendiri, maka itu berarti ia bukan *wajib al wujud bi nafsih* (niscaya ada dengan sendirinya). Sebaliknya, pada dirinya ada sifat mungkin dan butuh kepada selainnya. Asumsi bahwa ia niscaya ada dengan sendirinya sekaligus tidak niscaya ada dengan sendirinya itu mengakibatkan hukum niscaya sekaligus mungkin. Ini jelas suatu paradoks. Karena yang niscaya ada dengan sendirinya itu dirinya telah memiliki kompetensi untuk menetapkan hakikat dirinya dan sifat-sifatnya. Tidak ada sedikit pun dari dzat dan sifat-sifatnya yang membutuhkan kepada selainnya, karena semua itu tercakup

kepada apa yang disebut dzat. Bahkan ia niscaya tidak membutuhkan selainnya dalam suatu perbuatan dan tidak pula obyek perbuatan. Karena perbuatan-perbuatannya yang melekat padanya itu tercakup kepada apa yang disebut dirinya. Sementara hajatnya kepada selainnya dalam sebagian obyek perbuatan itu meniscayakan kebutuhannya dalam perbuatannya dan sifat-sifatnya yang melekat pada dirinya, karena obyek perbuatan itu keluar dari perbuatan dan sifat-sifatnya. Seandainya dzatnya mandiri, maka ia tidak membutuhkan selainnya dalam perbuatannya. Jadi, kebutuhannya terhadap selainnya pada aspek apapun itu membuktikan ketidak-mandiriannya dan hajatnya kepada selainnya. Yang demikian itu adalah sifat mungkin yang bertentangan dengan keberadaannya sebagai *wajib al wujud bi nafsih*.

Karena itu, manakala keniscayaan ada dengan sendirinya merupakan salah satu karakteristik Tuhan semesta alam, dan ketika kemandirian dari selainnya juga termasuk karakteristik Tuhan semesta alam, maka kemandirian dalam berbuat juga termasuk karakteristik Tuhan semesta alam. Kesucian dari sekutu dalam perbuatan dan obyek perbuatan juga merupakan karakteristik Tuhan semesta alam. Di antara makhluk tidak ada yang mandiri dengan suatu obyek perbuatan. Dan di antara makhluk itu tidak ditemukan satu makhluk yang merupakan *Illah (sebab)* yang sempurna. Di antara makhluk tidak ada yang mandiri dari sekutu dalam suatu obyek perbuatan. Bahkan di alam semesta ini tidak ada sesuatu yang maujud karena suatu sebab melainkan pasti ada sebab lain yang bersekutu di dalamnya. Dengan demikian, meskipun ia disebut sebagai sebab, maka ia adalah sebab yang mengimplikasikan, bukan sebab yang sempurna. Masing-masing dari keduanya menjadi syarat bagi yang lain.

Sebagaimana di alam semesta ini tidak ada satu sebab melainkan pasti ada faktor penghalang yang menghalanginya untuk bekerja. Jadi, setiap sesuatu yang ada pada makhluk yang disebut *illah*, sebab, diri yang mampu, pelaku, atau stimulus, pasti memiliki sekutu yang kedudukannya seperti syarat, dan juga menjadi palang yang berfungsi sebagai penghalang dan antagoni.

Allah ﷻ berfirman, *وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ* "Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan." (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]:

49) Kata *زَوْجَيْنِ* maksudnya adalah dua hal yang setara dan sama serta lawannya yang bertolak belakang.

Jadi, tidak ada satu makhluk pun melainkan ia memiliki sekutu dan tandingan. Hanya Allah ﷻ saja yang tidak memiliki sekutu, tidak memiliki tandingan, dan tidak ada yang serupa dengan-Nya. Sebaliknya, apa saja yang Dia kehendaki pasti terjadi, dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak terjadi. Karena itu selain-Nya tidak pantas disebut Pencipta dan Tuhan yang mutlak, karena sebutan ini mengharuskan kemandirian dan kesendirian terhadap obyek perbuatan dan ciptaan, sedangkan sifat tersebut hanya milik Allah ﷻ semata.

Karena itu, meskipun sebagian ulama berselisih tentang keberadaan sebab memiliki sifat-sifat dan mengklaim bahwa sebab itu hanya memiliki satu sifat, namun mayoritas ulama menentang pendapat tersebut. Mereka mengatakan, "Dimungkinkan sebab memiliki banyak sifat." Bahkan menurut sebuah pendapat, dalam diri makhluk tidak ada sebab yang memiliki satu sifat. Karena di antara makhluk tidak ada yang sendirinya menjadi sebab, dan pada diri makhluk tidak ada sebab kecuali ia kombinasi dari dua hal atau lebih. Jadi, tidak ada satu makhluk pun yang darinya muncul sesuatu, apalagi dikatakan bahwa satu makhluk hanya

memunculkan satu. Sebaliknya, tidak ada satu pun yang muncul dari satu makhluk, melainkan ia pasti dari dua makhluk atau lebih.

Keniscayaan Wujud, Ketidakbutuhan terhadap Yang Lain, dan Kesucian dari Sekutu dalam Perbuatan

Adapun satu diri yang bekerja sendiri itu tidak ditemukan selain Allah ﷻ. Sebagaimana keesaan merupakan sifat yang niscaya bagi Allah ﷻ, maka persekutuan menjadi sifat yang niscaya bagi makhluk. Keesaan meniscayakan kesempurnaan, dan kesempurnaan meniscayakan keesaan. Sementara persekutuan meniscayakan kekurangan, dan kekurangan meniscayakan persekutuan. Keesaan meniscayakan kemandirian terhadap diri lain, sifat berdiri dengan sendirinya, dan niscaya ada dengan sendirinya. Perkara-perkara ini (kemandirian, keniscayaan ada dengan sendirinya, berdiri sendiri) meniscayakan keesaan. Sementara persekutuan meniscayakan kefakiran terhadap diri lain, kemungkinan pada diri, dan sifat tidak berdiri sendiri. Demikian pula fakir, mungkin, dan ketidakmampuan untuk berdiri sendiri itu meniscayakan persekutuan.

Ketentuan ini dan semisalnya adalah bagian dari dalil-dalil tauhid *rububiyah*, dan termasuk dalil-dalil kemungkinan makhluk yang terindera, kefakirannya, dan kedudukannya sebagai *marbubah (diciptakan, dipelihara)*. Ia juga bagian dari dalil-dalil dalam menetapkan Pencipta karena sifat terpisah, berbilang, dan bersekutu yang ada pada makhluk itu meniscayakan kebutuhannya dan sifat mungkin. Sedangkan sesuatu yang mungkin dan membutuhkan itu pasti memiliki Dzat yang niscaya dan mandiri dengan sendirinya. Jika tidak, maka ia tidak ditemukan.

Seandainya diasumsikan diri-diri yang mungkin dan membutuhkan itu direntetkan dan diruntunkan, maka keseluruhannya tidak keluar (secara satu kesatuan) dari sifatnya sebagai diri yang mungkin. Sedangkan diri yang mungkin itu dapat diketahui secara aksioma bahwa dalam wujudnya ia membutuhkan selainnya. Jadi, setiap yang diketahui bersifat mungkin dan fakir itu dipastikan fakir dalam wujudnya kepada selainnya. Jadi, pasti ada Dzat yang mandiri dengan sendirinya, niscaya ada dengan sendirinya. Jika tidak, maka tidak ditemukan diri yang fakir dan mungkin sama sekali.

Makna-makna ini menunjukkan tauhid *rububiyah* dan juga tauhid *uluhiyyah*, yaitu tauhid yang wajib dan sempurna sesuai yang dibawa oleh Al Qur'an berdasarkan alasan-alasan yang sebagiannya kami sampaikan di tempat lain. Misalnya adalah benda-benda yang bergerak itu pasti memiliki gerak yang bersifat *iradiyyah* (*didasari kehendak bebas*), dan kehendak itu pasti memiliki diri yang dikehendaki karena dirinya, dan itu adalah Tuhan. Sedangkan makhluk mustahil menjadi diri yang dikehendaki, sebagaimana ia mustahil menjadi pelaku dengan sendirinya.

Jenis-Jenis Penyimpangan dalam Ushul dan Furu'

Orang-orang yang menyimpang dalam bidang *ushul* (*pokok*) dan *furu'* (*cabang*) dari kalangan pengikut para imam seperti sebagian ulama Khurasan yang mengikuti Imam Ahmad dan selainnya, penyimpangan mereka memiliki beberapa macam, yaitu:

Pertama, mengemukakan pendapat yang tidak dikatakan oleh seorang imam atau seorang sahabat imam yang dikenal memiliki ilmu yang mendalam, seperti pendapat sebagian dari mereka yang menganggap bahwa ruh anak-anak Adam, cahaya matahari, cahaya bulan dan cahaya api itu sifatnya *qadim* (*ada tanpa awal waktu*). Sebagian dari generasi akhir meyakini ucapan anak Adam juga *qadim*, manusia menjadi bisu manakala Al Qur'an diangkat dari muka bumi, pengafiran terhadap *ahli ra'yi* (*ulama yang mengikuti pendapat nalar*), laknat terhadap Ibnu Fulan, dan sifat *qadim* tinta yang digunakan untuk menulis mushaf.

Kedua, pendapat yang dikemukakan oleh sebagian ulama pengikut imam tetapi pendapat tersebut keliru, seperti keyakinan terhadap sifat *qadim* suara manusia, periwayatan hadits-hadits lemah untuk dijadikan argumen tentang sifat dan qadar, berbagai keutamaan Al Qur'an, dan semisalnya.

Ketiga, pendapat yang dikemukakan oleh Imam Ahmad tetapi diberi tambahan dari segi ukuran dan coraknya, seperti pengafiran Imam Ahmad terhadap satu jenis ahli bid'ah semacam Jahmiyyah, tetapi kemudian berbagai bid'ah disamaratakan sehingga mencakup kelompok Murji'ah dan Qadariyyah; atau celaan Imam Ahmad terhadap orang-orang yang mengikuti pendapat nalar lantaran berseberangan dengan Hadits, tetapi celaan tersebut diperbesar hingga menjadi pengafiran dan laknat; atau kritik Imam Ahmad terhadap kesaksian dan periwayatan seorang da'i, atau kepada seseorang yang bukan da'i dalam beberapa bid'ah yang berat, namun kritik itu dipahami secara keliru sebagai penolakan terhadap berita (periwayatan) mereka secara mutlak, dan lain-lain.

Keempat, ucapan Imam Ahmad dipahami secara keliru, atau dituturkan suatu ucapan dari Imam Ahmad padahal sebenarnya Imam Ahmad tidak mengucapkannya.

Kelima, perkataannya diberlakukan secara umum atau mutlak, padahal tidak demikian maksudnya. Terkadang redaksi ucapannya mengandung kesan mutlak atau umum sehingga dalam hal ini mereka dapat ditolerir, tetapi terkadang tidak demikian. Misalnya adalah pengafiran secara mutlak terhadap kelompok Jahmiyyah Khilqiyyah, padahal pengafiran ini dibatasi dengan syarat-syarat, dan syarat-syarat tersebut tidak ditemukan pada orang-orang yang menimpakan ujian pada Imam Ahmad tetapi kemudian mereka iba kepadanya. Mereka itu adalah para pemimpin kelompok Jahmiyyah.

Keenam, terjadi perbedaan pendapat dalam suatu masalah tetapi mereka memegang pendapat yang lemah.

Ketujuh, Imam Ahmad tidak mengemukakan pendapat yang bisa menghilangkan kerancuan mereka, meskipun sebenarnya pernyataan Imam Ahmad mengandung hal tersebut.

Kedelapan, memegang pendapat Imam Ahmad meskipun mengandung kekeliruan.

Enam poin pertama menjelaskan bahwa mereka sebenarnya tidak sejalan dengan Imam Ahmad, padahal Imam Ahmad benar. Pada poin ketujuh, mereka menyalahi kebenaran meskipun Imam Ahmad sendiri tidak mengemukakan pendapat. Dan pada poin kedelapan, mereka menyalahi kebenaran meskipun mereka sejalan dengan madzhab Imam Ahmad. Jadi, mereka terbagi menjadi tiga kelompok. Jika mereka menyalahi kebenaran, maka bisa jadi mereka menyalahi pendapat Imam Ahmad, atau sejalan dengan pendapat Imam Ahmad, atau tidak menyalahi dan

tidak pula sejalan dengan pendapat Imam Ahmad karena tidak adanya pendapat Imam Ahmad tentang masalah tersebut. Demikian pula jika mereka sejalan dengan kebenaran; bisa jadi mereka sejalan dengan pendapat Imam Ahmad, atau menyalahi Imam Ahmad, atau keduanya tidak terjadi.

Para ahli bid'ah di luar madzhab Al Hanbali lebih banyak daripada di dalam madzhab Al Hanbali karena banyak aspek. Di antaranya adalah nash-nash Imam Ahmad dalam perincian-perincian sunnah dan penolakan bid'ah jauh lebih banyak daripada madzhab lain. Para ahli bid'ah yang menginduk kepada madzhab lain jika mereka berasal dari kelompok Jahmiyyah, atau Qadariyyah, atau Syi'ah, atau Murji'ah, maka itu bukan madzhab Imam Ahmad kecuali dalam perkara *irja'*, karena itu adalah pendapat Abu Fulan. Adapun mengenai sebagian paham Jahmiyyah, ada perbedaan mengenai periwayatannya dari Imam Ahmad. Karena itu para sahabat Imam Ahmad yang menginduk kepadanya berbeda-beda antara Sunni dan Jahmiyyah, baik laki-laki atau perempuan. Karena *ushul*-nya Imam Ahmad tidak meniadakan bid'ah tersebut dan tidak pula mengafirmasinya.

Di kalangan madzhab Al Hanbali juga ada pelaku bid'ah meskipun bid'ah di luar mereka lebih banyak. Bid'ah mereka biasanya terkait penambahan sifat positif bagi Allah ﷻ, dan kritik yang berlebihan terhadap kelompok lain dengan cara mengafirkan dan selainnya. Karena Imam Ahmad selalu menetapkan apa yang dibawa oleh Sunnah, menentang hal-hal yang bertentangan dengannya, memiliki pendapat yang tepat dalam sebagian besar masalah, diperselisihkan dalam sebagian perkara, dan menyalahi kebenaran dalam sebagian kecil perkara.

Adapun bid'ah kalangan madzhab lain terkadang lebih keras daripada bid'ah yang dibuat kalangan madzhab Al Hanbali

dalam menetapkan sifat-sifat positif bagi Allah ﷻ, dan terkadang dalam meniadakan sifat-sifat, dan itulah yang paling banyak terjadi, seperti kelompok Jahmiyyah, Qadariyyah, Murji'ah, dan Rafidhah.

Jenis ketiga dari bid'ah adalah melepaskan diri dari Sunnah dalam hal meniadakan dan menetapkan sifat-sifat Allah ﷻ, serta enggan menyerukan Sunnah dan enggan melarang umat untuk menyalahi Sunnah. Bid'ah semacam ini banyak terjadi pada kalangan fuqaha dan sufi.

Orang yang Mengutarakan Kalimat Umum Pasti dalam Hatinya Tebersit Makna Umum

Orang yang mengutarakan kalimat umum pasti dalam hatinya tebersit makna umum, karena lafazh itu pasti memiliki makna. Barangsiapa yang mengatakan bahwa sifat umum itu hanya bagian dari embel-embel lafazh, bukan makna, maka yang dimaksud adalah makna yang berada di luar pikiran, meskipun pendapatnya itu lemah.

Apabila seseorang menetapkan sifat hukum umum untuk suatu perintah atau larangan tertentu, atau berita positif atau negatif tertentu, maka ia pasti merasakan makna umum tersebut dalam hatinya. Ia tidak wajib memersepsi individu-individu dari segi perbedaan sebagiannya dari sebagian yang lain. Bahkan, terkadang ia tidak memersepsi hal itu manakala tidak bisa dijangkau keseluruhannya oleh manusia. Ia hanya memersepsi dan menghukuminya dari segi makna umum, baik kalimat umum yang digunakan adalah kata jamak atau tunggal. Kata tersebut pasti mencakup obyek-obyek yang dinamai secara lafazh dan makna. Jadi, ia menghukuminya berdasarkan *qadr musytarak* (kesamaan

lingkup) yang bersifat umum di antara obyek-obyek tersebut. Ada kalanya ia hanya membatin beberapa individu dari obyek umum tersebut atau jenis tertentu dari obyek umum; ada kalanya ia membatin keseluruhannya manakala tidak bisa dihitung satu per satu; dan ada kalanya ia tidak membatin sama sekali.

Misalnya adalah seseorang mengatakan, "Berikan satu dirham untuk setiap orang fakir." Apabila ia ditanya, "Bagaimana dengan orang fakir yang kafir atau musuh?" maka bisa jadi ia melarang pemberian kepada mereka.

Orang yang dikehendaki pengucap kalimat untuk masuk ke dalam kalimat umum itu bisa jadi ia menghendaki secara khusus atau karena orang itu tercakup oleh makna umum tanpa menyadari kekhususannya, karena tidak ada faktor yang menghalangi orang itu untuk masuk ke dalam cakupan makna umum. Sebaliknya, yang ada adalah indikasi yang menunjukkan masuknya ia ke dalam cakupan makna umum.

Mengenai yang pertama, ada kalanya pembicara memaksudkannya untuk orang tertentu. Ini serupa dengan orang yang mengucapkan kalimat umum dengan dilatari oleh suatu sebab. Inilah salah satu manfaat penggandengan kalimat khusus kepada kalimat umum, yaitu ditetapkannya makna *musytarak* (*memiliki kesamaan lingkup*) tanpa ada nash yang menentanginya.

Adapun orang yang tidak dikehendaki pembicara untuk tercakup ke dalam kalimatnya yang umum, bisa jadi saat berbicara itu ia membatin faktor-faktor yang bertentangan dengan makna umumnya. Hal itu menghalangi orang tersebut untuk masuk ke dalam makna umum meskipun ada faktor yang mengindikasikan tercakupnya ia ke dalam makna umum. Dan bisa jadi pembicara telah membatin hal itu sebelum mengucapkan kalimat umum,

tetapi saat melontarkan kalimat umum itu ia lupa untuk memasukkan atau mengeluarkan orang tersebut. Yang pertama itu seperti *mukhashshish muqarin* (redaksi yang mengkhususkan bersamaan dengan penyampaian redaksi umum), sedangkan yang ini seperti *mukhashshish sabiq* (redaksi yang mengkhususkan mendahului penyampaian redaksi umum). Dan bisa jadi ia membatin makna tersebut setelah mengucapkan kalimat umum, dimana ia tahu bahwa yang ia maksud dengan makna umum di sini tidak mencakup unsur-unsur yang bertentangan dengannya. Di sini dapat dikatakan bahwa orang tersebut tercakup ke dalam makna umum tanpa ada pengkhususan. Pembatiran terhadap faktor yang menghalangi maksudnya sesudah kalimat umum terlontarkan itu tidak berlaku, karena yang menuntut tercakupnya orang tersebut ke dalam maksud ucapan adalah tetapnya makna umum, dan itu telah terjadi. Dan makna ini bisa menjadi penghalang maksud manakala ia membatinnya saat berbicara, sedangkan ia tidak membatin hal itu.

Barangsiapa yang berpendapat demikian, ada kalanya ia juga berpendapat bahwa pembatiran terhadap penghalang yang dilakukan sebelum melontarkan kalimat umum itu tidak menimbulkan pengaruh, kecuali pembatiran tersebut berbarengan dengan pengucapan kalimat. Sebaliknya, manakala seseorang lupa saat melontarkan kalimat umum untuk mengeluarkan sesuatu dari kalimat umum, maka sesuatu tersebut tetap tercakup ke dalam maksud dan makna umumnya, sebagaimana ia tercakup ke dalam pembatiran makna umum. Karena *takhshish* atau pengkhususan merupakan penjelasan tentang apa yang tidak dikehendaki dari lafadh umum, sedangkan hal itu telah tercakup ke dalam makna lafadh umum karena pencakupan ke dalam maknanya itu tidak mensyaratkan pengkhususannya.

Setiap Kebaikan dan Keburukan Pasti Memiliki Dua *Illah*

Pasal ini membahas kaidah bahwa kebaikan-kebaikan itu didasari dua *illah*. *Pertama*, mendatangkan maslahat dan manfaat. *Kedua*, menolak kerusakan dan mudharat.

Demikian pula keburukan-keburukan. Ia didasari dua *illah*. *Pertama*, kerusakan dan mudharat. *Kedua*, menghalangi manusia dari manfaat dan maslahat.

Misalnya adalah firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadah-ibadah yang lain)."* (Qs. Al 'Ankabut [29]: 45) Dalam ayat ini Allah ﷻ menjelaskan dua sisinya.

Firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar"* merupakan penjelasan mengenai hal yang terkandung dalam shalat, yaitu menolak kerusakan dan mudharat. Apabila hati diisi dengan dzikir dan doa kepada Allah ﷻ, terutama dengan cara yang paling khusus, maka dzikir dan doa akan memberinya karakter baik yang mencegahnya dari perbuatan keji dan munkar seperti yang dirasakan seseorang dari pengalaman pribadinya. Karena itu Allah ﷻ berfirman, *"Dan mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan (mengerjakan) shalat."* (Qs. Al Baqarah [2]: 45) Hati akan memperoleh kesenangan, kegembiraan dan kesejukan sehingga ia tidak lagi membutuhkan kelezatan yang dimakruhkan. Hati juga akan memperoleh rasa takut dan hormat kepada Allah ﷻ. Jadi, setiap pengharapan, rasa takut dan cinta kepada Allah ﷻ itu

menjadi pencegah baginya untuk melakukan perbuatan keji dan munkar.

Sedangkan firman Allah ﷻ, *"Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar"* menjelaskan manfaat dan maslahat yang terkandung dalam shalat. Maksudnya, dzikir kepada Allah ﷻ itu lebih besar dari keberadaannya sebagai pencegah perbuatan keji dan munkar. Dzikir itulah yang menjadi tujuan utama sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah."* (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9) Jadi, yang pertama mengikuti yang kedua. Manfaat dan maslahat ini lebih besar daripada menolak kerusakan. Karena itu, orang mukmin yang fasiq akan berujung pada rahmat Allah ﷻ. Sedangkan orang munafik yang berpura-pura ibadah hidupnya akan berakhir dengan kesengsaraan karena iman kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya merupakan penghimpun dan pokok kebahagiaan.

Barangsiapa yang mengira bahwa makna ayat ini adalah 'dzikir kepada Allah ﷻ lebih besar daripada shalat', maka ia telah keliru. Karena shalat lebih utama daripada dzikir semata berdasarkan nash dan ijma'. Shalat adalah dzikir kepada Allah ﷻ tetapi ia dilakukan dengan cara yang paling sempurna. Bagaimana mungkin dzikir secara mutlak dinilai lebih utama daripada dzikir dengan cara yang terbaik? Hal ini serupa dengan sabda Nabi ﷺ,

عَلَيْكُمْ بِقِيَامِ اللَّيْلِ فَإِنَّهُ قُرْبَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ؛ وَدَابُّ
الصَّالِحِينَ قَبْلَكُمْ وَمَنْهَاءٌ عَنِ الْإِثْمِ؛ وَمَكْفَرَةٌ لِلْسَّيِّئَاتِ
وَمَطْرَدَةٌ لِذَا عِيِ الْحَسَدِ

“Jagalah oleh kalian qiyamul-lail, karena qiyamul-lail adalah pendekat kepada Tuhan kalian, amalan orang-orang shalih sebelum kalian, pencegah dosa, pelebur keburukan, dan pengusir dorongan hasud.”⁴⁴

Dalam hadits tersebut Nabi ﷺ menjelaskan maslahat yang terkandung dalam *qiyamul-lail*, yaitu kedekatan kepada Allah ﷻ, kesamaan amalan dengan orang-orang shalih, terhindar dari kerusakan dengan tercegah dari perbuatan dosa di masa mendatang, serta dosa-dosa yang lalu dilebur. Hadits ini sejalan maknanya dengan ayat di atas.

Demikian pula firman Allah ﷻ, *“Dan dirikanlah shalat pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada sebagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapus (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk.”* (Qs. Huud [11]: 114) Ayat ini berbicara tentang maslahat, keutamaan amal,

⁴⁴ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang doa-doa (3549) dengan menilainya lebih shahih daripada hadits Idris dari Bilal, Al Hakim (1/308) dengan menilainya shahih menurut kriteria Al Bukhari tetapi ia tidak melansirnya, dan penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi; dan Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir* (8/109). Al Haitami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (2/254) berkata, “Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir* dan *Al Ausath*. Dalam sanadnya terdapat Abdullah bin Shalih, sekretaris Laits. Menurut Abdul Malik bin Syu'aib bin Malik, statusnya tepercaya. Tetapi ada sekelompok imam yang menilainya lemah.” Mereka semua meriwayatkan dari Abu Umamah Al Bahili.

pahala dan manfaatnya. Penjelasan semacam ini banyak ditemukan dalam Kitab dan Sunnah.

Juga seperti firman Allah ﷻ tentang jihad, *"Niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosamu dan memasukkan kamu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, dan (memasukkan kamu) ke tempat tinggal yang baik di dalam surga 'Adn. Itulah keberuntungan yang besar. Dan (ada lagi) karunia yang lain yang kamu sukai (yaitu) pertolongan dari Allah dan kemenangan yang dekat (waktunya). Dan sampaikanlah berita gembira kepada orang-orang yang beriman."* (Qs. Ash-Shaff [61]: 12-13)

Ayat ini menjelaskan bahwa jihad dapat menolak kerusakan berupa dosa dan mendatangkan maslahat rahmat berupa surga. Keutamaan ini ada di akhirat, sedangkan keutamaan di dunia adalah pertolongan dan kemenangan dari Allah ﷻ.

Adapun contoh dalam hal keburukan itu seperti firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya syetan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamer dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 91) Dalam ayat ini Allah ﷻ menjelaskan dua alasan larangan khamer, yaitu:

Pertama, timbulnya kerusakan berupa permusuhan yang nyata dan kebencian yang tersembunyi.

Kedua, terhalangnya maslahat yang merupakan puncak kebahagiaan, yaitu dzikir kepada Allah ﷻ dan shalat. Jadi, minuman khamer itu dapat menghalangi seseorang untuk menjalankan perintah, baik wajib atau sunnah.

Dengan alasan inilah mereka memakruhkan berbagai jenis judi seperti catur dan semisalnya, karena kegiatan tersebut dapat

menimbulkan kerusakan dan menjatuhkan pelakunya dari menjalankan perintah. Demikian pula dengan nyanyian. Ia dapat menimbulkan sifat munafik dalam hati, mendorong perbuatan zina, dan menghalangi hati untuk memperoleh ilmu yang bermanfaat dan amal shalih. dengan demikian nyanyian itu bisa mendorong kepada keburukan dan mencegah kebaikan. Selain itu ia tidak ada manfaatnya.

Demikian pula dengan berbagai bid'ah keyakinan dan amal. Seluruhnya berakibat tertinggalkannya kebenaran yang disyari'atkan, menghalangi manusia untuk mengucapkan kalimat yang baik dan mengerjakan amal shalih, baik karena perhatiannya tersita sehingga melupakannya, atau karena bid'ah itu bertolak belakang dengan kebaikan. Ini merupakan bahasan luas yang apabila direnungkan maka akan tersingkap makna-makna yang besar.

Pensyari'atan Amal oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya ﷺ Secara Umum dan Mutlak tidak Mengimplikasikan Pensyari'atan Bentuknya yang Khusus dan Terbatas

Pensyari'atan amal oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya secara umum dan mutlak itu tidak mengimplikasikan bahwa amal tersebut juga disyari'atkan dalam bentuknya yang khusus dan terbatas. Karena lafazh yang umum dan mutlak itu tidak menunjukkan hal-hal yang sebagian dari satuan-satuannya bersifat khusus dan terbatas. Jadi, ia tidak mengimplikasikan bahwa yang khusus dan terbatas itu disyari'atkan dan diperintahkan juga.

Akan tetapi, jika ada dalil yang memakruhkan hal yang khusus dan terbatas itu, maka ia dimakruhkan. Dan apabila ada

dalil yang menunjukkan anjurannya, maka ia dianjurkan. Jika tidak, maka ia tetap pada hukumnya; tidak dianjurkan dan tidak dimakruhkan.

Misalnya, Allah ﷻ mensyari'atkan doa dan dzikir kepada-Nya dengan pensyari'atan yang bersifat mutlak dan umum. Allah ﷻ berfirman, *"Hai orang-orang yang beriman, berdzikirlah (dengan menyebut nama) Allah, dzikir yang sebanyak-banyaknya."* (Qs. Al Ahzaab [33]: 41) *"Berdoalah kepada Tuhanmu dengan merendah diri dan suara yang lembut."* (Qs. Al A'raaf [7]: 55) Serta nash-nash yang semakna.

Selanjutnya, berkumpul untuk membaca doa dan dzikir di tempat tertentu, atau di waktu tertentu merupakan pembatasan terhadap dzikir. Dalil yang umum dan mutlak tidak menunjukkan doa yang dilakukan secara khusus dan terbatas, tetapi dalil tersebut mencakup cara khusus dan terbatas tersebut. Apabila dalil-dalil syari'at menunjukkan anjurannya seperti dzikir dan doa pada Hari Arafah di Arafah, dzikir dan doa yang disyari'atkan sesudah shalat lima waktu, pada hari raya, shalat Jum'at, di waktu pagi dan petang, saat makan, tidur, berpakaian, ketika masuk dan keluar masjid, adzan dan talbiyah, di atas Shafa dan Marwah dan semisalnya, maka sifat khusus tersebut menjadi dianjurkan dan disyari'atkan dengan nilai tambah di atas anjuran yang bersifat umum dan mutlak.

Manfaat Penggandengan Redaksi yang Khusus dengan Redaksi Yang Umum

Untuk makna semacam inilah redaksi yang khusus digandeng dengan redaksi yang umum. Dengan demikian, yang khusus itu disyari'atkan dengan redaksi umum dan juga dengan

redaksi khusus, seperti puasa hari Senin dan Kamis dalam konteks puasa secara umum.

Apabila dalil-dalil syari'at menunjukkan makruh bentuknya yang khusus, maka hukumnya makruh, seperti menjadikan suatu amalan yang tidak disunnahkan sebagai tradisi yang kontinu. Tradisi yang dilakukan secara berjama'ah tanpa mengikuti sunnah yang disyari'atkan adalah bid'ah, seperti adzan dalam shalat 'Id, qunut dalam shalat lima waktu, doa bersama sesudah shalat lima waktu, berkumpul untuk shalat *tathawwu'* (*sunnah*) secara kontinu, berkumpul untuk membaca Al Qur'an atau dzikir setiap malam, dan semisalnya. Menyamakan sesuatu yang tidak disunnahkan dengan sesuatu yang disunnahkan itu hukumnya bid'ah dan makruh sebagaimana ditunjukkan oleh Kitab, Sunnah, *atsar* dan qiyas.

Apabila tidak ada perintah atau larangan terhadap sesuatu yang khusus, maka ia tetap pada sifat mutlaknya, seperti mengerjakannya sekali waktu dan tidak kontinu. Contohnya adalah berkumpul sekali waktu untuk mendengarkan bacaan Al Qur'an, dzikir atau doa, membaca sebagian dzikir dalam shalat dengan suara keras sebagaimana 'Umar membaca doa Iftitah dengan suara yang keras dan Ibnu 'Abbas membaca Al Fatihah dengan suara keras. Demikian pula dengan membaca basmalah sekali waktu dengan suara keras.

Sebagian dari kategori ini dapat dikelompokkan ke dalam kategori pertama, sehingga sesuatu yang khusus itu menjadi diperintahkan seperti bacaan Qunut saat terjadi petaka; tetapi bagiannya yang lain ditiadakan secara mutlak. Jadi, melakukan ketaatan yang diperintahkan secara mutlak itu hukumnya baik, sedangkan kewajiban terhadap sesuatu yang tidak ada sunnahnya itu hukumnya makruh.

Apabila kaidah ini diberlakukan pada perkara-perkara yang serupa, maka ia sangat bermanfaat. Dengan kaidah ini dapat ditengarai bid'ah-bid'ah dalam berbagai ibadah yang sebenarnya jenis ibadah tersebut disyari'atkan seperti shalat, dzikir dan membaca Al Qur'an. Tetapi terkadang ibadah tersebut dipraktekkan dengan sifat khusus sehingga karena itu hukumnya makruh atau diharamkan, seperti puasa pada hari raya dan shalat pada waktu-waktu larangan. Sebagaimana terkadang ibadah itu memiliki sifat khusus yang karenanya ia menjadi wajib atau sunnah, seperti shalat lima waktu dan shalat Rawatib.

Karena itu, terkadang orang yang giat menjalankan ibadah mutlak itu keliru dalam mensyari'atkan ajaran agama yang tidak diizinkan Allah ﷻ, sebagaimana orang yang berkecimpung dalam dunia ilmu murni itu keliru dalam melarang sebagaimana hal yang dianjurkan atau meninggalkan anjuran. Allah ﷻ mengecam orang-orang musyrik lantaran menetapkan syari'at yang tidak diizinkan Allah ﷻ serta mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkan Allah ﷻ. Perilaku ini banyak dilakukan oleh kalangan sufi menambahkan bid'ah perintah, serta kalangan fuqaha yang menambahkan bid'ah pengharaman. Bahkan penambahan ini mengantarkan mereka kepada kekafiran.

Penetapan Kewajiban dan Keharaman Sebagai Nikmat, Hukuman atau Ujian

Yang pertama (sebagai nikmat) itu seperti kewajiban iman dan kebaikan, pengharaman kufur dan kemungkaran. Itulah yang ditetapkan oleh orang-orang yang menetapkan baik dan buruk secara nalar. Sedangkan kewajiban dan pengharaman sebagai

hukuman itu seperti firman Allah ﷻ, *"Maka disebabkan kelaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka (memakan makanan) yang baik-baik (yang dahulunya) dihalalkan bagi mereka."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 160-161)

"Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan segala binatang yang berkuku; dan dari sapi dan domba, Kami haramkan atas mereka lemak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat di punggung keduanya atau yang di perut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami hukum mereka disebabkan kedurhakaan mereka; dan sesungguhnya Kami adalah Maha Benar." (Qs. Al An'aam [6]: 146)

"Dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka." (Qs. Al A'raaf [7]: 157)

Allah ﷻ menyebutnya dengan beban dan belenggu. Beban maksudnya adalah kewajiban, sedangkan belenggu maksudnya adalah keharaman.

Juga seperti firman Allah ﷻ, *"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang yang sebelum kami."* (Qs. Al Baqarah [2]: 286)

Ayat ini diperjelas dengan firman Allah ﷻ, *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."* (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Juga dengan firman Allah ﷻ, مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ *"Allah tidak hendak menyulitkan kamu."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 6)

Peniadaan yang bersifat umum ini meniadakan segala aturan yang disebut sebagai beban berat. Kata حَرَجَ berarti kesempitan. Jadi, apa yang diwajibkan Allah ﷻ itu tidak menyempitkan dan menyulitkan, dan tidak ada keharaman yang menyulitkan. Lawannya adalah سَعَةً yang berarti lapang. Kata حَرَجَ maknanya seperti belunggu, yaitu benda yang seseorang tidak bisa keluar darinya padahal ia sangat butuh untuk bisa keluar darinya.

Adapun kewajiban dan pengharaman yang berfungsi sebagai ujian itu seperti firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya Allah ﷻ akan menguji kamu dengan suatu sungai."* (Qs. Al Baqarah [2]: 249)

Selanjutnya, terkadang penetapan kewajiban dan keharaman itu dilakukan dengan wahyu, dan itu hanya terjadi pada zaman para nabi yang sekarang telah terputus; terkadang dengan menunjukkan titah kepada orang yang belum mendengarnya sehingga setelah itu ia mendengarnya; dan terkadang dengan keyakinan akan adanya titah atau maknanya meskipun itu adalah keyakinan yang keliru karena hukum lahiriah itu mengikuti keyakinan *mukallaf*.

Jadi, *taklif syar'i* (pembebanan hukum syari'at) itu ada yang bersifat lahir dan batin seperti orang yang meyakini bahwa suatu hukum diturunkan dari sisi Allah; atau yang bersifat lahir saja seperti orang yang meyakini bahwa Allah ﷻ telah mewajibkan dan mengharamkan sesuatu baik dengan jalan ijtihad, taklid, atau kebodohan yang kompleks dengan cara ia ditunjukkan kepada dalil yang menunjukkan hukum tersebut secara lahir saja. Karena mujtahid yang keliru itu dianggap benar dari sisi lahir karena ia telah menjalankan perintah. Dalam hal ini ia telah menaati Allah ﷻ. Yang demikian itu dari aspek syari'at. Adapun dari aspek

kealam-semesta, Allah ﷻ menciptakan hal-hal yang mengakibatkan adanya pengharaman yang ditetapkan melalui titah dan kewajiban yang ditetapkan dengan titah, seperti firman Allah ﷻ, *"Dan tanyakanlah kepada Bani Isra'il tentang negeri yang terletak di dekat laut ketika mereka melanggar aturan pada hari Sabtu, di waktu datang kepada mereka ikan-ikan (yang berada di sekitar) mereka terapung-apung di permukaan air, dan di hari-hari yang bukan Sabtu, ikan-ikan itu tidak datang kepada mereka. Demikianlah Kami mencoba mereka disebabkan mereka berlaku fasiq."* (Qs. Al A'raaf [7]: 163)

Allah ﷻ mengabarkan bahwa Dia menguji Bani Isra'il karena kefasikan mereka dengan cara mendatangkan ikan-ikan pada waktu diharamkan dan mencegah datangnya ikan pada hari mereka diperbolehkan menangkap ikan. Seperti halnya orang yang berihram diuji dengan banyaknya hewan buruan di waktu ihram, tetapi hewan-hewan buruan itu menghilang saat mereka berada di luar ihram. Atau didatangkan kepadanya seseorang yang bertransaksi secara riba, bukan orang yang bertransaksi dengan cara jual beli.

Dari sinilah datang perkenan dan pengguguran kewajiban sebagai nikmat, dan ini banyak terjadi, seperti firman Allah ﷻ, *"Sekarang Allah telah meringankan kalian."* (Qs. Al Anfal [8]: 66) Kasus-kasus yang serupa telah dijelaskan sebelumnya.

Kewajiban Observasi dan Istidlal (Mencari Dalil) dalam Berbagai Masalah

Dalam masalah-masalah *ushuliyah (pokok)*, banyak ahli Kalam dan fuqaha dari kalangan sahabat kami dan selainnya yang

mewajibkan observasi dan *istidlal* bagi setiap orang, bahkan bagi masyarakat awam dan perempuan. Lebih dari mereka, mereka mewajibkannya dalam masalah-masalah yang diperselisihkan oleh para tokoh umat. Alasannya menurut mereka adalah karena pengetahuan tentangnya hukumnya wajib, sedangkan ilmu tersebut tidak bisa dicapai kecuali melalui observasi yang khusus.

Adapun mayoritas ulama berlawanan dari pendapat tersebut. Menurut mereka, yang wajib diketahui adalah perkara-perkara yang terjangkau kemampuan untuk diketahui. Banyak orang yang tidak mampu untuk mengetahui masalah-masalah yang rumit. Bagaimana mungkin pengetahuan tentangnya itu diharuskan? Lagi pula, ada kalanya suatu ilmu itu dicapai tanpa melalui observasi yang khusus melainkan dengan metode-metode lain seperti dalam kondisi terdesak, penyingkapan, taklid kepada ulama yang diyakininya benar, dan lain-lain.

Sebagian Muhaddits dan Fuqaha Mengharamkan Observasi Ilmu yang Rumit

Di sisi lain, ada sekelompok muhaddits dan fuqaha yang mengharamkan observasi terhadap ilmu-ilmu yang rumit, *istidlal* dan membahasnya, bahkan bagi orang-orang yang memiliki pengetahuan tentangnya dan ulama yang membutuhkannya. Mereka mewajibkan taklid dalam masalah-masalah ini atau meninggalkan perinciannya.

Pendapat ini juga tidak baik karena mencari ilmu yang bermanfaat itu dianjurkan. Yang dimakruhkan adalah berbicara tentang suatu hal tanpa didasari ilmu atau mengakibatkan mudharat. Tetapi jika pembahasan dilakukan dengan ilmu dan tidak menimbulkan mudharat, maka tidak dilarang. Bahkan jika

pembahasannya bermanfaat, maka dianjurkan. Jadi, pendapat yang mewajibkan secara mutlak itu tidak benar, dan pendapat yang mengharamkan secara mutlak juga tidak benar.

Perbedaan Pendapat mengenai Kewajiban Observasi dan Taklid dalam Masalah-Masalah Cabang

Demikian pula dalam masalah-masalah cabang. Di antara para ahli Kalam dan fuqaha yang ekstrem ada yang mewajibkan observasi dan ijtihad bagi setiap orang, bahkan bagi masyarakat awam. Pendapat ini jelas lemah karena seandainya mencari ilmu tentang masalah-masalah cabang itu hukumnya wajib bagi setiap individu, maka kewajibannya itu dibatasi dengan adanya kemampuan. Sedangkan kemampuan untuk mengetahuinya dari dalil-dalil yang terperinci tidak bisa dilakukan atau sulit dilakukan oleh kebanyakan orang awam.

Bertolak belakang dari mereka, ada sebagian pengikut madzhab yang mewajibkan taklid dalam masalah-masalah cabang bagi semua orang di luar imam, baik ulama atau orang awam. Ada pula pengikut madzhab yang mewajibkan taklid secara mutlak setelah zaman Abu Hanifah dan Malik.

Selanjutnya, apakah setiap orang wajib mengikuti seorang imam tertentu untuk ia taklidi, baik dalam masalah-masalah yang tegas dan ringan? Ada dua sisi pendapat, dan keduanya disebutkan oleh para sahabat Ahmad dan Asy-Syafi'i. Akan tetapi, apakah orang awam wajib mengikutinya?

Pendapat yang dipegang oleh mayoritas umat adalah ijtihad itu hukumnya boleh secara garis besar, sedangkan taklid juga hukumnya boleh secara garis besar. Mereka tidak mewajibkan ijtihad bagi setiap orang dan mengharamkan taklid, serta tidak

mewajibkan taklid bagi setiap orang dan mengharamkan ijihad. Sesungguhnya ijihad itu hukumnya boleh bagi orang yang mampu ijihad, dan taklid hukumnya boleh bagi orang yang tidak mampu ijihad.

Adapun orang yang mampu ijihad, apakah ia boleh bertaklid? Menurut pendapat yang shahih, boleh bertaklid manakala tidak ada kemampuan untuk berijihad, baik karena kesetaraan dalil-dalil yang ada, atau karena sempitnya waktu untuk melakukan ijihad, atau karena tidak jelas dalil baginya. Manakala tidak ada kesempatan, maka kewajiban hal yang tidak bisa dikerjakan itu gugur, dan ia pun boleh beralih kepada alternatifnya, yaitu taklid. Seperti seandainya seseorang tidak mampu bersuci dengan air.

Demikian pula dengan masyarakat awam. Manakala memungkinkan baginya untuk berijihad dalam suatu masalah, maka ia boleh berijihad. Karena ijihad itu boleh dilakukan secara parsial dan lokal. Jadi, yang menjadi patokan adalah mampu atau tidak mampu. Ada kalanya seseorang mampu dalam suatu masalah tetapi tidak mampu dalam masalah lain. Akan tetapi, kemampuan ijihad tidak dicapai kecuali dengan menguasai ilmu-ilmu yang menghasilkan pengetahuan tentang obyek yang diteliti. Adapun ijihad dalam suatu bidang ilmu itu sulit dilakukan. Allah ﷻ Mahatahu.

Hukum Orang yang Bersumpah Madzhab Fulan Paling Baik

Mengenai sumpah setiap orang bahwa madzhab yang paling baik adalah madzhab fulan (imam yang diikutinya), jika

masing-masing meyakini bahwa kenyataannya adalah seperti yang mereka sumpahkan, maka ada dua pendapat dalam hal ini. Menurut pendapat yang paling kuat, masing-masing mereka tidak keliru dalam sumpahnya. Sedangkan menurut pendapat kedua, mereka semua keliru dalam sumpahnya kecuali salah seorang di antara mereka, karena ketidak-sesuaian sumpahnya diragukan. Bisa jadi ia benar, dan bisa jadi mereka semua salah sehingga mereka semua tidak sesuai sumpah mereka.

Apabila mereka telah menebus sumpah kecuali satu orang padahal status sumpahnya juga diragukan, maka itu seperti salah seorang dari dua suami berkata, “Jika burung itu adalah burung gagak, maka istriku bercerai.” Sedangkan suami yang lain berkata, “Jika itu bukan burung gagak, maka istriku bercerai.” Dalam masalah ini ada dua pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya, yaitu:

Pertama, cerai keduanya tidak jatuh. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i dan selainnya. Akan tetapi, masing-masing menahan diri untuk tidak menggauli istrinya. Menurut sebuah pendapat mengatakan bahwa itu harus, dan pendapat lain mengatakan bahwa itu sebagai penjara saja.

Kedua, salah satunya jatuh cerainya, seperti seandainya orang yang bersumpah hanya satu. Atas dasar itu, apakah istri yang diceraikan itu ditentukan melalui undian ataukah harus dilakukan penyelidikan hingga diketahui kebenarannya? Ada dua pendapat juga dalam madzhab Ahmad. Sedangkan pendapat yang mengharuskan penyelidikan adalah pendapat Asy-Syafi'i.

Menurut pendapat yang benar, orang yang bersumpah terhadap sesuatu yang ia yakini tetapi ternyata keyakinannya itu keliru, maka ia tidak menjatuhkan cerai. Adapun menurut Imam

Malik, seluruhnya tidak sesuai sumpahnya meskipun terbukti benar salah seorang di antara keduanya. Pendapat ini didasarkan pada *ushul*-nya Imam Malik mengenai orang yang bersumpah terhadap sesuatu yang tidak ia ketahui kebenarannya, seperti seandainya seseorang bersumpah bahwa ia masuk surga. Perbedaan pendapat mengenai masalah ini sama seperti perbedaan pendapat dalam pokok masalah tersebut.

Mayoritas ulama tidak menjatuhkan cerai manakala ada keraguan. Adapun Imam Malik, ia menjatuhkannya karena orang yang bersumpah tidak mengetahui apa yang ia sumpahkan. Ini seperti orang yang bersumpah terhadap sesuatu yang tidak ia ketahui dan tidak ada orang yang lain yang menentang sumpahnya. Misalnya, seseorang bersumpah bahwa madzhab fulan paling utama, padahal ia tidak mengetahui hal tersebut.

Taklid Kepada Seorang Ulama dalam Masalah Ijtihad, atau Orang yang Mengamalkan Satu dari Dua Pendapat

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Bagaimana hukum orang yang bertaklid kepada sebagian ulama dalam masalah-masalah ijtihad? Apakah sikapnya itu harus ditentang, ataukah ia dibiarkan saja? Demikian pula, bagaimana hukum orang yang mengamalkan salah satu dari dua pendapat?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Segala puji bagi Allah ﷻ. Mengenai masalah-masalah ijtihad, barangsiapa yang dalam ijtihadnya memegang pendapat sebuah ulama, maka ia tidak ditentang dan tidak dibiarkan.

Barangsiapa yang memegang salah satu dari dua pendapat, maka sikapnya tidak ditentang.

Apabila ada dua pendapat dalam satu masalah, manakala seseorang melihat keunggulan salah satu dari dua pendapat, maka ia harus memegang pendapat tersebut. Apabila tidak, maka ia bertaklid kepada sebagian ulama yang dapat dijadikan pegangan dalam menjelaskan pendapat yang paling kuat di antara dua pendapat. Allah Mahatahu.

Mengikuti Salah Satu Madzhab

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Apa pendapat para imam mengenai seseorang yang ketika ditanya, "Apa madzhabmu?" ia menjawab, "Muhammad. Aku mengikuti Kitab Allah ﷻ dan Sunnah Rasul-Nya." Lalu ketika ia ditanya, "Setiap orang seyogianya mengikuti sebuah madzhab, dan orang yang tidak mengikuti madzhab itu syetan?" maka ia menjawab, "Lalu apa madzhabnya Abu Bakar Ash-Shiddiq dan para khalifah sesudahnya?" Setelah itu dikatakan kepadanya, "Sebaiknya engkau mengikuti salah satu dari madzhab-madzhab yang ada." Siapa di antara keduanya yang benar?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Segala puji bagi Allah. Kewajiban manusia adalah menaati Allah ﷻ dan Rasul ﷺ. Mereka itu adalah *ulul amri* (para pemegang kewenangan) yang Allah ﷻ perintahkan untuk menaati mereka dalam firman-Nya, "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

Kewajiban menaati mereka mengikuti kewajiban menaati Allah ﷻ dan Rasul-Nya, bukan secara mandiri. Kemudian Allah ﷻ berfirman, *"Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

Apabila seorang muslim menghadapi suatu masalah, maka ia bisa meminta fatwa kepada orang yang diyakininya memberi fatwa sesuai syari'at Allah ﷻ dan Rasul-Nya, dari madzhab apapun ia. Seorang muslim tidak wajib mengikuti satu tokoh tertentu dalam setiap ucapannya; dan seorang muslim tidak wajib komitmen terhadap madzhab seorang imam tertentu selain Rasulullah ﷺ dalam setiap kewajiban dan berita yang beliau sampaikan. Sebaliknya, setiap orang itu boleh diambil ucapannya dan boleh ditinggalkan ucapannya kecuali Rasulullah ﷺ.

Mengikuti seorang imam tertentu dari madzhab tertentu karena tidak mampu mengetahui syari'at dari pihak lain itu hukumnya boleh, tetapi tidak wajib bagi setiap orang manakala ia bisa mengetahui syari'at dari jalan lain. Sebaliknya, kewajiban setiap orang adalah bertakwa kepada Allah ﷻ semampunya dan mencari ilmu tentang apa yang diperintahkan Allah ﷻ dan Rasul-Nya, lalu mengerjakan perintah dan meninggalkan larangan. Allah Mahatahu.

Benturan antara Pendapat Madzhab dan Hadits

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Bagaimana hukumnya seseorang yang telah menguasai suatu madzhab lalu setelah itu ia menekuni Hadits dan mendapati hadits-hadits shahih yang ia ketahui bahwa hadits-hadits tersebut tidak dihapus kandungan hukumnya, tidak diberlakukan secara khusus, dan tidak ada hadits lain yang berlawanan dengan, tetapi madzhab yang ia pegang selama ini bertentangan dengan hadits tersebut? Apakah ia boleh tetap mengamalkan madzhabnya itu? Ataukah ia harus mengamalkan hadits dan menyalahi madzhabnya?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Segala puji bagi Allah ﷻ. Dalam Kitab, Sunnah dan ijma' telah ditetapkan bahwa Allah ﷻ mewajibkan manusia untuk menaati-Nya dan menaati Rasul-Nya. Allah ﷻ tidak mewajibkan umat ini untuk menaati seseorang tertentu dalam setiap perintah dan larangannya kecuali Rasulullah ﷺ, tidak terkecuali terhadap orang yang paling jujur dan paling utama dari umat ini setelah nabinya. Abu Bakar Ash-Shiddiq pernah berkata, "Taatilah aku selama aku menaati Allah! Apabila aku mendurhakai Allah ﷻ, maka kalian tidak wajib taat kepadaku."

Seluruh umat Islam sepakat bahwa tidak ada seorang pun yang terpelihara dari kesalahan dalam setiap perintah dan larangannya kecuali Rasulullah ﷺ. Karena itu, banyak imam yang mengatakan, "Setiap orang itu boleh diambil ucapannya dan boleh ditinggalkan ucapannya kecuali Rasulullah ﷺ."

Imam Empat Melarang Taklid kepada Mereka

Para Imam Empat pun melarang umat Islam untuk bertaklid kepada setiap pendapat mereka, dan itulah yang wajib bagi mereka. Abu Hanifah pernah berkata, "Ini adalah pendapatku, dan

itulah pendapat terbaikku. Barangsiapa yang mengemukakan pendapat yang lebih baik dari pendapatku, maka kami menerimanya.”

Karena itu ketika Malik bertemu dengan sahabat terbaiknya, yaitu Abu Yusuf, sahabatnya itu bertanya kepadanya tentang masalah *sha'*, zakat sayur-sayuran, dan masalah-masalah lain. Lalu Malik mengabarkan pendapat yang didasari dengan dalil Sunnah tentang masalah-masalah tersebut. Abu Yusuf pun berkata, “Kami kembali kepada pendapatmu, wahai Abu Abdullah (Malik). Seandainya para sahabatku melihat apa yang aku lihat, ia pasti kembali kepada pendapatmu sebagaimana aku kembali kepada pendapatmu.”

Malik juga pernah berkata, “Aku ini hanya manusia biasa; bisa benar dan bisa salah. Karena itu, hadapkanlah pendapatku pada Kitab dan Sunnah.” Atau semacam itu.

Asy-Syafi'i pernah berkata, “Jika ada suatu hadits yang shahih, maka benturkan pendapatku ke tembok. Apabila engkau melihat hujjah telah diletakkan di tengah jalan (jelas dan gamblang), maka itulah pendapatku.”

Dalam kitab *Mukhtashar Al Muzanni*, ketika Al Muzanni menyatakan bahwa ia meringkas kitab tersebut dari madzhab Asy-Syafi'i untuk orang yang ingin mengetahui madzhabnya, ia berkata, “Aku tahu dengan persis bahwa Asy-Syafi'i melarang taklid kepadanya dan taklid kepada ulama lain.”

Imam Ahmad juga pernah berkata, “Janganlah kalian bertaklid kepadaku, dan jangan pula kepada Malik, Asy-Syafi'i, Ats-Tsauri, dan lain-lain. Belajarlah kalian sebagaimana kami belajar.” Ia juga berkata, “Di antara akibat minimnya ilmu seseorang adalah mentaklidkan agamanya kepada orang-orang.”

Ia juga berkata, “Janganlah kamu taklidkah agamamu kepada orang-orang karena mereka tidak akan selamat dari kesalahan.

Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

مَنْ يُرِدْ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

“Barangsiapa yang Allah kehendaki memperoleh kebaikan, maka Dia menjadikannya paham agama.”⁴⁵

Konsekuensi logis dari hadits ini adalah orang yang tidak diberikan pemahaman agama oleh Allah ﷻ itu berarti Allah ﷻ tidak menghendaki kebaikan baginya. Dengan demikian, upaya memahami agama itu hukumnya wajib. Memahami agama berarti mengetahui hukum-hukum syari’at dengan dalil-dalil wahyu. Barangsiapa yang tidak mengetahui hal itu, maka ia tidak disebut memahami agama. Akan tetapi, di antara manusia ada yang tidak mampu mengetahui dalil-dalil terperinci dalam semua urusannya sehingga gugur darinya kewajiban mengetahui hal-hal yang tidak sanggup ia ketahui, tidak semua hal yang ia tidak mampu pahami dengan sebenar-benarnya pemahaman. Ia hanya wajib mengetahui apa yang mampu ia ketahui.

Mengenai orang yang mampu menemukan dalil, menurut sebuah pendapat ia haram bertaklid secara mutlak. Pendapat lain mengatakan bahwa ia boleh bertaklid secara mutlak. Ada pula yang mengatakan bahwa ia boleh bertaklid pada waktu ada kebutuhan seperti sempitnya waktu untuk menemukan dalil. Pendapat ini merupakan pendapat yang paling moderat.

⁴⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang berpegang teguh pada Kitab dan Sunnah (7312) dan Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1037/98, 100).

Ijtihad Lokal

Ijtihad bukan perkara yang utuh dan tidak bisa dibagi-bagi, melainkan ada kalanya seseorang disebut mujtahid dalam suatu bidang, atau bab, atau masalah, tetapi tidak di bidang, bab dan masalah lain. Ijtihad setiap orang itu sesuai dengan kemampuannya.

Barangsiapa yang meneliti suatu masalah yang diperselisihkan ulama lalu ia menemukan nash-nash berpihak kepada salah satu pendapat, dan ia tidak mengetahui adanya nash lain yang bertentangan setelah melakukan observasi, maka ada dua pilihan sikap yang bisa ia ambil, yaitu:

Pertama, mengikuti pendapat ulama lain semata karena keberadaannya sebagai imam yang ia tekuni madzhabnya. Sikap seperti ini bukan merupakan hujjah yang syar'i, melainkan sekedar kebiasaan yang berbenturan dengan kebiasaan orang lain, dan hanya sekedar mengikuti madzhab seorang imam.

Kedua, mengikuti pendapat yang menurutnya lebih kuat berdasarkan nash-nash yang menunjukkannya. Dalam kondisi demikian, kesesuaiannya dengan seorang imam itu berlawanan dengan imam yang selama ini ia ikuti. Inilah sikap yang benar.

Kami menyampaikan pemaparan ini karena ada kalanya pandangan seseorang itu lemah dan ijtihadnya dalam suatu masalah itu tidak valid karena lemahnya perangkat ijtihad yang ia miliki. Adapun apabila ia mampu melakukan ijtihad yang sempurna dengan disertai keyakinan bahwa pendapat lain tidak memiliki pendukung untuk menolak nash, maka ia wajib mengikuti nash. Apabila ia tidak melakukannya, maka ia dianggap mengikuti prasangka dan hawa nafsu. Ia termasuk ahli maksiat yang paling besar kepada Allah ﷻ dan Rasul-Nya ﷺ.

Lain halnya dengan orang yang mengatakan, “Bisa jadi pendapat lain memiliki hujjah yang kuat untuk menolak nash ini, sedangkan aku tidak mengetahuinya.” Terhadap orang semacam ini dapat disampaikan firman Allah ﷻ, “*Maka bertakwalah kamu kepada Allah semampumu.*” (Qs. At-Taghabun [64]: 16)

Juga sabda Nabi ﷺ,

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

“*Apabila aku memerintahkan suatu perkara kepada kalian, maka kerjakanlah perkara itu semampu kalian.*”⁴⁶

Ilmu dan pemahaman yang mampu Anda capai menunjukkan bahwa pendapat inilah yang kuat. Karena itu, Anda harus mengikutinya. Kemudian apabila terbukti sesudah itu bahwa ada nash lain yang lebih kuat yang bertentangan dengan nash ini, maka hukum Anda dalam masalah ini sama seperti hukum seorang mujtahid mandiri manakala ijtihadnya berubah. Perpindahan seseorang dari satu pendapat ke pendapat lain setelah jelas kebenarannya merupakan sikap yang terpuji. Ia berbeda dari sikap kukuh pada satu pendapat tanpa didasari hujjah serta meninggalkan pendapat yang jelas hujjahnya, atau berpindah dari satu pendapat ke pendapat lain hanya karena tradisi dan mengikuti hawa nafsu. Yang demikian itu tercela.

Apabila imam yang ditaklidi mendengar hadits lalu meninggalkannya —apalagi jika ia juga meriwayatkannya— maka kejadian ini semata tidak bisa dijadikan alasan untuk meninggalkan nash tersebut. Dalam kitab *Raf' Al Malam 'an A'imamah Al A'lam (Membuang Kritik terhadap Para Imam)* saya telah memaparkan

⁴⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang berpegang teguh pada Kitab dan Sunnah (7288) dan Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1337/130).

sekitar dua puluh alasan para imam meninggalkan sebagian hadits. Kami jelaskan bahwa mereka punya alasan untuk meninggalkannya. Sedangkan kita juga punya alasan untuk meninggalkannya.

Barangsiapa yang meninggalkan suatu hadits karena keyakinannya bahwa hadits tersebut tidak shahih, atau karena periwayatnya tidak dikenal, atau semacam itu, sedangkan orang lain mengetahui keshahihiannya dan status *tsiqah* para periwayatnya, maka alasan orang pertama tidak berlaku bagi orang kedua ini. Barangsiapa yang meninggalkan hadits karena keyakinannya bahwa ia bertentangan dengan makna tekstual Al Qur`an, atau qiyas, atau praktik yang dilakukan oleh suatu generasi umat Islam, sedangkan bagi orang lain terbukti bahwa hadits tersebut tidak bertentangan makna tekstual Al Qur`an, atau qiyas, atau praktik suatu generasi umat Islam, sedangkan nash hadits yang shahih itu lebih diutamakan daripada makna tekstual ayat, atau lebih didahulukan daripada qiyas dan praktik, maka alasan orang pertama tidak berlaku bagi orang kedua ini.

Kemunculan dan tersembunyinya hasil-hasil penalaran syar'i dalam akal pikiran itu merupakan perkara yang tidak berjalan konstan, apalagi jika orang yang meninggalkan hadits karena meyakini bahwa pengamalannya telah ditinggalkan itu adalah kaum Muhajirin dan Anshar, baik yang tinggal di Madinah atau selainnya. Dapat dikatakan bahwa mereka tidak meninggalkan suatu hadits melainkan karena mereka meyakini bahwa hadits tersebut dihapus kandungan hukumnya atau bertentangan dengan hadits yang lebih kuat. Lalu generasi sesudahnya mendengar berita bahwa kaum Muhajirin dan Anshar tidak meninggalkannya, melainkan hadits ini hanya dipraktekkan oleh sebagian orang saja,

atau orang yang mendengarnya dari mereka. Hal semacam itu termasuk hal yang menciderai orang yang menentang nash.

Apabila disampaikan pertanyaan kepada seseorang yang mencari petunjuk dan kebenaran, "Siapa yang lebih alim, kamu atau imam fulan?", maka perbandingan ini salah kaprah karena seorang imam pasti pernah ditentang oleh imam lain yang setara dengannya dalam suatu masalah, dan Anda tidak lebih alim daripada imam ini atau itu. Akan tetapi, perbandingan seorang imam dengan para imam itu seperti perbandingan Abu Bakar, 'Umar, 'Utsman, Ali, Ibnu Mas'ud, Ubai, Mu'adz dan lain-lain dengan para imam. Manakala para sahabat itu sebanding dalam memahami perkara-perkara yang diperselisihkan, maka apabila mereka berselisih tentang suatu pendapat, maka mereka mengembalikan perselisihan mereka kepada Allah ﷻ dan Rasul ﷺ, meskipun sebagian dari mereka bisa jadi lebih mengetahui hukum dalam beberapa kasus. Demikian pula dengan hal-hal yang diperselisihkan di antara para imam.

Para sahabat meninggalkan pendapat 'Umar dan Ibnu Mas'ud dalam masalah tayamum bagi orang yang junub, lalu mereka mengambil pendapat sahabat yang derajatnya lebih rendah dari keduanya seperti Abu Musa Al Asy'ari dan selainnya manakala ia berhujjah dengan Kitab dan Sunnah. Mereka juga meninggalkan pendapat 'Umar tentang diyat jari, lalu mereka mengambil pendapat Mu'awiyah karena ia memiliki Sunnah bahwa Nabi ﷺ bersabda, *"Yang ini dan yang itu sama."*⁴⁷

⁴⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang diyat (3895), Abu Daud dalam pembahasan tentang diyat (4558), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang diyat (1392) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang diyat (4847), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang diyat (2652), dan Ahmad (1/277), seluruhnya dari Ibnu 'Abbas.

Ada seseorang yang mendebat Ibnu 'Abbas tentang *mut'ah*, lalu orang itu berkata, "Abu Bakar dan 'Umar berkata demikian." Ibnu 'Abbas pun berkata, "Hampir-hampir kalian diujani batu dari langit. Aku menyampaikan perkataan Rasulullah ﷺ tetapi kalian menyampaikan perkataan Abu Bakar dan 'Umar?"

Demikian pula Ibnu 'Umar ketika ditanya tentang masalah tersebut lalu ia memerintahkannya. Setelah itu mereka membandingkannya dengan pendapat 'Umar, dan terbukti bagi mereka bahwa 'Umar tidak bermaksud demikian sebagaimana yang mereka katakan. Saat mereka mendesak 'Umar, ia pun berkata kepada mereka, "Apakah perintah Rasulullah ﷺ itu lebih pantas diikuti ataukah perkataan 'Umar?" Padahal orang-orang tahu bahwa Abu Bakar dan 'Umar itu lebih alim daripada sahabat yang di atas Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas sekalipun.

Seandainya pintu ini dibuka (kewajiban taklid setelah menemukan nash yang shahih), maka setiap orang wajib meninggalkan perintah Allah dan Rasul-Nya, dan setiap imam di tengah para pengikutnya menjadi seperti Nabi ﷺ di tengah umat beliau. Ini sama dengan mengganti agama, serupa dengan perilaku yang dikecam Allah ﷻ terhadap orang-orang Nasrani dalam firman-Nya, "*Mereka menjadikan orang-orang alimnya, dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah ﷻ, dan (juga mereka memPERTUHANKAN) Al Masih putra Maryam; padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.*" (Qs. At-Taubah [9]: 31)

Allah Mahatahu. Segala puji bagi Allah ﷻ semata.

Apakah Implikasi dari Suatu Madzhab juga Disebut Madzhab atau tidak?

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Apakah implikasi suatu madzhab itu juga disebut madzhab atau tidak?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Mengenai pertanyaan, “Apakah implikasi madzhab itu juga disebut madzhab atau tidak?”, jawaban yang benar adalah: Suatu madzhab tidak dianggap sebagai madzhab seseorang manakala ia tidak komitmen terhadapnya. Karena apabila ia mengingkarinya dan meniadakannya, maka penisbatan dirinya kepada madzhab tersebut adalah dusta. Tetapi komitmen ini tidak berlaku pada implikasi-implikasi yang tampak sebagai bentuk kekufuran dan penyimpangan yang lebih jauh.

Seandainya implikasi dari suatu madzhab juga merupakan bagian dari madzhab tersebut, maka hal itu mengakibatkan kekafiran setiap orang yang berpendapat tentang persemayaman Allah ﷻ di atas 'Arasy dan sifat-sifat Allah ﷻ lainnya bahwa sifat-sifat tersebut adalah majazi, bukan hakiki. Karena implikasi dari pendapat ini adalah tidak ada satu pun dari Nama-Nama Allah ﷻ dan Sifat-Sifat-Nya yang hakiki.

Barangsiapa yang tidak menetapkan adanya kesamaan makna di antara dua nama Allah ﷻ, maka pendapatnya ini meniscayakan bahwa tidak ada satu pun dari iman kepada Allah ﷻ, ma'rifat dan pengakuan kepada-Nya yang disebut sebagai iman. Karena tidak ada sesuatu yang ditetapkan oleh hati melainkan ketetapan yang sama juga berlaku pada sesuatu yang

lain. Implikasi dari pendapat mereka adalah munculnya pendapat kelompok-kelompok yang menyimpang secara ekstrem, yang lebih kufur daripada Yahudi dan Nasrani.

Akan tetapi, kami mengetahui bahwa kebanyakan orang yang meniadakan makna tersebut tidak mengetahui implikasi pendapatnya. Bahkan, banyak di antara mereka yang salah mengira bahwa makna hakiki itu tidak lain adalah makna hakiki yang berlaku pada makhluk semata. Mereka tidak tahu tentang definisi hakiki dan majazi. Pendapat mereka ini keliru dari segi bahasa dan syari'at. Jika tidak, maka sesungguhnya makna yang dimaksud dari peniadaan hakikat adalah peniadaan keserupaan sifat-sifat Allah ﷻ dengan sifat-sifat makhluk.

Kepada orang itu dikatakan, "Anda benar dalam meniadakan makna yang salah kaprah ini, tetapi Anda keliru dalam menduga bahwa inilah sifat hakiki yang disifatkan Allah ﷻ pada diri-Nya." Jadi, mereka ini sama kedudukannya dengan orang yang mengatakan, "Sesungguhnya Allah ﷻ itu tidak Maha Mendengar secara hakiki, tidak Maha Melihat secara hakiki, dan tidak berbicara secara hakiki. Karena yang hakiki dalam semua itu adalah yang lazim pada pendengaran, penglihatan dan ucapan makhluk." Allah ﷻ Mahasuci dari yang demikian itu.

Karena itu dikatakan kepadanya, "Anda benar dalam menyucikan Allah ﷻ dari keserupaan dengan makhluk-Nya, tetapi Anda keliru dalam menduga bahwa apabila Allah ﷻ itu Maha Mendengar secara hakiki, Maha Melihat secara hakiki, dan Maha Bicara secara hakiki, maka itu berarti mengandung keserupaan dengan makhluk-Nya."

Demikian pula seandainya seseorang mengatakan, "Jika kami mengatakan bahwa Allah ﷻ bersemayam di atas 'Arasy-Nya secara hakiki, maka pendapat ini mengakibatkan *tajsim* (menganggap Allah ﷻ sebagai materi), padahal Allah ﷻ Mahasuci

dari yang demikian itu.” Kepada orang ini dapat disampaikan, “Makna yang engkau sebut sebagai *tajsim* ini berlaku bagimu jika engkau mengatakan, ‘Sesungguhnya Allah ﷻ memiliki ilmu secara hakiki, kekuasaan secara hakiki, pendengaran secara hakiki, penglihatan secara hakiki, dan kalam secara hakiki.’ Demikian pula dengan seluruh sifat yang Engkau tetapkan. Karena sifat-sifat ini menurut kami merupakan aksiden yang ada pada *jisim*. Apabila Anda menetakannya untuk Allah ﷻ padahal engkau menyucikan-Nya dari keserupaan dengan makhluk termasuk *tajsim* yang tercakup di dalamnya, maka demikian pula ketentuan yang berlaku pada sifat bersemayam di atas ‘Arasy. Tidak ada bedanya.

Barangkali Anda mengatakan, “Para ahli bahasa menggunakan kata-kata ini secara khusus untuk makhluk sehingga ia tidak bermakna hakiki untuk selain makhluk.” Saya katakan, tetapi pendapat ini keliru menurut kesepakatan seluruh umat, baik muslim atau kafir; serta menurut kesepakatan para pakar bahasa, apalagi menurut pakar syari’at dan agama. Ini serupa dengan ucapan, “Sesungguhnya kata wajah digunakan secara hakiki untuk wajah manusia, bukan untuk wajah hewan, malaikat dan jin. Atau kata ilmu hanya digunakan secara hakiki untuk ilmu manusia, bukan ilmu malaikat, jin dan selainnya.” Sebaliknya kami telah menjelaskan bahwa makna-makna sifat menurut ahli bahasa itu sesuai dengan yang dilekatinya. Jadi, titik kesamaannya adalah korelasi setiap sifat dengan yang disifati, seperti hubungan sifat tersebut (bersemayam di atas ‘Arasy) dengan Dzat pemilik sifat tersebut. Jadi, yang menjadi titik kesamaan adalah korelasi. Jadi, korelasi ilmu malaikat dengan malaikat itu seperti korelasi ilmu manusia dengan manusia. Demikian pula dengan sifat-sifat yang lain. Allah Mahatahu.

Meninggalkan Madzhab tanpa Dalil, Taklid atau Alasan Lain

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah:

Apa komentar Anda tentang pernyataan Najmuddin bin Hamdan yang mengatakan bahwa barangsiapa yang berkomitmen terhadap suatu madzhab, maka tindakannya meninggalkan madzhab tersebut ditentang manakala tidak disertai dalil, taklid atau alasan lain?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Pertama, barangsiapa yang berkomitmen terhadap madzhab tertentu kemudian ia melakukan hal yang berbeda dari madzhabnya itu bukan karena taklid kepada ulama lain yang memberinya fatwa, bukan karena ia menemukan dalil yang menunjukkan hal sebaliknya, dan bukan karena alasan *syar'i* yang karenanya ia boleh melakukannya, maka ia dianggap mengikuti hawa nafsunya, melakukan sesuatu tanpa ijtihad dan taklid, dan melakukan hal yang diharamkan tanpa ada alasan yang *syar'i*. Ini merupakan perbuatan yang munkar. Makna inilah yang dimaksud oleh Syaikh Najmuddin.

Imam Ahmad dan selainnya meredaksikan bahwa tidak seorang pun yang boleh meyakini sesuatu sebagai wajib atau haram, kemudian setelah itu ia meyakiniya bukan wajib dan bukan haram hanya karena hawa nafsunya. Misalnya, seseorang

menuntut hak *syuf'ah*⁴⁸ atas dasar ketetanggaan karena ia meyakinkannya sebagai hak baginya. Tetapi ketika di kemudian hari ia dituntut dengan hak yang sama, maka ia meyakini bahwa hak tersebut tidak valid. Atau seperti orang yang meyakini bahwa apabila ada saudara bersama kakek (dalam hal waris), maka saudara itu berbagi hak waris dengan kakek. Tetapi jika ada kakek bersama saudara, maka ia meyakini bahwa kakek tidak berbagi warisan dengan para saudara. Atau jika ada musuh melakukan perkara-perkara yang diperselisihkan seperti minum perasan anggur yang diperselisihkan hukumnya, bermain catur dan menghadiri *sima*, maka ia meyakini bahwa perbuatan-perbuatan tersebut sebaiknya dihindari dan ditentang. Tetapi jika yang melakukannya adalah teman dekatnya, maka ia meyakini bahwa perbuatan-perbuatan tersebut tercakup ke dalam masalah-masalah ijtihad yang tidak perlu ditentang.

Orang seperti ini dimungkinkan meyakini kehalalan, keharaman dan kewajiban sesuai hawa nafsunya. Sikap seperti ini jelas tercela dan tidak adil. Ahmad dan imam lain meredaksikan pendapat bahwa hukumnya tidak boleh.

Adapun jika seseorang menemukan keterangan yang jelas dan menunjukkan keunggulan suatu pendapat di atas pendapat lain, baik dengan dalil-dalil yang terperinci jika ia mengetahui dan memahaminya, atau ia melihat seorang ulama yang lebih tahu tentang masalah daripada ulama lain serta lebih bertakwa kepada Allah dalam menyampaikan pendapat, maka ia boleh mengoreksi pendapatnya yang pertama dan merujuk kepada pendapat yang

⁴⁸ *Syuf'ah* berarti pengambil alihan tetangga atau mitra atas aset dan properti yang dijual secara paksa dari pembelinya dengan harga yang sesuai dengan harga yang ditransaksikan.

lain. Sikap demikian hukumnya boleh, bahkan wajib. Imam Ahmad juga meredaksikan hal tersebut.

Maksud dari pernyataan Ibnu Hamdan adalah jenis yang pertama. Karena itu ia mengatakan, "Barangsiapa yang berkomitmen terhadap suatu madzhab, maka tindakannya meninggalkan madzhab itu ditentang manakala tidak disertai dalil, taklid atau alasan yang *syar'i*." Jadi, pernyataannya itu menunjukkan bahwa apabila seseorang menyalahi madzhabnya karena ada dalil sehingga ia menemukan kejelasan mengenai pendapat yang kuat, atau melakukan taklid yang diperbolehkan, atau ada alasan yang *syar'i* lainnya, maka Ibnu Hamdan menggugurkan larangan tersebut karena ada alasan yang tepat, tidak menentangnya.

Di sini ada masalah kedua yang dimungkinkan sebagian orang menduga bahwa itulah yang dimaksud oleh Ibnu Hamdan, padahal bukan itu maksudnya. Akan tetapi kami berbicara berdasarkan asumsi maksud yang ia inginkan, yaitu bahwa orang yang telah berkomitmen terhadap suatu madzhab itu tidak boleh meninggalkannya. Pendapat ini dinyatakan oleh sebagian sahabat Ahmad. Selain itu ada pernyataan lain yang disebutkan oleh Ibnu Hamdan dan selainnya, dan pernyataan tersebut disampaikan oleh sebagian sahabatnya meskipun tidak diredaksikan. Dan seperti itulah yang ditemukan dalam kitab-kitab para sahabat Asy-Syafi'i, Malik dan Abu Hanifah. Kebanyakannya merupakan pernyataan para sahabat para imam, bukan dari para imam. Bahkan pernyataan yang diredaksikan dari para imam itu terkadang bertolak belakang dari pernyataan para sahabat mereka.

Apakah Orang Awam Harus Komitmen terhadap Satu Madzhab Tertentu?

Pangkal masalah ini adalah pertanyaan: Apakah orang awam harus berkomitmen terhadap suatu madzhab tertentu dengan mengambil seluruh pendapat dalam madzhab baik yang berat atau yang ringan? Para sahabat Ahmad memiliki dua sisi pendapat tentang masalah ini, dan keduanya juga merupakan sisi pendapat para sahabat Asy-Syafi'i. Mayoritas ulama dari kedua kalangan tersebut tidak mewajibkannya. Sementara mereka yang mewajibkannya mengatakan, "Apabila seorang awam telah berkomitmen terhadap suatu madzhab, maka ia tidak boleh keluar darinya selama ia masih menyatakan komitmen terhadap, atau selama ia tidak menemukan kejelasan bahwa madzhab lain lebih kuat dari madzhabnya yang pertama."

Komitmen terhadap Madzhab dan Keluar Darinya; Kapan Terpuji dan Kapan Tercela?

Tidak diragukan bahwa komitmen terhadap madzhab dan keluar darinya apabila bukan karena tujuan agama, seperti komitmen terhadap suatu madzhab untuk mencapai tujuan duniawi berupa kekayaan dan jabatan, maka sikap yang demikian itu tidak terpuji, bahkan tercela substansinya meskipun madzhab baru yang ia pegang lebih baik daripada madzhab yang ia tinggalkan. Itu sama kedudukannya dengan orang yang masuk Islam semata untuk tujuan duniawi, atau hijrah dari Makkah ke Madinah demi perempuan yang ia nikahi atau untuk memperoleh dunia.

Pada zaman Nabi ﷺ ada seorang laki-laki yang hijrah demi seorang perempuan yang bernama Ummu Qais. Karena itu laki-

laki tersebut dipanggil Muhajiru Ummi Qais (orang yang hijrah demi Ummu Qais). Dalam sebuah hadits shahih Nabi ﷺ bersabda di atas mimbar,

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ؛ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى
فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ
وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ
يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

*"Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang hanya memperoleh apa yang ia niatkan. Barangsiapa yang hijrahnya karena Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya itu karena Allah dan Rasul-Nya. Dan barangsiapa yang hijrahnya menuju dunia yang ia peroleh atau perempuan yang ia nikahi, maka hijrahnya itu sesuai tujuannya."*⁴⁹

Adapun jika perpindahan seseorang dari satu madzhab ke madzhab lain didasari tujuan agama, seperti ia menemukan kejelasan bahwa satu pendapat lebih unggul daripada pendapat lain, lalu ia berpindah ke pendapat yang ia lihat lebih mendekatkan kepada Allah dan Rasul-Nya, maka ia diberi pahala. Bahkan setiap orang yang menemukan kejelasan mengenai hukum Allah dan Rasul-Nya dalam suatu perkara itu tidak boleh beralih dari hukum tersebut dan tidak boleh mengikuti seseorang dalam menentang Allah dan Rasul-Nya ﷺ, karena Allah mewajibkan setiap orang untuk menaati Rasul-Nya ﷺ dalam kondisi apapun. Allah berfirman, *"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak*

⁴⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 65)

“Katakanlah, ‘Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.’” (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 31)

“Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat dengan kesesatan yang nyata.” (Qs. Al Ahzaab [33]: 36)

Imam Ahmad mengarang sebuah kitab tentang ketaatan kepada Rasul ﷺ, dan hal ini disepakati oleh para imam umat Islam. Jadi, ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, menghalalkan apa yang dihalalkan Allah dan Rasul-Nya, mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya, mewajibkan apa yang diwajibkan Allah dan Rasul-Nya, adalah kewajiban bagi jin dan manusia dalam kondisi apapun, baik di depan khalayak atau saat sendiri. Akan tetapi, manakala di antara hukum-hukum tersebut ada yang tidak diketahui oleh banyak manusia, maka mereka merujuk kepada orang yang bisa memberitahu mereka karena ia lebih mengetahui ucapan Rasul ﷺ dan maksud ucapan beliau.

Para imam umat Islam yang mereka ikuti itu berkedudukan sebagai perantara dan penunjuk antara umat Islam dengan Rasulullah ﷺ. Mereka inilah yang menyampaikan ucapan Rasulullah ﷺ kepada mereka, serta memberi mereka pemahaman

tentang maksud ucapan beliau sesuai ijihad dan kemampuan mereka. Ada kalanya Allah mengistimewakan seorang ulama dengan ilmu dan pemahaman yang tidak diberikan-Nya kepada ulama lain. Dan ada kalanya seorang ulama memiliki informasi tentang suatu masalah yang tidak dimiliki ulama lain.

Allah berfirman, *"Dan (ingatlah kisah) Dawud dan Sulaiman, di waktu keduanya memberikan keputusan mengenai tanaman, karena tanaman itu dirusak oleh kambing-kambing kepunyaan kaumnya. Dan adalah Kami menyaksikan keputusan yang diberikan oleh mereka itu, maka Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat); dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan hikmah dan ilmu."* (Qs. Al Anbiyaa' [21]: 78-79)

Kedua nabi tersebut mengadili satu perkara, tetapi Allah hanya memberikan pemahaman tentang perkara tersebut kepada salah satunya. Meskipun demikian, Allah tetap memuji keduanya. Para ulama merupakan pewaris para nabi. Ijtihad para ulama dalam hukum itu seperti ijihad orang yang mencari tahu tentang arah Ka'bah. Apabila ada empat orang shalat dimana masing-masing mengimami sekelompok orang dengan menghadap ke satu arah karena keyakinan mereka bahwa Ka'bah ada di arah tersebut, maka shalat keempat kelompok itu sah! Sedangkan orang yang shalat ke arah Ka'bah hanya satu, dan dialah yang benar dan memperoleh dua pahala sebagaimana diterangkan dalam hadits shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ

اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

*"Apabila seorang hakim berjihad lalu ia benar, maka baginya dua pahala. Dan apabila ia berjihad lalu ia keliru, maka baginya satu pahala."*⁵⁰

Kebanyakan orang berkomitmen terhadap madzhab atau bahkan terhadap agama itu berdasarkan suatu hukum yang sebenarnya mereka tidak mengetahuinya dengan jelas. Karena seseorang itu biasanya tumbuh mengikuti agama ayahnya, atau tuannya, atau penduduk negerinya. Kemudian ketika seseorang telah balig, maka ia harus menaati Allah dan Rasul-Nya dengan penuh kesadaran. Janganlah ia termasuk orang yang dikecam Allah dalam firman-Nya, *"Dan apabila dikatakan kepada mereka, 'Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,' mereka menjawab, '(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami.'"* (Qs. Al Baqarah [2]: 170)

Setiap orang yang tidak mengikuti Kitab dan Sunnah serta meninggalkan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya ﷺ lalu beralih kepada tradisinya serta tradisi orang tuanya dan kaumnya, maka ia termasuk kaum jahiliyah yang layak berhak menerima ancaman.

Demikian pula dengan orang yang dalam suatu masalah telah menemukan kejelasan tentang kebenaran yang dirisalahkan Allah kepada Rasul-Nya, kemudian ia meninggalkannya dan beralih kepada tradisinya. Ia termasuk orang yang mendapat kecaman dan hukuman. Adapun orang yang tidak mampu mengetahui hukum Allah dan Rasul-Nya, dan ia telah mengikuti seseorang yang terbilang ulama dan ahli agama, sedangkan ia tidak menemukan kejelasan bahwa pendapat ulama lain lebih kuat daripada pendapatnya, maka ia terpuji dan diberi pahala, tidak dikecam dan tidak diberi sanksi.

⁵⁰ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Tetapi jika ia mampu untuk menemukan dalil, mengetahui pendapat yang kuat, dan bisa berhati-hati dalam suatu masalah, lalu ia beralih kepada taklid, maka statusnya diperselisihkan dalam madzhab Ahmad yang diredaksikan darinya. Menurut pendapat yang dipegang oleh para sahabatnya, orang seperti itu berdosa. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i dan para sahabatnya. Tetapi dituturkan dari Muhammad bin Hasan dan selainnya bahwa ia boleh bertaklid secara mutlak. Pendapat lain mengatakan bahwa ia boleh bertaklid kepada orang yang lebih alim.

Sebagian ulama menuturkan pendapat terakhir ini dari Ahmad sebagaimana yang disebutkan oleh Abu Ishaq dalam kitab *Al Luma'*. Tetapi pengutipan dari Ahmad ini keliru karena Ahmad hanya berkata demikian di kalangan para sahabatnya saja. Adapun para imam semisal Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq bin Rahawaih dan Abu Ubaid, mereka meredaksikan di banyak tempat bahwa seorang ulama yang mampu menemukan dalil tidak boleh bertaklid kepada mereka. Ahmad berkata, "Janganlah kalian bertaklid kepadaku, dan jangan pula bertaklid kepada Malik, Asy-Syafi'i dan Ats-Tsauri." Padahal sebenarnya Imam Ahmad mencintai dan memuji Asy-Syafi'i, Ishaq, Malik, Ats-Tsauri, dan para imam lainnya. Ia juga memerintahkan orang awam untuk meminta fatwa kepada Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan Abu Mush'ab. Tetapi ia melarang para ulama sahabatnya seperti Abu Dawud, Utsman bin Ubaid, Ibrahim Al Harbi, Abu Bakar Al Atsram, Abu Zur'ah, Abu Hatim As-Sajistani, Muslim, dan lain-lain untuk bertaklid kepada seorang ulama. Ia mengatakan, "Tetaplah kalian berpegang pada sumber asli, yaitu Kitab dan Sunnah."

Kitab-Kitab yang Menyebut Dua Riwayat Pendapat atau Dua Sisi Pendapat tanpa Menjelaskan Pendapat yang Lebih Shahih

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Apa komentar Anda tentang pernyataan Najmuddin bin Hamdan di akhir kitab *Ar-Ri'ayah* bahwa barangsiapa yang berkomitmen terhadap suatu madzhab, maka tindakannya meninggalkan madzhab tersebut ditentang manakala tidak disertai dalil, taklid atau alasan lain? Jelaskan kepada kami hal yang sulit kami mengerti, yaitu keberadaan masalah-masalah yang di dalamnya disebutkan dua riwayat atau dua sisi pendapat seperti dalam kitab *Al Kafi*, *Al Muharrar*, *Al Muqni'*, *Ar-Ri'ayah*, *Al Khulashah*, dan *Al Hidayah*, tetapi tidak dijelaskan pendapat mana yang lebih shahih dan lebih unggul? Kami tidak tahu pendapat mana yang harus kami ambil, dan jika orang-orang bertanya kepada kami tentang hal itu maka kami sulit menjawabnya.

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Segala puji bagi Allah. Mengenai kitab-kitab yang menyebutkan dua riwayat atau dua sisi pendapat tanpa menyebutkan pendapat yang shahih, maka pelajar bisa mengetahui hal itu dari kitab-kitab lain seperti kitab *At-Ta'liq* karya Al Qadhi Abu Ya'la, *Al Intishar* karya Abu Khaththab, *'Umad Al Adillah* karya Ibnu Aqil, kitab komentar yang ditulis Al Qadhi Ya'qub Al Barzini, karya Abu Hasan Az-Zaghuni, serta kitab-kitab besar lain yang menerangkan masalah-masalah perbedaan pendapat dengan menyebutkan pendapat-pendapat yang unggul.

Pokok-pokok masalah dalam kitab-kitab ini telah diringkas dalam beberapa kitab ringkasan seperti kitab *Ru'us Al Masa'il* karya Al Qadhi Abu Husain. Ia mengutip dari Syaikh Abu Barakat pengarang kitab *Al Muharrar* bahwa ia berkata kepada orang yang menanyakan tentang pendapat yang kuat dalam madzhab Ahmad, bahwa pendapat tersebut ditarikh (diunggulkan) oleh Abu Khaththab dalam kitab *Ru'us Al Masa'il*.

Di antara kitab yang diketahui membahas masalah tersebut adalah kitab *Al Mughni* karya Syaikh Abu Muhammad, kitab *Syarh Al Hidayah* karya kakek kami Abu Barakat. Kitab *Al Hidayah* ini telah disyarah oleh banyak ulama seperti Abu Halim An-Nahrawani, Abu Abdullah bin Taimiyyah, pengarang kitab *At-Tafsir* yaitu Al Khathib pamannya Abu Barakat, Abu Al Ma'ali bin Munajja, dan Abu Baqa' An-Nahwi—meskipun ia tidak sampai merampungkannya.

Para sahabat Imam Ahmad juga berbeda-beda dalam menilai shahih suatu pendapat. Sebagian menilai shahih satu riwayat, dan sebagian yang lain menilai shahih riwayat lain. Barangsiapa yang mengetahui hal itu, maka ia mengutipnya. Dan barangsiapa yang menurutnya satu pendapat lebih unggul daripada pendapat lain, maka ia mengikuti pendapat yang unggul. Barangsiapa yang tujuannya hanya mengutip madzhab Ahmad, maka ia mengutip apa saja yang mereka sebutkan meskipun ada perbedaan riwayat dan sisi pendapat, sebagaimana para sahabat Asy-Syafi'i, Abu Hanifah dan Malik mengutip madzhab para imam mereka. Karena dalam setiap madzhab itu pasti ada perbedaan pendapat dari imam mereka, serta perbedaan para sahabat dalam mengetahui madzhab para imam dan mengetahui pendapat mana yang lebih unggul secara syari'at. Masalah itu telah menjadi barang umum.

Barangsiapa yang mengetahui *ushul*-nya Imam Ahmad dan redaksi-redaksinya, maka ia bisa mengetahui pendapat yang unggul dalam madzhabnya pada sebagian besar masalah. Tetapi apabila ia memiliki pemahaman yang baik terhadap dalil-dalil syari'at, maka ia bisa mengetahui pendapat yang unggul dalam syari'at. Imam Ahmad dapat dibilang paling alim jika dibandingkan para imam lain tentang Kitab, Sunnah, serta pendapat para sahabat dan tabi'in. Karena itu nyaris tidak ditemukan pendapatnya yang bertentangan dengan nash, tidak seperti imam yang lain.

Tidak ditemukan suatu pendapat yang lemah miliknya melainkan dalam madzhabnya ada satu pendapat yang sejalan dengan pendapat yang lebih kuat. Sebagian besar pendapat yang dikemukakannya seorang diri dan tidak ada perbedaan dalam madzhabnya itu merupakan pendapat yang unggul, seperti pendapatnya tentang kebolehan mengalihkan haji *ifrad* dan *qiran* menjadi haji *tamattu'*, diterimanya kesaksian orang kafir *dzimmi* atas orang-orang muslim saat dibutuhkan, pembuatan wasiat dalam perjalanan, keharaman menikahi perempuan yang berzina hingga ia bertaubat, kebolehan budak untuk bersaksi, dan pendapat bahwa dalam tayammum disunnahkan mengusap dua siku dengan satu tepukan.

Juga pendapat Imam Ahmad tentang perempuan yang mengalami *istihadhah* bahwa terkadang ia merujuk kepada kebiasaannya, terkadang ia merujuk kepada sesuatu yang membedakan, dan terkadang merujuk kepada kebiasaan kaum perempuan. Karena Imam Ahmad meriwayatkan tiga sunnah dari Nabi ﷺ. Hanya Ahmad yang menerapkan ketiganya, sementara para imam lain tidak.

Juga seperti pendapat Imam Ahmad mengenai kebolehan *musaqah* dan *muzara'ah*⁵¹ pada tanah yang masih kosong dan tanah yang di dalamnya telah ada tanamannya, baik benihnya diambil dari keduanya atau dari salah satunya. Juga seperti kebolehan transaksi-transaksi semacam itu manakala ia termasuk kategori *musyarakah (perseroan)* bukan termasuk kelompok *ijarah (penggunaan jasa)*. Pendapat ini tidak bertentangan dengan qiyas. Dan masih banyak lagi pendapat yang semacam ini. Pendapat-pendapat yang semacam ini masih banyak lagi.

Apa yang disebut sebagian ulama sebagai pendapat perorangan karena hanya diriwayatkan dari Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i itu sebenarnya Malik di dalamnya memiliki pendapat yang sejalan atau mendekati pendapat Ahmad. Untuk itulah Al Harasi mengarang sebuah kitab untuk membantahnya. Namun pendapat tersebut mendapat pembelaan dari sekelompok ulama seperti Ibnu Aqil, Al Qadhi Abu Ya'la Ash-Shaghbir, Abu Faraj bin Al Jauzi, Abu Muhammad bin Mutsanna. Pada sebagian besarnya, pendapat Malik dan Ahmad lebih unggul daripada pendapat imam lain. Sedangkan masalah yang di dalamnya pendapat imam lain lebih unggul itu biasanya terjadi perbedaan terhadap pendapat Ahmad.

Misalnya adalah membatalkan siasat yang menggugurkan zakat dan *syuf'ah*, siasat yang membolehkan riba dan perbuatan zina, dan lain sebagainya. Juga seperti pemberlakuan tujuan dan niat dalam akad, dan menjatuhkan *hadd (sanksi pidana)* pada pelaku kejahatan sebagaimana yang diterapkan oleh Nabi ﷺ dan para Khulafa Rasyidun. Mereka menjatuhkan *hadd* pada peminum khamer berdasarkan bukti bau mulut, muntah dan selainnya. Juga

⁵¹ *Musaqah* berarti seseorang menyerahkan tanaman kepada orang lain untuk ia airi dan penuh kebutuhannya, dimana orang yang bekerja memperoleh bagian tertentu dari hasil buahnya. Sedangkan *muzara'ah* adalah menyerahkan tanah kepada orang lain untuk ditanami dimana hasil dari tanaman itu dibagi di antara keduanya.

seperti pemberlakuan kebiasaan dan tradisi dalam syarat-syarat, penyamaan syarat yang bersifat kebiasaan dengan syarat yang diucapkan secara verbal, kecukupan dalam akad-akad umum hanya berdasarkan hal yang telah diketahui bersama. Apa saja yang dianggap manusia sebagai jual beli maka ia disebut jual beli; apa yang mereka anggap sebagai sewa maka itu disebut sewa; apa yang mereka anggap sebagai hibah maka itu disebut hibah; dan apa yang mereka anggap sebagai wakaf itu disebut wakaf. Dalam semua itu tidak dipertimbangkan redaksi tertentu. Ketentuan semacam ini banyak ditemukan.

Menolak Kritik Terhadap Para Imam

Segala puji bagi Allah atas segala karunia-Nya. Aku bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah, tiada sekutu bagi-Nya baik di bumi-Nya atau di langit-Nya. Dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba-Nya, Utusan-Nya, dan Penutup para nabi-Nya. Semoga Allah melimpahkan karunia dan keselamatan pada beliau, keluarga beliau, dan para sahabat beliau, dengan karunia yang abadi dan keselamatan yang sebesar-besarnya hingga hari Kiamat.

Setelah Loyal kepada Allah dan Rasul-Nya, Umat Islam Wajib Loyal kepada Umat Islam

Setelah loyal kepada Allah dan Rasul-Nya, Umat Islam wajib loyal kepada orang-orang mukmin sebagaimana yang dituturkan Al Qur'an, khususnya kepada para ulama yang merupakan para pewaris para nabi. Allah menjadikan kedudukan mereka seperti bintang; dijadikan penunjuk jalan dalam gelapnya

darat dan lautan. Umat Islam menyepakati petunjuk dan pengetahuan mereka. Sebelum diutusnya Muhammad ﷺ, yang menjadi penjahat dari setiap umat justeru ulamanya. Lain halnya dengan umat Islam; ulama mereka merupakan golongan terbaik. Mereka adalah para pengganti Rasul ﷺ di tengah umat beliau, dan orang-orang yang menghidupkan Sunnah beliau ketika mati. Dengan merekalah Kitab tegak dan dengan Kitab-lah mereka tegak. Dengan merekalah Kitab berbicara, dan dengan Kitab-lah mereka berbicara.

Tidak Seorang Imam pun yang Sengaja Menentang Rasul ﷺ

Perlu diketahui bahwa tidak seorang imam yang diterima oleh umat secara umum itu sengaja menentang Rasulullah ﷺ dalam suatu sunnah beliau, baik dalam masalah kecil atau dalam masalah besar. Mereka semua sepakat secara meyakinkan tentang kewajiban mengikuti Rasul ﷺ, dan bahwa setiap orang itu boleh ditinggalkan ucapannya dan boleh diambil kecuali Rasulullah ﷺ. Akan tetapi ketika ditemukan satu pendapat dari mereka padahal ada hadits shahih yang bertentangan dengan pendapat tersebut, maka ia pasti memiliki alasan dalam meninggalkan hadits tersebut.

Seluruh alasan tersebut dapat diklasifikasi menjadi tiga kelompok, yaitu:

Pertama, tidak adanya keyakinan bahwa Nabi ﷺ mengucapkannya.

Kedua, tidak adanya keyakinan bahwa pendapat itulah yang dimaksud dari ucapan beliau.

Ketiga, keyakinannya bahwa hukum tersebut telah dihapus.

Ketiga klasifikasi ini dapat diuraikan menjadi banyak sebab, yaitu:

Sebab pertama: Hadits tidak sampai kepadanya. Barangsiapa yang belum menerima suatu hadits, maka ia tidak dibebani untuk mengetahui tuntutan hadits tersebut. Manakala suatu hadits belum sampai kepadanya sedangkan ia telah mengeluarkan pendapat berdasarkan makna tekstual ayat, hadits lain, qiyas atau *istishhab*⁵², maka terkadang pendapatnya itu sesuai dengan hadits, dan terkadang tidak sesuai. Penyebab inilah yang banyak terjadi pada pendapat salaf yang ditemukan berbeda dari sebagian hadits, karena tidak mungkin ada seseorang dari umat ini yang mengetahui seluruh hadits Rasulullah ﷺ.

Nabi ﷺ menceritakan hadits, berfatwa, memutuskan perkara, atau melakukan sesuatu, lalu hal itu didengar atau dilihat oleh orang yang hadir. Kemudian orang-orang yang hadir atau sebagiannya menyampaikannya kepada orang lain hingga akhirnya ilmu tersebut jatuh kepada ulama yang dikehendaki Allah, baik dari kalangan sahabat, tabi'in atau sesudah mereka. Kemudian di majelis lain Rasulullah ﷺ menceritakan suatu hadits, berfatwa, memutuskan perkara atau melakukan sesuatu. Kejadian itu disaksikan oleh sebagian orang yang tidak menghadiri majelis pertama, lalu mereka menyampaikannya kepada orang yang mungkin bisa diberitahu. Dengan demikian, mereka memiliki pengetahuan yang tidak dimiliki oleh kelompok pertama. Begitu juga sebaliknya, kelompok pertama memiliki pengetahuan yang tidak dimiliki oleh kelompok kedua. Jadi, para ulama dari kalangan sahabat dan generasi sesudahnya itu berbeda-beda tingkatan mereka dari segi banyaknya ilmu dan kualitas ilmu mereka.

⁵² *Istishhab* berarti menghukumi adanya suatu perkara di masa sekarang berdasarkan adanya perkara tersebut di masa lalu, atau sebaliknya.

Tidak ada Seorang pun yang Mengetahui Keseluruhan Hadits Rasul ﷺ

Mengenai pengetahuan terhadap keseluruhan hadits Rasulullah ﷺ, hal itu tidak mungkin diklaim oleh seseorang sama sekali. Hal itu juga berlaku pada Khulafa Rasyidin yang merupakan umat yang paling tahu tentang perkara-perkara Rasulullah ﷺ, Sunnah dan kondisi beliau, khususnya Abu Bakar Ash-Shiddiq yang tidak pernah meninggalkan beliau, baik pada waktu mukim atau saat bepergian. Sebaliknya, Abu Bakar ﷺ selalu mendampingi beliau di sebagian besar waktu beliau hingga ia sering begadang bersama Rasulullah ﷺ untuk membahas urusan umat Islam. Begitu juga dengan Umar bin al-Khattab ﷺ. Rasulullah ﷺ sering mengatakan, "Aku bersama Abu Bakar dan Umar..."

Meskipun demikian, ketika Abu Bakar ﷺ ditanya tentang warisan nenek, maka ia mengatakan, "Kamu tidak mendapatkan apapun dalam Kitab Allah, dan setahuku kamu juga tidak mendapatkan apapun dalam Sunnah Rasulullah ﷺ. Akan tetapi, tanyakan kepada orang-orang." Kemudian orang itu menanyakan masalah tersebut kepada para sahabat lain. Mughirah bin Syu'bah dan Muhammad bin Maslamah lantas berdiri dan bersaksi bahwa Nabi ﷺ memberi bagian seperenam kepada nenek. Sunnah ini juga disampaikan oleh Imran bin Hushain. Ketiganya tidak bisa disejajarkan dengan Abu Bakar dan para khalifah lain, tetapi mereka diberi kekhususan berupa pengetahuan tentang sunnah yang disepakati umat untuk diterapkan ini.

Demikian pula Umar bin al-Khattab ﷺ. Ia tidak mengetahui sunnahnya meminta izin hingga ia diberitahu oleh Abu Musa dan meminta kesaksian kepada para sahabat Anshar.

Padahal Umar ؓ lebih alim daripada sahabat yang menceritakan sunnah ini kepadanya.

Umar ؓ pada mulanya juga tidak tahu bahwa perempuan mewarisi diyat suaminya. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa diyat itu hanya diberikan kepada *'aqilah (sanak kerabat mayit)* sampai akhirnya Dhahhak bin Sufyan —yang ditunjuk Rasulullah ﷺ sebagai pejabat di suatu pedalaman— menulis surat kepada Umar ؓ untuk mengabarkan bahwa Rasulullah ﷺ memberikan warisan kepada istrinya Asyyam Adh-Dhababi dari diyat suaminya. Umar pun meninggalkan pendapatnya itu dan berkata, “Seandainya kami tidak mendengar berita ini, kami pasti memutuskan sebaliknya.”⁵³

Umar ؓ pada mulanya juga tidak mengetahui hukum orang-orang Majusi dalam masalah *jizyah* hingga ia diberitahu oleh Abdurrahman bin Auf ؓ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, “*Terapkan aturan untuk mereka seperti aturan untuk Ahli Kitab.*”⁵⁴

Ketika Umar ؓ tiba di Sargh⁵⁵ dan mendengar kabar bahwa di Syam terjadi wabah sampar, ia meminta saran kepada kaum Muhajirin pertama yang bersamanya, kemudian kepada kaum Anshar. Setelah itu ia meminta saran kepada Maslamah Al

⁵³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang Fara'idh (3927), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang Fara'idh (2110) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam kitab *Al Kubra* (6363/1, 2), dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang diyat (2642), mereka semua dari Dhahhak bin Sufyan.

⁵⁴ HR. Malik dalam pembahasan tentang zakat (1/278, 42), Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (9/189, 190), dan Ibnu Abi Syaibah (3/224, 12696), mereka semua dari Abdurrahman bin 'Auf.

⁵⁵ Sargh adalah nama tempat di awal Hijaz dan di akhir Syam, terletak antara Mughitsah dan Tabuk, termasuk salah satu tempat singgah para penziarah haji dari Syam. Jaraknya dari Madinah sekitar 10 *marhalah* (satu *marhalah* sama dengan 43352 meter). Lih. kitab *Mu'jam Al Buldan* (3/211, 212).

Fath. Masing-masing memberinya saran sesuai pendapatnya, tidak ada seorang pun yang menyampaikan suatu sunnah hingga Abdurrahman bin Auf datang dan mengabarkan sunnah Rasulullah ﷺ dalam masalah wabah sampar, bahwa beliau bersabda,

إِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ
وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ

*"Apabila terjadi wabah sampar di suatu negeri sedangkan kalian di sana, maka janganlah kalian keluar untuk melarikan diri darinya. Dan apabila kalian mendengarnya terjadi di suatu negeri, maka janganlah kalian mendatanginya."*⁵⁶

Umar ؓ pernah berdiskusi dengan Ibnu Abbas mengenai orang yang ragu dalam shalatnya. Saat itu Umar ؓ belum menerima sunnah tentang masalah tersebut hingga Abdurrahman bin Auf menceritakan hadits dari Nabi ﷺ bahwa orang tersebut harus membuang apa yang ia ragukan dan melanjutkan shalatnya sesuai yang ia yakini.⁵⁷

Pada suatu hari ketika Umar ؓ berada dalam perjalanan, tiba-tiba berhembus angin kencang. Ia pun berkata, "Siapa yang bisa menceritakan kepada kami hadits tentang angin?" Abu Hurairah berkata, "Ucapan Umar itu sampai kepadaku yang saat itu berada di belakang. Aku lantas memacu kendaraanku hingga menyusulnya, lalu aku menceritakan kepadanya apa yang diperintahkan Nabi ﷺ saat angin berhembus kencang."⁵⁸

⁵⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pengobatan (5739) dan Muslim dalam pembahasan tentang keselamatan (2219/98).

⁵⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang masjid (571/88) dan Ahmad (3/83), keduanya dari Abu Sa'id Al Khudri.

⁵⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (5097).

Kasus-kasus ini pada mulanya tidak diketahui oleh Umar hingga ia diberitahu oleh sahabat yang tingkatannya berada di bawahnya. Dan masih banyak lagi kasus-kasus lain dimana Umar belum menerima sunnah mengenainya lalu ia memutuskan perkara atau berfatwa bukan dengan menggunakan sunnah tersebut. Misalnya adalah keputusan Umar dalam diyat jari bahwa diyatnya berbeda-beda sesuai dengan manfaat jari. Sementara Abu Musa dan Ibnu Abbas yang derajat keilmuannya masih jauh di bawahnya mengetahui bahwa Nabi ﷺ bersabda,

هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ

*"Ini dan ini sama."*⁵⁹

Maksudnya adalah ibu jari dan jari kelingking.

Ketika sunnah ini sampai kepada Mu'awiyah ﷺ saat menjadi khalifah, maka ia pun menggunakannya sebagai dasar keputusan. Umat Islam tidak punya alasan untuk tidak mengikutinya. Yang demikian itu bukan merupakan aib bagi Umar ﷺ manakala sebuah hadits belum sampai kepadanya.

Demikian pula, Umar ﷺ pernah melarang memakai wewangian sebelum ihram dan sebelum bertolak ke Makkah, setelah melempar Jumrah Aqabah. Ia, anaknya yang bernama Abdullah, dan para sahabat lain merupakan tokoh-tokoh yang utama, namun saat itu mereka belum mendengar hadits Aisyah ﷺ bahwa ia berkata, "Aku memakaikan wewangian pada Rasulullah ﷺ untuk ihram beliau sebelum beliau berihram, dan saat beliau sudah *tahallul* sebelum beliau thawaf."⁶⁰

⁵⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁶⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haji (1539), Muslim dalam pembahasan tentang haji (1189/33), Abu Dawud dalam pembahasan tentang manasik

Umar ؓ pada mulanya memerintahkan orang yang memakai *khuf* (*kaos kaki kulit*) untuk mengusapnya tanpa batas waktu. Pendapatnya ini pun diikuti oleh sekelompok ulama salaf. Mereka tidak menerima hadits-hadits tentang penetapan batas waktu yang shahih, yang sampai kepada ulama lain yang derajat keilmuannya di bawah mereka. Padahal hadits tersebut diriwayatkan dari Nabi ﷺ dari banyak jalur riwayat yang shahih.

Demikian pula dengan Utsman ؓ. Ia pada mulanya tidak tahu bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya itu menjalani *'iddah* di rumah duka sampai ia diberitahu oleh Furai'ah binti Malik—saudari Abu Sa'id Al Khudri—mengenai caranya *'iddah* ketika suaminya wafat, dan bahwa Nabi ﷺ bersabda kepadanya,

أَمْكُثِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى يُلْغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ

*"Berdiamlah kamu di rumahmu hingga berakhir masa 'iddah-mu."*⁶¹

Hadits ini pun segera dijadikan pegangan oleh Utsman. Utsman pernah dihadiahi hewan buruan yang sengaja ditangkap untuk dihadiahkan kepada Utsman ؓ. Ketika ia berniat memakannya, Ali ؓ memberitahunya bahwa Nabi ﷺ menolak daging yang dihadiahkan kepada beliau.⁶²

(1745), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang haji (917) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang manasik (4685), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang manasik (1926) dan Ahmad (6/39, 98, 107).

⁶¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang cerai (230), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang cerai (1204) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang cerai (3529), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang cerai (2031), dan Malik dalam pembahasan tentang cerai (2/591, 78), mereka semua dari Furai'ah binti Malik.

⁶² HR. Muslim dalam pembahasan tentang haji (1195/55) dan Malik (4/37).

memberiku manfaat sesuai yang Dia kehendaki. Tetapi jika orang lain yang menceritakan kepadaku, maka aku memintanya bersumpah. Apabila ia bersumpah kepadaku, maka aku membenarkannya. Abu Bakar pernah menceritakan kepadaku, dan Abu Bakar itu orang yang jujur.” Ia lantas menyebutkan hadits yang masyhur tentang shalat Taubat.⁶³

Ali , Ibnu Abbas dan selainnya pernah memberi fatwa bahwa perempuan yang ditinggal wafat suaminya itu manakala hamil maka ia menjalani *'iddah* yang paling lama di antara dua pilihan *'iddah*. Saat itu mereka belum menerima sunnah dari Rasulullah  terkait Subai'ah Al Aslamiyyah ketika ia diberi fatwa oleh Rasulullah  bahwa *'iddah*-nya hanya sampai ia melahirkan.⁶⁴

Ali  juga pernah memberi fatwa bersama Zaid, Ibnu Umar dan lain-lain bahwa perempuan *mufawwadhat*⁶⁵ apabila ditinggal mati suaminya maka ia tidak memperoleh mahar. Saat itu ia belum menerima sunnah Rasulullah  mengenai Barwa' binti Wasyiq.⁶⁶

Ini merupakan bab yang sangat luas. Kasus-kasus demikian yang dituturkan dari para sahabat Rasulullah  jumlahnya sangat besar.

Adapun jumlah kasus yang dituturkan dari selain mereka itu tidak mungkin diketahui secara keseluruhan karena jumlahnya

⁶³ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (406) dan berkata, “Hadits ini *hasan*, tetapi kami tidak mengetahuinya kecuali dari jalur ini.”

⁶⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang cerai (5318) dan Muslim dalam pembahasan tentang cerai (1484/56).

⁶⁵ *Mufawwadhat* berarti perempuan menyerahkan urusan maharnya kepada suaminya.

⁶⁶ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang nikah (2114), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang nikah (1145), dan An-Nasa'i (3354, 3355).

ribuan. Para sahabat merupakan orang-orang yang paling alim, paling memahami agama, paling bertakwa dan paling utama. Lalu generasi sesudah mereka mengalami penurunan sehingga kesamaran sunnah bagi mereka lebih dimungkinkan. Hal ini tidak perlu dijelaskan. Jadi, barangsiapa yang meyakini bahwa setiap hadits shahih itu telah sampai kepada seorang imam tertentu, maka ia salah kaprah.

Kitab-Kitab Sunnah Tidak Meliputi Seluruh Hadits

Jangan ada orang yang mengatakan bahwa hadits-hadits itu telah ditulis dan dihimpun seluruhnya pada satu tempat sehingga kesamaran hadits dalam kondisi demikian itu jauh kemungkinannya. Kitab-kitab kumpulan hadits yang masyhur itu ditulis setelah kepergian para imam yang diikuti. Meskipun demikian, tidak boleh mengklaim bahwa seluruh hadits Rasulullah ﷺ terdapat dalam sebuah kitab kumpulan hadits tertentu. Dan kendati seluruh hadits Rasulullah ﷺ terhimpun dalam satu kitab, namun tidak seluruh hadits yang ada dalam kitab-kitab hadits itu diketahui oleh seorang ulama. Hal itu nyaris tidak bisa dicapai oleh seorang ulama.

Terkadang seseorang mengoleksi banyak kitab himpunan hadits tetapi ia tidak mengetahui keseluruhan isinya. Sebaliknya, para ulama yang hidup sebelum penulisan kitab-kitab himpunan hadits ini jauh lebih mengetahui Sunnah daripada generasi akhir, karena hadits-hadits shahih yang sampai kepada para ulama tersebut terkadang tidak sampai kepada kita kecuali melalui periwayatan yang tidak dikenal, atau dengan sanad yang terputus, atau tidak sampai kepada kita secara utuh. Dengan demikian, hadits-hadits yang terhimpun dalam hati mereka itu berlipat-lipat

jumlahnya daripada yang tertulis dalam kitab-kitab himpunan hadits. Masalah ini sama sekali tidak diragukan kebenarannya.

Jangan ada pula seseorang yang mengatakan bahwa barangsiapa yang tidak mengetahui seluruh hadits maka ia tidak bisa menjadi mujtahid. Karena seandainya ia mensyaratkan mujtahid untuk mengetahui seluruh ucapan dan perbuatan Nabi ﷺ yang berkaitan dengan hukum, maka di tengah umat ini tidak akan ditemukan seorang mujtahid. Akan tetapi, batas maksimal seorang ulama adalah mengetahui sebagian besar hadits saja sehingga tidak ada yang luput dari pengetahuannya kecuali sebagian perinciannya saja. Kemudian, terkadang ia berlainan dari sedikit perincian yang sampai kepadanya itu.

Sebab Kedua

Sebuah hadits sampai kepada seorang imam tetapi hadits tersebut tidak valid baginya, baik karena periwayat yang menceritakannya atau yang di atasnya lagi tidak dikenal olehnya, atau dicurigai kekeliruannya, atau buruk hafalannya; dan baik karena sanad yang sampai kepadanya terputus, atau tidak terjaga keakuratan redaksi hadits. Padahal, hadits tersebut juga diriwayatkan oleh para periwayat *tsiqah* kepada imam lain dengan sanad yang tersambung. Bisa jadi imam lain tersebut mengetahui bahwa periwayat yang menurut imam pertama tidak dikenal itu sebenarnya merupakan periwayat yang *tsiqah*. Atau hadits tersebut diriwayatkan oleh selain para periwayat yang dinilai cacat oleh imam pertama. Atau sanad hadits tersambung dari selain jalur yang terputus. Atau redaksi hadits dijaga keakuratannya oleh para penghafal hadits. Atau riwayat tersebut memiliki riwayat penguat yang menjelaskan keshahiannya.

Kasus semacam ini banyak terjadi. Kejadiannya di generasi tabi'in, tabi'i-tabi'in hingga para imam yang masyhur sesudah mereka lebih banyak daripada yang terjadi pada generasi pertama (para sahabat). Karena hadits-hadits telah tersebar luas tetapi ia sampai kepada banyak ulama melalui jalur-jalur yang lemah. Ada kalanya hadits sampai kepada selain mereka melalui jalur-jalur yang shahih, bukan melalui jalur-jalur tersebut. Dengan demikian, ia menjadi hujjah dari jalur yang satu, tetapi ia tidak sampai kepada ulama yang menyalahinya. Karena itu dalam pernyataan banyak imam ditemukan penyandaran sebuah pendapat yang bersumber dari hadits pada keshahihan hadits tersebut. Mereka biasanya mengatakan, "Pendapatku dalam masalah ini adalah demikian, dan ada sebuah hadits yang diriwayatkan mengenainya demikian. Jika hadits ini benar, maka itu adalah pendapatku."

Sebab Ketiga

Seorang ulama meyakini kelemahan hadits berdasarkan ijthihad yang ditentang oleh ulama lain. Selain itu, ulama pertama tidak menghiraukan jalur riwayat yang lain, baik ia berada di pihak yang benar, atau orang lain yang benar, atau keduanya sama-sama benar menurut pendapat ulama yang mengatakan bahwa setiap mujtahid pasti benar.

Keyakinan ini sendiri dipicu oleh beberapa sebab. Di antaranya adalah:

- Seorang ulama tidak meyakini bahwa periwayat hadits mendengar hadits secara langsung dari sumber riwayatnya, sedangkan ulama lain meyakini bahwa periwayat hadits mendengarnya langsung sumber

riwayatnya berdasarkan data-data yang menunjukkan hal tersebut.

- Periwat hadits memiliki dua kondisi, yaitu kondisi stabil dan kondisi labil. Misalnya adalah hafalannya campur aduk atau kitab-kitabnya terbakar. Dengan demikian, hadits yang ia ceritakan dalam kondisi stabil itu dihukumi shahih, sedangkan hadits yang ia ceritakan dalam kondisi labil itu lemah. Setelah itu seorang ulama tidak mengetahui apakah hadits yang diterimanya itu termasuk jenis yang pertama atau yang kedua. Sedangkan ulama lain tahu bahwa hadits yang ia terima itu diceritakan periwayatnya dalam kondisi stabil.
- Periwat hadits lupa akan haditsnya, tidak ingat sama sekali; atau ia menyangkal bahwa ia pernah menceritakannya. Seorang ulama meyakini bahwa kondisi ini menjadi alasan untuk meninggalkan hadits tersebut. Sedangkan ulama lain melihat bahwa hadits yang demikian ini termasuk hadits yang sah untuk dijadikan dalil. Masalah ini sangat masyhur.
- Banyak ulama Hijaz yang bersikap untuk tidak berargumen dengan hadits ulama Irak atau Syam jika tidak memiliki asal-muasal di Hijaz. Bahkan ada seseorang di antara mereka yang mengatakan, "Posisikan hadits-hadits ulama Irak seperti hadits-haditsnya ahli Kitab! Jangan benarkan mereka, dan jangan dustakan mereka!" Ada ulama Hijaz lain ditanya, "Apakah riwayat Sufyan dari Manshur dari Ibrahim dari Alqamah dari Abdullah itu dapat dijadikan hujjah?" Ia menjawab, "Jika ia tidak memiliki asal-muasal di Hijaz, maka tidak boleh dijadikan hujjah."

Sikap tersebut didasari oleh keyakinan mereka bahwa ulama Hijaz telah menjaga keakuratan Sunnah, tidak ada satu pun yang lepas dari mereka; dan bahwa hadits-hadits penduduk Irak itu mengalami kesimpang-siuran yang mengharuskan sikap menunggu.

Sebagian ulama Irak juga mengambil sikap untuk tidak berargumentasi dengan hadits ulama Syam, meskipun mayoritas ulama meninggalkan cara penilaian lemah berdasarkan faktor geografis. Jadi, manakala suatu sanad itu bagus, maka hadits bisa dijadikan hujjah, baik hadits tersebut diriwayatkan oleh ulama Hijaz, atau Irak, atau Syam, atau selainnya.

Abu Dawud As-Sajistani mengarang sebuah kitab tentang sunnah-sunnah yang hanya diriwayatkan oleh para ulama dari berbagai negeri. Dalam kitab tersebut ia menjelaskan hadits-hadits yang hanya dimiliki oleh para ulama dari masing-masing negeri, dimana hadits-hadits tersebut tidak ditemukan pada selain mereka, seperti Madinah, Makkah, Thaif, Damaskus, Homs, Kufah, Bashrah dan lain-lain.

Sebab Keempat

Seorang ulama menetapkan syarat-syarat untuk berita perorangan dari periwayat yang adil dan *hafiz (penghafal hadits)*, dimana syarat-syarat tersebut berbeda dari yang ditetapkan oleh ulama lain. Misalnya adalah sebagian ulama mensyaratkan untuk membandingkan hadits dengan Kitab dan Sunnah; sebagian ulama lain mensyaratkan agar periwayat hadits adalah seorang ahli fiqih manakala riwayatnya berlainan dari qiyas; dan sebagian ulama yang lain mensyaratkan hadits harus tersiar luas manakala isinya

menjangkau setiap individu; serta syarat-syarat lain seperti yang telah dijelaskan pada tempatnya masing-masing.

Sebab Kelima

Seorang ulama menerima hadits dan menilainya valid, tetapi ia lupa. Sebab ini bisa terjadi dalam Kitab dan Sunnah, misalnya hadits masyhur dari Umar ؓ bahwa ia ditanya mengenai seseorang yang junub dalam perjalanan tetapi ia tidak memperoleh air. Umar ؓ menjawab, "Ia tidak shalat sampai ia mendapatkan air." Saat mendengar jawaban ini, 'Ammar berkata kepadanya, "Wahai Amirul Mu'minin, tidakkah engkau ingat saat kita sedang mengurus unta lalu kita mengalami junub. Saat itu aku berguling-guling di tanah seperti hewan ternak, sedangkan engkau tidak shalat. Setelah itu aku mengadukan hal itu kepada Nabi ﷺ, lalu beliau bersabda, *"Engkau cukup melakukan seperti ini."*⁶⁷ Beliau lantas menepukkan kedua tangan beliau pada tanah, lalu beliau mengusapkannya pada wajah dan kedua telapak beliau." Umar pun berkata kepada 'Ammar, "Bertakwalah kepada Allah, wahai 'Ammar!" 'Ammar berkata, "Jika engkau mau, aku tidak meriwayatkannya." Umar berkata, "Sebaliknya, aku memberimu izin untuk melakukan apa yang engkau lakukan itu."

Ini adalah Sunnah yang disaksikan sendiri oleh Umar, tetapi kemudian ia lupa sehingga ia memberikan fatwa yang berbeda. Saat 'Ammar mengingatkan Umar, Umar tidak kunjung ingat. Meskipun demikian Umar tidak mendustakan 'Ammar, bahkan ia menyuruhnya untuk menceritakan hadits tersebut.

⁶⁷ HR. An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (317), Ahmad (4/320), dan Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/216), mereka semua dari 'Ammar bin Yasir.

Lebih dari itu, Umar ؓ pernah berkhotbah dan dalam khutbahnya itu ia berkata, "Jika ada seorang laki-laki yang memberikan mahar di atas maharnya istri-istri Nabi ﷺ dan putri-putri beliau, maka aku akan mengembalikannya." Kemudian ada seorang perempuan yang berkata, "Wahai Amirul Mu'minin! Mengapa engkau mengharamkan sesuatu yang diberikan Allah kepada kami?" Kemudian perempuan itu membaca firman Allah, *"Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 20) Akhirnya Umar merujuk kepada ucapan perempuan tersebut, dan sebenarnya Umar hafal ayat tersebut tetapi ia tidak menyadarinya.

Demikian pula, diriwayatkan bahwa pada waktu terjadi Perang Jamal Ali mengingatkan Zubair tentang sesuatu yang diminta Rasulullah ﷺ agar dipegang erat-erat oleh keduanya. Ketika Zubair mengingatnya, ia pun pergi meninggalkan medan perang. Hal semacam ini banyak terjadi pada generasi salaf (awal) dan generasi khalaf (akhir).

Sebab Keenam

Seorang ulama tidak mengetahui indikasi hadits, terkadang karena redaksi yang ada dalam hadits asing baginya, seperti kata *muzabanah*, *muhaqalah*, *mukhabarah*, *mulamasah*, *munabadzab*, *gharar*, serta kata-kata asing lain yang terkadang diperselisihkan maknanya di antara para ulama. Contohnya adalah hadits *marfu'* yang berbunyi:

لَا طَلَاقَ وَلَا عَتَاقَ فِي إِغْلَاقٍ

*"Tidak ada cerai dan tidak ada pemerdekaan dalam kondisi paksaan."*⁶⁸

Para ulama menafsiri kata **إِغْلَاقٍ** bermakna paksaan. Sedangkan ulama lain tidak mengetahui penafsiran ini.

Ada kalanya makna redaksi menurut bahasa dan tradisi seorang ulama berbeda dengan maknanya menurut bahasa Nabi ﷺ. Ia pun memahaminya sesuai yang dipahami dalam bahasanya berdasarkan ketentuan bahwa pada prinsipnya aspek bahasa itu tetap berlaku. Misalnya, sebagian ulama mendengar *atsar* mengenai keringanan terhadap *nabidz* lalu mereka mengiranya bahwa *nabidz* adalah salah satu jenis minuman yang memabukkan karena inilah makna kata tersebut menurut bahasa mereka. Padahal kata *nabidz* di sini artinya sesuatu yang diperas untuk memaniskan air sebelum ia mengeras (mengkristal). Kata ini ditafsirkan dalam banyak hadits yang shahih. Mereka mendengar kata *khamer* dalam Kitab dan Sunnah lalu meyakini bahwa itu adalah perasan anggur yang sangat keras saja karena demikianlah maknanya menurut bahasa. Padahal dalam hadits-hadits shahih dijelaskan bahwa kata *khamer* digunakan untuk menyebut setiap minuman yang memabukkan.⁶⁹

⁶⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang cerai (2193), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang cerai (2046), Al Hakim (2/198) dengan menilai shahih menurut kriteria Muslim tetapi tidak dilansir olehnya, dan penilaiannya itu disepakati oleh Adz-Dzahabi. Adz-Dzahabi berkata, "Muhammad bin 'Ubaid tidak bisa dijadikan hujjah." Abu Hatim berkata, "Status lemah." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (7/357) dan Ahmad (6/276), seluruhnya dari Aisyah.

⁶⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang minuman (2003/73), Abu Dawud dalam pembahasan tentang minuman (3679), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang minuman (1861) dengan menilai *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang minuman (3390), dan Ahmad (2/16, 29, 31, 105, 134, 137), seluruhnya dari Ibnu Umar.

Ada kalanya satu lafazh itu *musytarak* (digunakan untuk beberapa makna), atau *mujmal* (global), atau maknanya berkisar antara hakiki dan majazi, kemudian seorang ulama memahami lafazh tersebut sesuai makna yang menurutnya paling dekat padahal maksudnya bukan demikian. Misalnya ada sejumlah sahabat yang memahami kata *al khaith al abyadh* dan *al khaith al aswad* menurut bahasanya, yaitu benang putih dan benang merah.

Ada pula sebagian sahabat yang memaknai firman Allah, **فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ** "Sapulah mukamu dan tanganmu..." (Qs. An-Nisa' [4]: 43) bahwa maksudnya adalah mengusap tangan hingga ke ketiak.

Ada kalanya indikasi nash samar, sedangkan aspek indikasi perkataan itu sangat luas. Manusia berbeda-beda dalam memersepsi dan memahami sisi-sisi perkataan sesuai bakat dan kemampuan yang diberikan Allah. Ada kalanya seseorang memahaminya dari sisi umum, tetapi ia tidak mengetahui keberadaan makna tercakup ke dalam makna umum tersebut.

Masalah ini sangat luas cakupannya, tidak ada yang bisa mengetahui keseluruhannya selain Allah. Ada kalanya seseorang keliru sehingga ia memahami perkataan dengan pemahaman yang tidak terkandung dalam bahasa Arab yang menjadi bahasanya Rasulullah ﷺ dalam menyampaikan risalah.

Sebab Ketujuh

Seorang ulama meyakini bahwa sebuah hadits tidak mengandung indikasi yang sesuai dengan masalah. Perbedaan antara sebab ini dan sebab sebelumnya adalah: pada sebab yang sebelumnya ulama tidak mengetahui aspek indikasi, sedangkan

pada sebab ini ulama mengetahui aspek tetapi ia meyakini bahwa indikasi tersebut tidak sesuai karena ia memiliki *ushul* yang menolak indikasi tersebut, baik indikasi itu substansinya benar atau salah.

Misalnya, ia meyakini bahwa lafazh umum yang dikenai pengkhususan itu tidak bisa dijadikan hujjah, makna *mafhum* (*implisit*) itu tidak bisa dijadikan hujjah, lafazh umum yang dilatari suatu sebab itu terbatas pada sebab tersebut, perintah murni tidak menghasilkan kewajiban atau tidak menghasilkan kewajiban yang segera, *isim* (*kata benda*) yang berbentuk definitif dengan tambahan partikel *la* di awal itu tidak memiliki makna umum, kata kerja yang diawali dengan partikel negatif mengakibatkan peniadaan terhadap perbuatan itu sendiri dan tidak pula seluruh hukumnya, serta prinsip-prinsip lain yang terlalu luas untuk disampaikan di sini.

Setengah dari bahasan Ushul Fiqih itu masalah-masalah perbedaan pendapatnya tercakup ke dalam bagian ini. Meskipun *ushul* itu sendiri tidak melingkupi seluruh *dilalah* (*indikasi*) yang diperselisihkan. Sebab ini juga mencakup satuan-satuan jenis *dilalah*. Misalnya seseorang meyakini bahwa lafazh yang definitif bersifat *mujmal* karena ia berupa *musytarak*, bukan sebagai *dilalah* yang menunjuk ke salah satu maknanya.

Sebab Kedelapan

Seorang ulama meyakini bahwa makna yang ditunjukkan lafazh itu berbenturan dengan keterangan yang menunjukkan bahwa makna tersebut bukan yang dimaksud. Misalnya adalah benturan antara lafazh umum dengan lafazh khusus, atau lafazh *muthlaq* (*tidak terbatas*) dengan lafazh *muqayyad* (*terbatas*), atau

perintah mutlak dengan keterangan yang meniadakan kewajiban, atau lafazh hakiki dengan keterangan yang menunjukkan makna majazi, serta berbagai bentuk benturan lain.

Ini merupakan bahasan yang luas karena benturan antara makna-makna yang diindikasikan perkataan dan pengunggulan sebagiannya atas sebagian yang lain merupakan bahasan yang sangat luas cakupannya.

Sebab Kesembilan

Seorang ulama meyakini bahwa suatu hadits terhalang oleh keterangan yang menunjukkan kelemahannya, atau penghapusan kandungan hukumnya, atau penakwilannya manakala ia bisa ditakwili, (berbenturan) dengan keterangan yang sebanding dengannya seperti ayat, hadits lain, atau ijma'. Kasus ini ada dua macam, yaitu:

Pertama, ia meyakini bahwa keterangan yang berbenturan itu lebih unggul secara garis besar dimana salah satu dari ketiga hal tersebut (menunjukkan kelemahan, menghapus hukumnya, atau menakwili) dapat diketahui secara definitif tanpa ada ijtihad untuk menentukan salah satunya.

Kedua, ia melakukan ijtihad untuk menentukan salah satunya dengan meyakini bahwa hadits tersebut dihapus kandungan hukumnya, atau ditakwili. Ada kalanya ia keliru terkait penghapusan hukum lantaran ia meyakini bahwa hadits yang keluar belakangan itu sebenarnya hadits yang keluar lebih dahulu. Dan ada kalanya ia keliru terkait takwil lantaran ia memaknai hadits dengan makna yang tidak terkandung dalam lafazh, atau ada keterangan yang menolak takwilnya itu.

Apabila hadits lain membenturnya secara garis besar, maka ada kalanya hadits yang membentur itu tidak menunjukkan makna yang berlawanan, dan ada kalanya hadits yang membentur itu tidak sekuat hadits pertama dari segi sanad atau matannya. Di sini sebab-sebab di atas dan sebab-sebab lain bisa terjadi pada hadits yang pertama. Dan *ijma'* yang diklaim itu pada umumnya diketahui dari sebatas tidak adanya informasi mengenai adanya pendapat yang berlawanan.

Di antara tokoh-tokoh ulama, kami temukan sebagian ulama condong kepada sebuah pendapat dengan berpatokan pada ketiadaan informasi mengenai adanya pendapat yang berbeda, padahal dalil-dalil yang terang di tangan mereka menunjukkan pendapat sebaliknya. Akan tetapi, seorang ulama tidak mungkin untuk mengeluarkan sebuah pendapat yang ia ketahui belum ada yang mengeluarkan pendapat yang sama sebelumnya, dan bersamaan itu ia tahu bahwa para ulama lain mengeluarkan pendapat yang sebaliknya. Sebaliknya, di antara mereka ada yang menggantungkan pendapatnya dengan mengatakan, "Jika dalam masalah ini ada *ijma'*, maka *ijma'* tersebut lebih pantas untuk diikuti. Tetapi jika tidak ada, maka pendapat yang benar menurutku adalah demikian dan demikian."

Itu seperti orang yang mengatakan, "Saya tidak mengetahui adanya seorang ulama yang membolehkan kesaksian budak, tetapi ada keterangan dari Ali, Anas, Syuraih dan lain-lain bahwa kesaksian budak diterima." Juga seperti orang yang mengatakan, "Para ulama sepakat bahwa budak yang sebagian dari dirinya telah dimerdekakan itu tidak mewarisi, tetapi ada keterangan dari Ali dan Ibnu Mas'ud bahwa budak seperti itu juga diberikan hak waris. Dalam hal ini ada hadits *hasan* dari Nabi ﷺ."

Ulama lain mengatakan, "Saya tidak mengetahui adanya seseorang yang mewajibkan shalawat pada Nabi ﷺ di dalam shalat, tetapi ada keterangan yang mewajibkannya dari Abu Ja'far Al Baqir."

Yang demikian itu karena batasan paling jauh yang bisa dicapai kebanyakan ulama adalah mengetahui pendapat ulama-ulama lain yang ia jumpai di negerinya serta pendapat beberapa kelompok ulama selain mereka. Sebagaimana Anda menemukan banyak ulama pendahulu yang tidak mengetahui selain pendapat ulama Madinah dan Kufah; dan banyak ulama generasi akhir yang tidak mengetahui selain pendapat dua atau tiga orang imam yang diikuti. Pendapat apa saja yang ada di luar itu menurutnya bertentangan dengan *ijma'* karena ia tidak mengetahui adanya ulama yang memegangnya. Padahal, ia senantiasa mendengar pendapat yang berbeda. Ulama demikian itu tidak mungkin berpegang pada hadits yang bertentangan dengan pendapat para ulama di kotanya karena khawatir sekiranya hadits tersebut bertentangan dengan *ijma'*, atau karena ia meyakini bahwa hadits tersebut benar-benar bertentangan dengan *ijma'*, sedangkan *ijma'* merupakan hujjah yang paling besar.

Inilah alasan banyak ulama sering meninggalkan hadits. Sebagian dari mereka dapat ditolerir dalam arti yang sebenarnya, dan sebagian yang lain dapat ditolerir tetapi tidak dalam arti yang sebenarnya. Demikian pula dengan banyak sebab sebelumnya dan sesudahnya.

Sebab Kesepuluh

Seorang ulama meyakini suatu hadits berbenturan dengan keterangan yang menunjukkan bahwa hadits tersebut lemah, atau

dihapus kandungan hukumnya, atau ditakwili; sedangkan ulama lain tidak meyakinkannya, atau pada hakikatnya itu bukan benturan yang kuat seperti benturan yang dilihat oleh banyak ulama Kufah antara hadits shahih dengan makna tekstual Al Qur`an, sedangkan mereka meyakini bahwa makna tekstual Al Qur`an —baik yang bersifat umum atau semisalnya— lebih didahulukan daripada nash hadits. Kemudian, ada kalanya ia meyakini makna yang tidak tekstual itu sebagai makna yang tekstual karena ada banyak sisi makna yang ditunjukkan oleh redaksi.

Karena itu para ulama menolak hadits tentang satu orang saksi yang disertai sumpah meskipun ulama lain tahu bahwa di antara makna tekstual Al Qur`an tidak ditemukan keterangan yang menghalangi keputusan hukum berdasarkan satu orang saksi dan sumpah. Dan meskipun ada keterangan demikian, menurut mereka Sunnah berkedudukan sebagai penjelas Al Qur`an.

Asy-Syafi'i memiliki pandangan yang masyhur dalam kaidah ini. Ahmad juga memiliki sebuah risalah yang masyhur yang berisi bantahan terhadap ulama yang mengklaim bahwa kita cukup berpegang pada makna tekstual Al Qur`an tanpa membutuhkan penafsiran dari Sunnah Rasulullah ﷺ. Dalam kitab tersebut Imam Ahmad mengemukakan dalil-dalil yang terlalu panjang untuk disebutkan di sini.

Di antara dalil-dalil tersebut adalah penolakan *khbar* yang di dalamnya ada *takhshish* (*pengkhususan*) terhadap makna umum Kitab, atau *taqyid* (*pembatasan*) terhadap kalimat mutlakanya, atau di dalamnya ada keterangan tambahan di atas keterangan Kitab. Juga keyakinan ulama yang berpendapat demikian bahwa keterangan tambahan di atas nash itu sama fungsinya dengan *nasakh* (*penghapusan hukum*), dan *takhshish* terhadap lafazh umum itu sama fungsinya dengan *nasakh*.

Contohnya adalah pembenturan yang dilakukan sekelompok ulama Madinah antara hadits shahih dengan praktik penduduk Madinah berdasarkan pandangan bahwa mereka sepakat untuk berbeda dari *khabar*, dan bahwa *ijma'* mereka lebih didahulukan daripada *khabar*, seperti mengambil pendapat yang berbeda dari hadits-hadits tentang *khiyar majlis*⁷⁰ dengan berpijak pada prinsip di atas, meskipun mayoritas ulama menetapkan bahwa penduduk Madinah berselisih tentang dalam masalah tersebut. Dan kendati mereka bersepakat tetapi ada ulama dari wilayah lain yang berbeda dari mereka, niscaya hujjah yang berlaku adalah hujjah *khabar*.

Juga seperti benturan yang dilakukan suatu kelompok ulama antara sebagian hadits dengan qiyas yang jelas berdasarkan pandangan bahwa kaidah-kaidah *kulliyah (universal)* tidak bisa tergugurkan oleh *khabar* semacam ini. Dan masih banyak lagi kasus benturan, baik yang membentur itu benar atau salah.

Kesepuluh sebab di atas tampak jelas. Acap kali seorang ulama memiliki argumen untuk meninggalkan penerapan hadits, tetapi kami tidak melihat adanya argumen tersebut. Hal itu disebabkan dimensi ilmu itu sangat luas, dan kita tidak bisa mengetahui seluruh hal yang ada dalam benak para ulama. Ada kalanya seorang ulama mengemukakan pendapatnya, dan ada kalanya tidak mengemukakan pendapatnya. Apabila ia mengemukakan pendapatnya, maka bisa jadi pendapatnya itu sampai kepada kita dan bisa jadi tidak sampai. Apabila sampai kepada kita, ada kalanya kita mengetahui letak argumennya, dan ada kalanya tidak, baik argumen tersebut benar atau tidak. Akan tetapi, manakala kita menganggap hal ini mungkin terjadi, maka

⁷⁰ *Khiyar majlis* adalah hak pelaku akad untuk membatalkan akad selama keduanya belum meninggalkan tempat transaksi.

kita tidak boleh meninggalkan sebuah pendapat yang kuat argumentasinya berdasarkan hadits shahih yang disepakati oleh sekelompok ulama, lalu kita beralih kepada pendapat lain yang dikemukakan oleh seorang ulama yang dimungkinkan ia memiliki keterangan untuk menolak argumen ini meskipun ia lebih alim. Karena kesalahan yang mungkin terjadi pada pendapat-pendapat para ulama itu lebih besar daripada kesalahan yang mungkin terjadi pada dalil-dalil *syar'i*. Karena dalil-dalil *syar'i* merupakan hujjah Allah atas semua hamba-Nya, lain halnya dengan pendapat seorang ulama.

Dalil *syar'i* mustahil salah manakala tidak berbenturan dengan dalil lain, sedangkan pendapat seorang ulama tidak demikian. Seandainya kemungkinan ini boleh dipegang, maka kita tidak lagi memiliki sedikit pun dari dalil-dalil yang dimungkinkan mengalami kondisi seperti ini. Akan tetapi, yang menjadi poin penting adalah ulama yang mengambil langkah demikian ditolerir dalam tindakannya meninggalkan hadits semacam ini, dan kita pun ditolerir untuk tidak mengambil tindakan tersebut. Allah berfirman, *"Itu adalah umat yang telah lalu; baginya apa yang diusahakannya dan bagimu apa yang kamu usahakan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 141)

"Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya)." (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

Tidak seorang pun yang boleh bertentangan dengan hadits dari Nabi ﷺ dengan berpegang pada pendapat seorang ulama sebagaimana yang dikatakan Ibnu Abbas رضى الله عنه kepada seseorang yang bertanya kepadanya tentang suatu masalah lalu Ibnu Abbas menjawabnya dengan sebuah hadits, tetapi orang itu mengatakan, "Abu Bakar dan Umar berpendapat demikian." Ibnu Abbas lantas berkata, "Kalian nyaris dihujani batu dari langit. Aku mengatakan

'Rasulullah ﷺ bersabda', tetapi kalian mengatakan 'Abu Bakar dan Umar berkata'?"

Apabila sikap meninggalkan hadits itu disebabkan oleh sebagian dari sebab-sebab di atas, maka kita tidak boleh meyakini bahwa orang yang meninggalkan hadits shahih yang berisi penetapan hukum halal, haram, atau hukum lain dengan sebab-sebab yang kami sampaikan di atas itu terkena sanksi dengan alasan bahwa ia telah menghalalkan sesuatu yang haram, atau mengharamkan sesuatu yang halal, atau menetapkan hukum tidak sesuai dengan wahyu yang diturunkan Allah.

Hakikat Ancaman dan Faktor Pencegahnya

Demikian pula, jika dalam sebuah hadits disebutkan ancaman terhadap suatu perbuatan —seperti laknat, murka, adzab dan semisalnya, maka tidak bisa dikatakan bahwa orang alim yang membolehkannya atau melakukannya itu terkena ancaman tersebut. Ini termasuk hal yang setahu kami tidak ada perbedaan pendapat di antara umat Islam kecuali pendapat yang dituturkan dari sebagian kalangan Mu'tazilah Baghdad semacam Al Marisi⁷¹ dan orang-orang sepertiinya. Mereka mengklaim bahwa mujtahid yang keliru itu terkena hukuman atas kekeliruannya.

⁷¹ Dia adalah Abu Abdurrahman Bisyr bin Ghiyats bin Abu Karimah Al 'Adawi Al Baghdadi Al Marisi, mantan sahaya mereka. Ia termasuk mantan sahaya keluarga Zaid bin Khaththab ؓ. Ia termasuk fuqaha besar, tetapi ketika ia telah jauh dari wara' dan takwa, maka ia pun berpendapat bahwa Al Qur'an adalah makhluk serta menyerukan pemahaman tersebut hingga menjadi tokoh aliran Jahmiyyah di zamannya. Ia biasa minum *nabidz* (*perasan anggur*), serta divonis kafir dan fasik oleh umat Islam di zamannya. Di antara kitabnya yang paling penting adalah *Al Irja'* dan *Al Istiqamah*. Ia meninggal di akhir tahun 218 H. pada usia mendekati 70 tahun. Lih. kitab *Siyar A'lam An-Nubala'* (10/199-202).

Alasan kami adalah jatuhnya ancaman pada orang yang melakukan sesuatu yang diharamkan itu dibatasi syarat ia mengetahui keharamannya, atau dimungkinkan baginya untuk mengetahui keharaman. Siapa pun yang lahir dan besar di pedalaman, atau siapa pun yang baru masuk Islam manakala ia melakukan suatu perbuatan haram dalam keadaan tidak mengetahui keharamannya, maka ia tidak berdosa dan tidak terkena ancaman, meskipun dalam menganggap halal perbuatan dosanya itu ia tidak berpatokan pada suatu dalil *syar'i*.

Dengan demikian, orang yang belum menerima hadits yang mengharamkan suatu hal tetapi ia berpatokan pada dalil *syar'i* dalam menghalalkannya itu lebih pantas untuk ditolerir. Ia ditolerir dan diberi pahala atas ijtihadnya. Allah berfirman, *"Dan (ingatlah kisah) Daud dan Sulaiman, di waktu keduanya memberikan keputusan mengenai tanaman, karena tanaman itu dirusak oleh kambing-kambing kepunyaan kaumnya. Dan adalah Kami menyaksikan keputusan yang diberikan oleh mereka itu, maka Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat); dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan hikmah dan ilmu."* (Qs. Al Anbiyaa' [21]: 78-79) Allah memberikan pemahaman hanya kepada Nabi Sulaiman ﷺ, tetapi Allah memuji keduanya dalam hal pemutusan perkara dan ilmu.

Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Amr bin 'Ash ؓ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ
اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

*"Apabila seorang hakim berjihad lalu ia benar, maka baginya dua pahala. Dan apabila ia berjihad lalu ia keliru, maka baginya satu pahala."*⁷²

Dari sini terlihat jelas bahwa mujtahid meskipun keliru tetap mendapat satu pahala. Pahala tersebut disebabkan ijtihadnya, sedangkan kekeliruannya dimaafkan karena menepati kebenaran dalam seluruh satuan hukum itu tidak mungkin atau sulit dicapai. Allah berfirman, *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."* (Qs. Al Hajj [22]: 78)

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu." (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa ia berkata kepada para sahabat beliau dalam perang Khandaq:

لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ
فَأَدْرَكَتْهُمْ صَلَاةُ الْعَصْرِ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا
نُصَلِّي إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَمْ يُرَدْ مِنَّا
هَذَا؛ فَصَلُّوا فِي الطَّرِيقِ. فَلَمْ يَعِْبْ وَاحِدَةٌ مِنَ
الطَّائِفَتَيْنِ

"Jangan ada seorang pun yang shalat Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah." Setelah itu mereka mendapati shalat Ashar di jalan sehingga sebagian dari mereka mengatakan,

⁷² *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

"Kami tidak shalat kecuali di perkampungan Bani Quraizhah." Sedangkan sebagian yang lain berkata, "Bukan itu yang diinginkan dari kita." Mereka pun shalat di jalan. Namun Nabi ﷺ tidak mencela salah satu dari dua kelompok tersebut.⁷³

Kelompok pertama berpegang pada makna umum sehingga mereka menanggapi kasus terlewatkan shalat itu tercakup ke dalam makna umum. Sedangkan kelompok lain memiliki dalil yang mengharuskan untuk mengeluarkan kasus ini dari makna umum. Jadi, maksud dari perintah Nabi ﷺ adalah supaya mereka mempercepat perjalanan ke perkampungan Bani Quraizhah. Ini merupakan masalah yang diperselisihkan para fuqaha secara masyhur: Apakah makna umum itu bisa dikhususkan dengan qiyas? Meskipun demikian, orang-orang yang shalat di jalan itu lebih benar.

Demikian pula, ketika Bilal ؓ menjual dua *sha'* makanan dengan satu *sha'*, maka Nabi ﷺ memerintahkannya untuk mengembalikannya. Hal tersebut tidak mengimplikasikan pemberlakuan hukum orang yang memakan riba pada Bilal ؓ, yaitu dinyatakan sebagai fasiq, dilaknat, dan diperlakukan dengan keras, lantaran Bilal ؓ tidak mengetahui keharamannya.

Demikian pula 'Adiy bin Hatim dan sekelompok sahabat ketika mereka meyakini bahwa firman Allah, "*Hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187) maknanya adalah: benang putih dan benang hitam. Karena itu, salah seorang di antara mereka meletakkan dua benang putih dan hitam di bawah bantalnya, lalu ia terus makan hingga tampak jelas salah satunya. Nabi ﷺ pun bersabda kepada 'Adiy, "*Jika begitu,*

⁷³ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

*bantalmu pastilah sangat luas.*⁷⁴ *Yang dimaksud adalah putihnya siang dan hitamnya malam.*⁷⁵

Nabi ﷺ mengisyaratkan bahwa 'Adiy bin Hatim tidak memahami makna ucapan, tetapi tindakan Nabi ﷺ ini tidak mengimplikasikan celaan terhadap orang yang membatalkan puasa pada bulan Ramadhan meskipun itu termasuk dosa besar. Lain halnya dengan orang-orang yang memberi fatwa kepada Masyjuj mengenai kewajiban mandi junub meskipun dalam cuaca yang sangat dingin, lalu ia pun mandi hingga menemui ajalnya. Nabi ﷺ bersabda,

قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ هَلَّا سَأَلُوا إِذَا لَمْ يَعْلَمُوا إِنَّمَا
شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ

*"Mereka telah membunuhnya, semoga Allah membinasakan mereka. Mengapa mereka tidak bertanya jika mereka tidak tahu. Sesungguhnya obat kebodohan adalah bertanya."*⁷⁶

Mereka berbuat salah tanpa melakukan ijtihad karena mereka bukan ahli ilmu.

Demikian pula, Nabi ﷺ tidak mewajibkan Usamah bin Zaid untuk membayar diyat atau *kaffarah* ketika ia membunuh

⁷⁴ Maksudnya, ia meletakkan dua benang di bawah bantal padahal maksud Allah adalah siang dan malam. Dengan demikian bantal tersebut menutupi siang dan malam sehingga Rasul ﷺ menyebut bantalnya itu sangat luas.

⁷⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang tafsir (4509), Muslim dalam pembahasan tentang puasa (1090/33), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang puasa (2169), dan Ad-Darimi dalam pembahasan tentang puasa (2/5), mereka semua dari 'Adiy bin Hatim.

⁷⁶ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (337), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (572), dan Ahmad (1/330), mereka semua dari Ibnu Abbas.

seseorang yang mengucapkan kalimat syahadat dalam perang Hariqat karena ia meyakini kebolehan membunuhnya dengan alasan bahwa keislaman orang tersebut tidak benar, meskipun sebenarnya diharamkan membunuhnya.

Hadits ini dijadikan pegangan oleh ulama salaf dan mayoritas fuqaha bahwa apa yang dihalalkan oleh orang-orang yang menyimpang dari darah orang-orang yang adil dengan dilandasi takwil yang boleh itu tidak mengimplikasikan sanksi diyat dan *kaffarah* meskipun diharamkan membunuh dan memerangi mereka.

Syarat yang kami sebutkan terkait jatuhnya ancaman ini tidak perlu disebutkan dalam setiap pemaparan karena pengetahuan mengenainya telah mengakar dalam hati, sebagaimana janji terhadap amal baik itu dibatasi dengan syarat ikhlas kepada Allah dan pahalanya tidak gugur karena murtad, namun syarat ini tidak disebutkan dalam setiap hadits yang berisi janji.

Kendati diasumsikan adanya faktor yang menjatuhkan ancaman, namun bisa saja pelakunya terhindar dari hukum tersebut karena ada faktor penghalang. Faktor yang menghalangi jatuhnya ancaman itu ada banyak. Di antaranya adalah taubat, istighfar, melakukan kebaikan yang bisa menghapus dosa, ujian dan musibah di dunia, syafa'at dari seorang pemberi syafa'at yang ditaati, dan rahmat dari Tuhan yang paling Penyayang di antara para penyayang.

Syarat-Syarat Terkena Ancaman

Apabila seluruh sebab di atas tidak ada, dan biasanya itu terjadi pada orang yang keras kepala dan bertingkah membandel kepada Allah seperti membandelnya unta kepada pemiliknya,

maka pada saat itulah ancaman jatuh padanya. Karena pada hakikatnya ancaman itu bertujuan untuk menjelaskan bahwa perbuatan tersebut menjadi penyebab datangnya adzab sehingga darinya disimpulkan bahwa perbuatan tersebut diharamkan. Adapun pemikiran bahwa setiap orang yang mengerjakan hal yang menyebabkan ancaman itu pasti terjatuh ancaman, sesungguhnya pemikiran ini salah kaprah secara pasti karena penyebab ancaman itu tergantung pada adanya syarat dan hilangnya seluruh faktor penghalang.

Penjelasannya, orang yang meninggalkan penerapan suatu hadits itu tidak terlepas dari tiga kondisi. *Pertama*, bisa jadi tindakannya meninggalkan hadits tersebut diperbolehkan berdasarkan kesepakatan umat Islam, seperti orang yang belum menerima hadits dan ia tidak teledor dalam mencarinya padahal ia butuh untuk mengeluarkan fatwa atau keputusan hukum, sebagaimana yang kami sebutkan dari Khulafa Rasyidin dan selainnya. Tidak ada seorang muslim pun yang ragu bahwa orang yang berbuat demikian tidak terkena kecaman sedikit pun akibat meninggalkan hadits.

Kedua, tindakannya meninggalkan hadits tidak diperkenankan. Hal ini nyaris tidak dilakukan oleh para imam. Akan tetapi, ada kalanya timbul kekhawatiran sekiranya seorang ulama kurang teliti dalam mencermati suatu masalah sehingga ia mengeluarkan pendapat tanpa didasari dalil meskipun sebenarnya ia telah melakukan observasi dan ijtihad; atau ia teledor dalam mencari dalil sehingga ia mengeluarkan pendapat sebelum ia melakukan observasi secara maksimal meskipun ia berpegang pada suatu hujjah; atau ia terbawa oleh tradisi atau tujuan yang menghalanginya untuk mengamati masalah secara menyeluruh untuk menemukan adanya nash yang berbenturan dengan nash

yang ia pegang, meskipun ia tidak mengeluarkan pendapat kecuali dengan ijtihad dan upaya pencarian dalil. Karena batasan maksimal yang wajib diupayakan dalam ijtihad itu terkadang selalu dipenuhi oleh seorang mujtahid.

Karena itu, para ulama mengkhawatirkan hal ini lantaran takut sekiranya ijtihad yang standar itu tidak dijalankan dalam suatu masalah tertentu. Ini jelas merupakan dosa, tetapi jatuhnya sanksi dosa atas pelakunya itu hanya terjadi manakala ia tidak bertaubat. Ada kalanya dosa tersebut terhapus oleh istighfar, kebaikan, ujian yang ia terima, syafa'at dan rahmat Allah.

Ketentuan ini tidak mencakup seseorang yang berkuasai dan terkalahkan oleh hawa nafsunya sehingga ia membela suatu pendapat yang ia ketahui salah; atau orang yang memastikan kebenaran atau kekeliruan sebuah pendapat tanpa mengetahui dalil-dalilnya. Kedua orang ini berada di neraka sebagaimana firman Allah,

الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ
فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ وَأَمَّا
الَّذَانِ فِي النَّارِ فَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ وَرَجُلٌ
عَلِمَ الْحَقَّ وَقَضَى بِخِلَافِهِ

"Hakim itu ada tiga macam; dua hakim di neraka dan satu hakim di surga. Adapun hakim yang ada di surga adalah seseorang yang mengetahui kebenaran lalu ia memutuskan perkara berdasarkan kebenaran itu. Adapun dua hakim yang di neraka adalah seseorang yang memutuskan perkara manusia atas

dasar kebodohan, dan seseorang yang mengetahui kebenaran tetapi ia memutuskan hal sebaliknya."⁷⁷

Demikian pula para mufti.

Akan tetapi, jatuhnya ancaman pada orang tertentu itu juga memiliki faktor-faktor penghalang seperti yang kami sampaikan. Kendati diasumsikan sebagian ancaman jatuh pada seorang tokoh ulama yang terpuji di mata umat Islam —meskipun hal ini jauh kemungkinannya atau tidak pernah terjadi— namun salah satu sebab di atas pasti ada pada dirinya. Dan seandainya hal itu terjadi, hal itu tidak menciderai derajat imam mereka secara mutlak. Karena kami tidak meyakini adanya sifat *ma'shum* (*terpelihara dari kesalahan*) pada suatu kaum. Sebaliknya, mereka dimungkinkan melakukan dosa-dosa. Tetapi, meskipun demikian kami berharap mereka memperoleh derajat yang paling tinggi karena Allah telah mengaruniai mereka amal-amal shalih dan jasa-jasa yang mulia. Lagi pula, mereka tidak bersikukuh pada suatu dosa. Tentu saja mereka tidak lebih tinggi derajatnya daripada para sahabat, tetapi ketentuan terkait para sahabat itu juga seperti itu dalam berbagai fatwa dan keputusan yang mereka ijtihadkan, serta pertumpahan darah yang terjadi di antara mereka.

Keyakinan bahwa orang yang meninggalkan hadits dengan sifat-sifat di atas itu ditolerir, bahkan diberi pahala, (keyakinan tersebut) tidak menghalangi kita untuk mengikuti hadits-hadits shahih manakala kita tidak mengetahui adanya nash lain yang berbenturan dengannya dan menolaknya, serta meyakini kewajiban pengamalannya bagi umat Islam dan kewajiban

⁷⁷ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang peradilan (3573) dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang hukum-hukum (2315). Abu Dawud berkata, "Ini adalah hadits yang paling shahih dalam masalah ini."

menyampaikannya. Masalah ini tidak diperselisihkan di antara para ulama.

Hadits yang Pasti Indikasinya dan yang Tidak Pasti

Selanjutnya, hadits-hadits itu terbagi menjadi dua. *Pertama*, hadits yang indikasinya pasti karena sanad dan matannya pasti. Yaitu hadits yang kita yakini bahwa Rasulullah ﷺ mengucapkannya, dan kita meyakini bahwa beliau memaksudkannya demikian. *Kedua*, hadits yang indikasinya jelas tetapi tidak pasti.

Hadits jenis pertama wajib diyakini indikasinya secara ilmu dan amal. Tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama dalam hal ini secara garis besar. Mereka hanya berselisih mengenai sebagian dari *khabar*; apakah sanadnya pasti atau tidak pasti? Apakah indikasinya pasti atau tidak pasti? Misalnya adalah perbedaan pendapat ulama mengenai *khabar* perorangan dari individu yang diterima dan dinilai jujur oleh umat, atau yang disepakati untuk diterapkan. Menurut mayoritas fuqaha dan ahli Kalam, hadits tersebut menghasilkan pengetahuan yang pasti, sedangkan menurut beberapa kelompok ahli Kalam hadits tersebut tidak menghasilkan pengetahuan yang pasti.

Demikian pula dengan *khabar* yang diriwayatkan dari beberapa jalur riwayat yang sebagiannya membenarkan sebagian yang lain dari orang-orang tertentu. Ada kalanya *khabar* demikian menghasilkan informasi yang meyakinkan bagi orang yang mengetahui jalur-jalur riwayat tersebut, kondisi orang-orang yang mengabarkannya, serta berbagai situasi dan kondisi yang meliputi *khabar* tersebut. Meskipun pengetahuan tentang *khabar* tersebut tidak dimiliki oleh ulama lain.

Karena itu, di antara para pakar hadits yang ilmunya bak samudra itu terkadang memperoleh keyakinan yang sempurna tentang suatu *khavar*, meskipun ulama lain terkadang tidak menaruh dugaan mengenai kebenarannya, alih-alih mengetahui kebenarannya secara persis. Dasar masalah ini adalah ada kalanya pengetahuan yang pasti itu diperoleh dari banyaknya periwayat yang mengabarkannya, ada kalanya dari sifat para periwayat yang mengabarkannya, ada kalanya dari *khavar* itu sendiri, ada kalanya dari pemahaman periwayat yang mengabarkannya, dan ada kalanya dari perkara yang dikabarkan.

Apakah Berita Perorangan Menghasilkan Ilmu yang Meyakinkan?

Acap kali berita sedikit orang menghasilkan pengetahuan yang pasti karena sifat keagamaan dan hafalan mereka sehingga ada jaminan bahwa mereka tidak berbohong atau keliru. Sementara berita dari orang yang tidak seperti mereka tidak menghasilkan pengetahuan yang pasti meskipun jumlah mereka berlipat ganda. Inilah kebenaran yang tidak diragukan, dan itu merupakan pendapat mayoritas fuqaha, muhaddits dan berbagai kelompok ahli Kalam.

Ada beberapa kelompok ahli Kalam dan fuqaha yang berpendapat bahwa berita setiap bilangan periwayat itu menghasilkan pengetahuan yang pasti terkait satu masalah sebagaimana berita bilangan yang sama menghasilkan pengetahuan yang pasti dalam setiap masalah. Pendapat ini jelas salah tetapi bukan di sini tempat untuk menjelaskannya.

Mengenai pengaruh indikasi yang ada di luar periwayat terhadap pengetahuan tentang *khavar*, kami tidak

menyebutkannya karena indikasi-indikasi tersebut ada kalanya menghasilkan pengetahuan meskipun tidak memiliki hubungan dengan *khobar*. Jika indikasi-indikasi tersebut menghasilkan ilmu dengan sendirinya, maka ia tidak dijadikan sebagai faktor yang mengikuti *khobar* secara mutlak, sebagaimana *khobar* tidak dijadikan sebagai faktor yang mengikutinya. Sebaliknya, masing-masing dari keduanya merupakan jalan untuk mencapai pengetahuan. Terkadang masing-masing dari keduanya menjadi jalan sendiri untuk mencapai pengetahuan yang pasti; ada kalanya masing-masing dari keduanya menjadi jalan untuk mencapai dugaan; ada kalanya pengetahuan itu dicapai dari gabungan keduanya; dan ada kalanya keduanya tergabung tetapi salah satunya menghasilkan pengetahuan yang pasti sedangkan yang lain menghasilkan dugaan.

Ada kalanya seorang ulama yang lebih mengetahui *khobar* memastikan kebenaran *khobar*, tetapi ulama yang sederajat dengannya tidak memastikan kebenarannya. Ada kalanya mereka berselisih mengenai kepastian *dilalah* karena perbedaan mereka mengenai hadits tersebut; apakah ia bersifat nash (tajam, menunjuk ke satu makna) ataukah ia bersifat tekstual? Apabila ia bersifat tekstual, apakah di dalamnya ada keterangan yang meniadakan kemungkinan makna yang lemah atau tidak? Ini juga merupakan bahasan yang luar. Ada kalanya suatu kelompok ulama memastikan makna yang diindikasikan hadits, tetapi sebagian yang lain tidak memastikannya, bahwa karena mereka meyakini bahwa hadits tidak mengandung selain makna tersebut, atau karena mereka mengetahui bahwa makna lain itu yang menghalangi pemaknaan hadits demikian, atau karena ada dalil-dalil yang menunjukkan kepastian.

Adapun bagian yang kedua, yaitu hadits yang maknanya tekstual, ia wajib diterapkan dalam hukum-hukum syari'at berdasarkan kesepakatan ulama yang otoritatif. Apabila ia mengandung suatu hukum yang bersifat keilmuan dan semisalnya, maka mereka berbeda pendapat mengenainya:

Beberapa kelompok fuqaha berpendapat bahwa berita perorangan dari satu individu yang adil manakala mengandung ancaman terhadap suatu perbuatan, maka ia wajib diterapkan untuk mengharamkan perbuatan tersebut. Sebuah hadits yang berisi ancaman tidak dijadikan pegangan kecuali ia bersifat *qath'i (pasti)*. Demikian pula seandainya matannya *qath'i* tetapi indikasinya tekstual.

Seperti itulah mereka menakwili perkataan Aisyah ؓ, "Sampaikan kepada Zaid bahwa ia telah membatalkan pahala jihadnya bersama Rasulullah ﷺ, kecuali ia bertaubat." Mereka mengatakan, "Aisyah menyebutkan ancaman karena ia mengetahui, dan kami menjadikan beritanya sebagai pegangan dalam menetapkan hukum haram meskipun kami tidak menjadikan ancaman ini sebagai pegangan karena hadits tersebut menurut kami ditetapkan berdasarkan berita satu individu."

Argumen mereka adalah ancaman itu termasuk perkara yang sifatnya informatif, sehingga ancaman itu tidak bisa ditetapkan kecuali melalui berita yang menghasilkan pengetahuan meyakinkan. Lagi pula, manakala seseorang berjihad mengenai hukum suatu perbuatan, maka pelakunya tidak terkena ancaman. Berdasarkan pendapat mereka, hadits-hadits tentang ancaman dapat dijadikan argumen untuk menetapkan keharaman perbuatan secara mutlak. Tetapi ia tidak dapat digunakan untuk menetapkan ancaman kecuali indikasinya pasti.

Ini serupa dengan argumentasi mayoritas ulama dengan qira'ah yang shahih dari sebagian sahabat meskipun ia tidak tertulis dalam mushaf Utsman ؓ. Qira'ah tersebut mengandung amalan dan informasi, dan itu merupakan berita perorangan yang shahih. Karena itu mereka menjadikannya sebagai argumen untuk menetapkan hukum perbuatan, tetapi mereka tidak menetapkannya sebagai Al Qur'an karena qira'ah itu termasuk perkara-perkara informatif yang tidak bisa ditetapkan kecuali dengan berita yang meyakinkan.

Sementara mayoritas fuqaha—dan ini merupakan pendapat mayoritas generasi salaf—berpendapat bahwa hadits-hadits ini dapat dijadikan sebagai argumen dalam menetapkan semua ancaman yang terkandung di dalamnya. Karena para sahabat Rasulullah ؐ dan para tabi'in sesudah mereka senantiasa menetapkan ancaman dengan hadits-hadits ini, sebagaimana mereka menetapkan amal dengannya. Mereka secara gamblang menyatakan bahwa ancaman yang ada di dalamnya itu jatuh pada pelakunya secara garis besar. Pendapat ini tersebar luas dalam berbagai hadits dan fatwa mereka. Hal itu karena ancaman merupakan bagian dari hukum-hukum syari'at yang terkadang ditetapkan dengan dalil-dalil yang jelas dan terkadang dengan dalil-dalil yang pasti. Yang dituntut bukan keyakinan yang sempurna mengenai adanya ancaman. Akan tetapi, yang dituntut adalah pengetahuan yang bisa dikategorikan sebagai keyakinan dan dugaan yang kuat, sebagaimana hal inilah yang dituntut dalam hukum-hukum praktis.

Tidak ada perbedaan antara keyakinan seseorang bahwa Allah mengharamkan suatu hal dan mengancam pelakunya dengan sanksi yang bersifat garis besar, dan keyakinan seseorang bahwa Allah mengharamkannya dan mengancam pelakunya

dengan sanksi tertentu. Keduanya sama-sama merupakan berita dari Allah. Sebagaimana dimungkinkan pemberitaan dari Allah menggunakan redaksi yang pertama, yaitu dengan dalil yang mutlak, atau menggunakan redaksi yang kedua. Bahkan seandainya seseorang mengatakan bahwa penerapan hadits yang jelas maknanya dalam menetapkan ancaman itu lebih kuat, maka pendapatnya itu benar.

Alasan Kelonggaran dalam Sanad Hadits-Hadits Anjuran dan Peringatan

Karena itu, para ulama melonggarkan standar sanad hadits-hadits yang berisi motivasi dan ancaman, tidak seperti dalam sanad hadits-hadits hukum. Karena keyakinan akan adanya ancaman itu mendorong hati untuk meninggalkannya. Jika ancaman itu benar, maka pelakunya telah selamat. Tetapi jika ancaman itu tidak benar, melainkan hukuman perbuatan tersebut lebih ringan daripada yang diancamkan, maka ia tidak rugi untuk meninggalkannya meskipun ia keliru dalam meyakini adanya hukuman yang lebih. Karena jika ia meyakini hukuman yang lebih rendah, maka bisa jadi juga ia keliru.

Demikian pula jika ia tidak meyakini tentang ada atau tidak adanya hukuman, maka bisa jadi ia keliru. Tidak adanya keyakinan terkadang membuat seseorang menyepelekan perbuatan yang dikenai ancaman lalu ia pun jatuh di dalamnya sehingga ia pantas menerima sanksi yang lebih jika memang benar-benar ada, atau ia telah melakukan sesuatu yang mengakibatkan dirinya pantas menerima hukuman tersebut. Dengan demikian, kekeliruan dalam hal meyakini adanya ancaman dan tidak meyakini adanya ancaman, adalah sama. Lagi pula, keselamatan dari adzab itu lebih

dekat diraih dengan meyakini adanya ancaman daripada tidak meyakini adanya ancaman.

Berdasarkan dalil ini mayoritas ulama lebih mengedepankan dalil yang berisi larangan daripada dalil yang berisi kebolehan. Dan ada banyak fuqaha yang menempuh dalil kehati-hatian dalam menerapkan banyak hukum berdasarkan pandangan ini. Adapun kehati-hatian dalam perbuatan merupakan sikap yang disepakati kebaikannya di antara orang-orang yang berakal secara garis besar.

Seseorang tidak boleh mengatakan bahwa ketiadaan dalil yang pasti mengenai ancaman itu menunjukkan ketiadaan ancaman, seperti ketiadaan berita yang *mutawatir* mengenai qira'ah di luar mushaf Utsman. Karena ketiadaan dalil tidak menunjukkan ketiadaan obyek yang ditunjukkan dalil. Barangsiapa yang memastikan ketiadaan suatu perkara informatif karena tidak ada dalil yang pasti tentang keberadaannya —sebagaimana metode yang ditempuh sekelompok ahli Kalam— maka ia jelas-jelas keliru.

Akan tetapi, jika kita mengetahui bahwa adanya sesuatu itu meniscayakan adanya dalil, sedangkan kita tahu bahwa dalil tersebut tidak ada, maka kita dapat memastikan ketiadaan sesuatu yang mengakibatkan karena ketiadaan penyebab itu menunjukkan ketiadaan akibat. Lagi pula, kita tahu bahwa sarana-sarana untuk menyampaikan Kitab Allah dan agama-Nya itu tersedia seluruhnya, sehingga umat Islam tidak boleh menutupi hal-hal yang perlu disampaikan sebagai argumen yang umum. Manakala tidak ada periwayat yang bersifat umum mengenai adanya shalat yang keenam atau adanya surat lain di luar surat-surat yang sudah ada, maka kita mengetahui ketiadaan hal itu secara yakin.

Kaidah ini akan tampak jelas jika disertai contoh. Di antaranya adalah diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَعَنَ اللَّهُ أَكِلَ الرَّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدِيهِ وَكَاتِبَهُ

*"Allah melaknat orang yang memakan riba, orang yang memberikannya, kedua saksinya dan penulisnya."*⁷⁸

Diriwayatkan pula secara shahih dari banyak jalur riwayat bahwa beliau bersabda kepada orang yang menjual makanan dua *sha* 'dengan satu *sha* 'secara tunai,

أُوهِ عَيْنُ الرَّبَا

*"Ah! Itulah inti riba."*⁷⁹

Beliau juga bersabda,

الْبُرُّ بِالْبُرِّ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ

*"Gandum dengan gandum adalah riba kecuali yang satu bilang, 'Ambil ini!' dan yang lain bilang, 'Ambil ini!' (barter tunai)"*⁸⁰

⁷⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1597/106), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3333), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1206) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perdagangan (2277), mereka semua dari Ibnu Mas'ud, serta Ahmad (1/87) dari Ali bin Abu Thalib.

⁷⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang perwakilan (2312).

⁸⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2170), Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1568/79), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3348), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1243) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4558), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perdagangan (2253), dan Ad-Darimi dalam pembahasan tentang jual beli (2178, 2179), mereka semua dari Umar bin Khatthab.

Hadits ini mencakup riba *fadh'l* dan riba *nasi'ah*.⁸¹ Kemudian, orang-orang yang telah menerima hadits Nabi ﷺ, "*Sesungguhnya riba itu hanya berlaku pada nasi'ah*" menghalalkan jual beli dua *sha'* dengan satu *sha'* secara kontan seperti Ibnu Abbas ؓ dan para sahabatnya, Abu Sya'tsa', 'Atha', Abu Dawud, Sa'id bin Jubair, 'Ikrimah, serta para tokoh ulama Makkah yang merupakan orang-orang terbaik secara ilmu dan amal. Seorang muslim tidak boleh meyakini bahwa salah seorang di antara mereka secara persis atau orang yang bertaklid kepada mereka manakala diperbolehkan taklid kepadanya itu terkena laknat seperti yang menimpa pemakan riba pada umumnya, karena mereka melakukan hal itu dengan cara melakukan takwil yang diperkenankan secara garis besar.

Demikian pula dengan riwayat yang dituturkan dari para tokoh ulama Madinah mengenai perbuatan sodomi, padahal Abu Daud meriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

مَنْ أَتَى امْرَأَةً فِي دُبْرِهَا فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى

مُحَمَّدٍ

*"Barangsiapa yang menggauli seorang perempuan di duburnya, maka ia kafir kepada apa yang diturunkan kepada Muhammad."*⁸²

⁸¹ Riba *fadh'l* berarti menjual suatu barang dengan sejenisnya dengan takaran atau timbangan yang selisih. Riba *nasi'ah* berarti kelebihan pembayaran yang disyaratkan sebagai kompensasi penangguhan pembayaran.

⁸² HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (135), ia berkata, "Kami tidak mengetahui hadits ini kecuali dari Hakim Al Atsram dari Abu Tamimah Al Hujaimi dari Abu Hurairah," dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (639), keduanya dari Abu Hurairah.

Apakah seorang muslim boleh mengatakan bahwa fulan dan fulan kufur kepada apa yang diturunkan pada Muhammad? Demikian pula, diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau melaknat sepuluh orang terkait khamer, meliputi orang yang memeras khamer, orang yang meminta diperaskan khamer, dan peminumnya.⁸³ Diriwayatkan pula secara valid melalui beberapa jalur riwayat bahwa Nabi ﷺ bersabda,

كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ خَمْرٌ

*"Setiap minuman yang memabukkan adalah khamer."*⁸⁴

Nabi ﷺ juga bersabda,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ

*"Setiap yang memabukkan adalah khamer."*⁸⁵

Umar ؓ pernah berkhotbah di atas mimbarinya dan berkata di hadapan para sahabat Muhajirin dan Anshar, "Khamer adalah minuman yang merusak akal." Allah menurunkan ayat yang mengharamkan khamer, dan latar belakang turunnya adalah minuman yang biasa mereka minum di Madinah. Saat itu mereka tidak memiliki minuman yang memabukkan selain *fadhīh*⁸⁶. Mereka tidak memiliki minuman khamer yang terbuat dari anggur sama sekali.

⁸³ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1295) dengan menilainya *hasan-gharib*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang minuman (3381), keduanya dari Anas.

⁸⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (242) dan Muslim dalam pembahasan tentang minuman (2001/67).

⁸⁵ HR. Muslim dalam pembahasan tentang minuman (2003/73, 74).

⁸⁶ *Fadhīh* berarti minuman memabukkan yang dibuat dari kurma mengkal. Lih. kitab *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits* (3/453).

Beberapa tokoh terkemuka secara ilmu dan amal dari kalangan Kufah meyakini bahwa yang disebut khamer adalah yang terbuat dari anggur saja. Sedangkan selain anggur dan kurma tidak diharamkan kecuali dalam ukuran yang memabukkan. Mereka pun minum minuman yang mereka yakini halal. Meskipun demikian, tidak boleh dikatakan bahwa mereka tercakup ke dalam ancaman karena mereka memiliki alasan untuk melakukan takwil atau karena faktor-faktor penghalang lainnya. Tetapi tidak boleh juga dikatakan bahwa minuman yang mereka minum itu bukan termasuk khamer yang peminumnya dilaknat, karena lafazh umum itu mencakup jenis minuman tersebut, dan di Madinah tidak ada khamer yang terbuat dari anggur.

Selanjutnya, Nabi ﷺ melaknat penjual khamer, tetapi ada sebagian sahabat yang menjual khamer. Ketika berita itu sampai kepada Umar, ia pun berkata, "Semoga Allah membinasakan fulan! Tidakkah ia tahu bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Semoga Allah melaknat orang-orang Yahudi. Lemak diharamkan bagi mereka, tetapi mereka menjualnya dan memakan hasil penjualannya."*⁸⁷ Sahabat tersebut belum mengetahui bahwa penjualan khamer juga diharamkan. Umar tahu bahwa sahabat tersebut tidak mengetahui keharaman menjual khamer, tetapi hal itu tidak menghalangi Umar untuk menjelaskan balasan atas dosa ini supaya ia dan orang lain berhenti melakukannya manakala mengetahuinya.

Allah juga melaknat orang yang memeras khamer dan yang meminta diperaskan.⁸⁸ Tetapi banyak fuqaha yang membolehkan seseorang memeraskan anggur untuk orang lain meskipun ia tahu

⁸⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang para nabi (346), Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1582/72), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang minuman (2/115), dan Ahmad (2/115), mereka semua dari Umar bin Khatthab.

⁸⁸ HR. Ahmad (2/71).

bahwa orang lain itu berniat untuk menjadikannya khamer. Jadi, inilah redaksi mengenai laknat orang yang memeras anggur, padahal kita tahu bahwa orang yang ditolerir itu tidak terkena konsekuensi perbuatannya karena ada faktor penghalang.

Demikian pula laknat terhadap perempuan yang menyambung rambut dan yang disambung rambutnya dalam sejumlah hadits yang shahih.⁸⁹ Meskipun demikian, ada sebagian fuqaha yang hanya memakruhkannya.

Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ الَّذِي يَشْرَبُ فِي آيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجْرَجُ فِي
بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ

*"Sesungguhnya orang yang meminum dalam bejana perak itu sejatinya mengobarkan api neraka Jahannam dalam perutnya."*⁹⁰

Akan tetapi, ada sebagian fuqaha yang hanya memakruhkannya secara *tanzih* (*mencegah terjadinya perkara haram*). Demikian pula sabda Nabi ﷺ,

⁸⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pakaian (5947), muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2124/119), dan Ahmad (2/21), ketiganya dari Ibnu Umar.

⁹⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang minuman (5634), Muslim dalam pembahasan tentang pakaian dan perhiasan (2065/1), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang minuman (3413), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang minuman (2/121), dan Ahmad (6/301, 302, 304), seluruhnya dari Ummu Salamah.

إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ

فِي النَّارِ

*"Apabila dua orang muslim bertemu dengan membawa pedang masing-masing, maka orang yang membunuh dan yang terbunuh sama-sama di neraka."*⁹¹

Hadits tersebut wajib diterapkan untuk mengharamkan perang terhadap orang-orang mukmin tanpa alasan yang benar. Akan tetapi, kita tahu bahwa orang-orang yang terlibat dalam Perang Jamal dan Shiffin itu tidak berada di neraka karena kedua pihak memiliki alasan dan takwil terkait perang tersebut. Selain itu, mereka juga memiliki kebajikan-kebajikan yang menghalangi penerapan hadits tersebut pada mereka.

Dalam sebuah hadits shahih Nabi ﷺ bersabda,

ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ
يَمْنَعُهُ ابْنُ السَّبِيلِ فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: الْيَوْمَ أَمْنَعُكَ فَضْلِي
كَمَا مَنَعْتَ فَضْلَ مَا لَمْ تَعْمَلْ يَدَاكَ وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا
لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا إِنْ أَعْطَاهُ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ

⁹¹ HR. An-Nasa'i dalam pembahasan tentang pengharaman (4121) dari Abu Bakrah, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang fitnah (3964) dari Abu Musa Al Asy'ari.

سَخِطَ وَرَجُلٌ حَلَفَ عَلَى سِلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ كَاذِبًا:
لَقَدْ أُعْطِيَ بِهَا أَكْثَرَ مِمَّا أُعْطِيَ

"Ada tiga golongan manusia yang tidak diajak bicara oleh Allah, tidak dipandang-Nya pada hari Kiamat, tidak disucikan-Nya, dan bagi mereka siksa yang pedih. (Pertama), seseorang yang menguasai kelebihan air tetapi ia tidak memberikannya kepada ibnu sabil. Allah berfirman kepadanya, 'Hari ini Aku tidak memberimu kelebihan karunia-Ku sebagaimana Engkau dahulu menghalangi kelebihan rezeki yang kedua tanganmu tidak menciptakannya. (Kedua), seseorang yang membaiaat seorang imam semata-mata karena dunia. Apabila imam itu memberinya sesuatu, maka ia ridha. Tetapi jika tidak, maka ia marah. (Ketiga), seseorang yang bersumpah atas barang dagangan setelah shalat Ashar dengan sumpah yang palsu, "Sungguh barang ini telah ditawarkan sebelumnya dengan harga yang lebih tinggi."⁹²

Ini merupakan ancaman yang berat bagi orang yang menahan kelebihan airnya. Akan tetapi, ada sekelompok ulama yang membolehkan seseorang untuk menahan kelebihan airnya. Akan tetapi, perbedaan ini tidak menghalangi kita untuk meyakini keharaman perbuatan tersebut dengan argumen hadits ini. Dan di sisi lain, redaksi hadits tersebut tidak menghalangi kita untuk meyakini bahwa orang yang melakukan takwil dalam masalah ini dapat ditolerir, tidak terkena ancaman tersebut.

⁹² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang hukum-hukum (7212), muslim dalam pembahasan tentang sumpah (108/173), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (2474), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4462), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang jihad (2870), dan Ahmad (2/253), seluruhnya dari Abu Hurairah.

Nabi ﷺ juga bersabda,

لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ

*"Allah melaknat muhallil dan muhallal lah."*⁹³

Ini adalah hadits shahih yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ melalui beberapa jalur riwayat dan dari beberapa sahabat. Meskipun demikian, ada sekelompok ulama yang mengesahkan pernikahan *muhallil* secara mutlak. Di antara mereka ada yang menilainya sah manakala tidak disyaratkan dalam akad nikah. Dalam hal ini mereka dapat ditolerir. Alasannya, berdasarkan qiyas *ushul* kelompok pertama, nikah tidak batal dengan adanya syarat, sebagaimana nikah tidak batal lantaran tidak diketahui salah satu dari dua obyek yang ditukarkan dalam akad (jual beli). Sedangkan berdasarkan qiyas *ushul* kelompok kedua, akad yang bebas dari syarat yang disebut secara berbarengan dengan akad itu tidak membatalkan hukum-hukum akad.

Hadits di atas belum sampai kepada ulama yang berpendapat demikian. Inilah yang tampak karena kitab-kitab mereka yang terdahulu tidak memuat hadits tersebut. Seandainya hadits ini sampai kepada mereka, mereka pasti menyebutkannya baik untuk mengambilnya atau untuk menjawabnya, menakwilinya, atau meyakini bahwa hadits tersebut telah dihapus kandungan

⁹³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pernikahan (2076), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang nikah (1119), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pernikahan (1935), mereka semua dari Ali; dan Ad-Darimi dalam pembahasan tentang pernikahan (2/58) dan Ahmad (1/448), keduanya dari Abdullah bin Mas'ud.

Muhalil adalah laki-laki yang menikahi perempuan yang dicerai *ba'in* oleh suaminya yang pertama dengan niat untuk menceraikan perempuan tersebut agar ia bisa kembali kepada suaminya yang pertama. Sedangkan *muhallal lah* adalah suami pertama tersebut. Adapun pernikahan tersebut dinamai pernikahan *tahlil*.

hukumnya, atau mereka memiliki keterangan yang berbenturan dengan hadits.

Kita tahu bahwa orang seperti mereka tidak terkena ancaman ini seandainya ia melakukan *tahlil* dengan meyakini kehalalannya. Namun hal itu tidak menghalangi kita untuk mengetahui bahwa *tahlil* merupakan faktor penyebab ancaman tersebut, meskipun ancaman tersebut luput dari beberapa orang lain karena tidak terpenuhinya syarat atau karena ada faktor penghalang.

Demikian pula ketika Mu'awiyah ﷺ menghubungkan nasabnya Ziyad⁹⁴ kepadanya, padahal Ziyad tersebut lahir di atas *firas* Harits bin Kaldah.⁹⁵ Itu karena Abu Sufyan berkata bahwa ia lahir dari benihnya. Padahal Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ
فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ

⁹⁴ Dia adalah Ziyad bin Abu Sufyan yang diklaim oleh Mu'awiyah sebagai saudaranya. Ibunya yang bernama Sumayyah adalah mantan sahaya Harits bin Kaldah Ats-Tsaqafi, dokter termasyhur di kalangan Arab. Ia lahir pada tahun hijrah dan masuk Islam pada zaman Ash-Shiddiq saat ia masih belia. Ia termasuk orang terkemuka dari segi kecerdasan, ketegasan dan kepemimpinannya. Menurut sebuah pendapat, ia terkena wabah sampar pada tahun 53 H. Lih. kitab *Siyar A'lam An-Nubala'* (3/494-497).

⁹⁵ Dia adalah Harits bin Kaldah Ats-Tsaqafi, dokternya Arab di zamannya dan salah seorang ahli hikmah yang masyhur. Ia berasal dari Thaif, lahir sebelum Islam, dan masih hidup pada zaman Rasulullah ﷺ, Abu Bakar, Umar, 'Utsman, Ali dan Mu'awiyah. Rasulullah ﷺ memerintahkan orang yang menderita suatu penyakit untuk berobat kepadanya. Di antara kitabnya yang paling masyhur adalah *Muhawarah fi Ath-Thibb* yang berisi diskusi tentang pengobatan antara dia dan Kisra Anusyarwan. Lih. kitab *Al A'lam* (2/157).

*"Barangsiapa yang mendakwakan nasab kepada selain ayahnya padahal ia tahu bahwa orang itu bukan ayahnya, maka surga haram baginya."*⁹⁶

Nabi ﷺ juga bersabda,

مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ
لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ
صَرْفًا وَلَا عَدْلًا

*"Barangsiapa yang mendakwakan nasab kepada selain ayahnya, atau berwali kepada selain mantan tuannya (bagi budak), maka baginya laknat Allah, para malaikat dan semua manusia. Allah tidak menerima pengganti dan tebusan darinya."*⁹⁷

Rasulullah ﷺ menetapkan bahwa anak itu milik *firasy* (suami atau tuan), dan itu termasuk hukum yang disepakati. Jadi, kita tahu bahwa barangsiapa yang menghubungkan nasab dirinya kepada selain ayahnya yang adalah pemilik *firasy*, maka ia tercakup ke dalam sabda Rasulullah ﷺ di atas. Akan tetapi, kita tidak boleh menuding seseorang yang derajatnya di bawah sahabat, terlebih lagi sahabat, dengan mengatakan bahwa ancaman ini menimpa dirinya karena dimungkinkan ia belum menerima informasi tentang keputusan Rasulullah ﷺ bahwa anak itu milik *firasy*. Sebaliknya mereka meyakini bahwa anak itu milik laki-laki yang menghamili

⁹⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang Fara'idh (6766), Muslim dalam pembahasan tentang sumpah (63/115), Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (5113), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang sanksi pidana (2610), dan Ahmad (1/174), mereka semua dari Sa'id bin Malik.

⁹⁷ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (5115) dari Abu Hurairah, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang sanksi pidana (2609) dari Ibnu Abbas.

ibunya. Mereka meyakini bahwa Abu Sufyan-lah yang menghamili Sumayyah ibunya Ziyad. Bisa jadi hukum ini luput dari pengetahuan banyak orang, terlebih lagi sebelum Sunnah tersebar luas. Selain itu, tradisi jahiliyah juga menetapkan aturan tersebut. Dan bisa jadi karena faktor-faktor penghalang lain yang menghalangi jatuhnya ancaman ini, seperti kebaikan-kebaikan yang menghapus dosa dan selainnya.

Ini merupakan bahasan yang luas, dan ia mencakup semua perkara yang diharamkan berdasarkan Kitab atau Sunnah manakala sebagian umat belum menerima informasi tentang dalil-dalil keharamannya sehingga mereka menghalalkannya. Atau menurut mereka dalil-dalil tersebut berbenturan dengan dalil-dalil lain yang mereka lihat lebih unggul. Dalam menilai keunggulan tersebut mereka melakukan ijtihad sesuai dengan kemampuan nalar dan ilmu mereka.

Sesungguhnya keharaman itu memiliki konsekuensinya, yaitu pelakunya dinyatakan berdosa, dicela, menerima hukuman, disebut fasiq, dan lain sebagainya. Akan tetapi, konsekuensi tersebut memiliki beberapa syarat dan faktor penghalang. Ada kalanya pengharamannya tetap, tetapi konsekuensinya hilang karena tidak terpenuhinya syarat atau karena ada faktor penghalang; atau bisa jadi pengharamannya hilang bagi sebagian individu, tetapi ia tetap berlaku pada individu lain.

Pendapat-Pendapat tentang Mujtahid yang Keliru

Dalam masalah ini para ulama memiliki dua pendapat, yaitu:

Pertama, ini adalah pendapat mayoritas ulama salaf dan fuqaha, bahwa hukum Allah itu satu. Barangsiapa yang memiliki pendapat yang berbeda dengan ijtihad yang diperkenankan tetapi

keliru, maka ia ditolerir dan diberi pahala. Atas dasar itu, perbuatan yang dilakukan oleh orang yang melakukan takwil itu hukumnya tetap haram, tetapi ia tidak mengakibatkan konsekuensi dari keharaman lantaran Allah memaafkannya karena Allah tidak membebani seseorang kecuali sebatas kesanggupannya.

Kedua, baginya tindakan tersebut tidak haram karena dalil keharamannya belum sampai kepadanya meskipun tindakan tersebut haram bagi orang lain. Dengan demikian, perbuatan yang sama yang dilakukan orang tersebut tidak dihukumi haram.

Sebenarnya kedua pendapat tersebut mirip, dan tampaknya ini hanya soal perbedaan redaksi saja.

Inilah yang dapat dikatakan tentang hadits-hadits ancaman manakala ia berbicara tentang perbuatan yang diperselisihkan hukumnya, karena para ulama sepakat untuk menjadikannya sebagai argumen mengenai keharaman perbuatan yang diancam, baik ada perbedaan pendapat mengenai ancaman itu sendiri atau tidak. Sebaliknya, hal yang paling mereka butuhkan adalah menjadikan hadits-hadits tersebut sebagai dalil dalam perkara-perkara yang diperselisihkan. Tetapi mereka berselisih pendapat mengenai penggunaannya sebagai dalil tentang ancaman manakala ia tidak bersifat *qath'i (pasti)* sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Barangkali ada yang mengatakan, "Mengapa kalian tidak berpendapat bahwa hadits-hadits tentang ancaman itu tidak meliputi perbuatan yang diperselisihkan hukumnya, melainkan hanya mencakup perbuatan-perbuatan yang disepakati hukumnya. Setiap perbuatan yang pelakunya dilaknat atau diancam dengan murka atau sanksi itu dipahami sebagai perbuatan yang disepakati keharamannya, agar tidak ada sebagian mujtahid yang terkena

ancaman lantaran ia melakukan sesuatu yang ia yakini kehalalannya. Sebaliknya, keyakinan itu lebih berat konsekuensinya daripada perbuatan, karena keyakinanlah yang mendorong seseorang untuk melakukan suatu perbuatan. Sejatinya keyakinan itulah yang menjatuhkan ancaman laknat atau murka padanya melalui proses sebab-akibat.”

Kami katakan, pernyataan tersebut dapat dijawab dari beberapa segi, yaitu:

Pertama, keharaman itu bisa jadi ditetapkan pada perbuatan yang diperselisihkan hukumnya, dan bisa jadi tidak. Apabila keharaman tidak ditetapkan dalam perbuatan yang diperselisihkan sama sekali, maka hal itu mengakibatkan tidak ada hukum haram kecuali adalah perkara yang disepakati keharamannya. Dengan demikian, konsekuensi dari pernyataan di atas adalah setiap hal yang diperselisihkan keharamannya itu dihukumi halal. Ini jelas berlawanan dengan *ijma'* umat, dan dapat diketahui kekeliruannya secara serta-merta.

Tetapi jika keharaman ditetapkan dalam perkara yang diperselisihkan, maka orang yang menghalalkan perbuatan yang diharamkan itu termasuk mujtahid. Bisa jadi ia terkena celaan seperti yang ditimpakan pada orang yang menghalalkan perkara yang haram atau melakukannya; dan bisa jadi tidak. Jika dikatakan bahwa ia terkena celaan, atau jika dikatakan bahwa ia tidak terkena celaan, maka demikian pula pengharaman yang ditetapkan dalam hadits yang berisi ancaman menurut pendapat yang disepakati. Sedangkan ancaman yang ada dalam perbuatan yang diperselisihkan itu ketentuannya mengikuti perincian yang telah kami sampaikan di atas.

Bahkan, ancaman itu dijatuhkan pada pelaku, dan sanksi terhadap orang yang menghalalkan perkara haram itu pada dasarnya lebih besar daripada sanksi terhadap orang yang melakukannya tanpa disertai keyakinan. Apabila dimungkinkan pengharaman ditetapkan dalam perkara yang diperselisihkan, sedangkan mujtahid yang menghalalkan tidak menerima sanksi dari penghalalannya terhadap hukum haram tersebut karena ia ditolerir, maka terlebih lagi orang yang melakukan perbuatan lebih dapat ditolerir.

Sebagaimana keadaan di atas tidak berimplikasi mujtahid terkena konsekuensi dari pengharaman dalam bentuk celaan, sanksi dan lain-lain, ia juga tidak terkena akibat pengharaman berupa ancaman, karena ancaman itu tidak lain merupakan salah satu jenis celaan dan sanksi. Dan jika ancaman itu dapat dikategorikan ke dalam celaan dan sanksi, maka jawaban mengenai salah satu jenisnya juga menjadi jawaban bagi jenis yang lain. Perbedaan antara sedikit dan banyaknya celaan, atau antara keras dan ringannya sanksi tidak menimbulkan efek, karena orang yang ditolerir untuk menerima celaan dan sanksi yang ringan dalam konteks ini sama seperti orang yang ditolerir untuk menerima celaan dan sanksi yang berat. Mujtahid tidak terkena hal itu, baik sedikit atau banyak. Sebaliknya, yang ia terima adalah kebalikan dari itu, yaitu pahala dan balasan yang baik.

Apabila Lafazh Umum Diberlakukan secara Khusus, maka Harus Ada Dalil

Kedua, keberadaan hukum perbuatan sebagai hukum yang disepakati atau hukum yang diperselisihkan merupakan perkara-perkara yang berada di luar perbuatan itu sendiri dan sifat-sifatnya.

Ia hanya perkara lanjutan yang terjadi pada sebagian ulama karena tidak adanya pengetahuan.

Manakala lafazh umum dimaksudkan untuk makna khusus, maka harus ada dalil yang menunjukkan *takhshish* (*pengkhususan*), baik dalil tersebut beriringan dengan lafazh umum menurut ulama yang tidak membolehkan munculnya keterangan belakangan, atau ada kelonggaran waktu untuk muncul belakangan sampai waktu yang dibutuhkan menurut mayoritas ulama. Tidak diragukan bahwa orang-orang yang diajak bicara di zaman Rasulullah ﷺ butuh untuk mengetahui hukum yang terkandung dalam titah. Seandainya yang dimaksud dengan lafazh umum dalam laknat bagi pemakan riba, *muhallil* dan perbuatan-perbuatan lain yang disepakati keharamannya itu tidak diketahui hingga setelah wafatnya Rasulullah ﷺ dan setelah umat Islam berbicara tentang seluruh lafazh umum satu per satu, maka penjelasan mengenai maksud ucapan Nabi ﷺ menjadi tertunda hingga seluruh umat berbicara tentang hukum-hukum syari'at secara satu per satu. Yang demikian itu tidak mungkin terjadi.

Ketiga, hadits yang berisi ancaman disampaikan kepada umat agar mereka mengetahui keharamannya lalu menghindarinya, menjadikan perkataan tersebut sebagai sandaran dalam *ijma'* mereka, dan menjadikannya argumen dalam berselisih pendapat. Seandainya hukum yang dimaksud adalah yang mereka sepakati saja, maka pengetahuan tentang hukum yang dimaksud itu tergantung pada *ijma'*. Dengan demikian, perkataan tersebut tidak bisa dijadikan argumen sebelum terjadi *ijma'*, dan selanjutnya ia tidak bisa dijadikan sandaran *ijma'* karena sandaran *ijma'* itu harus ada terlebih dahulu, tidak boleh ada belakangan. Hal ini mengakibatkan lingkaran setan (perputaran yang tidak berujung).

Dalam kondisi tersebut, ahli *ijma'* tidak bisa menjadikan hadits sebagai dalil tentang suatu hukum hingga mereka tahu bahwa itu adalah maksudnya, sedangkan mereka tidak mengetahui maksudnya sebelum mereka melakukan *ijma'*. Dengan demikian, argumentasi menjadi tergantung pada *ijma'* sebelumnya, dan *ijma'* menjadi tergantung pada argumentasi sebelumnya jika hadits tersebut menjadi sandaran mereka. Ini berarti sesuatu tergantung pada dirinya sehingga eksistensinya terhalang dan tidak bisa dijadikan argumen untuk hal-hal yang diperselisihkan.

Kondisi ini sama dengan membekukan fungsi hadits sebagai dalil hukum dalam masalah yang disepakati dan diperselisihkan. Dan itu berarti suatu nash yang di dalamnya ada ancaman keras terhadap pelaku suatu perbuatan itu tidak menginformasikan hukum haram untuk kita. Ini jelas salah kaprah.

Keempat, akibat dari pernyataan di atas adalah tidak ada satu pun dari hadits-hadits ini yang dapat dijadikan argumen kecuali setelah diketahui bahwa umat Islam menyepakati hukumnya. Dengan demikian, umat Islam generasi pertama tidak boleh berargumen dengan hadits tersebut, bahkan orang yang mendengarnya langsung dari mulut Rasulullah ﷺ juga tidak boleh berargumen dengannya.

Seseorang yang mendengar hadits semacam ini dan mendapati banyak ulama telah mengamalnya, serta tidak diketahui adanya ulama yang berlainan pendapat, (orang tersebut) tidak boleh mengamalkannya sebelum ia mengkajinya; apakah di berbagai penjuru bumi ini ada ulama yang pendapatnya berbeda atau tidak? Sebagaimana ia tidak boleh berargumen dalam masalah *ijma'* kecuali setelah melakukan kajian yang sempurna. Dengan demikian, argumentasi dengan hadits Rasulullah ﷺ terbatalan semata karena adanya pendapat yang berbeda dari

seorang mujtahid. Dengan demikian, pendapat satu orang dapat membatalkan ucapan Rasulullah ﷺ, dan persetujuannya menjadi penguat ucapan Rasulullah ﷺ. Jika satu orang itu keliru, maka kekeliruannya bisa membatalkan ucapan Rasulullah ﷺ.

Semua ini jelas salah kaprah. Karena jika dikatakan bahwa hadits semacam ini tidak dijadikan argumen kecuali setelah diketahui adanya ijma', maka makna yang ditunjukkan oleh nash menjadi tergantung pada ijma'. Cara ini berlawanan dengan ijma'. Dengan demikian, nash tidak lagi memiliki indikasi karena yang menjadi patokan adalah ijma', sementara nash tidak memiliki pengaruh. Apabila dikatakan bahwa nash tersebut dijadikan argumen manakala tidak diketahui adanya pendapat yang berbeda, maka akibatnya perkataan seorang umat dapat membatalkan indikasi nash. Ini juga berlawanan dengan ijma', dan kekeliruannya dapat diketahui dengan serta-merta dari agama Islam.

Kelima, dalam hal cakupan umum suatu nash, apakah disyaratkan adanya keyakinan seluruh umat mengenai keharamannya, ataukah cukup dengan keyakinan para ulamanya saja? Jika yang berlaku adalah yang pertama, maka hadits-hadits yang berisi ancaman tidak bisa dijadikan argumen untuk mengharamkan perbuatan yang diancam hingga diketahui bahwa seluruh umat—bahkan yang tinggal di pedalaman dan yang baru masuk Islam—meyakini bahwa perbuatan tersebut diharamkan. Pendapat semacam ini tidak mungkin dipegang oleh seorang muslim dan orang yang berakal sehat. Pengetahuan dengan syarat seperti ini jelas tidak mungkin.

Jika dikatakan cukup dengan keyakinan seluruh ulama, maka dijawab bahwa Anda mensyaratkan ijma' ulama untuk menghindari ancaman mencakup sebagian mujtahid seandainya ia keliru. Padahal, kondisi tersebut secara persis terjadi pada orang awam

yang belum mendengar dalil keharaman. Karena kekhawatiran terkena ancaman bagi yang satu sama seperti kekhawatiran bagi yang lain. Kekhawatiran ini tidak dapat diatasi dengan pernyataan yang membedakan bahwa yang ini berasal dari tokoh dan pemuka umat, sedangkan yang itu dari kalangan bawah. Perbedaan keduanya dari aspek tersebut tidak menghalangi kesamaan keduanya dalam hukum ini.

Sebagaimana Allah mengampuni mujtahid yang keliru, Allah juga mengampuni orang yang bodoh manakala ia keliru dan tidak ada kesempatan untuk belajar. Bahkan kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan haram yang dilakukan orang awam yang tidak mengetahui keharamannya dan tidak memungkinkan baginya untuk mengetahui keharamannya itu jauh lebih kecil daripada kerusakan yang ditimbulkan oleh pendapat seorang imam yang menghalalkan sesuatu yang diharamkan Syari', padahal ia tidak mengetahui keharamannya dan tidak memungkinkan baginya untuk mengetahui keharamannya.

Karena itu dikatakan, "Waspadailah tergelincirnya orang alim, maka jika ia tergelincir, maka dunia ikut tergelincir." Ibnu Abbas juga berkata, "Betapa banyak para pengikut yang mendapat celaka akibat orang alim." Jika ulama yang perbuatannya menimbulkan kerusakan besar saja dimaafkan, maka apalagi dengan orang awam yang perbuatannya hanya menimbulkan kerusakan yang ringan.

Memang keduanya berbeda dari satu sisi, karena yang satu berijtihad dan mengeluarkan pendapat dengan ijtihad. Dalam upayanya menyebarkan ilmu dan menghidupkan Sunnah itu pasti ada risiko kerusakan. Allah membedakan keduanya dari sisi ini; Allah memberi pahala kepada mujtahid atas ijtihadnya, dan memberi pahala kepada ulama atas ilmunya. Pahala tersebut tidak

diperoleh orang yang bodoh. Akan tetapi, keduanya sama-sama mendapatkan pemaafan meskipun berbeda dalam hal pahala. Jatuhnya sanksi pada orang yang tidak berhak itu tidak mungkin, baik ia orang mulia atau orang biasa. Dengan demikian, sesuatu yang mustahil ini harus dikeluarkan dari hadits dengan cara yang mencakup kedua belah pihak.

Laknat terhadap *Muhallil*⁹⁸ dan Maksudnya

Keenam, di antara hadits-hadits ancaman itu terdapat nash tentang kasus yang diperselisihkan hukumnya, seperti laknat terhadap *muhallal lah*. Di antara ulama ada yang mengatakan bahwa ia tidak berdosa sama sekali karena ia bukan merupakan rukun dalam akad pertama sama sekali, kecuali dikatakan bahwa ia dilaknat karena meyakini kewajiban untuk memenuhi *tahlil*. Barangsiapa yang meyakini bahwa pernikahan laki-laki pertama (*muhallil*) sah meskipun syaratnya batal, maka perempuan yang dinikahinya menjadi halal (setelah ia ceraikan) bagi orang kedua (*muhallal lah*). Laki-laki yang kedua (*muhallal lah*) terbebas dari dosa.

Bahkan bisa jadi *muhallil* juga tidak berdosa. Karena bisa jadi ia dilaknat karena melakukan *tahlil* semata, atau karena ia meyakini kewajiban memenuhi syarat yang disertakan bersama akad saja, atau karena keduanya. Jika yang terjadi adalah kemungkinan pertama atau ketiga, maka tujuan dari *tahlil* telah tercapai (dan dengan demikian syarat laknat terpenuhi). Tetapi jika yang terjadi adalah kemungkinan kedua, maka keyakinan itulah

⁹⁸ *Muhallil* adalah laki-laki yang menikahi perempuan yang diceraikan *ba'in* oleh suaminya yang pertama dengan niat untuk menceraikan perempuan tersebut agar ia bisa kembali kepada suaminya yang pertama. Sedangkan *muhallal lah* adalah suami pertama tersebut. Adapun pernikahan tersebut dinamai pernikahan *tahlil*.

yang mengakibatkan jatuhnya laknat, baik terjadi *tahlil* atau tidak. Dalam kondisi demikian, apa yang disebut dalam hadits itu bukan menjadi penyebab laknat, sementara yang menjadi sebab laknat itu tidak disinggunginya. Ini jelas keliru.

Selanjutnya, orang yang meyakini kewajiban memenuhi syarat itu manakala ia tidak mengetahuinya, maka ia tidak terkena laknat. Tetapi jika ia tahu bahwa ia tidak wajib memenuhi syarat, maka mustahil ia meyakini wajib, kecuali ia menentang Rasul ﷺ sehingga ia dianggap sebagai kafir. Dengan demikian, makna hadits ini menjadi laknat untuk orang-orang kafir, sedangkan orang kafir itu tidak ditentang secara khusus dengan hukum yang *juz'i* (*partikular*) ini, bukan dengan yang lain. Itu sama seperti ungkapan, "Allah melaknat orang yang mendustakan Rasul ﷺ terkait hukum yang beliau tetapkan bahwa syarat cerai dalam nikah itu batal."

Selanjutnya, redaksi hadits ini merupakan redaksi yang umum dari segi lafadh dan makna. Redaksi yang umum semacam ini tidak boleh diberlakukan untuk kasus-kasus yang jarang, karena dengan demikian redaksi tersebut menjadi ambigu, seperti takwil sebagian ulama terhadap sabda Nabi ﷺ, "*Perempuan mana yang menikah tanpa seizin walinya...*"⁹⁹ bahwa hadits ini berlaku pada budak *mukatabah*.

Penjelasan tentang sifat jarangya adalah: seorang muslim yang bodoh tidak tercakup ke dalam hadits, sedangkan muslim yang tahu bahwa syarat dalam nikah *tahlil* wajib dipenuhi itu tidak mensyaratkannya dengan meyakini kewajiban untuk memenuhi syarat tersebut, kecuali ia kafir. Sedangkan orang kafir tidak menikah dengan cara pernikahan orang Islam, kecuali ia munafik.

⁹⁹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pernikahan (2083) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pernikahan (1102) dengan menilai *hasan*.

Terjadinya pernikahan dengan cara seperti ini termasuk kasus yang paling jarang. Seandainya seseorang mengatakan bahwa kasus semacam ini nyaris tidak terpikirkan, maka ia benar.

Kami telah menyebutkan banyak dalil di tempat lain bahwa yang dimaksud dalam hadits ini adalah *muhallil* yang melakukan *tahlil* dengan niat dan sengaja meskipun ia tidak menyebutkan syarat. Demikian pula ancaman yang bersifat khusus seperti laknat, siksa neraka, dan lain-lain. Ia dinashkan di banyak tempat meskipun ada perbedaan pendapat di dalamnya. Contohnya adalah hadits Ibnu Abbas ؓ dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَعَنَ اللَّهُ زَوَّارَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّحِذِينَ عَلَيْهَا
الْمَسَاجِدَ وَالشُّرُجَ

"Allah melaknat para perempuan yang banyak berziarah kubur dan orang-orang yang membangun masjid dan kubah di atasnya."

At-Tirmidzi berkata, "Status hadits *hasan*."¹⁰⁰ Sebagian ulama memberikan keringanan bagi perempuan untuk berziarah, dan sebagian yang lain memakruhkannya, tidak mengharamkannya.

Juga seperti hadits 'Uqbah bin 'Amir ؓ dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَعَنَ اللَّهُ الَّذِينَ يَأْتُونَ النِّسَاءَ فِي مُحَاشِهِنَّ

¹⁰⁰ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang jenazah (3236) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (320) dengan menilainya *hasan*.

*"Allah melaknat orang-orang yang menggauli perempuan pada duburnya."*¹⁰¹

Juga seperti hadits Anas ؓ dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda, "

الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ

*"Pedagang itu diberi rezeki (keuntungan), sedangkan penimbun itu dilaknat."*¹⁰²

Sebelumnya telah disebutkan hadits tentang tiga orang yang tidak diajak bicara oleh Allah, tidak dilihat-Nya, tidak dibersihkan-Nya dari dosa, dan bagi mereka siksa yang pedih. Di antara mereka adalah orang yang menahan kelebihan airnya, tidak mau berbagi dengan orang lain. Allah juga melaknat penjual khamer, tetapi ada beberapa orang dari generasi pendahulu yang menjual khamer.

Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ melalui lebih dari satu jalur riwayat, bahwa beliau bersabda,

مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

*"Barangsiapa yang menyeret sarungnya karena sombong, maka Allah tidak melihatnya pada hari Kiamat."*¹⁰³

¹⁰¹ HR. Ath-Thabrani dalam kitab *Al Ausath* (1931). Al Haitsami dalam kitab *Al Majma'* (4/302) mengatakan, "Dalam sanadnya terdapat Abdushshamad bin Fadhl. Adz-Dzahabi menilainya tsiqah tetapi ia mengatakan, "Ia memiliki hadits yang dianggap *munkar*." Meskipun demikian, ia orang yang baik, *Insyallah*."

¹⁰² HR. Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pemiagaan (2153). Al Bushiri dalam kitab *Az-Zawa'id* mengatakan, "Dalam sanadnya terdapat Ali bin Zaid bin Jad'an, statusnya lemah." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ad-Darimi dalam kitab *jual beli* (2/249), Al Baihaqi dalam kitab *Al Kubra* (6/30), mereka semua dari Umar ؓ. Hadits ini bukan berasal dari Anas.

Nabi ﷺ juga bersabda,

ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: الْمُسْبِلُ وَالْمَنَانُ
وَالْمُنْفِقُ سَلَعَتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ

*"Ada tiga orang yang tidak diajak bicara oleh Allah, tidak dilihat-Nya pada hari Kiamat, tidak disucikan-Nya dari dosa, dan bagi mereka siksa yang pedih, yaitu orang yang menyeret sarungnya, orang yang mengungkit-ungkit pemberian, dan orang yang melariskan dagangannya dengan sumpah palsu."*¹⁰⁴

Meskipun demikian bunyi hadits tersebut, namun ada sekelompok ulama yang mengatakan bahwa menyeret sarung untuk sombong itu hukumnya makruh, bukan haram.

Demikian pula dengan sabda Nabi ﷺ,

لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

*"Allah melaknat perempuan yang menyambung rambut dan yang meminta disambung rambutnya."*¹⁰⁵

¹⁰³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pakaian (5791), Muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2085/44), Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4085), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pakaian (3569), dan Ahmad (2/10, 45, 65), seluruhnya dari Abdullah bin Umar.

¹⁰⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang sumpah (106/171), Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4087), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1211) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4459), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perdagangan (2208), dan Ahmad (5/158), mereka semua dari Abu Dzarr.

¹⁰⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pakaian (5935), muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2122/115), keduanya dari Asma' binti Abu Bakar, Abu

Ini termasuk salah satu hadits yang paling shahih, tetapi ada perbedaan pendapat yang masyhur dalam masalah menyambung rambut.

Demikian pula sabda Nabi ﷺ,

إِنَّ الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجْرَجُ فِي
بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ

*"Sesungguhnya orang yang meminum dalam bejana perak itu sejatinya mengobarkan api neraka Jahannam dalam perutnya."*¹⁰⁶

Ketujuh, redaksi yang menunjukkan makna umum itu telah eksis, sedangkan keterangan yang membenturnya itu tidak kuat. Karena ujung-ujungnya adalah pernyataan bahwa pemaknaan redaksi umum untuk kasus yang disepakati dan diperselisihkan itu mengakibatkan tercakupnya orang yang tidak berhak terkena laknat ke dalam mereka yang dilaknat. Karena itu dikatakan bahwa apabila *takhshish* tersebut bertentangan dengan hukum pokok, maka begitu pula dengan memperluas *takhshish*. Karena itu, dari redaksi umum ini dikecualikan orang yang ditolerir akibat ketidaktahuan, atau ijtihad, atau taklid. Namun hukum tersebut tetap mencakup selain orang-orang yang ditolerir, sebagaimana ia mencakup perkara-perkara yang disepakati hukumnya. Karena *takhshish* ini lebih sedikit sehingga lebih layak untuk ditolerir.

Dawud dalam pembahasan tentang tindakan menyerupai laki-laki (4168), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1759) dengan menilainya *hasan-shahih*, keduanya dari Abdullah bin Umar, serta An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang nikah (1988), keduanya dari Asma' binti Abu Bakar.

¹⁰⁶ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Kedelapan, seandainya kita memaknai lafazh demikian, maka sesungguhnya lafazh umum tersebut mengandung keterangan tentang sebab laknat, sedangkan orang yang dikecualikan itu tidak terkena konsekuensi dari keyakinan dan perbuatannya karena ada faktor penghalang. Tidak diragukan bahwa orang yang berjanji dan mengancam itu tidak harus mengecualikan orang yang tidak terkena janji dan ancaman karena ada faktor penghalang. Dengan demikian, lafazh tersebut tetap mengikuti metode yang benar.

Jika kita berpendapat bahwa laknat hanya jatuh pada perbuatan yang disepakati keharamannya, atau penyebab laknat adalah keyakinan yang berbeda dari *ijma'*, maka sesungguhnya sebab laknat tersebut tidak disebutkan dalam hadits. Selain itu, lafazh umum tersebut harus dikenai *takhshish*. Jika harus ada *takhshish* dalam dua kondisi yang diasumsikan tersebut, maka penerapannya pada asumsi yang pertama lebih kuat karena sesuai dengan arah pembicaraan dan tidak mengandung kesamaran.

Kesembilan, alasan pernyataan di atas adalah untuk menghalangi jatuhnya laknat bagi orang yang ditolerir. Padahal sebelumnya kami telah menjelaskan bahwa hadits-hadits yang berisi ancaman itu maksudnya adalah untuk menjelaskan bahwa perbuatan tersebut menjadi penyebab laknat, sehingga makna hadits tersebut adalah: perbuatan ini menjadi penyebab laknat. Dengan demikian, ia tidak meniscayakan terjadinya konsekuensi (laknat) pada setiap individu, melainkan hanya meniscayakan terjadinya sebab yang dimungkinkan tidak diikuti dengan konsekuensinya dan tidak ada hal yang dikhawatirkan di dalamnya. Sebelumnya pun kami telah menyatakan bahwa celaan tidak jatuh pada mujtahid sekalipun kami mengatakan bahwa orang yang menghalalkan sesuatu yang haram itu lebih besar dosanya

daripada orang yang melakukannya. Meskipun demikian, orang yang berhak ditolerir tetap ditolerir.

Siapa yang Terkena Sanksi?

Barangkali ada yang bertanya, “Lalu, siapa yang terkena sanksi jika orang yang melakukan keharaman ini, baik ia mujtahid, atau pentaklid, atau keduanya itu tidak terkena sanksi?”

Pertanyaan ini dapat kami jawab dari beberapa sisi, yaitu:

1. Maksud dari hadits yang mengandung ancaman adalah untuk menjelaskan bahwa perbuatan tersebut dapat mengakibatkan hukuman, baik ditemukan orang yang melakukannya atau tidak. Apabila diasumsikan tidak ada orang yang melakukannya, maka selesai perkara. Dan jika diasumsikan ada orang yang melakukannya, maka bisa jadi syarat hukuman tidak ada pada dirinya, atau pada dirinya ada faktor yang menghalangi hukuman. Namun hal itu tidak menciderai keberadaan perbuatan tersebut sebagai perbuatan yang diharamkan. Sebaliknya, kita tahu bahwa ia diharamkan agar orang yang memperoleh kejelasan mengenai keharamannya itu menghindarinya.

Di antara rahmat Allah bagi orang yang mengerjakan perbuatan tersebut adalah adanya alasan baginya untuk tidak menerima hukuman. Ini seperti yang berlaku pada dosa-dosa kecil bahwa ia diharamkan meskipun ia dapat dilebur dengan menjauhi dosa-dosa besar. Inilah sifat seluruh perbuatan yang diharamkan tetapi diperselisihkan. Apabila dapat ditarik kejelasan bahwa ia haram—meskipun terkadang pelakunya ditolerir, baik ia

mujtahid atau pentaklid, maka hal itu tidak menghalangi kita untuk meyakini keharamannya.

2. Penjelasan tentang hukum menjadi penyebab hilangnya kesamaran yang menghalangi jatuhnya sanksi. Alasan yang ada akibat keyakinan itu tujuannya bukan untuk dipertahankan, melainkan justru untuk dihilangkan sebisa mungkin. Seandainya tidak demikian, tentulah penjelasan ilmu itu tidak wajib, dan tentulah membiarkan manusia tetap bodoh itu lebih baik bagi mereka, dan tentulah membiarkan dalil-dalil masalah yang samar itu lebih baik daripada menjelaskannya.
3. Penjelasan tentang hukum dan ancaman itu menjadi faktor yang menyebabkan seseorang yang menghindarinya itu tetap menghindarinya. Seandainya tidak demikian, maka perbuatan tersebut akan dilakukan secara luas.
4. Alasan ini tidak menjadi alasan kecuali disertai ketidakmampuan untuk menghilangkannya. Jika tidak, manakala ada kemungkinan bagi seseorang untuk mengetahui kebenaran lalu ia teledor terhadapnya, maka ia tidak ditolerir.
5. Ada kalanya di antara mereka ada yang mengerjakannya tanpa melakukan ijtihad yang membolehkannya, dan tidak pula bertaklid dengan taklid yang membolehkan. Perbuatan semacam ini telah terpenuhi penyebab ancaman tanpa ada penghalang khusus, sehingga ia pun terkena ancaman. Kecuali ada faktor penghalang lain seperti taubat, melakukan kebaikan-kebaikan yang bisa menghapus dosa, dan lain-lain.

Selanjutnya, masalah ini menjadi simpang siur karena terkadang seseorang mengira bahwa ijtihad dan taklidnya membolehkannya untuk melakukan perbuatan tersebut. Ada kalanya ijtihad dan taklidnya itu benar, dan ada kalanya keliru. Akan tetapi, manakala ia telah berusaha maksimal untuk mencapai kebenaran dan ia tidak terhalang oleh hawa nafsu, maka sesungguhnya Allah tidak membebani seseorang kecuali sebatas kesanggupannya.

Kesepuluh, menetapkan hadits-hadits ini sesuai dengan makna yang ditunjukkannya itu mengakibatkan sebagian mujtahid terkena ancaman. Jika hal ini pasti terjadi dengan dua asumsi di atas, maka hadits tetap terbebas dari nash lain yang membenturnya sehingga ia wajib diamalkan.

Penjelasannya, banyak imam yang secara gamblang menyatakan bahwa orang yang melakukan suatu bentuk perbuatan yang diperselisihkan hukumnya itu terkena laknat. Di antara mereka adalah Abdullah bin Umar radhiyallahu 'anhuma. Ia pernah ditanya tentang seorang laki-laki yang menikahi seorang perempuan agar ia halal bagi suaminya yang pertama. Si perempuan tidak mengetahui hal itu, begitu juga suaminya yang pertama. Abdullah bin Umar menjawab, "Ini adalah zina, bukan nikah. Allah melaknat *muhallil* dan *muhallal lah*." Pernyataannya ini terhafal darinya melalui banyak jalur riwayat. Pernyataan yang sama juga terhafal dari imam lain. Di antara mereka adalah Ahmad bin Hanbal. Ia mengatakan, "Apabila ia berniat supaya perempuan yang dinikahinya itu halal bagi suaminya yang pertama, maka ia disebut *muhallil*, dan ia terlaknat." Pendapat ini juga dituturkan dari sejumlah imam dalam banyak bentuk perselisihan terkait khamer, riba dan lain-lain.

Jika laknat yang *syar'i* dan ancaman lain itu tidak jatuh kecuali dalam kasus yang disepakati hukumnya, maka itu berarti mereka telah melaknat orang yang tidak boleh dilaknat. Dengan demikian, mereka berhak menerima ancaman yang disebutkan dalam hadits lain, seperti sabda Nabi ﷺ,

لَعْنُ الْمُسْلِمِ كَقَتْلِهِ

*"Melaknat seorang muslim itu sama seperti membunuhnya."*¹⁰⁷

Juga seperti sabda Nabi ﷺ yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ؓ,

سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ؛ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ

*"Mencaci seorang muslim adalah perbuatan fasiq, dan memeranginya adalah kufur."*¹⁰⁸

Kedua hadits tersebut disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Abu Darda' ؓ bahwa ia mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ الطَّعَّانِينَ وَاللَّعَّانِينَ لَا يَكُونُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
شُفَعَاءَ وَلَا شُهَدَاءَ

¹⁰⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang iman (110/176), Ahmad (4/33), Al Baihaqi dalam kitab *Al Kubra* dalam pembahasan tentang perbuatan pidana (8/23), ketiganya dari Tsabit bin Dhahhak.

¹⁰⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang iman (48) dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (64/16).

*"Sesungguhnya orang-orang yang banyak mencaci dan banyak melaknat itu tidak bisa menjadi pemberi syari'at dan saksi pada hari Kiamat."*¹⁰⁹

Diriwayatkan dari Abu Hurairah  bahwa Rasulullah  bersabda,

لَا يَنْبَغِي لِصِدِّيقٍ أَنْ يَكُونَ لَعَّانًا

*"Seyogianya orang yang jujur itu tidak banyak melaknat."*¹¹⁰
Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud , Rasulullah  bersabda,

لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ وَلَا بِاللَّعَّانِ وَلَا الْفَاحِشِ
وَلَا الْبَذِيءِ

*"Orang mukmin itu bukanlah orang yang suka mencaci, suka melaknat, suka berbuat nista dan banyak berkata kotor."*¹¹¹

Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan dinilainya *hasan*.

Dalam sebuah *atsar* disebutkan, "Tidaklah seseorang melaknat sesuatu yang tidak pantas dilaknat, melainkan laknat itu kembali kepadanya."

Inilah ancaman terhadap laknat, hingga dikatakan bahwa barangsiapa yang melaknat orang yang tidak berhak dilaknat,

¹⁰⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (2598/86) dari Abu Darda'.

¹¹⁰ HR. Muslim dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (2597/84) dari Abu Hurairah.

¹¹¹ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (1977) dari Abdullah bin Mas'ud.

maka orang itulah yang terlaknat. Ucapan laknat merupakan perbuatan fasik, mengeluarkan pelakunya dari sifat jujur serta kedudukannya sebagai pemberi syafa'at dan saksi. Ia mencakup laknat terhadap orang yang tidak berhak dilaknat. Apabila orang yang melakukan perbuatan yang diperselisihkan hukumnya itu tidak tercakup ke dalam nash, maka ia tidak pantas dilaknat. Dengan demikian, orang yang melaknatnya itu terkena ancaman ini. Jadi, para mujtahid yang melihat bahwa hadits yang berisi laknat itu mencakup kasus-kasus yang diperselisihkan hukumnya itu telah terkena ancaman ini.

Apabila hal yang dikhawatirkan itu tetap ada, baik kasus-kasus hukum yang diperselisihkan itu telah dikecualikan atau tetap ada, maka dapat diketahui bahwa hal itu tidak perlu dikhawatirkan, dan tidak ada penghalang untuk menjadikan hadits sebagai dalil.

Apabila yang dikhawatirkan itu tidak ada pada salah satu dari dua asumsi tersebut, maka hal yang dikhawatirkan itu tidak ada sama sekali. Karena apabila terjadi hubungan sebab-akibat, sedangkan diketahui bahwa masuknya sebagian mujtahid ke dalam ancaman berdasarkan asumsi bahwa hal yang dikhawatirkan itu ada itu meniscayakan masuknya mereka berdasarkan asumsi bahwa hal yang dikhawatirkan itu tidak ada, maka yang menjadi akibatnya adalah salah satu dari dua hal, yaitu adanya sebab dan akibat, yaitu masuknya mereka semua, serta tidak adanya sebab dan akibat, yaitu tidak masuknya mereka semua. Karena jika ada akibat, maka pasti ada sebab; dan jika tidak ada sebab, maka tidak ada akibat.

Pemaparan sejauh ini saja sudah cukup untuk membatalkan pertanyaan. Akan tetapi, kami meyakini bahwa yang terjadi sebenarnya adalah mereka tidak masuk ke dalam ancaman berdasarkan dua asumsi di atas sebagaimana yang telah dijelaskan

secara mantap. Hal itu karena masuknya mereka ke dalam ancaman itu dibatasi dengan syarat tidak ada alasan dalam perbuatan. Sedangkan orang yang memiliki alasan *syar'i* itu tidak terkena ancaman sama sekali. Mujtahid adalah orang yang ditolerir, bahkan ia diberi pahala sehingga syarat tercakupnya ia ke dalam ancaman itu tidak ada. Dengan demikian, ia tidak terkena ancaman baik ia meyakini bahwa hadits tersebut tetap pada makna tekstualnya, atau di dalamnya ada perbedaan pendapat yang ditolerir.

Ini adalah jawaban yang memuaskan, dan seseorang tidak bisa mengelak darinya selain mengatakan: Saya menerima bahwa di antara ulama mujtahid itu ada orang yang meyakini tercakupnya hukum-hukum yang diperselisihkan ke dalam nash-nash yang berisi ancaman, lalu ia pun terkena ancaman dalam menyikapi hukum-hukum yang diperselisihkan. Misalnya seorang ulama mujtahid melaknat orang yang melakukan perbuatan tersebut, tetapi ia keliru dalam keyakinan ini dengan kekeliruan yang bisa ditolerir, bahkan diberi pahala.

Dengan demikian, ia tidak tercakup ke dalam ancaman terhadap orang yang melaknat orang lain tanpa alasan yang benar. Karena ancaman tersebut menurutku berlaku pada laknat yang diharamkan berdasarkan pendapat yang disepakati. Barangsiapa yang melakukan laknat yang diharamkan berdasarkan pendapat yang disepakati, maka ia terkena ancaman tersebut atas laknat yang ia lakukan, meskipun laknat terkait hukum-hukum yang diperselisihkan itu tidak tercakup ke dalam hadits-hadits yang berisi ancaman, sebagaimana perbuatan yang diperselisihkan kehalalannya dan laknat pelakunya itu tidak tercakup ke dalam hadits-hadits yang berisi ancaman. Sebagaimana hukum-hukum yang diperselisihkan itu dikeluarkan dari ancaman yang pertama,

maka hukum-hukum yang diperselisihkan juga dikeluarkan dari ancaman yang kedua.

Saya meyakini bahwa hadits-hadits ancaman pada kedua sisi itu tidak mencakup perkara-perkara yang diperselisihkan, baik terkait kebolehan perbuatan atau terkait kebolehan melaknat pelakunya, baik ia meyakini kebolehan perbuatan atau meyakini ketidak-bolehannya. Berdasarkan dua asumsi tersebut, saya tidak membolehkan laknat terhadap pelakunya, dan tidak pula membolehkan laknat terhadap orang yang melaknat pelakunya. Saya juga tidak meyakini pelaku dan pelaknat itu tercakup dalam hadits yang berisi ancaman. Saya tidak bersikap keras kepada pelaknat seperti sikap kerasnya orang yang melihatnya terkena ancaman.

Sebaliknya, laknatnya terhadap orang yang melakukan perbuatan yang diperselisihkan hukumnya itu menurutku termasuk masalah ijtihad. Saya meyakini kekeliruannya dalam hal itu, sebagaimana saya meyakini kekeliruan orang yang membolehkan perbuatan yang disebut. Karena pembicaraan terkait hukum-hukum yang diperselisihkan itu ada tiga. *Pertama*, pendapat yang mengatakan boleh. *Kedua*, pendapat yang mengharamkan dan pelakunya terkena ancaman. *Ketiga*, pendapat yang mengharamkan tetapi tidak menyertakan ancaman yang keras di dalamnya.

Saya memilih pendapat yang ketiga karena adanya dalil yang mengharamkan perbuatan dan mengharamkan laknat terhadap orang yang perbuatan yang diperselisihkan hukumnya. Namun bersamaan dengan itu saya meyakini bahwa hadits yang berisi ancaman terhadap pelaku perbuatan dan ancaman terhadap pelaknat itu tidak mencakup kedua kasus ini.

Tidak diragukan bahwa orang yang melaknat seorang mujtahid dengan laknat yang diharamkan dan pasti itu tercakup ke dalam ancaman yang diarahkan kepada pelaknat meskipun ia menakwili, seperti orang yang melaknat sebagian ulama salafush-shalih. Keyakinan yang Anda sebutkan tidaklah menolak argumentasi dengan nash-nash yang berisi ancaman dengan mengikuti dua asumsi tersebut.

Dapat juga dikatakan kepada penanya bahwa maksud kami bukan untuk memastikan cakupan ancaman terhadap masalah yang diperselisihkan. Maksud kami adalah untuk memastikan argumentasi dengan hadits yang berisi ancaman untuk dijadikan dalil mengenai masalah yang diperselisihkan. Hadits tersebut memiliki dua kandungan hukum, yaitu keharaman dan ancaman. Sedangkan apa yang Anda sebutkan itu hanya meniadakan indikasinya terhadap ancaman saja. Maksud kami di sini adalah hanya untuk menjelaskan indikasinya terhadap keharaman. Apabila Anda berkomitmen bahwa hadits-hadits yang berisi ancaman terhadap pelaknat itu tidak mencakup laknat yang diperselisihkan, maka tidak ada lagi dalil yang menunjukkan keharaman laknat yang diperselisihkan hukumnya. Kemudian jika laknat yang diperselisihkan itu hukumnya tidak haram, maka berarti hukumnya boleh.

Telah terjadi ijma' mengenai keharaman melaknat tokoh tertentu. Adapun laknat terhadap penyandang sifat tertentu itu diperselisihkan hukumnya. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa laknat terhadap penyandang sifat tertentu itu tidak meniscayakan jatuhnya laknat pada setiap individunya kecuali ditemukan syarat-syaratnya dan tidak ada faktor-faktor penghalangnya. Sedangkan kenyataannya tidak demikian.

Kesebelas, para ulama menyepakati kewajiban mengamalkan hadits-hadits yang berisi ancaman, yaitu untuk menunjukkan hukum haram. Sebagian dari mereka hanya berbeda pendapat mengenai penerapan hadits-hadits *ahad (perorangan)* mengenai ancaman yang bersifat khusus. Adapun dalam soal pengharaman, tidak ada perbedaan pendapat yang berarti di dalamnya.

Para ulama dari kalangan sahabat, tabi'in dan fuqaha sesudah mereka dalam berbagai khutbah dan kitab mereka senantiasa menjadikan hadits-hadits tersebut sebagai argumen dalam masalah-masalah yang diperselisihkan dan yang tidak diperselisihkan. Bahkan apabila ada suatu ancaman dalam sebuah hadits, maka hal itu lebih kuat dalam menunjukkan hukum haram dengan cara yang telah familiar dalam benak para ulama. Sebelumnya juga telah disampaikan penegasan terhadap keunggulan pendapat yang menerapkan hadits tersebut dalam menetapkan hukum dan meyakini ancaman. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama. Atas dasar itu, pertanyaan yang bertentangan dengan jama'ah tidak bisa diterima.

Kedua belas, nash-nash ancaman yang berasal dari Kitab dan Sunnah itu banyak sekali. Mengikuti makna yang ditunjukkannya itu hukumnya wajib secara umum dan mutlak tanpa menunjuk kepada orang tertentu. Tidak boleh mengucapkan, "Fulan terlaknat, dimurkai, atau pantas di neraka." Terutama jika orang tersebut memiliki berbagai keutamaan dan kebaikan. Manusia selain nabi dimungkinkan berbuat dosa, baik kecil atau besar, dan dimungkinkan pula ia menjadi orang yang jujur, syahid, atau orang shalih.

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa konsekuensi dari dosa itu bisa dihindarkan dengan taubat, istighfar, kebaikan-kebaikan yang

dapat menghapus dosa, musibah-musibah yang bisa melebur dosa, syafa'at, atau semata dengan kehendak dan rahmat Allah.

Barang kali kita mengatakan sesuai dengan makna yang ditunjukkan firman Allah, *"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara lalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 10)

"Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan." (Qs. An-Nisaa' [4]: 14)

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. Dan barang siapa berbuat demikian dengan melanggar hak dan aniaya, maka Kami kelak akan memasukkannya ke dalam neraka. Yang demikian itu adalah mudah bagi Allah." (Qs. An-Nisaa' [4]: 29-30)

Serta ayat-ayat lain yang berisi ancaman. Atau barangkali kita berkata sesuai makna yang ditunjukkan sabda Nabi ﷺ,

لَعَنَ اللَّهُ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ

"Allah melaknat orang yang minum khamer",¹¹² atau:

عَقَّ وَالِدَيْهِ

¹¹² *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

"(Allah melaknat) orang yang durhaka kepada kedua orang tuanya",¹¹³ atau:

لَعَنَ اللَّهُ مَنْ غَيَّرَ مَنَارَ الْأَرْضِ

"(Allah melaknat) orang yang mengubah tanda-tanda jalan."¹¹⁴

لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ

"Allah melaknat pencuri."¹¹⁵

لَعَنَ اللَّهُ أَكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدِيهِ وَكَاتِبَهُ

"Allah melaknat pemakan riba, orang yang memberikannya, kedua saksinya, dan juru tulisnya."¹¹⁶

لَعَنَ اللَّهُ لَاوِيَ الصَّدَقَةِ وَالْمُعْتَدِي فِيهَا

"Allah melaknat orang yang menyembunyikan zakat dan orang yang berbuat sewenang-wenang di dalamnya."¹¹⁷

¹¹³ HR. Ahmad (1/309) dari Ibnu Abbas.

¹¹⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang kurban (1978/43, 44, 45) dan Ahmad (1/108).

¹¹⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang sanksi pidana (6783) dan Muslim dalam pembahasan tentang sanksi pidana (1687/7, 8).

¹¹⁶ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

¹¹⁷ HR. Ahmad (1/409, 465) dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan (8/147).

مَنْ أَحْدَثَ فِي الْمَدِينَةِ حَدَّثًا أَوْ آوَى مُحَدِّثًا
فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

*"Barangsiapa yang menciptakan hal baru di Madinah atau memberi tempat kepada orang yang menciptakan hal baru, maka baginya laknat Allah, para malaikat dan manusia seluruhnya."*¹¹⁸

مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا لَمْ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

*"Barangsiapa yang menyeret sarungnya karena sombong, maka Allah tidak memandangnya pada hari Kiamat."*¹¹⁹

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ

كِبْرٍ

*"Tidak masuk surga orang yang dalam hatinya ada seberat dzarrah kesombongan."*¹²⁰

مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا

"Barangsiapa yang menipu kami, maka ia bukan termasuk golongan kami."

¹¹⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haji (1370/467).

¹¹⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pakaian (5788).

¹²⁰ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (1998) dengan menilainya *hasan-shahih*.

مَنْ أَدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ

*"Barangsiapa yang mendakwakan nasab kepada selain ayahnya, atau berwali kepada selain mantan tuannya, maka surga haram baginya."*¹²¹

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ لِيَقْتَطَعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانٌ

*"Barangsiapa yang bersumpah palsu supaya bisa mengambil harta seorang muslim, maka ia akan bertemu Allah dalam keadaan Allah murka kepadanya."*¹²²

مَنْ اسْتَحْلَ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

*"Barangsiapa yang menghalalkan harta seorang muslim dengan sumpah palsu, maka Allah mewajibkan neraka baginya dan mengharamkan surga baginya."*¹²³

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ

¹²¹ Takhrij hadits telah disebutkan sebelumnya.

¹²² Takhrij hadits telah disebutkan sebelumnya.

¹²³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang iman (137/218).

*"Tidak masuk surga orang yang suka memutus silaturahmi."*¹²⁴

Dan masih banyak lagi hadits-hadits yang berisi ancaman. Kita tidak boleh menunjuk hidung seseorang yang melakukan perbuatan-perbuatan ini dengan mengatakan, "Orang itu terjatuhi laknat kaum muslimin, atau laknat umat Muhammad, atau laknat orang-orang yang jujur dan shalih." Karena manakala orang yang jujur dan shalih itu melakukan beberapa perbuatan di atas, maka pasti ada faktor yang menghalangi jatuhnya ancaman padanya meskipun penyebabnya telah ada. Jadi, tindakan seseorang melakukan sebagian perkara-perkara di atas dalam keadaan mengiranya mubah, baik dengan ijihad, taklid, atau dengan semacam itu, maka paling jauh ia masuk ke dalam kelompok orang-orang jujur yang terhalang untuk dikenai ancaman lantaran ada faktor penghalang. Sebagaimana ancaman terhalang untuk jatuh padanya lantaran ia bertaubat, melakukan kebaikan-kebaikan yang bisa menghapus dosa, dan lain sebagainya.

Dua Jalan yang Keliru terhadap Nash-Nash Ancaman

Perlu Anda tahu bahwa jalan inilah yang wajib ditempuh, karena selain jalan tersebut merupakan dua jalan yang buruk, yaitu:

Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa ancaman jatuh pada setiap individu dengan menyebut nama-namanya, dan klaim bahwa ini sesuai dengan indikasi nash. Perkataan ini lebih buruk daripada perkataan kelompok Khawarij yang mengafirkan orang

¹²⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang adab (5984) dan Muslim dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (2556/18).

lain karena faktor dosa, serta lebih buruk daripada kelompok Mu'tazilah dan selainnya. Kerusakannya dapat diketahui dengan serta-merta, dan dalil-dalilnya telah dijelaskan di tempat lain.

Kedua, tidak mengikuti makna yang ditunjukkan oleh hadits-hadits Rasulullah ﷺ karena mengira bahwa dengan mengikuti makna yang ditunjukkannya maka itu berakibat kecaman terhadap orang yang berbeda pendapat darinya. Sikap ini dapat berujung pada kesesatan dan tergabung ke dalam kelompok dua ahli Kitab yang menjadikan rahib mereka sebagai tuhan selain Allah, serta Al Masih putra Maryam.¹²⁵ Nabi ﷺ bersabda,

لَمْ يَعْبُدُوهُمْ وَلَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمُ الْحَرَامَ فَاتَّبَعُوهُمْ
وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الْحَلَالَ فَاتَّبَعُوهُمْ

*"Mereka tidak menyembah para rahib itu, melainkan para rahib menghalalkan yang haram bagi mereka lalu mereka mengikuti para rahib, serta mengharamkan yang halal bagi mereka lalu mereka mengikuti para rahib."*¹²⁶

Sikap tersebut juga bisa berujung pada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Khaliq, serta akan berakhir pada akibat yang buruk sebagaimana dipahami dari firman Allah, *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan*

¹²⁵ Pernyataan Ibnu Taimiyyah ini merujuk kepada surat At-Taubah, yaitu firman Allah, *"Mereka menjadikan orang-orang alimnya, dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah, dan (juga mereka mempertuhankan) Al Masih putra Maryam; padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan."* (Qs. At-Taubah [9]: 31)

¹²⁶ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang tafsir Al Qur'an (3095) dengan menilainya *gharib*.

pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur`an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya." (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

Selanjutnya, ulama sering berbeda pendapat. Jika setiap *khabar* yang mengandung ancaman keras itu ditinggalkan oleh orang yang berbeda pendapat lantaran ancaman keras yang ada di dalamnya, atau tidak mau mengamalkannya sama sekali, maka akan menimbulkan dampak yang lebih besar lagi, yaitu kufur dan keluar dari agama. Dan kendati dampak yang dikhawatirkan ini tidak lebih besar, namun ia tidak lebih rendah darinya. Jadi, kita wajib beriman kepada Kitab dan mengimami setiap yang diturunkan kepada kita dari Rabb kita. Kita tidak beriman kepada sebagian Kitab dan kufur kepada sebagian yang lain. Hati kita tidak boleh melunak untuk mengikuti sebagian Sunnah tetapi tidak mau menerima sebagian yang lain dengan mengikuti tradisi dan hawa nafsu. Yang demikian itu merupakan tindakan keluar dari jalan yang lurus menuju jalan kaum yang dimurkai Allah dan orang-orang yang sesat.

Semoga Allah memberi kita dan seluruh umat Islam taufiq kepada ucapan dan amal yang dicintai-Nya dan diridhai-Nya dalam keadaan baik dan selamat dari ujian. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Semoga Allah melimpahkan karunia dan keselamatan yang banyak pada junjungan kami Muhammad Penutup para nabi, beserta keluarga beliau yang suci, para sahabat beliau yang terpilih, istri-istri beliau Ummahatul Mu'minin, serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan kebajikan hingga hari pembalasan.

Apakah Syaikh Abdul Qadir Merupakan Syaikh yang Paling Utama? Apakah Imam Ahmad adalah Imam yang Paling Utama?

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Apakah Syaikh Abdul Qadir adalah syaikh yang paling utama? Apakah Imam Ahmad adalah imam yang paling utama? Apakah pendapat ini benar atau salah?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Dalam menyatakan bahwa sebagian imam dan syaikh lebih baik daripada imam dan syaikh lain, seperti seseorang yang mengutamakan imam yang ia ikuti madzhabnya atau syaikh yang ia ikuti tarekatnya daripada imam dan syaikh lain, seperti orang yang mengutamakan syaikh Abdul Qadir atau Syaikh Abu Madyan, atau Imam Ahmad, atau selainnya, (dalam menyatakan hal tersebut) kebanyakan manusia berbicara dengan mengikuti prasangka dan hawa nafsu. Mereka tidak mengetahui hakikat tingkatan para imam dan syaikh, serta tidak berniat untuk mengikuti kebenaran yang mutlak.

Sebaliknya, tiap-tiap orang terbawa oleh nafsunya untuk mengutamakan orang yang ia ikuti berdasarkan dugaan semata, meskipun ia tidak memiliki bukti dan argumen untuk menguatkan pendapatnya itu. Terkadang hal itu mengakibatkan perbantahan, konflik fisik dan perpecahan di antara mereka. Hal ini termasuk perbuatan yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya, sebagaimana firman Allah, *"Bagaimanakah kamu (sampai) menjadi kafir, padahal ayat-ayat Allah dibacakan kepada kamu, dan Rasul-Nya pun berada di tengah-tengah kamu? Barang siapa yang berpegang teguh kepada (agama) Allah maka sesungguhnya ia*

telah diberi petunjuk kepada jalan yang lurus. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam. Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliah) bermusuh musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu daripadanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk. Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka. Mereka itulah orang-orang yang mendapat siksa yang berat, pada hari yang di waktu itu ada muka yang putih berseri, dan ada pula muka yang hitam muram.” (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 102-106)

Ibnu Abbas berkata, “Maksudnya, wajah orang-orang Ahlussunnah Wal Jama’ah tampak putih, sedangkan wajah para pelaku bid’ah dan perpecahan menjadi hitam.”

Masalah ini mencakup hal-hal yang dilarang Allah dan Rasul-Nya, yaitu fanatisme, perpecahan, perselisihan, dan berbicara tanpa didasari ilmu. Semuanya harus dilarang karena tidak seorang pun boleh melakukan apa yang dilarang Allah dan Rasul-Nya. Adapun sikap mengutamakan seorang imam atas imam lain, atau seorang syaikh atas syaikh lain berdasarkan ijtihadnya itu seperti perbedaan pendapat di antara umat Islam mengenai mana yang

lebih utama antara *tarji*¹²⁷ dalam adzan atau meninggalkan *tarji*, shalat Shubuh pada waktu langit masih sangat gelap atau pada saat langit sudah terang, membaca Qunut dalam shalat Shubuh atau tanpa Qunut, membaca basmalah surat Al Fatihah dengan suara keras atau dengan suara atau tidak membacanya, serta hal-hal semacam itu.

Semua ini termasuk masalah-masalah ijtihad yang diperselisihkan oleh generasi salaf dan para imam. Masing-masing mengakui ijtihad yang lain. Barangsiapa yang mencapai kebenaran, maka baginya dua pahala. Dan barangsiapa yang keliru, maka ia memperoleh satu pahala, dan kekeliruannya diampuni.

Barangsiapa yang melihat bahwa Imam Asy-Syafi'i lebih kuat untuk diikuti, maka ia tidak boleh menentang orang yang melihat bahwa Imam Malik lebih kuat untuk ia ikuti. Barangsiapa yang melihat bahwa Imam Ahmad lebih kuat untuk diikuti, maka ia tidak boleh menentang orang yang melihat bahwa Imam Asy-Syafi'i lebih kuat untuk ia ikuti. Demikian seterusnya.

Tidak seorang pun yang bisa menjawab kepada seluruh umat Islam dengan jawaban yang umum bahwa fulan lebih utama daripada fulan, lalu jawabannya ini bisa diterima. Karena kita tahu bahwa setiap kelompok pasti mengunggulkan pemimpin mereka, sehingga jawaban orang yang berbeda dari pendapat mereka tidak mereka terima. Sebagaimana seseorang yang lebih mengunggulkan suatu pendapat atau amalan tidak menerima pendapat ulama yang memfatwakan hal yang berbeda. Akan tetapi, jika seseorang bertaklid, maka hendaklah ia bertaklid kepada orang yang menurutnya paling mendekati kebenaran. Dan

¹²⁷ *Tarji* dalam adzan berarti membaca dua kalimat syahadat dengan suara pelan, kemudian membacanya dengan suara keras.

apabila ia seorang mujtahid, maka hendaklah ia berijtihad dan mengikuti pendapat yang menurutnya benar. Allah tidak membebani seseorang di luar kesanggupannya. Allah berfirman, *"Maka bertakwalah kamu kepada Allah semampumu."* (Qs. At-Taghabun [64]: 16)

Akan tetapi, ia tidak boleh mengikuti hawa nafsunya dan berbicara tanpa didasari ilmu. Allah berfirman, *"Beginilah kamu, kamu ini (sewajarnya) bantah membantah tentang hal yang kamu ketahui."* (Qs. Ali 'Imran [3]: 66)

"Mereka membantahmu tentang kebenaran sesudah nyata." (Qs. Al Anfal [8]: 6)

Dalam setiap masalah, seorang imam pasti lebih mengunggulkan pendapatnya daripada pendapat imam lain. Tidak ada yang mengetahui perbedaan derajat ini selain orang yang mendalami tentang derajat-derajat ilmu. Allah Mahatahu.

Keshahihan Madzhab Ulama Madinah

Keshahihan Ushul Ulama Madinah, dan Kedudukan Malik bagi Para Imam Wilayah Lain

Ibnu Taimiyyah ditanya tentang keshahihan *ushul* ulama Madinah, kedudukan Imam Malik yang kepadanya madzhab mereka dinisbatkan dan upayanya dalam memelihara ilmu-ilmu syari'at di mata para ulama dari berbagai negeri serta para periwayat yang tsiqah dari berbagai penjuru.

Ia menjawab:

Segala puji bagi Allah. Madinah Nabawiyyah merupakan Dar As-Sunnah (rumah Sunnah) sekaligus Darul Hijrah (negeri tujuan hijrah) dan Dar An-Nashrah (negeri kemenangan), karena di kota itulah Allah menurunkan Sunnah dan syari'at Islam kepada Rasul-Nya Muhammad ﷺ, ke kota itulah kaum Muhajirin berhijrah menuju Allah dan Rasul-Nya, dan di tempat itulah kaum Anshar yang beriman tinggal. Madzhab mereka di zaman para sahabat, tabi'in dan tabi'i-tabi'in merupakan madzhab yang paling shahih di antara seluruh kota Islam di timur dan barat, baik di bidang *ushul* atau *furu'*. Ketiga generasi tersebut merupakan generasi emas yang mengenai mereka Rasulullah ﷺ bersabda,

خَيْرُ الْقُرُونِ الْقَرْنُ الَّذِي بُعِثَ فِيهِمْ؛ ثُمَّ الَّذِينَ
يَلُونَهُمْ؛ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

*"Sebaik-baiknya generasi adalah generasi dimana aku diutus, kemudian sesudah mereka, kemudian sesudah mereka."*¹²⁸

Ibnu Hibban menyebutkan dua generasi sesudah generasi beliau tanpa ada perbedaan pendapat mengenai masalah ini. Tetapi dalam sebagian hadits ada keraguan mengenai generasi ketiga sesudah generasi beliau. Dalam sebagian hadits digunakan redaksi yang memastikan generasi ketiga sesudah generasi beliau, sehingga ada empat generasi.

Hal itu dipastikan oleh Ibnu Hibban dan Al Busti serta para ulama hadits sepertinya yang berasal dari generasi umat ini. Tambahan ini juga terdapat dalam hadits shahih.

¹²⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan-keutamaan sahabat (2535/215) dan Ibnu Hibban (6692).

Hadits-Hadits tentang Keutamaan Generasi Pertama

Adapun hadits yang menyebutkan tiga generasi, dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Abdullah bin Mas'ud, katanya: Rasulullah ﷺ bersabda,

خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يُلُونِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ
ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ
يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ

*"Sebaik-baiknya umatku adalah generasi yang sesudahku, kemudian generasi sesudah mereka, kemudian generasi sesudah mereka. Kemudian akan datang suatu kaum yang kesaksian salah seorang di antara mereka mendahului sumpahnya, dan sumpahnya mendahului kesaksiannya."*¹²⁹

Dalam kitab *Shahih Muslim* terdapat riwayat dari Aisyah رضي الله عنها, bahwa ia berkata:

سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ
النَّاسِ خَيْرٌ؟ قَالَ: الْقَرْنُ الَّذِي بُعِثْتُ فِيهِمْ؛ ثُمَّ الثَّانِي؛
ثُمَّ الثَّلَاثُ

¹²⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (3651) dan Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2533/160), keduanya dari Abdullah bin Mas'ud.

“Seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah ﷺ, “Manusia mana yang paling baik?” Beliau menjawab, “*Generasi dimana aku diutus. Kemudian generasi kedua, kemudian generasi ketiga.*”¹³⁰

Adapun hadits yang meragukan generasi keempat terdapat dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Imran bin Hushain bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ خَيْرَكُمْ قَرْنِي؛ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ؛ ثُمَّ الَّذِينَ
يَلُونَهُمْ قَالَ عِمْرَانُ: فَلَا أَدْرِي أَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ قَرْنِهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا: ثُمَّ
يَكُونُ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ؛
وَيَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ؛ وَيُنْذِرُونَ وَلَا يُوفُونَ وَيَظْهَرُ
فِيهِمُ السَّمَنُ.

“*Sesungguhnya generasi yang terbaik di antara kalian adalah generasiku, kemudian generasi sesudah mereka, kemudian generasi sesudah mereka.*” ‘Imran berkata, “Aku tidak tahu apakah Rasulullah ﷺ menyebutkan dua kali atau tiga kali sesudah generasi beliau.” (Beliau melanjutkan), “*Kemudian sesudah mereka akan ada suatu kaum yang bersaksi meskipun tidak diminta bersaksi, berkhianat padahal tidak dipercaya, bernadzar tetapi*

¹³⁰ HR. Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan-keutamaan para sahabat (2536/216) dari Aisyah.

tidak memenuhi nadzar, dan lemak tampak jelas pada tubuh mereka.¹³¹

Dalam redaksi lain disebutkan:

خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْقَرْنُ الَّذِي بُعِثَتْ فِيهِمْ؛ ثُمَّ الَّذِينَ
يُلُونَهُمْ؛ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمُ الْحَدِيثَ وَقَالَ فِيهِ:
وَيَحْلِفُونَ وَلَا يُسْتَحْلِفُونَ

"Sebaik-baiknya umat ini adalah generasi dimana aku diutus, kemudian generasi sesudah mereka, kemudian generasi sesudah mereka, kemudian generasi sesudah mereka." (hadits) Dalam hadits ini beliau juga bersabda, "Mereka bersumpah padahal tidak diminta bersumpah."¹³²

Dalam kitab *Shahih Muslim* terdapat riwayat dari Abu Hurairah, katanya: Rasulullah ﷺ bersabda,

خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِي بُعِثَتْ فِيهِمْ؛ ثُمَّ الَّذِينَ
يُلُونَهُمْ - وَاللَّهِ أَعْلَمُ: أَذَكَرَ الثَّالِثَ أَمْ لَا؟ - ثُمَّ
يَخْلِفُ قَوْمٌ يُحِبُّونَ السَّمَانَةَ يَشْهَدُونَ قَبْلَ أَنْ
يُسْتَشْهَدُوا

¹³¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat Nabi (3650), Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2535/214), keduanya dari 'Imran bin Hushain.

¹³² HR. Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2535/215) dari 'Imran bin Hushain.

*"Sebaik-baiknya umatku adalah generasi dimana aku diutus, kemudian generasi sesudah mereka—Allah Mahatahu, apakah beliau menyebut generasi ketiga atau tidak. Kemudian akan muncul suatu kaum yang menyukai kegemukan. Mereka bersaksi sebelum diminta bersaksi."*¹³³

Makna Sabda Nabi ﷺ, "Mereka Bersaksi Sebelum Diminta Bersaksi."

Mengenai sabda Nabi dalam hadits-hadits di atas, *"Mereka bersaksi sebelum diminta bersaksi"*, satu kelompok ulama memahami bahwa maksudnya adalah menyampaikan kesaksian yang benar sebelum orang yang diuntungkan dengan kesaksian tersebut memintanya. Mereka memaknai hadits tersebut berlaku dalam kondisi ketika saksi mengetahui hal itu, untuk mempertemukan antara hadits ini dengan sabda Nabi ﷺ,

أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ: الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ
قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا

*"Maukah kalian kuberi tahu tentang sebaik-baiknya saksi, yaitu orang yang menyampaikan kesaksiannya sebelum ia ditanya tentang kesaksiannya."*¹³⁴

Mereka memaknai hadits kedua berlaku ketika saksi menyampaikan kesaksiannya kepada orang yang diuntungkan

¹³³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2534/213) dari Abu Hurairah.

¹³⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang peradilan (1819/19), Abu Dawud dalam pembahasan tentang peradilan (3596), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang kesaksian (2295), dan Ahmad (4/115, 6/1), seluruhnya dari Zaid bin Khalid Al Juhani.

dengan kesaksiannya, sehingga ia mengetahui haknya dengan kesaksian tersebut. Tetapi yang benar adalah hadits tersebut berbicara celaan terhadap orang yang bersaksi secara batil sebagaimana dijelaskan dalam sebagian redaksi hadits. Setelah itu kebohongan menjadi pemandangan umum di tengah mereka hingga seseorang bersaksi padahal ia tidak diminta bersaksi. Karena itu Rasulullah ﷺ menggandengnya dengan sifat khianat dan tidak mau memenuhi nadzar. Ketiga sifat ini merupakan tanda kemunafikan sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadits yang disepakati kebenarannya dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ

*"Tanda-tanda munafik ada tiga, yaitu: apabila berbicara maka ia berdusta, apabila berjanji maka ia mengingkari, dan apabila dipercaya maka ia berkhianat."*¹³⁵ Dalam redaksi Muslim disebutkan, *"Meskipun ia berpuasa, shalat, dan mengaku sebagai muslim."*¹³⁶

Jadi, Nabi ﷺ mengecam mereka karena perilaku munafik telah menjadi pemandangan umum di tengah mereka. Beliau menjelaskan bahwa mereka berlomba-lomba untuk berbohong hingga seseorang bersaksi bohong sebelum diminta. Perilaku tersebut lebih buruk daripada orang yang tidak berbohong hingga ia diminta untuk berbohong.

¹³⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

¹³⁶ HR. Muslim dalam pembahasan tentang iman (59/109).

Adapun riwayat yang menyebutkan adanya generasi keempat itu seperti hadits yang tertera dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Abu Sa'id Al Khudri, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغْزُو فِتْنًا مِنْ النَّاسِ فَيَقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَفْتَحُ لَهُمْ ثُمَّ يَغْزُو فِتْنًا مِنْ النَّاسِ فَيَقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَفْتَحُ لَهُمْ ثُمَّ يَغْزُو فِتْنًا مِنْ النَّاسِ فَيَقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَفْتَحُ لَهُمْ

“Akan datang suatu masa kepada manusia dimana ada satu kelompok manusia yang berperang, lalu mereka ditanya, “Apakah di antara kalian ada orang yang pernah melihat Rasulullah ﷺ?”

Mereka menjawab, "Ya." Mereka pun dikaruniai kemenangan." Kemudian ada satu kelompok manusia yang berperang, lalu mereka ditanya, "Apakah di antara kalian ada orang yang pernah melihat sahabat Rasulullah ﷺ?" Mereka menjawab, "Ya." Mereka pun dikaruniai kemenangan." Kemudian ada satu kelompok manusia yang berperang, lalu mereka ditanya, "Apakah di antara kalian ada orang yang pernah melihat sahabatnya sahabat Rasulullah ﷺ?" Mereka menjawab, "Ya." Mereka pun dikaruniai kemenangan." Kemudian ada satu kelompok manusia yang berperang, lalu mereka ditanya, "Apakah di antara kalian ada orang yang pernah melihat sahabat dari sahabat dari sahabatnya Rasulullah ﷺ?" Mereka menjawab, "Ya." Mereka pun dikaruniai kemenangan."

Dalam redaksi Al Bukhari disebutkan,

ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغْزُو فِتْنًا مِنَ النَّاسِ

"Kemudian datang satu masa kepada manusia dimana ada satu kelompok manusia yang berperang..."¹³⁷

Dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Muslim disebutkan,

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُبْعَثُ فِيهِمُ الْبَغْتُ
فَيَقُولُونَ: أَنْظِرُوا هَلْ تَجِدُونَ فِيكُمْ أَحَدًا مِنْ
أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

¹³⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat Nabi (3649), Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2532/208), dan Ahmad (3/7), mereka semua dari Abu Sa'id Al Khudri.

فَيُوجَدُ الرَّجُلُ فَيُفْتَحُ لَهُمْ بِهِ ثُمَّ يُبْعَثُ الْبَعْثُ الثَّانِي
فَيَقُولُونَ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ فَيُفْتَحُ لَهُمْ
ثُمَّ يُبْعَثُ الْبَعْثُ الثَّالِثُ فَيَقُولُونَ: أَنْظِرُوا هَلْ تَرَوْنَ
فِيكُمْ مَنْ رَأَى مَنْ رَأَى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ ثُمَّ يَكُونُ الْبَعْثُ الرَّابِعُ فَيُقَالُ:
أَنْظِرُوا هَلْ تَرَوْنَ فِيكُمْ أَحَدًا رَأَى مَنْ رَأَى أَحَدًا رَأَى
أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟
فَيُوجَدُ الرَّجُلُ فَيُفْتَحُ لَهُمْ بِهِ

"Akan datang satu masa kepada manusia dimana ada suatu pasukan yang dikirimkan, lalu mereka berkata, 'Lihatlah, apakah kalian mendapati di antara kalian seorang sahabat Rasulullah ﷺ?' Lalu ditemukan seorang sahabat, dan mereka pun dikaruniai kemenangan. Kemudian dikirimlah pasukan kedua, lalu mereka berkata, 'Apakah di antara kalian ada orang yang pernah melihat sahabat-sahabat Rasulullah ﷺ?' Mereka menjawab, "Ya." Mereka pun dikaruniai kemenangan. Kemudian dikirimlah pasukan ketiga, lalu mereka berkata, "Lihatlah, apakah di antara kalian ada orang yang pernah melihat orang yang pernah melihat sahabat-sahabat Rasulullah ﷺ?" Kemudian dikirimlah pasukan keempat, lalu

*dikatakan, 'Lihatlah, apakah kalian melihat di antara kalian seseorang yang pernah melihat orang yang pernah melihat orang yang pernah melihat sahabat-sahabat Rasulullah ﷺ?' Lalu ditemukan seseorang, dan mereka pun dikaruniai kemenangan.*¹³⁸

Definisi Sahabat

Hadits Abu Sa'id ini menunjukkan dua hal. *Pertama*, sahabat Nabi ﷺ adalah orang yang pernah melihat beliau dalam keadaan beriman meskipun ia bersahabat dengan Rasulullah ﷺ dalam waktu yang sebentar saja. Definisi ini diredaksikan oleh para imam seperti Imam Ahmad dan selainnya. Sementara Malik berpendapat, "Sahabat adalah orang yang pernah bersahabat dengan Rasulullah ﷺ selama setahun, atau sebulan, atau sehari, atau pernah melihatnya dalam keadaan beriman kepada beliau. Dia itulah yang disebut sahabat, dan derajat persahabatannya itu tergantung pada lama dan intensitas persahabatan kata sahabat itu mencakup berbagai macam. Bisa jadi bersahabat selama sebulan, dan bisa jadi bersahabat selama satu jam."

Dalam hadits ini Rasulullah ﷺ menjelaskan bahwa hukum sahabat itu melekat pada orang yang pernah melihat beliau dalam keadaan beriman. Syarat ini harus terpenuhi.

Dalam jalur riwayat kedua milik Muslim, Rasulullah ﷺ menyebutkan empat generasi. Ulama yang mengakui tambahan ini mengatakan, "Hadits ini bersumber dari periwayat yang *tsiqah* (tepercaya). Tidak disebutkannya tambahan ini dalam hadits-hadits lain tidak menafikan keberadaannya. Sebagaimana ketika ada

¹³⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2532/209) dari Abu Sa'id Al Khudri.

keraguan dalam riwayat Abu Hurairah, apakah beliau menyebut generasi ketiga atau tidak, hal itu tidak menciderai hadits-hadits shahih lain yang menetapkan adanya generasi ketiga.

Sedangkan ulama yang menentangnya mengomentari hadits Ibnu Mas'ud yang shahih demikian, "Ia mengabarkan bahwa setelah tiga generasi itu datang suatu kaum yang kesaksian salah seorang di antara mereka mendahului sumpahnya, dan sumpahnya mendahului kesaksiannya. Jadi, setelah tiga generasi itu yang disebutkan adalah kecaman."

Namun pernyataan ini dapat dijawab bahwa di antara dua berita tersebut tidak saling bertentangan, karena bisa jadi kebohongan itu telah muncul pada generasi keempat. Meskipun demikian, di antara mereka masih ada orang yang menjadi penyebab turunnya kemenangan karena faktor melihat orang yang pernah melihat orang yang pernah melihat sahabat-sahabat Rasulullah ﷺ.

Pada generasi-generasi yang dipuji Rasulullah ﷺ itu, madzhab penduduk Madinah merupakan madzhab yang paling shahih di antara seluruh penduduk kota-kota lainnya, karena penduduk Madinah lebih banyak meneladani jejak Rasulullah ﷺ daripada penduduk kota-kota lainnya. Mereka berada di bawah tingkatan penduduk Madinah dalam hal ilmu dan penerapan Sunnah Nabawiyyah hingga mereka tidak membutuhkan kepemimpinan raja. Pada saat itu kebutuhan para ulama dan ahli ibadah lebih banyak daripada kebutuhan penduduk Madinah. Mereka lebih mandiri daripada penduduk kota-kota lain dengan Sunnah Nabawiyyah yang mereka miliki. Sesuatu yang dibutuhkan oleh setiap orang untuk mereka ketahui dan ikuti.

Tidak Seorang pun yang Mengatakan bahwa Ijma' Penduduk Kota Selain Madinah Menghasilkan Hujjah yang Wajib Diikuti

Tidak ada seorang ulama umat Islam pun yang berpendapat bahwa ijma' yang dilakukan penduduk suatu kota menjadi hujjah yang wajib diikuti, selain penduduk Madinah, baik pada masa itu atau pada masa-masa sesudahnya. Tidak pula ijma' penduduk Makkah, Syam, Irak, dan kota-kota Islam lainnya. Penuturan dari Abu Hanifah atau salah seorang sahabat bahwa ijma' penduduk Kufah adalah hujjah yang wajib diikuti setiap muslim, penuturan tersebut tidak benar bersumber dari Abu Hanifah dan para sahabat. Adapun ijma' penduduk Madinah, para ulama berkomentar dan dituturkan secara masyhur dari Malik dan para sahabatnya bahwa ijma' mereka menjadi hujjah, meskipun imam-imam yang lain menentang pendapatnya tersebut.

Pernyataan Imam Malik tersebut berlaku pada masa-masa keemasan. Adapun sesudah itu, para ulama sepakat bahwa ijma' penduduk Madinah bukan hujjah karena pada saat itu ada banyak riwayat yang di ulama kota lain yang tidak ada di sana. Terlebih lagi ketika muncul gerakan Rafidhah di sana, karena penduduk Madinah saat itu berpegang teguh pada madzhab lama mereka dengan bernisbat kepada madzhab Malik hingga awal-awal abad ke-6 H. atau sesudah itu. Saat itu ada banyak penganut aliran Rafidhah yang datang ke Madinah dari wilayah timur yang bernama Qasyan, serta para pengikut aliran lain yang merusak madzhab banyak penduduk Madinah, terutama mereka yang menamakan diri sebagai keturunan Nabi ﷺ. Mereka menerima kiriman berbagai kitab para ahli bid'ah yang bertentangan dengan Kitab dan Sunnah. Para penduduk Madinah juga mendapatkan

kucuran bantuan materi dalam jumlah besar sehingga bid'ah saat itu tumbuh subur.

Wilayah-Wilayah yang Menghasilkan Ilmu dan Iman atau Bid'ah

Adapun pada masa tiga generasi utama, pada saat itu di Madinah tidak ada suatu bid'ah yang mencolok sama sekali, dan mereka juga tidak mengeluarkan bid'ah dalam bidang *Ushuluddin (pokok-pokok agama)* sama sekali seperti yang terjadi pada kota-kota lain. Kota-kota besar yang ditinggali oleh para sahabat dan menjadi mercu suar ilmu dan iman itu ada lima, yaitu Haramain (Makkah dan Madinah), 'Iraqain (Kufah dan Baghdad), dan Syam. Dari kota-kota tersebutlah tersiar Al Qur'an, Hadits, Fiqih, ibadah, serta perkara-perkara Islam yang mengikutinya.

Dari kota-kota tersebut juga muncul bid'ah-bid'ah yang terjadi pada tataran *ushul*/kecuali Kota Madinah Nabawiyah. Dari Kufah muncul paham Syi'ah dan Irja' yang sesudah itu menyebar ke kota-kota lain. Dari Bashrah muncul aliran Qadariyyah, Mu'tazilah, dan ibadah-ibadah yang menyalahi syari'at, lalu semua itu menyebar ke kota-kota lain. Dari Syam muncul penyembahan berhala dan aliran Qadariyyah. Adapun gerakan Jahmiyah muncul dari tepi Khurasan, dan itu merupakan bid'ah yang paling buruk. Kemunculan bid'ah itu mengikuti letak geografis; semakin jauh dari Madinah maka semakin besar bid'ah yang muncul.

Ketika terjadi perpecahan pasca terbunuhnya Utsman, muncullah bid'ah Al Haruriyyah. Saat itu para pengikut Ali menjatuhkan sanksi pada tiga kelompok yang ekstrem. Ali menghukum mati para pengikut Al Haruriyyah dengan cara dibakar. Setelah itu Ali menjatuhkan hukuman dera sebanyak

delapan puluh kali kepada para pengikut aliran Mufadhdhalah. Sedangkan terhadap kelompok Saba'iyyah, Ali meminta untuk menjatuhkan hukuman mati kepada Ibnu Saba' atau selainnya, tetapi ia melarikan diri.

Kemudian pada akhir-akhir masa sahabat muncullah aliran Qadariyyah, yaitu pada akhir masa Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Jabir, dan sahabat-sahabat lain seperti mereka. Sementara aliran Murji'ah muncul pada waktu yang berdekatan.

Adapun aliran Jahmiyyah muncul pada akhir-akhir masa tabi'in setelah wafatnya Umar bin Abdul 'Aziz. Diriwayatkan bahwa ia telah memberi peringatan kepada mereka. Gerakan Jahm muncul di Khurasan pada masa kekhalifahan Hisyam bin Abdul Malik. Kaum muslimin berhasil membunuh syaikh mereka yang bernama Ja'd bin Dirham. Ia dijadikan kurban oleh seseorang yang bernama Khalid bin Abdullah Al Qasri. Ia mengatakan, "Wahai kaum muslimin, berkorbanlah kalian, semoga Allah menerima kurban kalian. Sesungguhnya aku berkorban Ja'd bin Dirham. Ia mendakwakan bahwa Allah tidak menjadikan Nabi Ibrahim  sebagai *Khali*/Nya, dan bahwa Allah tidak berbicara langsung kepada Musa. Mahatinggi Allah dari apa yang dikatakan Ja'd bin Dirham, dengan ketinggian yang sebesar-besarnya." Setelah itu Khalid bin Abdullah turun dari mimbar dan menyembelihnya. Diriwayatkan bahwa peristiwa tersebut sampai ke telinga Hasan Al Bashri dan para tabi'in seperti itu, lalu mereka pun menyampaikan ucapan terima kasih.

Adapun Madinah Nabawiyah, ia selamat dari kemunculan bid'ah-bid'ah ini. Meskipun di sana ada orang yang meyakini secara diam-diam, namun ia terhina dan tercela di mata mereka. Saat itu di Madinah sudah ada satu kelompok pengikut aliran Qadariyyah dan selainnya, tetapi mereka dalam keadaan terhina

dan kalah. Lain halnya dengan gerakan Syi'ah dan Murji'ah di Kufah, Mu'tazilah dan ibadah-ibadah yang bid'ah di Bashrah, dan penyembahan berhala di Syam. Semua itu telah menjadi fenomena umum.

Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa Dajjal tidak bisa memasuki Kota Madinah.¹³⁹ Dalam cerita yang masyhur disebutkan bahwa Amr bin Ubaid pemimpin kelompok Mu'tazilah melewati seseorang yang memanggil Sufyan Ats-Tsauri, sedangkan Amr bin Ubaid tidak tahu bahwa dia adalah Sufyan Ats-Tsauri. Amr bertanya kepada orang itu, "Siapa dia?" Ia menjawab, "Dia itu Sufyan Ats-Tsauri." Amr bertanya, "Seandainya aku tahu dia itu Sufyan Ats-Tsauri, aku pasti mengajaknya untuk mengikuti pendapatku. Aku tadi mengiranya berasal dari Madinah."

Ilmu dan iman senantiasa kokoh di Madinah hingga zaman para sahabat Malik, dan mereka itu adalah generasi keempat. Generasi tersebut mengambil ilmu dari Malik dan para ulama yang sezaman dengannya seperti Ats-Tsauri, Al Auza'i, Laits bin Sa'd, Hammad bin Zaid, Hammad bin Salamah, Sufyan bin Uyainah, dan orang-orang seperti mereka. Mereka mengambil ilmu dari beberapa kelompok tabi'in, dan para tabi'in mengambil ilmu dari sahabat yang mereka jumpai."

Masalah Ijma' Ulama Madinah dan Tingkatan-Tingkatannya

Pembahasan tentang ijma' ulama Madinah merujuk kepada masa-masa tersebut.

¹³⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang fitnah (2943/123) dari Anas bin Malik.

Sebenarnya, terkait masalah ijma' penduduk Madinah, di antaranya ada yang disepakati umat Islam, ada yang merupakan pendapat mayoritas imam umat Islam, dan ada yang hanya dipegang oleh sebagian imam.

Dengan demikian, ijma' penduduk Madinah itu terbagi menjadi empat tingkatan, yaitu:

Pertama, ijma' yang kedudukannya setara dengan periwayatan dari Nabi ﷺ, seperti periwayatan mereka mengenai ukuran *sha'* dan *mudd*, serta tidak dikenakannya zakat pada sayur-mayur. Ini termasuk hujjah yang disepakati para ulama. Bagi Asy-Syafi'i dan Ahmad serta para sahabat masing-masing, periwayatan semacam ini menjadi hujjah bagi mereka tanpa ada perbedaan pendapat di antara mereka. Ia juga menjadi hujjah bagi Malik, serta merupakan madzhab Abu Hanifah dan para sahabatnya.

Abu Yusuf, salah seorang sahabat senior Abu Hanifah dan orang pertama yang digelar Qadhi Al Qudhah, ketika ia bertemu dengan Malik dan bertanya kepadanya tentang berbagai masalah ini lalu Malik menjawabnya dengan periwayat ulama Madinah yang *mutawatir*, maka Abu Yusuf pun merujuk kepada pendapat Malik. Ia berkata, "Seandainya para sahabatku melihat seperti yang aku lihat, tentulah ia merujuk kepada pendapat yang aku rujuk."

Abu Yusuf mengutip bahwa periwayatan semacam ini menjadi hujjah bagi sahabatnya, yaitu Abu Hanifah, sebagaimana ia menjadi hujjah bagi imam lain. Akan tetapi periwayatan semacam ini tidak sampai kepada Abu Hanifah, sebagaimana ada banyak hadits yang belum sampai kepadanya dan para imam lain. Jadi, mereka tidak bisa dicela lantaran meninggalkan sesuatu yang belum sampai kepada mereka. Kembalinya Abu Yusuf kepada periwayatan ini sama seperti kembalinya ia kepada banyak hadits

yang ia ikuti bersama sahabatnya, yaitu Muhammad. Keduanya meninggalkan pendapat syaikh keduanya karena keduanya tahu bahwa syaikh keduanya berkata, "Sesungguhnya hadits-hadits ini juga hujjah jika benar," tetapi hadits-hadits tersebut belum sampai kepadanya.

Barangsiapa yang menduga bahwa Abu Hanifah atau para imam lain segera menyalahi hadits yang shahih lantaran mengikuti qiyas atau selainnya, maka ia telah bersikap keliru terhadap mereka, serta berbicara atas dasar prasangka atau hawa nafsu. Abu Hanifah pernah menerapkan hadits tentang wudhu dengan menggunakan *nabidz*¹⁴⁰ dalam perjalanan dan hadits tentang tertawa dalam shalat. Dalam hal ini ia bertentangan dengan qiyas, karena ia meyakini keshahihan kedua hadits tersebut meskipun para imam hadits lain tidak menilainya shahih.

Dalam risalah *Raf'u Al Malaam 'an A'immah Al A'laam* kami telah menjelaskan bahwa tidak seorang imam pun yang menentang sebuah hadits shahih tanpa alasan. Sebaliknya, mereka memiliki sekitar dua puluh alasan. Misalnya, hadits tersebut tidak sampai kepada mereka, atau sampai kepada mereka dari arah yang tidak bisa dipercaya, atau tidak meyakini bahwa hadits tersebut mengandung indikasi terhadap hukum yang dibahas, atau ia meyakini bahwa dalil tersebut berbenturan dengan dalil yang lebih kuat darinya seperti *nasikh (penghapus hukum)*, atau sesuatu yang menunjukkan *nasikh*, serta alasan-alasan semisal itu.

Dengan sebagian alasan itu seorang mujtahid mencapai kebenaran sehingga ia memperoleh dua pahala, dan dengan sebagian alasan yang lain ia keliru setelah berijtihad sehingga ia diberi pahala atas ijtihadnya sedangkan kesalahannya diampuni

¹⁴⁰ Air yang dicampuri buah-buahan agar rasanya berubah menjadi manis.

karena Allah berfirman, *"Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau tersalah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 286) Dalam sebuah riwayat shahih Allah mengabulkan doa ini dan berfirman, *"Aku telah melakukannya."*¹⁴¹ Juga karena para ulama adalah pewaris para nabi.

Allah bercerita tentang Nabi Daud  dan Nabi Sulaiman  bahwa keduanya mengadili suatu perkara, dan Allah hanya memberikan pemahaman kepada salah satunya, tetapi Allah tidak mencaci yang lain, bahkan memuji masing-masing bahwa Allah telah mengaruniainya hikmah dan ilmu. Allah berfirman, *"Dan (ingatlah kisah) Daud dan Sulaiman, di waktu keduanya memberikan keputusan mengenai tanaman, karena tanaman itu dirusak oleh kambing-kambing kepunyaan kaumnya. Dan adalah Kami menyaksikan keputusan yang diberikan oleh mereka itu, maka Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat); dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan hikmah dan ilmu."* (Qs. Al Anbiyaa' [21]: 78-79)

Peradilan tersebut mengandung dua masalah yang diperselisihkan hukumnya oleh para ulama. *Pertama*, masalah hewan ternak yang menginjak-injak tanaman orang lain pada malam hari. Kerusakan yang ditimbulkannya harus ditanggung oleh pemiliknya menurut mayoritas ulama seperti Malik, Asy-Syafi'i, dan Ahmad. Sedangkan Abu Hanifah tidak menetapkan adanya pertanggungan. *Kedua*, pertanggungan dalam bentuk benda yang sama atau dengan nilainya. Dalam hal ini pun ada perbedaan pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya.

¹⁴¹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Pendapat yang dituturkan dari mayoritas generasi salaf tentang masalah tersebut adalah pertanggungannya berupa barang yang serupa apabila memungkinkan sebagaimana yang diputuskan oleh Nabi Sulaiman ﷺ. Sedangkan banyak fuqaha yang tidak menetapkan pertanggungannya selain dalam bentuk nilai, seperti pendapat yang masyhur dari madzhab Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dan Ahmad.

Maksud bahasan di sini adalah praktik penduduk Madinah yang sama kedudukannya dengan periwayatan itu menjadi hujjah berdasarkan kesepakatan umat Islam. Misalnya adalah yang dikatakan oleh Malik kepada Abu Yusuf ketika ia bertanya kepadanya tentang *sha'* dan *mudd*, lalu Malik memerintahkan beberapa orang Madinah untuk mengeluarkan takaran *sha'* mereka, dan mereka menceritakan kepadanya bahwa sanad mereka berasal dari para pendahulu mereka. Malik bertanya kepada Abu Yusuf, "Apakah menurutmu mereka itu berbohong kepada, wahai Abu Yusuf?" Ia menjawab, "Tidak, demi Allah. Mereka tidak bohong." Malik berkata, "Aku mengukur takaran *sha'* ini, dan ternyata ia setara dengan lima sepertiga rotl kalian, wahai penduduk Irak." Kemudian Abu Yusuf berkata, "Aku merujuk kepada pendapatmu, wahai Abu Abdullah (Malik). Seandainya sahabatku melihat apa yang aku lihat, ia pasti merujuk kepada pendapatmu sebagaimana aku merujuknya."

Kemudian Abu Yusuf bertanya kepada Malik mengenai zakat sayur-mayur, lalu Malik menjawab, "Ini adalah sayur-mayur penduduk Madinah. Ia tidak diambil zakatnya pada zaman Rasulullah ﷺ, dan tidak pula pada zaman Abu Bakar dan Umar .

Kemudian Abu Yusuf bertanya kepada Malik mengenai wakaf, lalu ia mengatakan, "Ini adalah wakafnya fulan, ini adalah

wakafnya fulan.” Ia menyebut beberapa nama sahabat. Dalam setiap pertanyaan yang ia ajukan itu Abu Yusuf berkata, “Aku merujuk kepada pendapatmu, wahai Abu Abdullah. Seandainya sahabatnya melihat apa yang kulihat, tentulah ia akan merujuk kepada pendapatmu sebagaimana aku merujuk kepada pendapatmu.”

Abu Yusuf dan Muhammad sependapat dengan para fuqaha lain bahwa sayur-mayur tidak dikenai zakat, seperti madzhab Malik, Asy-Syafi'i, dan Ahmad; dan bahwa harta di bawah lima *wasaq* tidak dikenai zakat seperti madzhab mereka, dan bahwa wakaf itu hukumnya mengikat menurut Abu Yusuf, sama seperti madzhab mereka.

Malik berkata, “Rotl kalian, wahai penduduk Irak” karena ketika Daulah Umawiyah telah runtuh dan muncul Daulah Abbasiyyah, maka saudaranya yang bernama Abu Ja'far dan bergelar Al Manshur membangun Baghdad dan menjadikannya sebagai pusat kekuasaannya. Abu Ja'far tahu bahwa penduduk Hijaz pada saat itu lebih besar perhatiannya terhadap agama Islam daripada penduduk Irak. Diriwayatkan bahwa ia berkat demikian kepada Malik dan para ulama Madinah lainnya. Ia berkata, “Aku telah mengamati keadaan, dan aku mendapati penduduk Irak adalah orang-orang yang suka berbohong dan memalsukan, mendapati penduduk Syam sebagai ahli perang dan jihad, serta mendapati urusan ini (agama) pada kalian.” Konon, Abu Ja'far juga pernah berkata kepada Malik, “Engkau adalah orang yang paling alim di antara para ulama Hijaz.”

Karena itu Abu Ja'far meminta ulama Hijaz untuk pergi ke Irak dan menyebarkan ilmu di sana. Seruan ini dijawab oleh Hisyam bin Urwah, Muhammad bin Ishaq, Yahya bin Sa'id Al Anshari, Rabi'ah bin Abu Abdurrahman, Hanzhalah bin Abu

Sufyan Al Jumahi, Abdul Aziz bin Abu Salamah Al Majisyun, dan lain-lain. Abu Yusuf sering menghadiri majelis-majelis mereka dan belajar hadits dari mereka. Ia banyak mengambil hadits dari para ulama yang datang dari Hijaz. Karena itu dikatakan di kalangan para sahabat Abu Hanifah bahwa Abu Yusuf adalah yang paling mengetahui hadits, Zufar adalah yang paling konsisten qiyasnya, Hasan bin Ziyad Al-Lu'lu'i adalah yang paling banyak *tafri'* (*pencabangan masalah*), dan Muhammad adalah yang paling tahu tentang bahasa Arab dan perhitungan. Ada pula yang mengatakan bahwa Muhammad juga yang paling banyak melakukan *tafri'*.

Ketika Irak telah menjadi pusat kekuasaan dan ada kebutuhan untuk memberitahu takaran yang sesuai dengan Sunnah dan Syari'at, maka takaran yang *syar'i* diubah dengan menggunakan roti penduduk Irak. Satu roti mereka untuk menakar gandum dan kacang adas saat itu adalah seberat 118 dirham ditambah empat per tujuh dirham.

Jadi, inilah tingkatan pertama ijma' penduduk Madinah, dan ia berkedudukan sebagai hujjah berdasarkan pendapat yang disepakati oleh umat Islam.

Kedua, praktik lama di Madinah sebelum terbunuhnya Utsman bin Affan. Ia menjadi hujjah dalam madzhab Malik, dan itulah yang diredaksikan dari Asy-Syafi'i. Dalam riwayat Yunus bin Abdul A'la, Asy-Syafi'i berkata, "Apabila engkau melihat para pendahulu penduduk Madinah menyepakati sesuatu, maka jangan sampai di hatimu ada keraguan bahwa itulah yang benar." Demikian pula dalam madzhab Ahmad, bahwa apa saja yang ditetapkan oleh Khulafa Rasyidin itu menjadi hujjah yang wajib diikuti. Ahmad berkata, "Setiap baiat yang terjadi di Madinah itu disebut kekhalifahan kenabian."

Kita tahu bahwa baiat terhadap Abu Bakar, Umar, dan Utsman itu terjadi di Madinah. Demikian pula dengan baiat terhadap Ali; terjadi di Madinah, tetapi kemudian ia keluar dari Madinah. Dan setelah itu tidak ada lagi baiat di Madinah.

Dalam sebuah hadits shahih dari 'Irbadh bin Sariyah رضي الله عنه, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ
مَنْ بَعْدِي تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ
وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ؛ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ

*"Kalian harus tetap memegang Sunnahku dan sunnah Khulafa Rasyidin yang diberi petunjuk sesudahku. Berpeganglah padanya dan gigitlah ia dengan gigi geraham. Jauhilah kalian perkara-perkara yang diada-adakan (bid'ah), karena setiap bid'ah itu sesat."*¹⁴²

Dalam kitab *As-Sunan* terdapat riwayat dari Safinah¹⁴³ dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

¹⁴² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sunnah (4607) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang ilmu (2676) dengan menilainya *hasan-shahih*.

¹⁴³ Ada perbedaan pendapat mengenai namanya. Sebuah pendapat mengatakan Mihran, pendapat lain mengatakan Rumah, dan ada pula yang mengatakan 'Abs. Ia adalah mantan sahaya Rasulullah ﷺ. Ada pula yang mengatakan mantan sahaya Ummu Salamah istri Nabi ﷺ. Ia berjulukan Abu Abdurrahman. Ada pula yang Abu Al Bakhtari, tetapi pendapat pertama dipegang oleh mayoritas ulama. Rasulullah ﷺ memanggilnya Safinah (secara bahasa berarti kapal) karena ia pernah bepergian bersama Rasulullah ﷺ. Setiap beberapa orang dalam rombongan kehabisan tenaga, mereka menitipkan pedang, perisai dan tombak mereka padanya hingga ia membawa banyak sekali barang bawaan. Karena itu Nabi ﷺ bersabda kepadanya, "Kamu ini Safinah (kapal)." Lih. kitab *Asad Al Ghabah* (2/324).

خِلَافَةُ النَّبِيِّ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ مُلْكًا عَضُوضًا

*"Kekhalifahan kenabian berlangsung selama tiga puluh tahun. Setelah itu ia menjadi kerajaan yang menggigit."*¹⁴⁴

Keterangan yang dituturkan dari Abu Hanifah menunjukkan bahwa perkataan Khulafa Rasyidin adalah hujjah. Tidak diketahui adanya suatu amalan lama penduduk Madinah di zaman Khulafa Rasyidin yang bertentangan dengan Sunnah Rasulullah ﷺ.

Ketiga, apabila ada dua dalil yang berbenturan dalam satu masalah seperti dua hadits dan dua qiyas, sedangkan tidak diketahui yang lebih kuat di antara keduanya, namun salah satunya dipraktikkan oleh penduduk Madinah, maka ada perbedaan pendapat mengenainya. Menurut madzhab Malik dan Asy-Syafi'i, yang dipraktikkan penduduk Madinah lebih diunggulkan. Sedangkan menurut Abu Hanifah, praktik Abu Hanifah tidak diunggulkan.

Para sahabat Ahmad memiliki dua sisi pendapat. *Pertama*, pendapat Al Qadhi Abu Ya'la dan Ibnu Uqail bahwa apa yang dipraktikkan penduduk Madinah tidak lebih diunggulkan. *Kedua*, pendapat Abu Khaththab dan selainnya bahwa apa yang dipraktikkan penduduk Madinah lebih diunggulkan. Menurut sebuah pendapat, pendapat inilah yang diredaksikan dari Ahmad. Di antara pernyataan Ahmad adalah, "Apabila penduduk Madinah melihat sebuah hadits lalu mereka mengamalkannya, maka itulah puncak hujjah."

Ahmad pernah memberi fatwa berdasarkan madzhab penduduk Madinah, serta lebih mengedepankannya daripada

¹⁴⁴ HR. Abu Dawud dalam kitab *As-Sunnah* (4646) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang fitnah (2226), keduanya dari Safinah.

madzhab penduduk Irak. Ahmad juga sering memberikan pengarahan kepada para peminta fatwa untuk merujuk kepada madzhab-madzhab para ahli Hadits dan madzhab penduduk Madinah. Ia mengarahkan mereka kepada Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsaur, serta para fuqaha semisal mereka dari Madinah. Ia juga memberikan rekomendasi terhadap halaqah para ulama Madinah, yaitu halaqah Abu Mush'ab Az-Zuhri dan semisalnya. Abu Ahmad ini merupakan periwayat kitab *Al Muwaththa'* dari Malik yang terakhir wafat. Ia wafat setahun sesudah Ahmad, yaitu pada tahun 242 H. Ahmad tidak senang menolak perkataan ulama Madinah sebagaimana ia menolak perkataan ahli nalar. Ia mengatakan, "Sesungguhnya para ulama Madinah itu mengikuti *atsar*."

Inilah madzhab mayoritas ulama, sejalan dengan madzhab Malik dalam mengunggulkan pendapat-pendapat ulama Madinah.

Keempat, praktik belakangan di Madinah. Apakah ia termasuk hujjah *syar'i* yang wajib diikuti atau tidak? Menurut pendapat yang dipegang oleh para imam, ia tidak lagi menjadi hujjah *syar'i*. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, Ahmad, Abu Hanifah dan lain-lain. Ini juga pendapat para peneliti sahabat Malik sebagaimana yang disebutkan oleh Fadhil Abdul Wahhab dalam kitab *Ushul Al Fiqh* dan selainnya. Ia menyebutkan bahwa praktik yang muncul belakangan di kalangan Madinah itu bukan ijma' dan bukan pula hujjah menurut para peneliti sahabat Malik. Mungkin saja ada sebagian sahabat Malik dari Maghrib yang menjadikannya hujjah, tetapi pendapat ini tidak didukung oleh redaksi atau dalil yang bersumber dari para imam. Sebaliknya, mereka hanyalah orang-orang yang bertaklid.

Saya katakan, dalam pernyataan Malik saya tidak menemukan hal yang menunjukkan bahwa ia menjadikan ijma' semacam ini sebagai hujjah. Yang ia sebutkan dalam kitab *Al*

Muwaththa' hanyalah pokok yang disepakati pada mereka. Jadi, ia menceritakan madzhab mereka. Terkadang ia mengatakan, "Pendapat yang dipegang oleh para ulama di negeri kami merujuk kepada kesepakatan lama." Dan terkadang ia tidak menyatakan hal demikian.

Seandainya Malik meyakini bahwa amalan belakangan itu menjadi hujjah yang wajib diikuti oleh semua umat meskipun bertentangan dengan nash, maka ia wajib mendesak umat Islam untuk melakukan hal itu sebisa mungkin, sebagaimana ia wajib mendesak mereka untuk mengikuti hadits dan sunnah yang valid dan tidak mengalami benturan serta ijma'. Ia pernah ditawari Ar-Rasyid atau selainnya untuk mengajak umat Islam mengikuti madzhab kitab *Al Muwaththa'* karyanya, tetapi ia menolak tawaran tersebut. Ia mengatakan, "Sesungguhnya para sahabat Rasulullah ﷺ tersebar di berbagai penjuru dunia, sedangkan aku hanya menghimpun ilmu penduduk negeriku." Atau perkataan semacam itu.

Manakala telah jelas bahwa ijma' penduduk Madinah itu memiliki tingkatan-tingkatan, maka dapat diketahui bahwa pendapat mereka merupakan pendapat yang paling shahih dibandingkan dengan pendapat para ulama dari kota-kota lain dari segi riwayat dan nalar. Terkadang ia menjadi hujjah yang pasti, terkadang menjadi hujjah yang kuat, dan terkadang diunggulkan karena adanya dalil, karena keistimewaan ini tidak ada pada kota lain.

Di Madinah ada Sahabat-Sahabat Terbaik

Kita tahu bahwa para sahabat yang tinggal di Madinah merupakan para sahabat terbaik, karena tidak ada seorang sahabat

pun yang keluar darinya sebelum terjadi fitnah, melainkan yang tinggal di sana adalah orang yang lebih baik dari orang yang keluar tersebut. Lalu ketika Syam, Irak dan kota-kota lain berhasil ditaklukkan, Umar bin Khaththab ﷺ mengirimkan para sahabat ke berbagai kota untuk mengajarkan Kitab dan Sunnah kepada mereka. Yang berangkat ke Irak adalah Abdullah bin Mas'ud, Hudzaifah bin Yaman, Ammar bin Yasir, Imran bin Hushain, Salman Al Farisi, dan lain-lain. Yang berangkat ke Syam adalah Mu'adz bin Jabal, Ubadah bin Shamit, Abu Darda', Bilal bin Rabah, dan lain-lain. Sedangkan yang tetap tinggal di Madinah adalah Utsman, Ali, Abdurrahman bin "Auf, Ubai bin Ka'b, Muhammad bin Maslamah, Zaid bin Tsabit, dan lain-lain.

Ibnu Mas'ud merupakan sahabat yang paling alim saat itu di Irak. Ia mengeluarkan banyak fatwa, tetapi ia sering datang ke Madinah untuk bertanya kepada ulama Madinah. Terkadang mereka menolak pendapatnya lalu ia pun merujuk kepada pendapat mereka seperti yang terjadi dalam kasus ibunya istri karena Ibnu Mas'ud mengira bahwa syarat¹⁴⁵ juga berlaku pada ibunya istri dan anak bawaan istri, dan bahwa apabila seseorang menceraikan istrinya sebelum terjadi persetubuhan maka ibunya menjadi halal baginya sebagaimana anaknya juga menjadi halal baginya. Namun ketika ia datang ke Madinah dan bertanya tentang hal itu, maka para ulama sahabat memberitahunya bahwa syarat tersebut berlaku hanya pada anak perempuan bawaan istri, bukan pada ibunya. Ia pun merujuk kepada perkataan mereka dan memerintahkan seseorang untuk menceraikan istrinya setelah ia mengandung.

¹⁴⁵ Maksudnya syarat kehalalan ibunya istri manakala belum terjadi persetubuhan dengan istri.

Semua hal yang dipraktikkan penduduk Madinah itu bisa jadi didasari Sunnah dari Rasulullah ﷺ, dan bisa jadi mereka merujuk kepada keputusan-keputusan Umar bin Khaththab ؓ. Konon, Malik mengambil sebagian besar isi kitab *Al Muwaththa'* dari Rabi'ah, Rabi'ah dari Sa'id bin Musayyib, dan Sa'id bin Musayyib dari Umar. Umar adalah seorang *muhaddats*¹⁴⁶.

Dalam kitab *Sunan At-Tirmidzi* terdapat riwayat dari Rasulullah ﷺ, bahwa beliau bersabda,

لَوْ لَمْ أُبْعَثْ فِيكُمْ لَبِعَثَ فِيكُمْ عُمَرُ

*"Seandainya aku tidak diutus di tengah kalian, niscaya Umar diutus di tengah kalian."*¹⁴⁷

Dalam kitab *Ash-Shahihain* Nabi ﷺ bersabda,

كَانَ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدَّثُونَ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي
أَحَدٌ فَعُمَرُ

*"Di tengah umat-umat sebelum kalian terdapat orang-orang yang mendapat ilham. Jika ada salah seorang darinya di tengah umatku, maka dia adalah Umar."*¹⁴⁸

Dalam kitab *As-Sunan* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

¹⁴⁶ *Muhaddats* adalah orang yang banyak diberi ilham kebenaran oleh Allah.

¹⁴⁷ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang riwayat hidup (3686) dari 'Uqbah bin 'Amir. At-Tirmidzi berkata, "Statusnya *hasan-gharib*, kami tidak mengetahuinya kecuali dari Musyarrif bin Ha'an."

¹⁴⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (3689) dan Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2398/23).

اَقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي: أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ

*"Ikutilah jejak langkah dua orang sepeninggalku, yaitu Abu Bakar dan Umar."*¹⁴⁹

Umar ؓ juga sering mengajak musyawarah para tokoh sahabat seperti Utsman, Ali, Thalhah, Zubair, Sa'd, dan Abdurrahman. Mereka adalah ahli syura. Karena itu Asy-Sya'bi berkata, "Lihatlah apa yang diputuskan Umar karena ia bermusyawarah." Kita tahu bahwa apa yang diputuskan atau difatwakan oleh Umar serta dimusyawarahkannya dengan mereka itu lebih unggul daripada yang diputuskan atau diputuskan oleh Ibnu Mas'ud atau sahabat lain semisalnya—semoga Allah meridhai mereka semua."

Dalam masalah-masalah agama, baik pokok atau cabang, Umar ؓ selalu mengikuti apa yang ditetapkan Rasulullah ﷺ. Ia juga mengajak musyawarah Ali ؓ dan ahli syura lainnya, sebagaimana Umar ؓ mengajaknya musyawarah dalam kasus perempuan yang dicerai, sedang menjalani *'iddah* dalam keadaan sakit, lalu tiba-tiba suaminya meninggal dunia; apakah ia mendapatkan warisan atau tidak? Juga kasus-kasus lain.

Ketika Utsman terbunuh lalu terjadi fitnah dan perpecahan, lalu Ali pindah ke Irak bersama Thalhah dan Zubair, di Madinah tidak ada lagi sahabat sekaliber Ali. Akan tetapi, di Madinah masih ada sahabat semisal Sa'd bin Abu Waqqash, Abu Ayyub, Muhammad bin Salamah, serta sahabat-sahabat lain yang lebih utama daripada sahabat yang bersama Ali.

¹⁴⁹ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang riwayat hidup (3662) dengan menilainya *hasan*, dan Ibnu Majah dalam pengantar (97).

Sahabat yang Paling Alim di Kufah

Sahabat yang paling alim di Kufah adalah Ali dan Ibnu Mas'ud. Saat berada di Madinah, Ali merupakan wakilnya Umar dan Utsman. Kita tahu bahwa Ali lebih besar ilmu dan keutamaannya daripada semua pengikutnya dari kalangan Irak. Karena itu Asy-Syafi'i mendebat sebagian ulama Irak dalam bidang fiqh dengan berargumen dengan perkataan Ali dan Ibnu Mas'ud. Dari sini Asy-Syafi'i mengarang kitab *Ikhtilaf Ali wa Abdullah* untuk menjelaskan apa yang dilewatkan pendebat dan ulama lain dari perkataan Ali dan Ibnu Mas'ud. Setelah itu Muhammad bin Nashr Al Marwazi mengarang kitab tentang masalah tersebut yang lebih besar daripada yang ditulis oleh Asy-Syafi'i. Ia mengatakan, "Sesungguhnya kalian dan seluruh kaum muslimin meninggalkan ucapan keduanya untuk mengikuti pendapat yang lebih unggul daripada keduanya. Demikian pula ulama lain meninggalkannya untuk mengikuti pendapat yang lebih unggul darinya."

Penjelasannya, seluruh ulama dari berbagai kota selain Kufah tunduk kepada ilmu penduduk Madinah. Mereka tidak menganggap diri mereka setara dengan penduduk Madinah dari segi ilmu, seperti Al Auza'i serta ulama sebelum dan sesudahnya dari kalangan ulama Syam, Laits bin Sa'd serta ulama sebelum dan sesudahnya dari kalangan ulama Mesir. Penghormatan mereka terhadap amalan penduduk Madinah dan kepatuhan mereka terhadap madzhab penduduk Madinah lama itu terang dan gamblang. Demikian pula ulama Bashrah seperti Ayyub, Hammad bin Zaid, Abdurrahman bin Mahdi, dan orang-orang seperti mereka.

Karena itu madzhab penduduk Madinah unggul di masa-masa ini, karena penduduk Mesir telah menjadi pembela pendapat penduduk Madinah. Mereka itu adalah para tokoh senior pengikut

Malik dari Mesir, seperti Ibnu Wahb, Ibnu Qasim, Asyhab, Abdurrahman bin Hakam. Sedangkan dari kalangan Syam itu seperti Walid bin Muslim, Marwan bin Muhammad, dan para ulama sepertinya. Mereka memiliki riwayat yang masyhur dari Malik.

Adapun ulama Irak seperti Abdurrahman bin Mahdi, Hammad bin Zaid, Isma'il bin Ishaq Al Qadhi dan para ulama semisal mereka mengikuti madzhab Malik. Mereka adalah para kepala qadhi. Selain mereka ada Isma'il dan ulama semisalnya yang termasuk ulama paling senior.

Adapun ulama Kufah, setelah terjadi fitnah dan perpecahan mereka mengklaim setara dengan ulama Madinah. Tetapi sebelum terjadi fitnah dan perpecahan, mereka sebenarnya mengikuti dan tunduk kepada ulama Madinah. Sebelum terbunuhnya Utsman, tidak diketahui adanya seorang penduduk Kufah atau selainnya yang mengklaim bahwa ulama di kotanya lebih alim daripada ulama Madinah. Lalu ketika Utsman terbunuh, umat Islam terpecah belah dan menjadi kelompok-kelompok, maka dari Kufah muncul orang yang menyetarakan ulama Kufah dengan ulama Madinah.

Alasan penyetaraan ini adalah lemahnya posisi Madinah lantaran keluarnya kekhalifahan kenabian darinya dan kuatnya posisi penduduk Irak lantaran keberadaan Ali di sana. Akan tetapi, masalah-masalah cabang dan pokok yang dibahas itu telah mantap adanya pada masa kekhalifahan Umar. Kita tahu bahwa pendapat penduduk Kufah bersama kota-kota lain sebelum terjadi perpecahan itu lebih kuat daripada perkataan dan hadits mereka setelah terjadi perpecahan. Ubaidah As-Salmani, qadhinya Ali  berkata, "Pendapatmu bersama Umar dalam keadaan bersatu itu

lebih kami sukai daripada pendapatmu sendiri dalam kondisi perpecahan.”

Kita tahu bahwa di Kufah terjadi fitnah dan perpecahan yang telah ditunjukkan oleh nash dan ijma'. Ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ,

الْفِتْنَةُ مِنْ هَاهُنَا؛ الْفِتْنَةُ مِنْ هَاهُنَا؛ الْفِتْنَةُ مِنْ
هَاهُنَا؛ مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ

*“Fitnah itu datangnya dari sini. Fitnah itu datangnya dari sini. Fitnah itu datangnya dari sini, dari tempat munculnya tanduk syetan.”*¹⁵⁰

Hadits ini terdapat dalam kitab *Ash-Shahih* melalui lebih dari satu jalur riwayat.

Kota Mana yang Paling Shahih Haditsnya?

Penjelasannya, ilmu syari'at itu ada kalanya berbentuk riwayat dan ada kalanya berbentuk nalar. Sedangkan ulama Madinah itu paling shalih riwayat dan nalarnya daripada para ulama dari kota-kota lain. hadits mereka merupakan hadits yang paling shahih. Para ulama hadits sepakat bahwa hadits-hadits yang paling shahih adalah hadits-hadits penduduk Madinah, disusul hadits-hadits penduduk Bashrah. Adapun hadits-hadits penduduk Syam berada di bawah itu. Mereka tidak memiliki sanad yang tersambung dan akurasi lafazh seperti yang dimiliki oleh para ulama Madinah. Lagi pula, di antara mereka—maksudnya

¹⁵⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang fitnah (7092, 7093) dan Muslim dalam pembahasan tentang fitnah (2905/45, 49).

penduduk Madinah, Makkah, Bashrah dan Sham—tidak ditemukan orang yang dikenal suka berbohong. Hanya saja, di antara mereka itu ada yang menjaga akurasi lafazh hadits dan ada yang tidak menjaganya.

Mengenai penduduk Kufah, tidak ada kebohongan yang lebih banyak terjadi daripada di Kufah. Pada zaman tabi'in saja sudah terdapat banyak orang yang dikenal suka berbohong, terutama dari kalangan Syi'ah. Mereka adalah kelompok yang paling banyak berbohong berdasarkan pendapat yang disepakati para ulama. Untuk itu, disebutkan dari Malik dan ulama Madinah lain bahwa mereka tidak berargumen dengan sebagian besar hadits penduduk Irak karena mereka tahu bahwa di antara mereka ada banyak pendusta. Mereka tidak membedakan antara yang jujur dan yang bohong. Tetapi apabila mereka mengetahui kebenaran hadits, maka mereka akan berargumen dengannya sebagaimana Malik meriwayatkan dari Ayyub As-Sakhtiyani yang merupakan warga Irak. Ketika ia ditanya tentang hal itu, ia menjawab, "Aku tidak menceritakan suatu hadits kepada kalian dari seseorang melainkan Ayyub itu lebih utama daripadanya." Atau perkataan semacam itu.

Pendapat ini merupakan pendapat lama Imam Asy-Syafi'i hingga ada seseorang yang bertanya kepadanya, "Bagaimana dengan riwayat Sufyan dari Manshur dari Alqamah dari Abdullah? Apakah haditsnya bisa dijadikan hujjah?" Ia menjawab, "Jika ia tidak memiliki akar sanad di Hijaz, maka tidak diterima." Kemudian Asy-Syafi'i menarik pendapatnya itu dan berkata kepada Ahmad bin Hanbal, "Kalian lebih mengetahui hadits daripada kami. Apabila hadits kalian shahih, maka beri tahu aku agar aku bisa mengikutinya, baik itu hadits riwayat Syam, atau Bashrah, atau Kufah." Asy-Syafi'i tidak menyebutkan Makkah atau

Madinah karena sebelum itu Asy-Syafi'i telah berargumen dengan hadits Makkah dan Madinah.

Adapun ulama hadits seperti Syu'bah, Yahya bin Sa'id, para penghimpun kitab *Ash-Shahih* dan *As-Sunan*, mereka memilah antara periwayat yang tepercaya dan penghafal hadits dengan selain mereka. Jadi, mereka bisa mengetahui siapa saja periwayat tsiqah yang ada di Kufah dan Bashrah, dan bahwa di antara mereka terdapat sebagian periwayat yang lebih utama daripada periwayat Hijaz. Tidak seorang ulama pun yang meragukan para sahabat Abdullah bin Mas'ud seperti Alqamah, Al Aswad, Ubaidah As-Salmani, Harits At-Taimi, Syuraih Al Qadhi, Ibrahim An-Nakha'i, Hakam bin 'Utaibah, dan lain-lain. Karena itu para ulama Islam menyepakati argumentasi dengan hadits-hadits yang dinilai shahih oleh para ahli Hadits dari kota manapun. Abu Dawud As-Sajistani bahkan mengarang kitab *Mafarid Alhi Al Amshar* yang menjelaskan riwayat-riwayat yang diriwayatkan secara tersendiri oleh ulama dari setiap kota.

Kapan Ilmu Kalam Memasuki Nalar? Siapa yang Mencetuskannya?

Adapun di bidang fiqih dan nalar, dapat diketahui bahwa di antara penduduk Madinah tidak ditemukan seorang ulama pun yang memunculkan bid'ah di bidang Ushuluddin. Ilmu Kalam memasuki wilayah nalar pada awal-awal dinasti Abbasiyyah. Rabi'ah bin Hurmuz-lah yang membuat banyak cabang masalah untuk mereka, seperti yang dilakukan oleh Utsman Al Busti dan orang-orang sepertinya di Bashrah, serta Abu Hanifah dan para ulama sepertinya di Kufah. Terjadi perbedaan sikap di tengah umat Islam; ada yang menerimanya dan ada yang menolaknya.

Di antara ulama yang menolaknya adalah Hisyam bin Urwah, Abu Zanad, Az-Zuhri, Ibnu Uyainah, dan para ulama seperti itu. Jika nalar yang muncul di Madinah saja mereka tolak, maka terlebih lagi nalar yang muncul di Irak. Jadi, ulama Madinah tidak lebih banyak melakukan hal-hal yang kurang terpuji daripada ulama Irak, tetapi mereka berada di atas ulama Irak dalam melakukan hal-hal yang terpuji. Dari sinilah tampak alasan madzhab ulama Madinah itu lebih diunggulkan.

Hisyam bin Urwah berkata, "Keberagamaan Bani Isra'il tetap berjalan lurus hingga di tengah mereka lahir anak-anak dari para tawanan yang berasal dari bangsa-bangsa lain. sejak saat itulah mereka berbicara dengan nalar sehingga mereka sesat dan menyesatkan."

Mengenai ucapan Hisyam bin Urwah ini Ibnu Uyainah berkata, "Saya memperhatikan hal itu, dan saya mendapati nalar muncul dari anak-anak yang lahir dari keturunan para tawanan yang berasal dari berbagai bangsa." Ia lantas menyebut beberapa orang yang ada di Madinah, Bashrah dan Kufah. Sedangkan yang ada di Madinah itu lebih terpuji daripada yang ada di Irak.

Malik pernah berkata tentang salah satu dari dua daulah, "Mereka lebih mengikuti Sunnah daripada daulah lain." Ia berkata demikian karena daulah tersebut lebih dekat kepada Hadits, karena mereka lebih pantas memegang kekhalifahan dari segi nasab dan generasi.

Khalifah Al Manshur, Al Mahdi dan Ar-Rasyid yang merupakan tokoh-tokoh khalifah Bani Abbas itu lebih mengutamakan ulama Hijaz dan pendapat mereka daripada ulama Irak. Para khalifah Bani Umayyah juga lebih mengedepankan ulama Hijaz daripada ulama Syam. Tetapi manakala di antara

mereka ada yang tidak menempuh jalan ini, melainkan beralih kepada pendapat-pendapat nalar dari timur, maka terjadilah berbagai peristiwa di antara mereka sehingga kekhalifahan mereka menjadi lemah.

Selanjutnya, Baghdad mengalami perkembangan ilmu dan iman serta menjadi lebih maju daripada kota-kota lain hanya setelah Malik dan para ulama Hijaz sepertinya wafat, dan setelah di sana tinggal para ulama yang menyebarkan Sunnah dan menyerukan hakikat Islam seperti Ahmad bin Hanbal, Abu Ubaid dan para fuqaha ahli hadits semisalnya. Sejak masa itulah Sunnah mewarnai bidang pokok dan cabang, serta mengalami kemajuan yang signifikan di Irak hingga menyebar ke kota-kota lain ke wilayah Masyriq dan Maghrib. Dari sini muncul ulama di timur seperti Ishaq bin Ibrahim bin Rahawaih dan para sahabatnya, serta para sahabat Abdul Malik bin Mubarak. Sedangkan ilmu ulama Madinah sampai ke wilayah Maghrib karena dibawa oleh para ulama Hadits. Karena itulah di Baghdad, Khurasan dan Masyriq mengalami perkembangan ilmu yang tidak bisa disamai dengan perkembangan yang ada di Hijaz dan Bashrah.

Adapun kondisi Hijaz sesudah zaman Malik dan para sahabatnya dari Hijaz tidak ada lagi ulama yang bisa menandingi ulama-ulama Masyriq, Irak dan Maghrib.

Ini merupakan masalah yang terlalu panjang untuk ditelusuri. Seandainya kita mengkaji secara tuntas keutamaan ulama Madinah dan keshahihan *ushul*/mereka, maka memakan waktu yang lama.

Kitab yang Paling Shahih Sesudah Al Qur'an

Ketika hal tersebut jelas bagi Anda, maka tidak seorang pun meragukan bahwa Malik merupakan ulama yang paling lurus

riwayat dan nalarnya dalam madzhab Madinah. Pada zamannya dan sesudahnya tidak ditemukan seorang ulama pun yang lebih lurus riwayat dan nalarnya daripada Malik. Ia memiliki kedudukan yang istimewa di mata umat Islam, baik kalangan khusus atau bagi kalangan awam; orang yang memiliki pengetahuan sedikit saja sudah mengetahui hal itu.

Al Hafizh Abu Bakar Al Khathib menghimpun hadits-hadits para periwayat Malik, dan jumlah mereka mencapai 1700 orang atau lebih. Mereka itulah orang-orang yang hadits mereka sampai secara bersambung kepada Al Khathib setelah sekitar 300 tahun. Lalu, bagaimana dengan mereka yang riwayat-riwayatnya terputus atau tidak sampai kepadanya. Al Khathib wafat pada tahun 462 H. Ia sezaman dengan Ibnu 'Abdil Bar, Al Baihaqi, Al Qadhi Abu Ya'la, dan lain-lain. Sedangkan Malik wafat tahun 170 H., Abu Harifah wafat pada tahun 150 H., Asy-Syafi'i wafat tahun 204 H., dan Ahmad bin Hanbal wafat tahun 241 H. Karena itu Asy-Syafi'i berkata, "Di bawah kolong langit ini tidak ada kitab yang lebih banyak riwayat shahihnya setelah Kitab Allah daripada kitab *Al Muwaththa'* karya Malik." Apa yang dikatakan Asy-Syafi'i itu benar adanya.

Pendapat ini tidak bertentangan dengan pendapat yang disepakati di antara para imam bahwa setelah Al Qur'an tidak ada kitab yang lebih shahih daripada kitab *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Selain itu, para imam sepakat bahwa kitab *Shahih Al Bukhari* lebih shahih daripada kitab *Shahih Muslim*. Jika ada yang lebih mengunggulkan *Shahih Muslim*, maka keunggulan itu dari segi penghimpunan lafazh-lafazh hadits dalam satu tempat. Hal itu lebih memudahkan orang yang ingin menghimpun lafazh-lafazh hadits.

Adapun orang yang mengklaim bahwa hadits-hadits yang diriwayatkan secara perorangan lain Muslim atau para periwayat yang hanya dimiliki Muslim itu lebih shahih daripada hadits-hadits yang diriwayatkan secara perorangan oleh Al Bukhari dan dari para periwayat yang hanya dimiliki oleh Al Bukhari, maka pendapatnya itu keliru; tidak ada seorang ulama pun yang meragukan kekeliruannya. Sebagaimana tidak seorang pun yang ragu bahwa Al Bukhari lebih alim daripada Muslim dalam bidang Hadits, cacat hadits, dan sejarah; dan bahwa Al Bukhari lebih ahli di bidang fiqh daripada Muslim karena Al Bukhari dan Abu Dawud merupakan ahli hadits yang paling menguasai fiqh. Ini jarang terjadi, dan kebanyakan mereka tidak seperti itu. Jadi, menurut pendapat yang disepakati para ulama, tidak ada sebuah kitab setelah Al Qur`an yang lebih shahih daripada kitab Al Bukhari dan Muslim.

Kedua kitab tersebut memiliki keunggulan demikian karena dalam kedua kitab tersebut hanya diisi dengan hadits yang shahih dan tersambung sanadnya. Tujuan penghimpunan kedua tersebut bukan untuk menyebutkan *atsar* para sahabat dan tabi'in, serta tidak untuk mencantumkan hadits-hadits yang *hasan*, *mursal*, dan yang serupa itu. Tidak diragukan bahwa kitab yang hanya diisi dengan hadits yang shahih dan tersambung sanadnya dari Rasulullah ﷺ merupakan kitab yang paling shahih, karena ia lebih shahih dari segi periwayatannya dari Rasulullah ﷺ yang terpelihara dari kesalahan daripada kitab-kitab yang digubah para ulama.

Penghapusan Larangan Menulis Hadits

Adapun kitab *Al Muwaththa'* dan semisalnya, ia dihimpun dengan menggunakan metode para ulama pada waktu itu. Umat Islam di masa Rasulullah ﷺ lebih banyak menulis Al Qur'an. Nabi ﷺ pernah melarang mereka untuk menulis selain Al Qur'an. Beliau bersabda,

مَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

*"Barangsiapa yang menulis sesuatu dariku selain Al Qur'an, maka hendaklah ia menghapusnya."*¹⁵¹

Namun menurut mayoritas ulama, Rasulullah ﷺ menghapus larangan tersebut sesudah itu. Beliau mengizinkan Abdullah bin Amr untuk menulis hadits. Beliau bersabda,

اُكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ

*"Tulishlah untuk Abu Syah."*¹⁵²

Ia juga menuliskan hadits untuk Amr bin Hazm. Mereka mengatakan, "Alasan larangan yang pertama adalah khawatir terjadinya kesimpang-siuran antara Al Qur'an dengan selainnya. Lalu ketika kekhawatiran tersebut telah hilang, maka orang-orang pun menulis Hadits Rasulullah ﷺ sesuai yang mereka inginkan. Mereka juga menulis selain Hadits."

¹⁵¹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang zuhud (3004/72), Ad-Darimi dalam pengantar (3/12, 21, 39), mereka semua dari Abu Sa'id Al Khudri.

¹⁵² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang ilmu (112), Muslim dalam pembahasan tentang haji (1355/447, 448), Abu Dawud dalam pembahasan tentang haji (2017), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang ilmu (2667) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ahmad (2/238), mereka semua dari Abu Hurairah.

Mereka tidak menghimpun hadits dalam kitab-kitab khusus hingga pada zaman tabi'i-tabi'in. Sejak saat itulah ilmu mulai diklasifikasi. Orang yang pertama kali melakukan penulisan ilmu adalah Ibnu Juraij, yaitu sebagian dari Tafsir dan sebagian dari Fara'idh. Setelah itu Sa'id bin 'Arubah, Hammad bin Salamah, Ma'mar dan para ulama seperti mereka menghimpun kitab yang berisi Hadits Nabi ﷺ, serta perkataan para sahabat dan tabi'in. Inilah yang menjadi awal mula kitab-kitab tentang ilmu-ilmu cabang (Fiqih) dan Ushul Fiqih sesudah Al Qur'an. Malik pun menulis kitab *Al Muwaththa'* dengan mengikuti metode ini.

Setelah itu muncul penulis seperti Abdullah bin Mubarak, Abdullah bin Wahb, Waki' bin Jarrah, Abdurrahman bin Mahdi, Abdurrazzaq, Sa'id bin Manshur, dan lain-lain. Dengan merujuk kepada kitab-kitab generasi mereka inilah Asy-Syafi'i berkata, "Tidak ada kitab setelah Al Qur'an yang lebih shahih daripada kitab *Al Muwaththa'* karya Malik." Karena hadits-haditsnya lebih shahih daripada kitab-kitab yang setara dengannya. Demikian pula dengan Imam Ahmad ketika ditanya tentang hadits dan pendapat nalar Malik jika dibandingkan dengan hadits dan pendapat nalar ulama lain. Ia lebih mengunggulkan hadits dan pendapat nalar Malik daripada hadits dan pendapat nalar mereka.

Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan selainnya dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

يُوشِكُ أَنْ يَضْرِبَ النَّاسُ أَكْبَادَ الْإِبِلِ فِي طَلَبِ
الْعِلْمِ فَلَا يَجِدُونَ عَالِمًا أَعْلَمَ مِنْ عَالِمِ الْمَدِينَةِ

*"Tidak lama lagi orang-orang akan memukul jantung unta untuk mencari ilmu namun mereka tidak menemukan seorang ulama yang lebih alim daripada ulama Madinah."*¹⁵³

Diriwayatkan dari banyak ulama seperti Ibnu Juraij dan An-Nakha'i bahwa ulama dimaksud adalah Malik.

Para ulama yang menentang hadits ini memiliki dua pegangan. *Pertama*, kritik terhadap hadits; sebagian dari mereka mengklaim bahwa sanad hadits tersebut terputus. *Kedua*, yang Rasulullah ﷺ maksud adalah ulama selain Malik, seperti Al Umari Az-Zahid atau semisalnya.

Namun dapat dikatakan bahwa hadits tersebut merujuk kepada Malik karena tidak diragukan bahwa pada masa Malik tidak ada seorang imam pun yang lebih banyak dikunjungi para ulama untuk diambil ilmunya daripada Malik. Hal ini dapat ditegaskan dari dua sisi:

Pertama, Malik meminta umat Islam untuk lebih mengedepankan Ats-Tsauri, Al Auza'i, Laits, dan Abu Hanifah. Sikapnya ini diperselisihkan, karena dalam kedudukannya seperti itu ia tidak perlu bersikap demikian.

Kedua, Malik wafat lebih belakangan daripada mereka semua. Ia wafat pada tahun 177 H., dan mereka semua wafat sebelum itu. Dari sini dapat diketahui bahwa setelah wafatnya mereka tidak ditemukan seorang ulama yang lebih alim daripada Malik pada masa itu. Hal ini tidak diperselisihkan oleh seorang muslim pun. Lagi pula, tidak ada seorang imam pun di Madinah

¹⁵³ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang ilmu (2680) dengan menilainya *hasan* dan merupakan riwayat Ibnu 'Uyainah, dan An-Nasa'i dalam kitab *Al Kubra* dalam pembahasan tentang haji (4291/1), keduanya dari Abu Hurairah.

yang menjadi tujuan lawatan ilmu seperti halnya Imam Malik, baik sebelumnya atau sesudahnya, baik dari Masyriq atau dari Maghrib.

Semua kalangan datang untuk belajar kepadanya, baik dari kalangan ulama, ahli zuhud, para raja atau masyarakat umum. Kitab *Al Muwaththa'* pun menyebar ke berbagai negeri sehingga pada masa itu tidak ada sebuah kitab pun setelah Al Qur'an yang lebih luas penyebarannya daripada kitab *Al Muwaththa'*. Para ulama Hijaz, Syam, dan Irak meriwayatkan kitab *Al Muwaththa'* dari Malik secara langsung. Di antara ulama paling muda yang belajar kitab *Al Muwaththa'* dari Malik adalah Asy-Syafi'i, Muhammad bin Hasan, dan para ulama sepertinya.

Muhammad bin Hasan manakala menceritakan Hadits dari Malik dan para periwayat Hijaz di Irak, maka rumahnya dipenuhi jama'ah yang menyimak riwayatnya. Tetapi jika ia menceritakan dari para periwayat Irak, maka jarang sekali orang yang datang karena mereka tahu bahwa ilmu Malik dan ulama Madinah itu lebih shahih dan lebih valid.

Ulama Paling Senior yang Riwayatnya Diambil Asy-Syafi'i

Ulama paling senior yang riwayatnya diambil oleh Asy-Syafi'i ada dua, yaitu Malik dan Ibnu Uyainah. Semua orang tahu bahwa Malik lebih senior daripada Ibnu Uyainah hingga ia mengatakan, "Aku dan Malik itu seperti syair:

Ibnu labun manakala tidak digandeng dengan sesamanya

Tidaklah bisa ia kalahkan unta yang telah tanggal gigi taringnya lagi tinggi besar punuknya

Barangsiapa yang mengklaim bahwa yang menjadi tujuan lawatan ilmu adalah Al Umari Az-Zahid meskipun ia seorang yang shalih, zuhud, memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran, namun tidak diketahui bahwa umat Islam membutuhkan ilmunya serta berkunjung untuk belajar darinya. Bahkan apabila ia menghadapi suatu masalah, ia meminta saran dan fatwa kepada Imam Malik, sebagaimana dituturkan bahwa ia pernah meminta saran kepada Imam Malik ketika mendapat surat dari penduduk Irak agar ia memegang tampuk kekhalifahan. Ia mengatakan, "Tidak sebelum aku bermusyawarah dengan Malik." Kemudian Imam Malik memberinya saran untuk tidak masuk ke dunia kekuasaan, serta mengabarinya bahwa kekhalifahan tidak akan dilepaskan oleh anak Abbas hingga dialirkan banyak darah.

Imam Malik juga mengingatkan Al Umari tentang perkataan Umar bin Abdul Aziz ketika diminta untuk mengangkat Qasim bin Muhammad sebagai khalifah. Saat itu Umar bin Abdul Aziz mengatakan, "Bani Umayyah tidak meninggalkan kekhalifahan ini hingga dialirkan banyak darah."

Demikian juga di bidang ilmu Tafsir, Hadits, fatwa dan ilmu-ilmu lain. Tidak ada informasi sedikit pun bahwa para ulama mengambil ilmu-ilmu tersebut secara signifikan dari Al Umari. Lalu, bagaimana mungkin ia disejajarkan dengan Malik dalam hal ilmu dan keberadaannya sebagai tujuan lawatan ilmu?

Kitab-kitab *Ash-Shahih* yang dipuncaki oleh kitab *Shahih Al Bukhari* ini selalu mengawali dengan hadits Malik. Jika dalam suatu bab ada sebuah hadits dari Malik, maka penulisnya tidak mendahulukan hadits lain daripada hadits Malik. Kita tahu bahwa orang-orang melakukan lawatan untuk mencari ilmu, tetapi mereka tidak menemukan seorang ulama yang lebih alim daripada Malik pada zamannya.

Pujian Umat terhadap Malik

Dalam menyikapi Malik dan ulama Madinah, para ulama terbagi menjadi dua kelompok; ada yang sejalan dengan mereka dan ada yang menentang mereka. Yang sejalan dengan mereka menjadi pendukung dan pembela, sedangkan yang bertentangan dengan mereka tetap menghormati dan memuliakan mereka serta mengakui derajat mereka.

Anda tidak akan menemukan orang yang meremehkan pendapat dan madzhab mereka kecuali orang yang tidak termasuk bilangan para imam. Hal itu dikarenakan mereka tahu bahwa Maliklah yang mendirikan madzhab penduduk Madinah. Ia lebih menonjol di mata kalangan khusus dan awam daripada keunggulan madzhab penduduk Madinah atas kota-kota lain. Karena kitab *Al-Muwaththa'* itu berisi hadits penduduk Madinah, ijma' penduduk Madinah, baik lama atau baru, dan berisi masalah yang diperselisihkan di antara ulama Madinah dan selainnya, lalu ia memilih sebuah pendapat dan mengatakan, "Inilah pendapat terbaik yang saya dengar."

Kami tidak memungkiri adanya sebagian ulama yang mengkritik perbedaan antara Imam Malik dengan hadits-hadits penduduk Madinah dalam suatu masalah seperti yang dituturkan dari Abdul Aziz Ad-Darawardi bahwa ia berkata kepada Imam Malik mengenai masalah penetapan mahar sesuai dengan ukuran harta yang dicuri, "Engkau telah menjadi orang Irak, wahai Abu Abdullah (Malik)." Maksudnya, dalam masalah ini engkau telah beralih kepada pendapat ulama Irak yang menetapkan batasan minimal mahar sama dengan ukuran harta yang mengakibatkan hukuman potong tangan dalam kasus pencurian. Akan tetapi, ukurannya menurut Abu Hanifah dan para sahabatnya adalah sepuluh dirham. Sedangkan menurut Malik, Asy-Syafi'i dan

Ahmad, ukurannya adalah tiga dirham; atau seperempat dinar sebagaimana yang disebutkan dalam hadits-hadits shahih.

Dari penuturan di atas dapat ditarik dua kesimpulan berikut ini:

Pertama, penuturan semacam ini menunjukkan lemahnya pendapat ulama Irak bagi ulama Madinah. Mereka tidak senang seorang ulama Madinah mengikuti pendapat ulama Irak. Kritik mereka terhadap seseorang yang berbuat demikian telah masyhur, sebagaimana yang dikatakan Ibnu Umar ketika dimintai fatwa tentang darah nyamuk, dan seperti yang dikatakan Ibnu Musayyib kepada Rabi'ah ketika bertanya kepadanya mengenai diyat jari perempuan.

Kedua, pendapat semacam ini sangat jarang dikemukakan oleh Malik. Setiap ulama pasti memiliki jawaban untuk membantahnya. Dan betapa bagusnyanya pernyataan Ibnu Khuwaz Mandad dalam masalah perdagangan dan penyewaan kitab-kitab yang berisi nalar, "Menurut kami, tidak ada perbedaan antara nalar sahabat kami Malik dan ulama lain dalam bidang ini, tetapi ia lebih sedikit kekeliruannya daripada ulama lain."

Adapun dalam bidang Hadits, kami mendapati sebagian besarnya dijadikan pegangan oleh Malik dalam salah satu dari dua riwayat. Yang meninggalkannya justeru sekelompok sahabatnya seperti dalam masalah mengangkat kedua tangan pada waktu ruku' dan sujud. Ulama Madinah menuturkan pendapat yang menganjurkan mengangkat tangan sesuai dengan hadits shahih yang diriwayatkannya. Akan tetapi, pendapat itu tidak diambil oleh Abu Qasim dan ulama Bashrah semisalnya yang berpegang pada riwayat pertama.

Kita tahu bahwa kitab *Mudawwanah Ibni Qasim* itu berasal dari masalah-masalah yang dipaparkan oleh Asad bin Furat, kemudian dicabangkan oleh ulama Irak. Setelah itu Asad menanyakannya kepada Ibnu Qasim, dan Ibnu Qasim menjawabnya dengan periwayatan dari Malik, dan terkadang dengan qiyas terhadap pendapat Malik. Selain itu kitab tersebut berasal dari riwayat Sahnun. Karena itu, fikihnya Ibnu Qasim mendapatkan kritik dari sekelompok ulama karena kecondongannya kepada pendapat-pendapat ulama Irak meskipun hal itu bukan merupakan bagian dari *ushu*/ulama Madinah.

Penyebaran madzhab Malik di Andalusia bersamaan dengan naiknya Yahya bin Yahya menjadi gubernur Andalusia. Setelah para pejabat di sana meminta saran kepadanya, mereka pun memerintahkan para qadhi untuk tidak memutuskan perkara kecuali berdasarkan riwayatnya dari Malik, kemudian riwayat selainnya. Dari sinilah riwayat Ibnu Qasim dari Malik tersebar luas karena diterapkan di sana. Ada kalanya riwayat tersebut lemah dalam madzhab dan praktik penduduk Madinah. Akhirnya mereka meninggalkan riwayat kitab *Al Muwaththa'* yang derajatnya *mutawatir* dari Malik, padahal kitab tersebut masih tetap diceritakan hingga Malik wafat, lalu mereka pun beralih kepada riwayat Ibnu Qasim meskipun sekelompok imam kalangan madzhab Al Maliki menentang hal tersebut.

Sekiranya hal ini dikatakan sebagai cela, maka cela itu ada pada orang yang menuturkannya, bukan pada Malik. Orang yang mengikuti madzhab Malik dapat mengikuti Sunnah pada sebagian besar perkara, karena jarang sekali pendapat Malik bertentangan dengan Sunnah, lain halnya dengan banyak madzhab Kufah. Mereka sering berbeda dari Sunnah meskipun mereka tidak sengaja.

Ushul Malik dan Penduduk Madinah Merupakan Ushul dan Kaidah yang Paling Shahih

Barangsiapa yang mencermati pokok-pokok Islam dan kaidah-kaidah syari'at, maka ia pasti mendapati *ushul* dan kaidah Malik dan ulama Madinah merupakan *ushul* dan kaidah yang paling shahih. Hal itu disampaikan oleh Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya. Bahkan ketika Asy-Syafi'i berdebat dengan Muhammad bin Hasan saat Muhammad mengunggulkan sahabatnya daripada sahabat Asy-Syafi'i, maka Asy-Syafi'i berkata kepadanya, "Mau berdebat secara obyektif atau untuk kesombongan?" Muhammad menjawab, "Dengan obyektif." Asy-Syafi'i pun berkata, "Demi Allah, sahabat kami lebih mengetahui Kitab Allah, ataukah sahabat kalian?" Muhammad menjawab, "Sahabat kalian." Asy-Syafi'i bertanya lagi, "Apakah sahabat kami lebih mengetahui Sunnah Rasulullah ﷺ, ataukah sahabat kalian?" Muhammad menjawab, "Sahabat kalian." Asy-Syafi'i bertanya lagi, "Apakah sahabat kami lebih mengetahui perkataan para sahabat Rasulullah ﷺ ataukah sahabat kalian?" Muhammad menjawab, "Sahabat kalian." Asy-Syafi'i berkata, "Jadi, tidak ada yang tersisa di antara kami dan kalian selain qiyas. Kami memang berpegang pada qiyas, tetapi barangsiapa yang lebih mengetahui *ushul*, maka qiyas-nya juga lebih shahih."

Mereka berkata kepada Imam Ahmad, "Siapakah yang lebih mengetahui Sunnah Rasulullah ﷺ; Malik atau Sufyan?" Ia menjawab, "Malik." Kemudian ia ditanya, "Siapa yang lebih mengetahui *atsar* para sahabat Rasulullah ﷺ; Malik atau Sufyan?" Ia menjawab, "Malik." Ia ditanya lagi, "Siapakah yang lebih zuhud; Malik atau Sufyan?" Ia menjawab, "Yang ini milik kalian."

Ahmad Menilai Madzhab Malik Lebih Utama daripada Madzhab Sufyan

Kita tahu bahwa Sufyan Ats-Tsauri merupakan ulama Irak yang paling ahli di bidang Fiqih dan Hadits. Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila, Hasan bin Shalih bin Hay, Syarikh bin Abdullah An-Nakha'i Al Qadhi itu berdekatan masa hidupnya. Mereka adalah para imam fuqaha Kufah pada masa itu. Abu Yusuf pada mulanya belajar Fiqih kepada Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila Al Qadhi, kemudian ia bergabung dengan Abu Hanifah dan melihat bahwa Abu Hanifah lebih ahli di bidang Fiqih daripada Muhammad bin Abdurrahman. Karena itu ia menjadi pengikut setia Abu Hanifah dan mengarang kitab *Ikhtilaf Abu Hanifah wa Ibni Abi Laila*. Kitab ini diambil darinya oleh Muhammad bin Hasan, dan dikutip Asy-Syafi'i dari Muhammad bin Hasan. Dalam kitab tersebut ia menyebutkan pendapat-pendapat pilihannya. Itulah kitab yang lebih dikenal dengan nama *Ikhtilaf Al 'Iraqiyyin*.

Kita tahu bahwa Sufyan Ats-Tsauri merupakan ulama yang paling alim di antara para ulama sezamannya di bidang Hadits. Selain itu ia juga unggul di bidang Fiqih dan zuhur. Para ulama yang mengkritik pendapat nalar ulama Irak yang muncul di Kufah tidak mengkritik hal yang sama terhadap Sufyan Ats-Tsauri. Padahal sebenarnya Sufyan adalah imamnya ulama Irak menurut mereka. Jadi, pengutamaan Ahmad terhadap madzhab Malik daripada madzhab Sufyan itu berarti pengutamaan atas madzhab ulama Irak. Imam Ahmad melandaskan ilmunya dan ilmu Malik pada Kitab dan Sunnah serta atsar.

Meskipun Imam Ahmad lebih mengedepankan Sufyan Ats-Tsauri daripada semua ulama yang sezaman dengannya, serta sangat menghormatinya, namun ia tahu bahwa madzhab

penduduk dan ulama Madinah lebih dekat dengan Kitab dan Sunnah daripada madzhab penduduk dan ulama Kufah. Ahmad adalah seorang ulama yang obyektif. Karena itu, ia mencintai Asy-Syafi'i, memujinya, mendoakannya, dan membelanya di hadapan orang yang mengecam Asy-Syafi'i, atau orang yang menuduhnya berbuat bid'ah. Ia juga menyebutkan bahwa Asy-Syafi'i adalah seorang imam yang sangat mengagungkan Sunnah dan mengikutinya, serta memiliki pengetahuan yang baik tentang Ushul Fiqih seperti *nasikh* dan *mansukh*, *mujmal* dan *mufassar*. Asy-Syafi'i juga menerapkan *khabar* perorangan, dan banyak berdebat dengan para ahli *ra'yu* (*nalar*) dan selainnya yang menentang madzhab ahli Hadits. Asy-Syafi'i berkata, "Mereka menyebutku di Baghdad sebagai pembela hadits."

Riwayat hidup Asy-Syafi'i, usahanya dalam mengikuti Kitab dan Sunnah, serta usahanya dalam membantah orang-orang yang menentang madzhab tersebut banyak disebutkan. Asy-Syafi'i dapat disebut mengikuti madzhab ulama Hijaz. Dengan menempuh metode fiqih ulama Makkah, Asy-Syafi'i belajar Fiqih kepada para sahabat Ibnu Juraij seperti Muslim bin Khalid Az-Zanji, Sa'id bin Salim Al Qaddah. Setelah itu ia pergi menemui Malik untuk meriwayatkan kitab *Al Muwaththa'* darinya.

Ushul ulama Madinah merupakan *ushul* yang sempurna. Mereka adalah para ulama yang lebih tinggi derajatnya keilmuan dan fikihnya daripada ulama Makkah sejak zaman Nabi ﷺ hingga zaman Malik. Bersamaan dengan terjadinya ujian yang berat bagi para ulama, Asy-Syafi'i pergi ke Irak, lalu ia bertemu dengan Muhammad bin Hasan. Di kota itulah ia menulis kitab-kitabnya dan berdebat dengan Muhammad bin Hasan. Ia juga mempelajari *ushul* Abu Hanifah dan para sahabatnya. Ia mengambil hadits sesuai yang diambil ulama Irak. Setelah itu ia pergi ke Hijaz.

Kemudian Asy-Syafi'i pergi ke Irak sekali lagi. Di tempat itu ia menulis madzhab yang lama yang dikenal dengan kitab *Al Hujjah*. Asy-Syafi'i pernah bertemu dengan Ahmad bin Hanbal dalam lawatannya ke Irak ini, dan ia juga bertemu dengannya di Makkah. Ia juga pernah bertemu dengan Ishaq bin Rahawaih, lalu keduanya berdiskusi di hadapan Imam Ahmad. Asy-Syafi'i tidak pernah bertemu dengan Abu Yusuf, Al Auza'i dan lain-lain. barangsiapa yang menyebutkan hal tersebut dalam lawatan yang dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i, maka ia bohong. Karena dalam perjalanan tersebut terdapat kebohongan atas nama Asy-Syafi'i, Malik, Abu Yusuf, Muhammad, serta ulama lain. Kebohongan tersebut terlihat jelas oleh para ulama, dan itu merupakan bagian dari kebohongan kisah. Abu Yusuf dan Muhammad tidak pernah berusaha untuk menyakiti Asy-Syafi'i sama sekali, dan tidak pula Malik sebagaimana yang diceritakan dalam cerita palsu tentang perjalanan tersebut.

Setelah itu Asy-Syafi'i kembali ke Mesir dan mengarang kitabnya yang baru. Kitabnya itu dinisbatkan kepada madzhab ulama Hijaz. Ia mengatakan, "Jika kami mengatakan 'sebagian sahabat kami' maka itu maksudnya adalah ulama Madinah, atau sebagian ulama penduduk Madinah seperti Malik." Di tengah-tengah uraiannya, Asy-Syafi'i berkata, "Kami bertentangan dengan sebagian ulama Masyriq."

Asy-Syafi'i menurut para sahabat Malik adalah salah seorang dari mereka, dan dinisbatkan kepada sahabat-sahabat mereka. Ia memilih tinggal di Mesir pada waktu itu karena penduduk Mesir mengikuti madzhab penduduk Madinah serta para ulama Mesir yang serupa dengan mereka seperti Laits bin Sa'id dan para ulama sepertinya. Sementara penduduk Maghrib sebagiannya mengikuti madzhab ulama Madinah dan sebagian yang lain mengikuti

madzhab Al Auza'i dan ulama Syam. Madzhab Syam, Mesir dan Madinah saling berdekatan, tetapi ulama Madinah lebih tinggi derajatnya di mata seluruh orang.

Kemudian, ketika Asy-Syafi'i telah menjadi mujtahid serta melihat hadits-hadits yang shahih serta dalil-dalil lain yang wajib diikuti meskipun bertentangan dengan pendapat para ulama Madinah, maka ia pun melakukan apa yang menurutnya wajib ia lakukan. Ia pun mengarang kitab *Al Imla'* yang membahas masalah-masalah Ibnu Qasim. Ia menyatakan perbedaan pendapatnya dengan Malik. Asy-Syafi'i telah melakukan hal baik, dan telah menjalankan sesuatu yang wajib baginya meskipun hal itu tidak disenangi oleh banyak orang dan terjadi masalah besar di Mesir. Semoga Allah mengampuni semua orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, baik yang masih hidup atau yang sudah meninggal dunia.

Abu Yusuf dan Muhammad adalah sahabat Abu Hanifah. Keduanya merupakan sahabat istimewa Abu Hanifah seperti kedudukan Asy-Syafi'i bagi Malik. Barangkali perbedaan pendapat keduanya dengan Abu Hanifah mendekati perbedaan pendapat Asy-Syafi'i dengan Malik. Semua itu didasari dengan sikap mengikuti dalil dan menjalankan kewajiban.

Asy-Syafi'i menerima sepenuhnya *ushul* para sahabatnya, Kitab dan Sunnah. Asy-Syafi'i selalu mengikuti hadits yang menurutnya shahih. Karena itu Abdullah bin Hakam berkata kepada anaknya yang bernama Muhammad, "Anakku, ikutilah orang ini karena dia adalah pemilik berbagai hujjah. Begitu engkau keluar dari Mesir lalu engkau menyebut pendapat Ibnu Qasim, maka engkau pasti ditertawakan." Muhammad berkata, "Ketika aku berkunjung ke Irak, aku menghadiri sebuah halaqah yang di dalamnya ada Abu Dawud, lalu aku berkata, "Ibnu Qasim

berkata..." Abu Dawud bertanya, "Siapa itu Ibnu Qasim?" Saya katakan, "Seorang mufti yang perkataannya tersebar dari Mesir hingga ke ujung Maghrib yang paling jauh." Kalau tidak salah, Muhammad berkata, "Aku pun berkata, 'Semoga Allah merahmati ayahku.'"

Maksud ucapan Abdullah bin Hakam adalah: Carilah hujjah atas pendapat para sahabatmu, dan janganlah kamu mengekor begitu saja, karena taklid itu hanya diterima di tempat imam yang ditaklidi itu besar, sedangkan hujjah diterima di tempat manapun. Allah mewajibkan setiap mujtahid untuk berpendapat menurut pengetahuannya. Allah mengistimewakan seorang ulama dengan ilmu dan pemahaman yang tidak diberikan kepada ulama lain. ada kalanya seorang ulama diberi kelebihan ilmu dan pemahaman di suatu jenis ilmu, atau satu bab ilmu, atau satu masalah saja, sedangkan ulama lain diberi kelebihan dalam jenis ilmu, bab dan masalah yang lain.

Secara Garis Besar, Madzhab Ulama Madinah lebih Kuat daripada Madzhab Ulama Maghrib dan Masyriq

Secara garis besar, madzhab ulama Madinah lebih unggul daripada madzhab ulama Maghrib dan Masyriq. Hal itu tampak jelas dari beberapa kaidah yang komprehensif berikut ini:

Pertama, kaidah halal dan haram yang berkaitan dengan najis yang ada dalam air. Kita tahu bahwa Allah berfirman dalam Al Qur`an:

"Dan tetapkanlah untuk kami kebajikan di dunia ini dan di akhirat; sesungguhnya kami kembali (bertobat) kepada Engkau. Allah berfirman, 'Siksa-Ku akan Kutimpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan

Aku tetapkan rahmat-Ku untuk orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami.' (Yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang makruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka." (Qs. Al A'raaf [7]: 156-157)

Allah menghalalkan bagi kita yang baik-baik dan mengharamkan bagi kita yang buruk-buruk. Yang buruk itu terbagi menjadi dua jenis. *Pertama*, sesuatu yang buruk karena bendanya karena faktor yang melekat padanya seperti darah, bangkai dan daging babi. *Kedua*, sesuatu yang buruk jalan untuk memperolehnya seperti barang yang diambil secara zhalim, atau melalui akad yang diharamkan seperti riba dan judi.

Dalam jenis yang pertama, setiap yang disentuh haram dimakan memakannya, tetapi tidak setiap yang haram dimakan itu haram disentuh seperti racun. Allah mengharamkan bagi kita beberapa jenis makanan, minuman dan pakaian.

Kita tahu bahwa madzhab ulama Madinah terkait minuman itu lebih ketat daripada madzhab ulama Kufah. Ulama Madinah, ulama seluruh kota dan fuqaha yang ahli hadits mengharamkan setiap minuman yang memabukkan; bahwa setiap yang memabukkan itu disebut khamer dan hukumnya haram; dan bahwa sesuatu yang memabukkan dalam jumlah banyak itu juga haram dalam jumlah yang sedikit. Para ulama Madinah tidak berselisih tentang hal tersebut, baik generasi awal atau generasi akhir, baik terkait khamer yang dibuat dari buah-buahan atau dari

biji-bijian, baik yang terbuat dari madu atau susu kuda, atau lain-lain. Sedangkan menurut ulama Kufah, yang disebut khamer hanyalah yang terbuat dari perasan anggur yang keras aroma dan rasanya. Tetapi jika ia telah dimasak sebelum mengeras hingga hilang dua pertiganya, maka ia hukumnya halal. Perasan kurma dan anggur itu hukumnya haram manakala memabukkan secara nyata. Tetapi jika ia telah dimasak sedikit saja, maka hukumnya halal meskipun memabukkan! Seluruh *nabidz* (*perasaan buah*) juga halal meskipun memabukkan! Akan tetapi, mereka mengharamkan yang memabukkan.

Adapun soal makanan, ulama Kufah justeru lebih keras daripada ulama Madinah. Selain mengharamkan hewan buas yang bertaring dan setiap jenis burung yang berkuku tajam, mereka juga mengharamkan biawak dan antelop. Cuka juga haram menurut mereka dalam salah satu dari dua pendapat mereka. Sementara Malik mengharamkan secara tegas apa yang diharamkan dalam Al Qur'an. Hewan-hewan yang bertaring ia hukuminya haram dengan keharaman yang di bawah itu, atau ia hukuminya makruh dalam pendapat yang masyhur. Dan darinya dituturkan pendapat yang memakruhkan hewan yang bercakar. Sedangkan dari jenis burung, tidak satu pun yang diharamkan oleh Malik, dan tidak pula dimakruhkannya, meskipun pengharaman itu memiliki beberapa tingkatan. Adapun cuka dihukuminya makruh oleh Malik. Tetapi diriwayatkan darinya pendapat yang membolehkan dan juga memakruhkannya.

Barangsiapa yang mencermati hadits-hadits shahih mengenai hal ini, maka ia tahu bahwa ulama Madinah lebih mengikuti Sunnah. Dalam bab tentang minuman terdapat banyak hadits shahih dari Nabi ﷺ; ulama yang dikaruniai ilmu pasti tahu bahwa hadits-hadits tersebut termasuk hadits-hadits *mutawatir*

yang berada pada derajat tertinggi. Bahkan ada hadits shahih dari Nabi ﷺ tentang larangan minuman campuran. Hadits ini tidak samar lagi bagi orang yang mengetahui Sunnah. Dalam soal makanan, jika dikatakan bahwa Imam Malik bertentangan dengan hadits-hadits shahih yang menunjukkan keharaman, maka pernyataan semacam ini diperselisihkan. Hadits-hadits shahih yang ditentang oleh orang yang mengharamkan biawak dan selainnya itu juga mendekati derajat dan jumlah hadits-hadits tersebut, bahkan lebih tinggi lagi. Selain itu, hadits-hadits ini sangat sedikit jika dibandingkan dengan hadits-hadits minuman.

Lagi pula, Imam Malik dalam hal ini berpegang pada *atsar* dari generasi salaf seperti Ibnu Abbas, Aisyah, Abdullah bin Umar, dan lain-lain. Selain itu ia juga berpegangan pada makna tekstual Al Qur'an yang ia takwili. Sedangkan pihak yang membolehkan minuman-minuman di atas tidak memiliki nash dan qiyas, bahkan pendapatnya bertentangan dengan nash dan qiyas.

Selain itu, pengharaman khamer itu lebih keras daripada pengharaman daging yang buruk, karena khamer itu wajib dihindari secara mutlak, orang yang meminumnya wajib dikenai *hadd*, dan ada larangan untuk memiliki khamer. Imam Malik membolehkan perusakan terhadap khamer mengikuti keterangan dalam Sunnah, serta melarang untuk menjadikannya cuka. Dalam semua pendapatnya ini ia mengikuti Sunnah, sementara ulama Kufah yang bertentangan dengannya tidak mengikuti Sunnah sama sekali. Jadi, manakala pengharaman Syari' terhadap minuman-minuman yang memabukkan itu lebih keras daripada pengharaman Syari' terhadap makanan, maka pendapat yang mengandung keserasian dengan Syari' itu lebih shahih.

Pendapat Imam Malik mengenai Nyanyian

Ada satu kelompok ulama Madinah yang menghalalkan nyanyian hingga pendapat tersebut dituturkan sebagai pendapatnya penduduk Madinah! 'Isa bin Ishaq Ath-Thabba' berkata, "Imam Malik ditanya tentang kelonggaran yang dikemukakan sebagian penduduk Madinah dalam hal nyanyian, lalu ia menjawab, "Yang melakukannya adalah orang-orang fasiq di antara kami." Kita tahu bahwa penghalalan ini lebih ringan daripada penghalalan minuman khamer, karena pengharaman nyanyian pun tidak didukung dengan nash-nash yang masyhur dari Nabi ﷺ seperti halnya pengharaman minuman yang memabukkan. Dari sini dapat diketahui bahwa ulama Madinah lebih mengikuti Sunnah.

Hukum Air dan Seluruh Benda Cair Manakala Tercampur Najis Menurut Ulama Madinah dan Kufah

Di antara masalah terbesar adalah masalah tercampurnya yang halal dengan yang haram karena bendanya, seperti tercampurnya najis dengan air dan seluruh benda cair. Ulama Kufah mengharamkan setiap air atau benda cair yang terjerat najis, baik sedikit atau banyak. Kemudian mereka membuat batasan untuk air yang tidak bisa terpengaruh oleh najis, yaitu air yang tidak mengalami guncangan. Mereka menghitungnya sepuluh hasta kali sepuluh hasta. Kemudian, di antara mereka ada yang mengatakan, "Jika sumur terjerat najis, maka ia tidak suci, bahkan ia harus ditutup." Ada pula sebagian fuqaha yang mengatakan bahwa ia harus dikuras, baik dengan ukuran tertentu, atau seluruhnya menurut yang telah diketahui. Pendapat ini

didasarkan pada pendapat mereka bahwa air dan benda cair itu menjadi najis lantaran jatuhnya najis ke dalamnya.

Sedangkan menurut ulama Madinah adalah kebalikannya. Menurut mereka, air tidak menjadi najis kecuali ia berubah. Akan tetapi, jika airnya sedikit, apakah ia menjadi najis lantaran terkena sedikit najis? Ada dua pendapat. Madzhab Ahmad mendekati madzhab ini. Demikian pula Asy-Syafi'i. Namun, keduanya menetapkan ukuran sedikit adalah kurang dari dua *qullah*¹⁵⁴, berbeda dari Imam Malik.

Dalam soal makanan dituturkan pendapat yang berbeda dari Imam Malik. Demikian pula, dalam madzhab Ahmad terdapat perbedaan pendapat dalam semua benda cair. Kita tahu bahwa pendapat ini lebih mendekati Kitab dan Sunnah, karena nama 'air' masih tetap, dan nama yang karenanya ia dimubahkan sebelum terjatuhinya najis itu tetap. Hal itu ditunjukkan oleh Sunnah Rasulullah ﷺ dalam kasus sumur Budha'ah (yang terjatuhinya bangkai) bahwa ia tidak najis. Hadits ini tidak berbenturan kecuali dengan hadits yang tidak terang indikasinya pada kasus yang diperselisihkan, yaitu hadits tentang larangan buang air kecil pada air yang menggenang.¹⁵⁵

Bisa jadi hukumnya berlaku khusus untuk buang air kecil. Bahkan ada sebagian ulama yang memberlakukannya khusus pada buang air kecil ke dalamnya, bukan buang air kecil di satu tempat yang nantinya air seni itu mengalir kepadanya. Ada pula yang memberlakukannya khusus pada genangan air yang sedikit.

¹⁵⁴ *Qullah* adalah bejana Arab yang seperti buli-buli besar. Lih. kitab *Al Mishbah Al Munir* entri قلل .

¹⁵⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (239) dan Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (282/95).

Bisa juga dikatakan bahwa larangan buang air kecil itu tidak meniscayakan najis, melainkan ia dilarang karena dapat menyebabkan najis ketika telah terkumpul dalam jumlah banyak. Hal itu dikuatkan dengan tidak adanya perbedaan pendapat di antara umat Islam bahwa larangan buang air kecil pada air yang menetap itu tidak mencakup seluruh air. Sebaliknya, air laut dikecualikan berdasarkan nash dan ijma'. Demikian pula dengan kolam-kolam besar yang tidak mungkin dikuras, yang salah satu sisinya tidak bergerak manakala sisi yang lain bergerak. Kolam semacam ini tidak bisa ternajisi oleh air seni berdasarkan pendapat yang disepakati. Hadits yang shahih dan gamblang tidak bisa dibentur dengan hadits yang bersifat garis besar dan indikasinya samar.

Demikian pula dengan air *musta'mal* (bekas) dan semisalnya. Menurut ulama Madinah dan yang sepakat dengan mereka, air tersebut hukumnya suci berdasarkan hadits-hadits shahih dari Nabi ﷺ seperti hadits tentang bekas wudhu beliau dituangkan untuk Jabir.¹⁵⁶ Juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

الْمُؤْمِنُ لَا يَنْجَسُ

*"Orang mukmin itu tidak najis."*¹⁵⁷

¹⁵⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (194), Muslim dalam pembahasan tentang Fara'idh (1616/8), Ad-Darimi (10/187), dan Ahmad (3/298), mereka semua dari Jabir bin Abdullah.

¹⁵⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (283), Muslim dalam pembahasan tentang haid (371/115), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (231), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (121) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (269), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (534), dan Ahmad (2/235), mereka semua dari Abu Hurairah.

Demikian pula dengan masalah air seni bayi laki-laki yang belum diberi makan (hanya minum ASI). Menurut madzhab sebagian ulama Madinah dan yang sepakat dengan mereka, masalah ini telah dijelaskan dalam hadits-hadits shahih dari Nabi ﷺ, tidak ada sesuatu pun yang membenturnya.

Madzhab Imam Malik dan Ulama Madinah mengenai Benda yang Najis secara Nyata dalam Ibadah

Demikian pula, madzhab Imam Malik dan penduduk Madinah berkaitan dengan keberadaan benda najis yang nyata pada badan atau pakaian saat ibadah itu lebih dekat dengan hadits-hadits shahih dan praktik para sahabat. Selanjutnya, mereka tidak menghukumi najis air kencing anak kecil dan kotoran dari hewan yang boleh dimakan dagingnya. Pendapat itu dikuatkan oleh puluhan hujjah yang bersumber dari nash, ijma' lama, dan qiyas. Kami telah menyebutkan semua hujjah tersebut di tempat lain. Sedangkan ulama yang menghukuminya najis hanya berpegang pada lafazh yang dikiranya bermakna umum padahal bukan, atau pada qiyas yang dikiranya cabangnya sejalan dengan pokoknya padahal tidak demikian.

Manakala najis itu termasuk sesuatu yang buruk dan diharamkan karena bendanya, sedangkan madzhab mereka dalam hal ini lebih ringan daripada madzhab ulama Kufah sebagaimana dalam masalah makanan, maka apa yang mereka hukumi najis itu lebih besar. Apabila dikatakan bahwa Imam Malik bertentangan dengan hadits tentang jilatan anjing dan semisalnya, maka itu seperti dikatakan bahwa ia bertentangan dengan hadits tentang burung pemangsa dan semisalnya. Namun tidak diragukan bahwa Imam Malik lebih kecil pertentangannya dengan nash daripada

orang yang menghukumi najis kotoran dan air seni dari hewan yang boleh dimakan dagingnya, atau sebagiannya, atau memakruhkan air liur kucing.

Sebagian ulama berpendapat bahwa seluruh kotoran dan air Seni itu suci kecuali kotoran dan air seni manusia. Pendapat ini tidak lebih jauh hujjahnya daripada pendapat yang menghukumi najis apa yang dihukumi suci oleh ulama Madinah, yaitu dari kalangan Kufah dan yang sependapat dengan mereka.

Barangsiapa yang merenungkan madzhab ulama Madinah dan ia mengetahui Sunnah Rasulullah ﷺ, maka ia dapat menarik kesimpulan dengan pasti bahwa madzhab penduduk Madinah yang mengikuti prinsip kemudahan dalam hal ini lebih mendekati Sunnah Rasulullah ﷺ daripada madzhab yang mengikuti prinsip mempersulit. Dalam sebuah hadits shahih, ketika ada orang badui buang air kecil di masjid, Nabi ﷺ memerintahkan para sahabat untuk menyiram air seni orang badui itu, lalu beliau bersabda,

إِنَّمَا بُعِثْتُ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ

*"Sesungguhnya kalian diutus untuk memberi kemudahan, dan kalian tidak diutus untuk mempersulit."*¹⁵⁸

Inilah madzhab ulama Madinah dan ahli Hadits. Sedangkan ulama yang menentang pendapat mereka mengatakan bahwa ia harus dicuci, tidak cukup disiram. Ia lantas meriwayatkan sebuah hadits yang *mursal* dan tidak shahih mengenai hal tersebut.

¹⁵⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (220).

Madzhab Ulama Madinah Mengenai Sesuatu yang Diharamkan karena Cara Perolehannya

Adapun jenis kedua dari sesuatu yang diharamkan adalah sesuatu yang diharamkan karena cara perolehannya, seperti barang yang diambil secara zhalim dengan berbagai bentuk pengambilan tanpa hak, meliputi pencurian, khianat dan perampokan; juga seperti barang yang diambil dengan jalan riba dan judi, barang yang diambil sebagai pengganti untuk benda atau manfaat yang diharamkan seperti pembayaran khamer, darah, babi, berhala, upah pelacuran, bayaran dukun, dan lain sebagainya.

Madzhab ulama Madinah dalam hal ini termasuk madzhab yang paling moderat, karena pengharaman kezhaliman dan hasil dari kezhaliman itu lebih keras daripada pengharaman yang pertama. Allah mengharamkan makanan-makanan yang buruk karena ia dapat menjadi asupan yang buruk sehingga mengakibatkan seseorang berbuat zhalim, sebagaimana ketika manusia memakan daging babi, darah dan daging hewan buas, maka orang yang memakan itu bisa menyerupai sifat makanan yang dimakannya. Dalam dirinya akan muncul sifat sewenang-wenang dan agresif sesuai dengan daging hewan yang ia makan.

Alasan kebolehan bagi orang yang terpaksa adalah karena maslahat mempertahankan nyawa lebih dikedepankan daripada menolak kerusakan tersebut. Selain itu, makan makanan tersebut dalam kondisi yang sangat butuh itu tidak menimbulkan dampak yang berbahaya. Adapun kezhaliman itu diharamkan dalam kadar yang sedikit atau banyak. Allah mengharamkan

kezhaliman atas diri-Nya sendiri, dan menjadikannya sebagai perkara yang diharamkan bagi para hamba-Nya.

Alasan Keharaman Riba dan Judi serta Perbuatan yang Semakna

Allah mengharamkan riba karena ia mengandung kezhaliman, karena riba berarti memberikan jumlah yang lebih tanpa ada pengganti. Pengharaman riba lebih keras daripada pengharaman judi karena para pelaku riba mengambil kelebihan dalam jumlah yang ditentukan dari orang yang membutuhkan. Adapun dalam judi, ada kalanya seseorang memperoleh selisih lebih dan terkadang tidak. Ada kalanya yang satu beruntung, dan ada kalanya yang lain yang beruntung.

Nabi ﷺ melarang jual beli secara *gharar* (*spekulatif*)¹⁵⁹, jual beli secara *mulamasah* dan *munabadzah*¹⁶⁰, menjual buah-buahan di pohon sebelum tampak jelas kematangannya,¹⁶¹ menjual tali yang ruwet,¹⁶² serta berbagai macam jual beli yang mengandung unsur judi. Tetapi Rasulullah ﷺ juga memberikan keringanan dalam kondisi ada hajat, sebagaimana Rasulullah ﷺ memberikan keringanan untuk menjual buah-buahan setelah tampak kematangannya dalam keadaan dibiarkan hingga matangnya

¹⁵⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1513/4).

¹⁶⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2146) dan Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1511/1).

Jual beli *mulamasah* adalah penjual mensyaratkan, "Jika engkau menyentuh barang, maka harus dibeli." Sedangkan jual beli *munabadzah* adalah seseorang membeli pakaian tanpa menunjuk, lalu ia mengambil pakaian yang dilemparkan pembeli kepadanya. Keduanya merupakan cara jual beli jahiliyah yang dianulir Islam.

¹⁶¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (198, 2199), dan Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1534/51).

¹⁶² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2143) dan Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1514/5).

sempurna meskipun sebagian buahnya belum jadi. Sebagaimana Rasulullah ﷺ memberikan keringanan untuk membeli pohon kurma yang baru disemai bersama buahnya yang baru manakala pembeli mensyaratkannya, dan buah tersebut belum tampak kematangannya. Yang demikian itu hukumnya boleh berdasarkan *ijma'* kaum muslimin. Demikian pula dengan seluruh jenis pohon yang buah-buahnya tampak. Buah dari pohon tersebut diberikan kepada penjual manakala pembeli tidak mensyaratkannya. Dengan demikian, pohonnya menjadi milik pembeli, sedangkan penjualnya memperoleh manfaat dengan dibiarkan buahnya hingga waktu panen.

Dalam sebuah hadits shahih, Nabi ﷺ memerintahkan untuk menggagalkan akad ketika terjadi bencana. Beliau bersabda,

إِنْ بَعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَرَةً فَأَصَابَتْهَا جَائِحَةٌ فَلَا
يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ مَالِ أَخِيكَ شَيْئًا بِمَ يَأْخُذُ
أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ بِغَيْرِ حَقٍّ؟

*"Jika engkau telah menjual buah-buahan kepada saudaramu lalu buah-buahan tersebut terkena musibah, maka tidak halal bagimu untuk mengambil hartanya sedikit pun. Mengapa salah seorang di antara kalian mengambil harta saudaranya tanpa ada hak?"*¹⁶³

¹⁶³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1554/14).

Madzhab Ulama Madinah dan Yang Berseberangan Mengenai Hasil Bumi yang Dibeli Sebelum Tampak Matang Sempurna

Madzhab Imam Malik dan ulama Madinah dalam bab ini lebih dekat dengan Sunnah dan prinsip keadilan daripada madzhab ulama Kufah dan selainnya yang bertentangan dengan mereka. Ulama yang berbeda dari mereka mengatakan bahwa apabila telah terjadi jual beli atas suatu barang yang ada, maka hukumnya sah, baik telah tampak kematangannya atau belum tampak. mereka juga menetapkan bahwa serah terima barang harus dilakukan dengan segera, tidak boleh ditunda-tunda. Ia mengatakan, "Apabila seseorang membeli buah-buahan, baik telah tampak matang atau belum, maka hukumnya boleh. Tetapi implikasi akad tersebut adalah ia harus memanennya saat itu juga. Ia tidak boleh menunda panennya hingga sempurna kematangannya, dan ia juga tidak boleh mensyaratkan hal tersebut."

Mereka menjadikan serah terima tersebut sebagai faktor yang memindahkan pertanggunggaan kepada pembeli, sedangkan penjual tidak lagi menanggung. Mereka mengatakan, "Apabila seseorang menjual benda yang sedang disewa, maka hukumnya tidak sah karena serah terima barangnya hanya bisa dilakukan belakangan." Mereka juga mengatakan, "Apabila penjual mengecualikan kemanfaatan barang yang dijual seperti punggung unta dan domisili dalam rumah, maka hukumnya tidak sah." Semua itu merupakan cabang dari qiyas tersebut.

Sementara ulama Madinah dan ahli Hadits berbeda pendapat dari mereka dalam semua masalah tersebut, dan dalam hal ini mereka mengikuti nash-nash yang shahih. Pendapat ini juga sejalan dengan qiyas yang shahih dan adil. Pernyataan bahwa akad itu mengharuskan serah terima sesudahnya dapat dibantah bahwa

aturan implikasi akad itu bisa jadi diambil dari Syari' dan bisa jadi dari tujuan pelaku akad. Dalam pernyataan Syari' tidak ada redaksi apapun yang menunjukkan bahwa serah terima itu menjadi keharusan secara mutlak. Adapun dua pelaku akad itu terpagari dengan hal-hal yang saling diridhai dan diadakan keduanya. Ada kalanya keduanya berakad untuk melakukan serah terima sesudahnya, dan ada kalanya serah terima ditunda sebagaimana dalam penjualan buah-buahan. Karena akad yang bersifat mutlak itu menunjukkan keabsahannya, dan keduanya boleh menunda serah terimanya manakala hal itu membawa maslahat bagi keduanya.

Demikian pula dengan barang. Apabila barang yang dijual itu mengandung manfaat bagi penjual atau selainnya, seperti pohon yang buahnya tampak dan seperti barang yang sedang disewa, serta barang yang penjualnya mengecualikan pemanfaatannya untuk sementara waktu, maka implikasi dari akad ini adalah pembeli tidak boleh mengambil apa yang bukan haknya, serta apa yang belum ia miliki manakala ia membeli sebagian benda tetapi tidak sebagian yang lain. Ia hanya boleh menjualnya, tetapi tidak boleh memanfaatkannya.

Selain itu, tidak ada perbedaan antara pembeli mengambil alih barang atau tidak mengambil alihnya sama sekali. Hal itu tidak menimbulkan mudharat karena serah terima dalam jual beli itu bukan merupakan kelengkapan akad sebagaimana dalam gadai. Sebaliknya, kepemilikan itu telah diperoleh sebelum terjadi penguasaan barang oleh pembeli. Hanya saja, hasil pertumbuhan dari barang yang telah dibelinya itu menjadi miliknya tanpa ada perbedaan pendapat meskipun masih berada di tangan penjual. Hanya saja, dampak dari pengambilalihan itu berpengaruh terhadap pertanggungan dan kebolehan untuk membelanjakan.

Diriwayatkan secara shahih dari Ibnu Umar bahwa ia berkata, "Telah menjadi ketentuan Sunnah bahwa apabila hewan telah diakadkan dalam keadaan hidup dan sempurna fisiknya, maka ia menjadi tanggungan pembeli."

Karena itu pendapat ini dipegang oleh ulama Madinah dan ahli Hadits, karena pengaitan pertanggungan dengan kemungkinan pengambilalihan itu lebih baik daripada pengaitannya dengan pengambilalihan itu sendiri. Demikianlah yang dijelaskan dalam Sunnah. Jadi, dalam kasus buah-buahan yang terkena bencana, pembeli tidak ada kesempatan untuk memanennya sehingga ia ditolerir. Apabila ia telah rusak, maka ia menjadi tanggungan penjual. Sedangkan yang rusak setelah pembeli teledor untuk mengambilalihnya itu menjadi pertanggungan. Budak dan hewan ternak yang telah memungkinkan untuk diambil alih itu menjadi pertanggungan pembeli sebagaimana dijelaskan dalam hadits Ali dan Ibnu Umar



Barangsiapa yang menjadikan hak pembelanjaan mengikuti pertanggungan, maka ia telah keliru. Karena para ulama sepakat bahwa manfaat sewa manakala rusak sebelum penyewa menggenapi pemanfaatannya, maka hal itu menjadi tanggungan orang yang menyewakan. Meskipun demikian, penyewa boleh menyewakannya lagi dengan harga sewa yang standar. Mereka hanya berselisih mengenai kebolehan menyewakan dengan harga yang lebih tinggi daripada harga sewanya, agar hal itu tidak menjadi keuntungan untuk sesuatu yang ia tidak menanggungnya. Menurut pendapat yang shahih, hal itu diperbolehkan karena barang yang disewakan itu menjadi tanggungan penyewa yang pertama. Apabila barang yang disewakan rusak padahal telah ada kesempatan baginya untuk menggenapi pemanfaatannya, maka

kerusakan tersebut menjadi tanggungannya. Akan tetapi apabila barang sewa rusak sebelum penyewa punya kesempatan untuk memanfaatkannya, maka itu bukan menjadi tanggungannya.

Ini menjadi dasar hukum juga. Dalam sebuah riwayat shahih dari Ibnu Umar, ia berkata, "Kami pernah membeli makanan tanpa takaran di zaman Rasulullah ﷺ, lalu beliau melarang kami untuk menjualnya sebelum memindahkannya ke angkutan kami."¹⁶⁴

Di atas telah disebutkan bahwa Ibnu Umar berkata, "Telah menjadi ketentuan Sunnah bahwa apabila hewan telah diakadkan dalam keadaan hidup dan sempurna fisiknya, maka ia menjadi tanggungan pembeli." Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa makanan semacam ini menjadi tanggungan pembeli, dan ia tidak boleh menjualnya sebelum memindahkannya. Ia boleh membelanjakan hasil yang berkembang dari buah-buahan dan manfaatnya. Dan seandainya buah-buahan tersebut rusak sebelum ada kesempatan untuk mengambilalihnya, maka ia menjadi tanggungan orang yang menyewakan dan penjual. Manfaat tidak mungkin dipergunakan kecuali setelah yang berhak memenuhinya. Demikian pula, buah-buahan tidak boleh dijual di atas pohon manakala waktu panennya masih lama, lain halnya dengan makanan yang bisa dipindah-pindahkan.

Dalam hal ini Sunnah membedakan antara pembeli yang mampu mengambil alih dan yang tidak mampu dari segi pertanggungan dan pembelanjaan. Ulama Madinah lebih mengikuti Sunnah dalam semua kasus ini, dan pendapat mereka lebih tepat daripada pendapat ulama yang bertentangan dengan Sunnah.

¹⁶⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2137) dan Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1527/38), keduanya dari Ibnu Umar.

Hukum Menjual Barang yang tidak Ada di Tempat

Masalah-masalah yang serupa dengan masalah ini banyak sekali, seperti penjualan barang yang tidak ada di tempat. Di antara fuqaha ada yang membolehkan penjualan barang yang tidak ada di tempat secara mutlak meskipun tidak disebutkan sifat-sifatnya. Sementara sebagian fuqaha yang lain melarangnya meskipun dengan disebutkan sifat-sifatnya. Adapun Imam Malik membolehkan penjualannya asalkan disebutkan sifat-sifatnya. Pendapat ini lebih moderat.

Dalam masalah akad, di antara ulama ada yang mewajibkan penggunaan lafazh, spontanitas antara ijab dan qabul, dan hal-hal semacam itu. Sedangkan ulama Madinah mengembalikan akad kepada tradisi dan kebiasaan masyarakat. Apa saja yang dianggap masyarakat sebagai jual beli, maka itu disebut jual beli. Apa saja yang mereka anggap sebagai sewa, maka itu disebut sewa. Dan apa saja yang mereka anggap sebagai hibah, maka itu disebut hibah.

Pendapat ini lebih dekat dengan Kitab dan Sunnah serta lebih adil. Karena sebuah kata itu ada yang ditemukan definisinya dalam bahasa seperti matahari dan bulan, ada yang ditemukan definisinya dalam syari'at seperti shalat dan haji, dan ada yang tidak ditemukan definisinya dalam bahasa dan syari'at, melainkan dikembalikan kepada tradisi seperti serah terima.

Kita tahu bahwa kata *bai'* (*jual beli*), *ijarah* (*sewa*) dan *hibah* (*pemberian*) dalam bab ini tidak ditetapkan definisinya oleh Syari', dan definisinya pun tidak ditemukan dalam bahasa. Sebaliknya, ia memiliki banyak ragam dan jenis sesuai dengan tradisi dan kebiasaan masyarakat. Jadi, apa saja yang dianggap masyarakat sebagai jual beli, maka itu disebut jual beli. Apa saja yang mereka

anggap sebagai sewa, maka itu disebut sewa. Dan apa saja yang mereka anggap sebagai hibah, maka itu disebut hibah.

Dari sini Imam Malik membolehkan penjualan barang yang terkubur dalam tanah seperti wortel dan lobak secara garis besar, sebagaimana Imam Malik dan mayoritas ulama membolehkan penjualan kacang dan semisalnya yang masih berada dalam kulitnya. Tidak diragukan bahwa inilah yang dipraktikkan umat Islam sejak zaman Nabi ﷺ hingga saat ini. Maslahat manusia tidak bisa tercapai tanpa aturan ini. Tidak ada dugaan sedikit pun bahwa ini termasuk jenis *gharar*. Dengan demikian, hal yang sama juga boleh dalam jual beli yang lain karena sifatnya memudahkan dan ada kebutuhan. Masing-masing dari kedua prinsip ini saja sudah membolehkan jual beli tersebut, apalagi jika keduanya bersatu.

Kebolehan Menyewakan Tanah Berikut Pohonnya Menurut Imam Malik

Demikian pula Imam Malik membolehkan manfaat pohon mengikuti tanah, seperti seseorang menyewakan tanah atau rumah yang di dalamnya ada satu atau dua batang pohon. Pendapat ini lebih dekat dengan *ushul* daripada pendapat ulama yang melarangnya. Dimungkinkan hal ini juga diperbolehkan oleh sekelompok sahabat Ahmad bin Hanbal secara mutlak. Mereka membolehkan pertanggungan kebun yang di dalamnya ada tanah dan pohon, sebagaimana yang dilakukan oleh Umar bin al-Khattab ketika ia menerima kebun dari Usaid bin Hudhair dalam jumlah sepertiganya, dan menetapkan apa yang dipinjamnya sebagai hutang yang ia tanggung. Saya telah memaparkan masalah ini di tempat lain.

Mengapa Pengharaman Riba Lebih Keras Daripada Pengharaman Judi?

Dari sini dapat ditarik kejelasan tentang riba. Pengharaman riba itu lebih keras daripada pengharaman judi karena riba merupakan kezhaliman yang pasti. Ketika Allah membagi manusia menjadi dua macam, yaitu kaya dan miskin, maka Allah mewajibkan zakat bagi orang-orang kaya sebagai hak orang-orang fakir, serta melarang orang-orang kaya untuk mempraktikkan riba yang membahayakan orang-orang fakir.

Allah berfirman, *"Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 276) *"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya)."* (Qs. Ar-Ruum [30]: 39)

Jadi, orang-orang yang zhalim itu enggan membayar zakat dan memakan riba. Sedangkan dalam judi, masing-masing dari orang-orang yang terlibat di dalamnya itu bisa jadi memberi keuntungan kepada pihak lain, dan ada kalanya orang yang menang judi adalah orang kaya, atau keduanya sama-sama kaya atau miskin. Jadi, itu sama dengan mengambil harta orang lain dengan cara yang batil sehingga Allah mengharamkannya. Akan tetapi, kezhaliman dan mudharat dalam judi terhadap orang yang membutuhkan itu tidak seperti kezhaliman dan mudharat dalam riba. Kita tahu bahwa kezhaliman terhadap orang yang membutuhkan itu lebih besar dosanya daripada kezhaliman terhadap orang yang tidak membutuhkan.

Kita tahu bahwa penduduk Madinah mengharamkan riba dan melarang siasat untuk menghalalkannya. Mereka juga menutup celah-celah yang mengantarkan kepada riba. Lalu, bagaimana mungkin mereka dibandingkan dengan orang yang membolehkan siasat untuk mengambil riba, bahkan menunjukkan manusia untuk melakukan siasat tersebut?

Masalah ini akan tampak jelas dengan memberikan contohnya dalam riba *fadhli* dan riba *nasi'ah*.

Hukum Riba Fadhl

Adapun riba *fadhli* telah ditetapkan hukumnya dalam hadits-hadits shahih.¹⁶⁵ Mayoritas sahabat, tabi'in, dan empat imam sepakat bahwa emas, perak, gandum *hinthah* dan gandum *syai'ir*, kurma dan kismis tidak boleh dijual dengan sesama jenis kecuali dengan ukuran yang sama, karena kelebihan di atas ukuran tersebut sama dengan pengambilan harta dengan cara yang batil dan zhalim. Apabila orang yang berhutang hendak menjual seratus dinar yang pecah yang timbangannya sama dengan 120 dinar, maka ulama yang membolehkan siasat membolehkannya untuk menambahkan sepotong roti atau sapu tangan untuk ditaruhi uang seratus dinar; atau hal-hal semacam itu yang mudah dikerjakan oleh para pelaku riba. Hal itu menjadikan pengharaman riba tidak memiliki manfaat dan hikmah.

Demikian pula ketika ulama tersebut memperkenankan keduanya untuk sepakat menjualnya kembali dengan harga yang rendah, kemudian peminjam membelinya dengan harta yang lebih

¹⁶⁵ HR. Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1588/83), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1240) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4559), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pemiagaan (2255), dan Ahmad (2/333), mereka semua dari Abu Hurairah.

tinggi. Praktik semacam ini dapat dilakukan oleh pelaku riba dengan mudah.

Kita tahu bahwa manakala seseorang selain Rasul ﷺ mengharamkan sesuatu karena mengandung kerusakan tetapi ia mengizinkan agar sesuatu tersebut dilakukan dengan cara yang tidak mengandung manfaat, maka ini justeru menjadi aib dan pertanda kebodohannya karena kerusakannya masih ada. Tindakan seperti itu hanya mengada-ada, karena ia membebani mereka dengan hal-hal yang tidak bermanfaat. Bagaimana mungkin ada perkiraan bahwa Rasulullah ﷺ berbuat demikian? Sebaliknya, kita tahu bahwa seandainya para raja melarang sesuatu yang dilarang oleh Nabi ﷺ, sedangkan orang yang dilarang menyiasati perkara yang dilarang dengan cara semacam ini, maka mereka pasti dianggap bermain-main dan meremehkan perintah para raja.

Allah mengadzab para pemilik kebun yang melakukan siasat agar tidak perlu mengeluarkan zakat.¹⁶⁶ Allah juga mengadzab penduduk desa di pinggir pantai ketika mereka menghalalkan apa yang diharamkan dengan mereka dengan cara siasat.¹⁶⁷ Allah mengubah wujud mereka menjadi wujud kera dan babi. Diriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَا تَرْكَبُوا مَا ارْتَكَبَتْ الْيَهُودُ فَتَسْتَحِلُّوا مَا حَرَّمَ

اللَّهُ بِأَدْنَى الْحَيْلِ

¹⁶⁶ Pernyataan ini merujuk kepada surat Al Qalam [66] ayat 17-33.

¹⁶⁷ Pernyataan ini merujuk kepada surat Al A'raf [7] ayat 163-166.

*"Janganlah kalian melakukan pelanggaran seperti yang dilakukan orang-orang Yahudi, dimana kalian menghalalkan apa yang diharamkan Allah dengan sedikit siasat saja."*¹⁶⁸

Kami telah mengupas masalah kaidah membatalkan siasat dan menutup celah mudharat dalam sebuah kitab besar tersendiri. Dalam kitab tersebut kami menguatkan madzhab ulama Madinah dengan Kitab, Sunnah, serta ijma' ulama pendahulu dari golongan Muhajirin dan Anshar.

Demikian pula dengan riba *nasi'ah*. Penduduk Tsaqif tempat turunnya Al Qur'an mengatakan bahwa ketika seseorang mendatangi orang yang berhutang saat jatuh tempo, lalu ia mengatakan, "Silakan pilih antara melunasi sekarang atau menjadikannya riba?" Jika ia tidak melunasinya, maka pemilik piutang menaikkan jumlah piutangnya sehingga hartanya berlipat lantaran penangguhan pembayaran. Inilah riba yang tidak diragukan berdasarkan pendapat yang disepakati oleh umat generasi salaf. Riba inilah yang dimaksud oleh Al Qur'an. Kezhaliman dan mudharat di dalamnya tampak nyata.

Allah menghalalkan jual beli dan perdagangan, dan mengharamkan riba. Pembeli membeli sesuatu yang dapat ia manfaatkan seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, kendaraan dan lain-lain. pedagang membeli barang yang hendak ia jual untuk ia peroleh keuntungan darinya. Adapun pelaku riba, tujuannya adalah mengambil dirham karena hutang dirham hingga batas waktu tertentu, namun pihak yang berhutang wajib membayarkan lebih banyak daripada yang ia terima tanpa ada manfaat yang ia peroleh; tidak untuk ia perdagangkan. Pelaku riba adalah orang yang mengambil harta orang lain dengan cara yang batil dan

¹⁶⁸ Lih. kitab *Ad-Durr Al Mantsur* (3/139) dari Abu Hurairah. Hadits ini dinisbatkan As-Suyuthi kepada Ibnu Baththah.

zhalim. Ia tidak memberi manfaat kepada sesama manusia, baik melalui perniagaan atau selainnya. Sebaliknya, ia membelanjakan dirham-dirhamnya dengan tanpa manfaat bagi dirinya dan orang lain.

Jika demikian ini maksud keduanya, maka dengan cara apapun mereka mencapai maksud mereka, maka terjadilah kerusakan dan kezhaliman, seperti kedua pihak sepakat dimana pemberi riba menjualnya lalu ia membelinya lagi. Kedua transaksi ini berada dalam satu transaksi. Dalam sebuah hadits Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ بَاعَ يَبْعَتَيْنِ فِي يَبْعَةٍ فَلَهُ أَوْ كَسُهُمَا أَوْ الرِّبَا

*"Barangsiapa yang melakukan dua penjualan dalam satu penjualan, maka baginya harta pokoknya, atau (jika tidak maka menjadi) riba."*¹⁶⁹

Juga seperti memasukkan mediator di antara keduanya, dimana pihak pertama membeli sesuatu dari pihak kedua tanpa memiliki tujuan, untuk kemudian dijual lagi oleh pemungut riba kepada orang yang memberikan riba, kemudian pemberi riba mengembalikannya lagi kepada mediator dengan harga yang kurang. Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau melaknat pemungut riba, pemberinya, saksinya dan juru tulisnya.¹⁷⁰ Nabi ﷺ juga melaknat *muhallil* dan *muhallal lah*.¹⁷¹ Juga seperti ketika kedua pelaku memasukkan unsur pinjaman ke

¹⁶⁹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3461) dari Abu Hurairah.

¹⁷⁰ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

¹⁷¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang nikah (2076) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang nikah (1120) dengan menilainya *hasan-shahih*.

dalam riba. Diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَيَبْعُ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا
رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلَا يَبْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Tidak halal pinjaman yang digandeng dengan jual beli; tidak pula dua syarat dalam satu jual beli; tidak pula keuntungan dari sesuatu yang tidak ditanggung (kerugiannya); dan tidak pula penjualan sesuatu yang bukan milikmu."¹⁷²

Hukum Muzabanah dan Muhaqalah, 'Ariyah, dan Kharash

Nabi ﷺ juga melarang *muzabanah*¹⁷³ dan *muhaqalah*,¹⁷⁴ yaitu membeli buah-buahan dan biji-bijian dengan cara taksiran. Sebagaimana Nabi ﷺ menjual makanan

¹⁷² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3504), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1234) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4611), mereka semua dari Abdullah bin 'Amr.

¹⁷³ *Muzabanah* adalah menjual kurma basah yang masih di pucuk pohon dengan kurma kering. Kata ini terbentuk dari kata *zabana* yang berarti menolak. Lih. kitab *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits* (2/294).

¹⁷⁴ *Muhaqalah* berarti menyewakan tanah dengan gandum. Pendapat lain mengatakan artinya adalah *muzara'ah* dengan bagian tertentu. Ada pula yang mengatakan artinya adalah menjual makanan yang berada di bulimya dengan gandum yang sudah digiling. Ada pula yang mengatakan artinya adalah menjual tanaman sebelum waktunya yang pantas untuk dipanen. Lih. kitab *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits* (1/416).

¹⁷⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2186), Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1539/59), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1224) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4523), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perniagaan (2267), Ad-Darimi dalam mukadimah (1/83), dan Ahmad (1/224).

yang diketahui takarannya dengan makanan yang tidak diketahui takarannya,¹⁷⁶ jual beli ini dalam keadaan tidak adanya informasi mengenai kesamaan nilai dalam hal-hal yang disyaratkan kesamaan, sama seperti informasi mengenai perbedaan kualitas. Taksiran tidak bisa memberikan informasi mengenai takaran yang sebenarnya, melainkan hanya tebak-tebak saja. Pendapat ini disepakati di antara para imam.

Kemudian, diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau memberikan keringanan dalam *'ariyah*¹⁷⁷, dimana seseorang membeli kurma basah dengan kurma kering dengan takaran yang ditaksir. Jadi, Rasulullah ﷺ membolehkan membeli barang yang dikenai hukum riba dengan taksiran, dan beliau menempatkan taksiran sama kedudukannya dengan takaran pada saat ada hajat.

Ini adalah sebagian dari keindahan syari'at. Sebagaimana dalam zakat dan pembagian hasil bumi itu taksiran dapat menggantikan takaran. Jadi, buah-buahan ditaksir untuk dihitung zakatnya. Abdullah bin Rawahah pernah melakukan pembagian hasil bumi dengan penduduk Khaibar dengan cara taksiran sesuai perintah Nabi ﷺ. Kita tahu bahwa apabila suatu barang dapat dihitung dengan takaran, maka dilakukan takaran. Tetapi jika tidak memungkinkan, maka ia dapat digantikan dengan taksiran

¹⁷⁶ HR. Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1530/42), dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4540), keduanya dari Jabir bin Abdullah.

¹⁷⁷ Ada perbedaan pendapat mengenai penafsirannya. Menurut sebuah pendapat, ketika Nabi ﷺ melarang *muzabanah*, beliau memberikan keringanan terhadap *'ariyah*, yaitu orang miskin yang tidak memiliki pohon kurma dan tidak punya uang untuk membeli kurma basah untuk diberikan kepada keluarganya. Ia hanya memiliki kurma kering sebagai cadangan kebutuhannya. Ia lantas mendatangi pemilik kebun kurma dan berkata, "Juallah kepadaku kurma basahmu dengan kurma keringku." Ukuran yang digunakan hanya taksiran saja. Rasulullah ﷺ memberikan keringanan terhadap praktik ini asalkan di bawah lima *wasaq*. Lih. kitab *An-Nihayah* (3/224).

lantaran ada hajat, sama seperti alternatif lainnya. Qiyas dapat menggantikan nash manakala tidak ada nash.

Qafah dan Qishash

Termasuk kategori ini adalah *qafah* yang berarti menjadikan keserupaan fisik sebagai petunjuk tentang adanya hubungan nasab manakala tidak dimungkinkan untuk membuktikannya dengan bukti-bukti yang menyertai, karena biasanya anak itu serupa dengan ayahnya. Jadi, *qafah* merupakan alternatif dari ilmu, seperti kedudukan qiyas terhadap nash. Demikian pula dengan keadilan dalam amal karena fondasi syari'at adalah keadilan, sebagaimana firman Allah, *"Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan."* (Qs. Al Hadiid [57]: 25)

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 286)

Allah mensyari'atkan qishash dalam kasus penghilangan nyawa, harta benda dan kehormatan sebisa mungkin. Allah berfirman, *"Diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh."* (Qs. Al Baqarah [2]: 178)

"Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa." (Qs. Al Maa'idah [5]: 45)

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa." (Qs. Asy-Syuuraa [42]: 40)

"Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu." (Qs. Al Baqarah [2]: 194)

"Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu." (Qs. An-Nahl [16]: 126)

Apabila seseorang membunuh orang lain yang setara dengannya dengan sengaja dan sewenang-wenang, maka ia wajib dikenai diyat. Kemudian ia boleh diperlakukan seperti yang ia perbuat sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh ulama Madinah serta para imam yang sependapat dengan mereka seperti syari'at dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat, sesuai dengan kemungkinan manakala pengharamannya bukan karena hak Allah. Contohnya adalah ketika ia mencabut leher korbannya. Nabi ﷺ pernah mencabut leher seorang yahudi lantaran ia mencabut leher seorang budak perempuan.¹⁷⁸

Balasan yang demikian itu lebih sempurna keadilannya terhadap orang yang membunuh dengan orang lain dengan memenggal kepalanya. Tetapi apabila *qishash* tidak bisa dilaksanakan, maka dialihkan kepada diyat. Diyat menjadi alternatif manakala balasan yang sepadan tidak bisa dilaksanakan.

Apabila seseorang merusak harta benda milik orang lain, seperti seandainya seseorang merusakkan barang pinjamannya, maka ia wajib menanggung barang yang sama apabila ada padanannya. Tetapi jika tidak bisa ditemukan barang yang sama,

¹⁷⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang diyat (6879), Muslim dalam pembahasan tentang *qasamah/diyat* (1672/15), Abu Dawud dalam pembahasan tentang diyat (4527), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang diyat (1394) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang *qasamah* (4741), dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang diyat (2665), mereka semua dari Anas.

maka ia menanggung nilainya, yaitu dirham atau dinar sebagai pengganti manakala tidak ditemukan barang yang sama. Karena itu, ulama yang mewajibkan dalam setiap kasus denda yang sama sebisa mungkin dengan mempertimbangkan nilai pengganti itu lebih mendekati adil daripada ulama yang mewajibkan nilai saja tanpa memasukkan denda yang sama. Inilah makna kisah Nabi Dawud dan Sulaiman ﷺ. Kami telah membahas semua masalah ini di tempat lain, dan tujuan kami di sini hanya untuk mengingatkan.

Menurut madzhab ulama Madinah dan para imam yang sependapat dengan mereka seperti Asy-Syafi'i dan Ahmad, balasan atas perburuan adalah menanggung hewan yang sama dari segi bentuk sebagaimana dijelaskan dalam Sunnah dan keputusan para sahabat. Dalam kitab *As-Sunan* Nabi ﷺ menetapkan dendanya biawak adalah seekor domba.¹⁷⁹ Sementara para sahabat menetapkan dendanya burung unta adalah unta betina yang gemuk, dendanya biawak adalah seekor kambing betina, dan lain sebagainya.

Sedangkan ulama Kufah yang bertentangan dengan mereka mewajibkan denda perburuan dalam bentuk nilai saja, lalu nilainya itu digunakan untuk membeli hewan ternak. Padahal nilainya itu berbeda-beda dari waktu ke waktu.

Mu'awadhah (Tukar-Menukar) dan Musyarakah (Perseroan)

Oleh karena yang diharamkan itu memiliki dua jenis, yaitu karena bendanya dan karena cara perolehannya, maka cara perolehan yang merupakan *mu'amalah* di antara manusia itu

¹⁷⁹ HR. Imam Malik dalam pembahasan tentang haji (1/414).

memiliki dua jenis, yaitu *mu'awadhah* (tukar-menukar) dan *musyarakat* (perseroan).

Jual beli, sewa-menyewa dan semisalnya itu termasuk kategori tukar-menukar. Adapun *musyarakah* itu seperti *musyarakah 'inan* dan lain-lain.

Madzhab Imam Malik dalam bidang *musyarakah* merupakan madzhab yang paling shahih dan paling adil, karena ia membolehkan *syirkah al 'inan* dan *syirkah al abdan*.¹⁸⁰ Ia juga membolehkan *mudharabah*, *muzara'ah*, dan *musaqah*.¹⁸¹

Asy-Syafi'i tidak membolehkan perseroan kecuali yang mengikuti perseroan kepemilikan. Karena perseroan itu memiliki dua jenis, yaitu perseroan dalam kepemilikan dan perseroan dalam akad. Adapun perseroan kepemilikan itu seperti persekutuan para ahli waris atas harta warisan. Hal ini tidak membutuhkan akad. Akan tetapi, jika ada dua pihak berserikat dalam suatu akad, maka menurut Asy-Syafi'i perseroan tidak bisa dicapai dengan akad, dan pembagian juga tidak bisa dicapai dengan akad.

Sementara Ahmad menilai sah perseroan dengan akad serta pembagian dengan akad. Jadi, ia membolehkan *syirkah al 'anan* meskipun kedua harta berbeda dan tidak bercampur.

¹⁸⁰ *Syirkah al 'anan* berarti perseroan dengan persamaan pada modal tetapi berbeda pembagian keuntungan, atau berbeda modal tetapi sama keuntungan. Sedangkan *syirkah al abdan* adalah perseroan dua orang tanpa memiliki modal, dimana keduanya membeli barang dengan sengaja dengan modal kepercayaan orang lain, kemudian keduanya menjual lagi apa yang keduanya beli.

¹⁸¹ *Mudharabah* berarti dua pihak bersepakat dimana modal berasal dari salah satunya sedangkan pekerjaan atau tenaga berasal dari pihak kedua; keuntungan yang diperoleh dibagi di antara keduanya sesuai perjanjian, sedangkan kerugiannya ditanggung pemilik modal. *Musaqah* berarti seseorang menyerahkan tanaman kepada orang lain untuk ia airi dan penuhi kebutuhannya, dimana orang yang bekerja memperoleh bagian tertentu dari hasil buahnya. Sedangkan *muzara'ah* adalah menyerahkan tanah kepada orang lain untuk ditanami dimana hasil dari tanaman itu dibagi di antara keduanya.

Apabila kedua mitra saling berhitung, maka saat itulah dilakukan pembagian hingga seandainya terjadi kerugian harta sesudah itu maka kerugiannya tidak ditutupi dengan keuntungan.

Asy-Syafi'i tidak membolehkan *syirkah al abdan* dan *syirkah al wujuh* tanpa mencampur dua harta, dan tidak pula sekiranya kedua pihak mensyaratkan salah satunya memiliki keuntungan yang lebih banyak daripada bagian pihak lain, karena menurutnya akad tidak memiliki pengaruh. Asy-Syafi'i hanya membolehkan *mudhabarah* dan sebagian dari *musaqah* dan *muzara'ah* manakala ada hajat, bukan karena sesuai dengan qiyas.

Adapun Abu Hanifah sendiri tidak membolehkan *musaqah* dan *muzara'ah* karena ia melihatnya termasuk kategori sewa menyewa, sedangkan dalam akad sewa menyewa itu harus diketahui besaran sewanya.

Imam Malik dalam bab ini lebih longgar daripada keduanya, karena ia membolehkan *musaqah* pada seluruh buah-buahan. Selain itu ia juga membolehkan berbagai macam *musyarakah*, yaitu *syirkah al 'anan* dan *syirkah al abdan*. Akan tetapi ia tidak membolehkan *muzara'ah* pada tanah yang masih kosong sesuai dengan pendapat ulama Kufah.

Adapun ulama Madinah terdahulu serta para sahabat dan tabi'in membolehkan seluruhnya. Ini merupakan pendapat Laits, Ibnu Abi Laila, Abu Yusuf, Muhammad, serta fuqaha ahli hadits seperti Ahmad bin Hanbal dan selainnya.

Kerancuan yang menyebabkan larangan terhadap *mu'amalah* tersebut adalah karena mereka mengira bahwa *mu'amalah* ini merupakan sewa-menyewa, sedangkan dalam sewa-menyewa itu harus diketahui secara persis besaran sewa.

Kemudian darinya mereka mengecualikan *mudharabah* lantaran ada hajat, karena dirham itu tidak bisa disewakan.

Yang benar, *mu'amalah* tersebut termasuk kategori *musyarakah* sendiri, bukan termasuk kategori *mu'awadhah*. Karena tujuan penyewa adalah terlaksananya suatu pekerjaan, sebagaimana seseorang mengupah dengan tujuan untuk memperoleh pekerjaan penjahit, pembuat roti, tukang masak, dan lain-lain. sedangkan dalam bab ini yang menjadi tujuan bukan pekerjaan, melainkan yang satu memberikan manfaat dari fisiknya dan yang lain memberikan manfaat dari hartanya, agar keduanya berserikat dalam memperoleh keuntungan yang dikaruniakan Allah. Bisa jadi keduanya sama-sama untung, dan bisa jadi keduanya sama-sama merugi. Atas dasar itulah Nabi ﷺ bermu'amalah dengan penduduk Khaibar agar mereka memakmurkan pemukiman tersebut dengan harta benda mereka dengan syarat beliau memperoleh separuh hasil buminya.¹⁸²

Penyewaan *muzara'ah* yang dilarang Nabi ﷺ dalam hadits Rafi' bin Khudaij dan selainnya itu disepakati keharamannya,¹⁸³ sebagaimana yang disebutkan oleh Laits dan selainnya. Beliau melarang bagi hasil dengan tanaman yang tumbuh di tempat aliran air, karena bisa jadi tanaman di tempat tersebut lebih subur daripada di tempat lain. Beliau juga melarang tanah menunjuk satu area tertentu dari tanahnya untuk dijadikan bagiannya, sebagaimana dalam *mudharabah* beliau melarang pelaksana menentukan ukuran keuntungan tertentu atau keuntungan berupa barang yang ditunjuknya, karena hal tersebut dapat membatalkan prinsip keadilan dalam perseroan.

¹⁸² Lih. kitab *Sirah Ibni Hisyam* (3/218).

¹⁸³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang bercocok tanam dan *muzara'ah* (237) dan Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1547/109).

Pijakan ulama Madinah dalam bab ini lebih shahih daripada pijakan ulama lain yang mewajibkan upah standar. Pendapat pertamalah yang benar karena akad bukan ditujukan pada pekerjaan. Karena itu tidak disyaratkan adanya informasi yang persis mengenai pekerjaan. Ada kalanya upah standar lebih besar daripada harta modal dan keuntungannya. Dalam akad yang rusak, pekerja mendapatkan bagian yang setara dengan haknya dalam akad yang sah. Apabila kewajiban dalam jual beli dan penyewaan yang sah adalah pembayaran dan upah, maka kewajiban dalam akad yang tidak sah adalah setara dengan keuntungan. Demikian pula dalam *musaqah*, *muzara'ah* dan selainnya.

Jika ada pendapat ulama Madinah generasi akhir yang lemah dalam bab ini, maka pendapat ulama Kufah lebih lemah lagi. Tampaknya semua ini berasal dari nalar yang diada-adakan, dimana ulama salaf yang mengkritiknya pasti mengetahui hal tersebut. Adapun aturan yang ditetapkan oleh Sunnah itulah yang adil.

Siapa pun yang mencermati *ushul*, ia pasti memperoleh kejelasan bahwa *musaqah*, *muzara'ah* dan *mudharabah* itu lebih mendekati keadilan daripada *mu'ajarah* (*sewa-menyewa*), karena *mu'ajarah* itu mengandung resiko. *Mustajir* (*penyewa/pengupah*) ada kalanya memperoleh manfaat, dan ada kalanya tidak memperoleh manfaat. Lain halnya dengan *musaqah* dan *muzara'ah* karena kedua pihak berserikat dalam berbagi keuntungan dan menanggung kerugian. Di dalamnya tidak ada pengambilan resiko dari salah satu pihak seperti yang terjadi dalam akad *mu'ajarah*.

Tidak Ada yang Haram Selain yang Diharamkan Allah, dan tidak Ada Agama Selain yang Disyari'atkan-Nya

Pada aspek ibadah, menurut prinsipnya adalah tidak ada sesuatu yang haram selain yang diharamkan Allah, dan tidak ada agama kecuali yang disyari'atkan Allah. Dalam surat Al An'am dan Al A'raf Allah ﷻ mengecam orang-orang musyrik lantaran mereka mengharamkan apa yang tidak diharamkan Allah dan mensyari'atkan agama yang tidak diizinkan Allah, sebagaimana yang dikatakan Ibnu Abbas, "Apabila engkau ingin mengetahui kebodohan orang-orang Arab, maka bacalah firman Allah, *"Dan mereka memperuntukkan bagi Allah satu bagian dari tanaman dan ternak yang telah diciptakan Allah."* (Qs. Al An'aam [6]: 136)

Allah mengecam orang-orang musyrik atas pengharaman tanam-tanaman dan hewan ternak serta syirik yang mereka adakan. Allah mengecam argumentasi mereka dengan takdir untuk mendukung bid'ah-bid'ah mereka. Allah ﷻ berfirman, *"Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukan-Nya."* (Qs. Al An'am [6]: 148)

Dalam kitab *Ash-Shahih* terdapat riwayat dari 'Iyadh bin Himar, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ
فَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ وَحَرَّمْتُ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَلْتُ لَهُمْ
وَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا

*"Allah berfirman, 'Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan lurus, lalu mereka disesatkan oleh syetan. Syetan mengharamkan bagi mereka apa yang Aku halalkan bagi mereka, serta memerintahkan mereka untuk menyekutukan-Ku dengan apa yang Aku tidak turunkan keterangan baginya.'"*¹⁸⁴

Dalam surat Al A'raaf Allah menyebutkan berbagai hal yang mereka haramkan dan aturan yang mereka buat. Allah berfirman, *"Katakanlah, 'Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji.'"* (Qs. Al A'raaf [7]: 33)

"Katakanlah, 'Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan.'" (Qs. Al A'raaf [7]: 29)

Allah telah menjelaskan kepada mereka berbagai perintah dan larangan-Nya. Allah pun berfirman untuk mengecam mereka, *"Apakah mereka mempunyai sembahsan-sembah selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah?"* (Qs. Asy-Syura [42]: 21)

Maksudnya, tidak seorang pun yang boleh mengharamkan kecuali apa yang dijelaskan keharamannya oleh syari'at. Jika tidak ada keterangannya, maka pada mulanya segala sesuatu itu tidak diharamkan, baik itu benda atau perbuatan. Seseorang juga tidak boleh mensyari'atkan suatu kewajiban atau kesunnahan yang tidak ada dalil *syar'i* bagi kewajiban atau kesunnahannya.

Jika kita memahami hal ini, maka penduduk Madinah adalah yang paling kuat dalam berpegang teguh pada prinsip ini, karena mereka adalah orang-orang yang paling benci terhadap bid'ah dibandingkan dengan penduduk kota-kota lain. Kami telah mengingatkan berbagai benda dan mu'amalah yang diharamkan

¹⁸⁴ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

oleh selain penduduk Madinah, sedangkan penduduk Madinah tidak mengharamkannya.

Penduduk Madinah Paling Ketat dalam Menjalankan Ibadah-Ibadah *Syar'i*

Dalam hal beragama, penduduk Madinah merupakan penduduk yang paling kuat dalam mengikuti ibadah-ibadah *syar'i* serta paling jauh dari ibadah-ibadah bid'ah.

Kasus ini memiliki banyak padanannya. Di antaranya, sekelompok ulama Kufah dan selainnya menganjurkan orang yang wudhu, mandi, shalat dan semisalnya untuk mengucapkan niat dalam berbagai ibadah. Mereka mengatakan, "Mengucapkan lafazh niat itu lebih kuat daripada sekedar meniatkan dalam hati, meskipun pengucapan lafazh niat itu tidak diwajibkan oleh seorang imam pun." Tetapi penduduk Madinah tidak menganjurkan pengucapan lafazh niat apapun. Pendapat inilah yang benar. Sementara para sahabat Ahmad memiliki dua sisi pendapat.

Sebenarnya pengucapan lafazh niat adalah bid'ah yang tidak pernah dikerjakan oleh Rasulullah ﷺ dan para sahabatnya. Sebaliknya, beliau mengawali shalat dengan takbir, dan sebelum takbir beliau tidak membaca lafazh-lafazh niat sedikit pun. Demikian pula saat beliau mengajari para sahabat. Yang beliau ajarkan adalah mengawali shalat dengan takbir. Jadi, pengucapan lafazh niat merupakan bid'ah dalam syari'at, dan itu merupakan kekeliruan dalam memahami niat dan tujuan, karena niat dan tujuan terhadap suatu perbuatan itu pasti tersirat dalam hati sehingga pengucapan lafazhnya menjadi sia-sia, seperti orang yang makan mengucapkan lafazh niat makan, orang yang minum mengucapkan lafazh niat minum, orang yang menikah

mengucapkan lafazh niat nikah, musafir mengucapkan lafazh niat bepergian, dan lain sebagainya.

Madzhab Penduduk Madinah mengenai Waktu-Waktu Shalat

Dalam menetapkan waktu-waktu shalat, penduduk Madinah juga lebih mengikuti Sunnah daripada penduduk Kufah. Penduduk Madinah menganjurkan untuk mempercepat shalat Shubuh dan Ashar. Mereka menetapkan waktu Ashar masuk ketika bayangan setiap benda sama panjangnya dengan benda itu sendiri, dan itu merupakan akhir waktu Zhuhur. Mereka ketetapan waktu shalat 'Isya dan Maghrib sebagai waktu bersama bagi orang yang berhalangan seperti perempuan haid ketika memasuki waktu suci dan orang gila ketika sembuh dari gilaunya. Mereka membolehkan jamak bagi musafir yang kelelahan, orang sakit dan saat hujan.

Dalam masalah shalat dalam perjalanan, ulama Madinah juga mengambil jalan moderat. Di antara fuqaha ada yang menetapkan penyempurnaan bilangan rakaat lebih utama daripada qashar. Ada pula yang menetapkan qashar lebih utama, tetapi tidak dimakruhkan untuk menyempurnakan bilangan rakaat. Bahkan ia melihat bahwa itulah yang paling kuat, dan bahwa seseorang tidak boleh shalat qashar kecuali ia berniat qashar sejak awal. Ada pula yang menetapkan penyempurnaan bilangan rakaat itu hukumnya tidak boleh. Sementara ulama Madinah menetapkan bahwa yang sesuai Sunnah adalah qashar, dan jika seseorang mengerjakan shalat empat rakaat maka hukumnya makruh. Tidak diragukan bahwa pendapat ini merupakan pendapat yang paling dekat dengan Sunnah.

Demikian pula dalam masalah shalat sunnah Rawatib. Mereka menetapkan shalat Witir sebanyak satu rakaat meskipun sebelumnya dikerjakan shalat yang genap rakaatnya.

Pendapat ini lebih shahih daripada pendapat ulama Kufah yang mengatakan bahwa satu-satunya cara shalat Witir adalah seperti shalat Maghrib. Meskipun pendapat yang membolehkan kedua cara shalat Witir tersebut lebih shahih, namun memisahkannya lebih utama daripada menyambungkannya. Jadi, pendapat ulama Madinah lebih kuat daripada pendapat ulama Kufah secara mutlak. Mereka juga tidak melihat adanya shalat sunnah Rawatib sebelum shalat Jum'at, berbeda dengan ulama Kufah.

Penduduk Madinah berpendapat bahwa orang haji boleh mengerjakan shalat secara qashar dan jamak di Arafah dan Muzdalifah, serta shalat secara qashar di Mina, baik ia berasal dari penduduk Makkah atau selainnya. Tidak diragukan bahwa inilah yang ditunjukkan oleh Sunnah Rasulullah ﷺ. Pendapat ini juga menjadi salah satu pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad. Barangsiapa yang mengatakan bahwa orang haji tidak boleh melakukan qashar kecuali yang telah menempuh jarak qashar, maka pendapatnya bertentangan dengan Sunnah.

Yang lebih lemah dari itu adalah pendapat ulama yang mengatakan bahwa tidak boleh mengerjakan jamak kecuali bagi orang yang telah menempuh jarak qashar. Padahal diketahui bahwa jamak itu memiliki banyak sebab selain perjalanan yang jauh. Karena itu pendapat yang mengatakan boleh melakukan jamak dalam perjalanan yang dekat sebagaimana diperbolehkan dalam perjalanan yang jauh itu lebih kuat daripada pendapat yang tidak membolehkannya kecuali dalam perjalanan yang jauh.

Ulama Irak dan selainnya yang berpendapat demikian mengira bahwa Nabi ﷺ shalat di Mina lalu beliau bersabda,

يَا أَهْلَ مَكَّةَ أَتِمُّوا صَلَاتَكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ

*"Wahai penduduk Makkah, sempurnakanlah bilangan shalat kalian, karena sesungguhnya kami adalah rombongan musafir."*¹⁸⁵

Riwayat ini tidak benar berasal dari Nabi ﷺ berdasarkan pendapat yang disepakati oleh para ahli Hadits. Keterangan yang ada dalam kitab-kitab *As-Sunan* adalah beliau bersabda demikian ketika beliau shalat di Makkah dalam peristiwa *Fathu Makkah*. Demikian pula, mereka menuturkan hal ini dari Umar.

Diriwayatkan bahwa ketika Ar-Rasyid menunaikan haji, ia memerintahkan Abu Yusuf untuk shalat mengimami para jama'ah. Ketika ia telah salam, ia berkata, "Wahai penduduk Makkah, sempurnakanlah shalat kalian, karena sesungguhnya kami adalah rombongan musafir." Lalu seorang penduduk Makkah berkata kepadanya, "Apakah engkau berkata demikian kepada kami sedangkan dari sisi kamilah sunnah tersebut keluar?" Abu Yusuf berkata, "Ini menunjukkan pemahamanmu; engkau berbicara saat sedang shalat."

Orang Makkah tersebut sependapat dengan Abu Yusuf karena menduga bahwa mereka tidak mengqashar shalat. Akan tetapi, karena ia kurang memahami fiqih, ia pun bicara dalam shalat. Bicaranya orang yang lupa dan tidak tahu akan keharaman bicara itu tidak membatalkan shalatnya menurut Imam Malik, Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat darinya.

¹⁸⁵ HR. Imam Malik dalam pembahasan tentang haji (1/402, 202) dengan sanad yang terhenti pada Umar bin Khaththab.

Sedangkan menurut Abu Hanifah, bicaranya itu membatalkan shalatnya.

Seandainya orang Makkah tersebut mengetahui Sunnah, ia pasti berkata, "Bukan demikian hukumnya. Akan tetapi, Nabi ﷺ shalat dua rakaat di Mina bersama Abu Bakar dan Umar. Demikian pula, mereka shalat dua rakaat di Arafah dan Muzdalifah."¹⁸⁶ Mereka tidak memerintahkan orang-orang Makkah yang shalat di belakang mereka untuk menggenapkan bilangan rakaat shalat mereka, sebagaimana madzhab penduduk Madinah.

Contoh lain adalah shalat Kusuf. Dalam sebuah riwayat *mutawatir* Nabi ﷺ mengerjakan dua ruku' dalam setiap rakaat.¹⁸⁷ Penduduk Madinah pun mengikuti Sunnah ini, namun Sunnah ini tidak sampai kepada penduduk Kufah sehingga mereka pun melarangnya.

Demikian pula shalat Istisqa'. Dalam sebuah hadits shahih dari Nabi ﷺ, beliau mengerjakan shalat Istisqa'.¹⁸⁸ Penduduk Madinah pun berpendapat bahwa shalat Istisqa' itu dianjurkan.

¹⁸⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang qashar shalat (1082), Muslim dalam pembahasan tentang qashar shalat (695/19), Abu Dawud dalam pembahasan tentang manasik (1960), Imam Malik dalam pembahasan tentang haji (1/402, 201) dan Ahmad (1/178), mereka semua dari Abdullah bin Mas'ud.

¹⁸⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang shalat Kusuf (1046), Muslim dalam pembahasan tentang shalat Kusuf (901/3), Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (1177), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang shalat Kusuf (1463), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang iqamat (1263), dan Ahmad (6/87, 98), mereka semua dari Aisyah ؓ.

¹⁸⁸ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat Istisqa' (1005), Muslim dalam pembahasan tentang shalat Istisqa' (894/1), Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat Istisqa' (1166), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat Istisqa' (556) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang shalat Istisqa' (1505), dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang shalat Istisqa' (1267), mereka semua dari Anas bin Imam Malik.

Namun Sunnah ini tidak sampai kepada ulama Irak yang menyangkal anjuran shalat Istisqa'.

Contoh lain adalah takbir tambahan pada shalat 'Id. Mayoritas Sunnah dan *atsar* sejalan dengan madzhab penduduk Madinah, yaitu membaca takbir tujuh kali pada rakaat pertama, dan membaca takbir lima kali pada rakaat kedua.

Ketetapan dalam Mendapati Waktu Shalat

Masalah lain adalah: apakah shalat itu bisa didapati waktunya dengan satu rakaat atau kurang dari satu rakaat? Menurut madzhab Imam Malik, shalat itu bisa didapati waktunya dengan mengerjakan satu rakaat. Pendapat inilah yang benar dari Nabi ﷺ karena beliau bersabda,

مَنْ أَذْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَذْرَكَ الصَّلَاةَ

*"Barangsiapa yang mendapati satu rakaat shalat (sebelum waktunya keluar), maka ia telah mendapati shalat."*¹⁸⁹

Nabi ﷺ juga bersabda,

¹⁸⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (580), Muslim dalam pembahasan tentang masjid (607/162), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (524) dengan menilainya *hasan-shahih*, Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (893), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (503), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang shalat (277), Imam Malik dalam pembahasan tentang shalat Jum'at (1/105, 11), dan Ahmad (2/265), mereka semua dari Abu Hurairah.

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْفَجْرِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ
فَقَدْ أَدْرَكَ وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ
الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ

*"Barangsiapa yang mendapati satu rakaat Fajar (Shubuh) sebelum matahari terbit, maka ia telah mendapati shalat tersebut. Dan barangsiapa yang mendapati satu rakaat shalat Ashar sebelum matahari terbenam, maka ia telah mendapati shalat tersebut."*¹⁹⁰

Mengenai shalat Jum'at dan shalat jama'ah, Imam Malik berpendapat bahwa shalat tersebut bisa didapati dengan didapatinya satu rakaat bersama imam. Demikian pula dengan mendapati shalat di akhir waktu, seperti perempuan haid dan orang gila manakala suci dan sembuh dari gilanya sebelum keluar waktu shalat.

Sementara Abu Hanifah mengaitkan masalah ini dengan ukuran takbir hingga ia berkata terkait shalat Jum'at, "Apabila seseorang mendapati shalat bersama imam seukuran satu takbir, maka ia telah mendapati shalat Jum'at." Asy-Syafi'i dan Ahmad sepakat dengan Imam Malik dalam hal shalat Jum'at, tetapi pendapat keduanya berbeda dalam hal lain. Sedangkan mayoritas sahabat keduanya sepakat dengan Abu Hanifah dalam selain masalah shalat Jum'at. Dapat diketahui bahwa pendapat ulama yang sepakat dengan Imam Malik dalam semua shalat itu lebih shahih dari segi nash dan qiyas.

¹⁹⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (579), Muslim dalam pembahasan tentang masjid (608/163), Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (412), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang shalat (699), dan Ahmad (2/254), mereka semua dari Abu Hurairah.

Sebagian ulama membantah pendapat Imam Malik dengan berargumen dengan sabda Nabi ﷺ dalam hadits shahih,

مَنْ أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنَ الصَّلَاةِ

*"Barangsiapa yang mendapati satu sujud dari shalat..."*¹⁹¹

Sebenarnya hadits ini tidak mengandung hujjah karena yang dimaksud dengan satu sujud adalah satu rakaat, sebagaimana yang dikatakan Ibnu Umar, "Aku menghafal hadits dari Rasulullah ﷺ:

سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَسَجْدَتَيْنِ بَعْدَهَا

*"Dua kali sujud sebelum Zhuhur dan dua kali sujud sesudahnya..."*¹⁹²

Selain itu masih banyak lagi masalah yang serupa dengan masalah ini.

Madzhab Penduduk Madinah Mengenai Orang yang Shalat dalam Keadaan Lupa Akan Junubnya

Menurut madzhab ulama Madinah, apabila imam shalat dalam keadaan lupa akan junubnya, lalu setelah itu ia menyadarinya, maka hanya ia yang mengulangi shalatnya sedangkan makmum tidak mengulangi shalatnya. Inilah yang pendapat yang dituturkan dari para Khulafa Rasyidin seperti Umar

¹⁹¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (556) dan Muslim dalam pembahasan tentang masjid (609/164).

¹⁹² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang shalat Tahajjud (1172), Muslim dalam pembahasan tentang shalat musafir (729/104), dan Ahmad (2/17), mereka semua dari Abdullah bin Umar.

dan Utsman. Sedangkan menurut Abu Hanifah, seluruhnya wajib mengulangi shalatnya. Ia menyebutkan pendapat tersebut merupakan riwayat dari Ahmad, padahal pendapat yang diredaksikan dari Ahmad seperti pendapat Imam Malik. Ini juga merupakan madzhabnya Asy-Syafi'i dan selainnya.

Di antara hal yang menguatkan tersebut adalah kisah ini terjadi pada Abu Yusuf. Khalifah menunjuknya sebagai pengganti mengimami shalat Jum'at. Setelah ia mengimami shalat, ia baru ingat bahwa ia dalam keadaan berhadats. Akhirnya ia mengulangi shalatnya dan tidak memerintahkan jama'ah untuk mengulangi shalat mereka. Ketika ditanya tentang hal tersebut, ia menjawab, "Barangkali kami tidak punya pilihan sehingga kami mengambil pendapat saudara-saudara kami dari Madinah." Padahal dalam shalat Jum'at terjadi banyak perbedaan pendapat karena keberadaan imam di dalamnya merupakan syarat.

Imam Malik memberlakukan prinsip ini dalam seluruh kekeliruan imam. Ketika imam shalat dengan ijtihadnya dan meninggalkan hal-hal yang oleh makmum diyakini hukumnya wajib, maka menurut madzhab Imam Malik shalatnya makmum tetap sah. Misalnya, imam tidak meyakini kewajiban membaca basmalah, atau tidak meyakini kewajiban wudhu akibat terkena darah atau karena menyentuh perempuan, sedangkan makmum meyakini wajib. Ini merupakan salah satu dari dua pendapat yang dituturkan dari Ahmad dan Asy-Syafi'i. Sedangkan menurut pendapat yang lain seperti pendapat Abu Hanifah, shalatnya makmum tidak sah.

Madzhab ulama Madinah-lah yang tidak diragukan keshahihannya, karena dalam kitab *Shahih Al Bukhari* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

يُصَلُّونَ لَكُمْ فَإِنْ أَصَابُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ وَإِنْ
أَخْطَئُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ

*"Mereka shalat mengimami kalian. Jika mereka benar, maka ada pahala bagi kalian dan mereka. Dan jika mereka keliru, maka ada pahala bagi kalian, sedangkan dosanya menjadi tanggungan mereka."*¹⁹³

Hadits ini berbicara secara gamblang masalah tersebut. Juga karena imam mengerjakan shalat dengan ijtihadnya sehingga shalatnya tidak dihukumi batal. Apabila seorang imam (pemimpin tertinggi) memutuskan hukum berdasarkan ijtihadnya, tidakkah Anda melihat bahwa hukumnya berlaku? Dengan demikian, berimam kepadanya itu lebih utama.

Sedangkan ulama yang berbeda pendapat mendasarkan pendapatnya pada alasan bahwa makmum meyakini batalnya shalat imam. Alasan ini keliru karena imam itu shalat dengan ijtihadnya atau dengan taklidnya. Apabila ia benar, maka ia memperoleh dua pahala. Dan apabila ia salah, maka ia memperoleh satu pahala sedangkan kesalahannya diampuni. Lalu, bagaimana mungkin diyakini bahwa shalatnya batal?

Dapat diketahui melalui riwayat *mutawatir* dari generasi salaf bahwa sebagian dari mereka senantiasa shalat di belakang sebagian yang lain padahal perbedaan semacam tersebut sudah ada. Imam Asy-Syafi'i dan para imam seperti itu senantiasa shalat di belakang ulama Madinah, padahal mereka tidak membaca basmalah baik dengan suara samar atau dengan suara keras.

¹⁹³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang adzan (694) dari Abu Hurairah.

Dalam sebuah *atsar* diceritakan bahwa Ar-Rasyid melakukan bekam lalu ia meminta fatwa kepada Malik, lalu Malik pun memberinya fatwa bahwa ia tidak wajib wudhu setelah bekam. Kemudian Abu Yusuf shalat di belakang Ar-Rasyid, padahal menurut Abu Hanifah dan Ahmad keluarnya najis dari selain kedua jalan itu juga membatalkan wudhu. Sedangkan menurut Malik dan Asy-Syafi'i, ia tidak membatalkan wudhu. Saat itu Abu Yusuf ditanya, "Mengapa engkau shalat di belakangnya?" Ia menjawab, "*Subhanallah*, dia itu Amirul Mu'minin. Meninggalkan shalat di belakang imam karena alasan seperti itu merupakan salah satu tanda ahli bid'ah seperti Rafidhah dan Mu'tazilah."

Karena itu, ketika Imam Ahmad ditanya tentang hal ini, ia memfatwakan kewajiban wudhu. Setelah itu penanya berkata kepadanya, "Jika imam tidak wudhu, apakah aku boleh shalat di belakangnya?" Ia menjawab, "*Subhanallah*, tidakkah engkau shalat di belakang Sa'id bin Musayyib dan Malik bin Anas?"

Malik berpendapat bahwa bicaranya orang yang lupa dan tidak tahu dalam shalat itu tidak membatalkan shalatnya berdasarkan hadits Dzul Yadain,¹⁹⁴ hadits Mu'awiyah bin Hakam ketika ia mendoakan rahmat untuk orang yang bersin,¹⁹⁵ dan hadits orang badui yang berdoa dalam shalatnya, "Ya Allah, rahmatilah aku dan Muhammad, dan janganlah Engkau rahmati seseorang bersama kami."¹⁹⁶

¹⁹⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang puasa (482), Muslim dalam pembahasan tentang masjid (573/97), Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (1015) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (399) dengan menilainya *hasan-shahih*, mereka semua dari Abu Hurairah.

¹⁹⁵ HR. Muslim dalam pembahasan tentang masjid (537/33), Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (930), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang shalat (1/353), Ahmad (5/447), mereka semua dari Mu'awiyah bin Hakam As-Sulami.

¹⁹⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang adab (6010) dan Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (380).

Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat. Sedangkan riwayat yang lain sama seperti pendapat Abu Hanifah. Mereka mengatakan bahwa hadits Dzul Yadain muncul sebelum pengharaman bicara dalam shalat. Padahal tidak demikian, melainkan hadits Dzul Yadain muncul setelah Perang Khaibar karena ia disaksikan oleh Abu Hurairah, sedangkan Abu Hurairah itu masuk Islam pada tahun Khaibar. Pengharaman bicara dalam shalat terjadi sebelum pulangunya Ibnu Mas'ud dari Habsyah, sedangkan Ibnu Mas'ud terlibat dalam Perang Badar.

Madzhab ulama Madinah dalam masalah doa dalam shalat, mengingatkan imam dengan bacaan Al Qur'an dan tasbih, serta masalah-masalah lain mengikuti prinsip kelonggaran yang sejalan dengan Sunnah, berbeda dengan ulama Kufah. Mereka mempersempit aturan dalam bab ini dengan sangat ketat. Mereka menjadikan semua itu sebagai perkataan yang dilarang.

Madzhab Imam Malik mengenai Orang yang Menyentuh Dzakarnya atau Menyentuh Perempuan dengan Syahwat; Apakah Ia Harus Wudhu Lagi?

Contoh lain adalah dalam masalah bersuci. Malik melihat bahwa wudhu wajib dilakukan akibat menyentuh dzakar dan menyentuh perempuan dengan syahwat, bukan tertawa dalam shalat dan menyentuh perempuan tanpa syahwat, dan bukan karena keluarnya sesuatu yang jarang terjadi dari kedua jalan, dan bukan karena keluarnya najis dari selain kedua jalan. Sedangkan Abu Hanifah melihat bahwa seseorang wajib wudhu akibat tertawa sangat keras, dan keluarnya sesuatu yang najis dari kedua jalan

secara mutlak. Ia tidak melihat adanya kewajiban wudhu akibat menyentuh dzakar.

Kita tahu bahwa hadits-hadits tentang batalnya wudhu akibat menyentuh dzakar itu lebih valid dan lebih masyhur daripada hadits-hadits tentang tertawa terbahak-bahak, karena tidak ada seorang penghimpun kitab *As-Sunan* pun yang menyebutkan hadits tersebut. Hadits tersebut justeru *mursal* (*terputus sanadnya*) lagi lemah menurut para ahli Hadits. Karena itu tidak seorang ulama Hadits pun yang mewajibkan wudhu akibat tertawa terbahak-bahak karena mereka tahu bahwa tidak ada satu hadits pun yang valid tentang hal tersebut.

Wudhu akibat menyentuh dzakar itu dapat dilakukan dengan dua cara:

Pertama, sebagian ulama menjadikan wudhu sebagai *ta'abbud* yang tidak bisa dinalar maknanya sehingga ia tidak jauh dari *ushul* seperti wudhu akibat tertawa terbahak-bahak dalam shalat. *Kedua*, sebagian ulama tidak menjadikannya sebagai *ta'abbud* yang tidak bisa dinalar maknanya. Alasan ini lebih kuat dan lebih jelas.

Mengenai menyentuh perempuan, ada tiga pendapat yang masyhur di dalamnya. Menurut Abu Hanifah, ia tidak mengakibatkan kewajiban wudhu sama sekali. Menurut pendapat Malik dan ulama Madinah, dan ini merupakan pendapat yang masyhur dari Ahmad, apabila sentuhan disertai dengan syahwat, maka ia membatalkan wudhu. Jika tidak, maka tidak membatalkan wudhu. Sedangkan menurut Asy-Syafi'i, ia mewajibkan wudhu dalam kondisi apapun.

Tidak diragukan bahwa pendapat Abu Hanifah dan pendapat Malik-lah yang masyhur di kalangan generasi salaf.

Adapun pendapat yang mewajibkan wudhu akibat menyentuh perempuan tanpa syahwat merupakan pendapat yang janggal, tidak memiliki dasar dalam Kitab dan Sunnah, dan tidak pula dalam *atsar* dari salah seorang generasi pendahulu. Ia tidak sejalan dengan prinsip syari'at karena sentuhan yang tidak disertai syahwat itu tidak menimbulkan pengaruh, baik saat ihram atau saat i'tikaf, tidak seperti sentuhan yang disertai syahwat itu mempengaruhi keduanya. Ia pun tidak makruh bagi orang yang berpuasa serta tidak mempengaruhi suatu ibadah atau hukum-hukum lain. barangsiapa yang menjadikan sentuhan sebagai pembatal kesucian, maka ia telah bertentangan dengan *ushul* dan firman Allah, "*Atau menyentuh perempuan*" (Qs. Al Ma'idah [5]: 6) jika yang dimaksud adalah persetubuhan saja sebagaimana yang dikatakan Umar dan selainnya. Kita tahu bahwa firman Allah tersebut berkaitan dengan wudhu, sama seperti firman Allah dalam soal i'tikaf, "*Janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam masjid.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Sentuhan yang tidak disertai syahwat tidak berpengaruh terhadap i'tikaf, demikian pula terhadap wudhu. Demikian pula firman Allah, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka 'iddah.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

Selain itu kita tahu bahwa para suami biasanya sering menyentuh perempuan tanpa syahwat. Seandainya wudhu akibat sentuhan tersebut hukumnya wajib, Rasulullah ﷺ pasti memerintahkannya kepada kaum muslimin, dan tentulah hal itu menjadi hukum yang dituturkan dari beliau.

Masalah Mani dan Darah Haid

Ini seperti argumen yang dilayangkan kepada Malik dalam masalah mani bahwa manusia sering mengalami mimpi keluar mani sehingga *jinabah* mengenai tubuh dan pakaian mereka. Seandainya ia wajib dicuci, tentulah Nabi ﷺ memerintahkannya. Sedangkan beliau tidak memerintahkan seorang muslim pun untuk mencuci mani, baik yang mengenai tubuhnya atau yang mengenai pakaiannya. Tetapi di sisi lain Nabi ﷺ memerintahkan perempuan yang haid untuk mencuci darah haid dari pakaiannya, padahal kita tahu bahwa terkenanya pakaian oleh sperma itu lebih sering daripada terkenanya pakaian perempuan oleh darah haid. Bagaimana mungkin Nabi ﷺ memberikan penjelasan hukumnya kepada perempuan yang haid tetapi tidak memberikan penjelasan hukum umum tersebut, sedangkan penundaan penjelasan dari waktu yang dibutuhkan itu hukumnya tidak boleh?

Riwayat shahih dari Aisyah ؓ bahwa ia mencuci sperma dari pakaian Rasulullah ﷺ tidak menunjukkan kewajibannya.¹⁹⁷ Diriwayatkan secara shahih dari Aisyah ؓ juga bahwa ia cukup mengerok sperma.¹⁹⁸ Bagaimana mungkin mencuci sperma itu hukumnya wajib sedangkan diriwayatkan secara valid juga bahwa alasan sperma dicuci adalah karena mengotori sebagaimana yang dikatakan oleh Sa'd bin Abu Waqqash dan Ibnu Abbas,

¹⁹⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (229), Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (288/108), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (373), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (117) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (536), dan Ahmad (6/142), mereka semua dari Aisyah ؓ.

¹⁹⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (288/106), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (371), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (116) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (537), dan Ahmad (6/125, 132), mereka semua dari Aisyah ؓ.

“Singkirkan dari pakaianmu meskipun dengan daun *idzkhir*, karena ia sama kedudukannya dengan ingus dan ludah.”

Apabila hujjah ini kuat, maka hal yang sama juga dikatakan dalam masalah wudhu, bahwa tidak ada kewajiban wudhu akibat menyentuh perempuan yang tidak disertai syahwat.

Demikian pula dalam masalah mandi junub. Madzhab Malik, salah satu pendapat dari madzhab Ahmad, bahkan itulah pendapat yang dituturkan dari Ahmad, mengikuti Sunnah. Orang yang menceritakan mandinya Nabi ﷺ seperti Aisyah dan Maimunah tidak menceritakan bahwa beliau mengguyur seluruh badan beliau tiga kali. Sebaliknya, ia menceritakan bahwa setelah beliau berwudhu dan menyela-nyela pangkal rambut kepala, maka beliau menyiramkan air sekali pada belahan rambut beliau, lalu setelah itu beliau meratakan air ke seluruh badan beliau.

Mereka yang menganjurkan tiga kali berpegangan pada qiyas terhadap wudhu, padahal Sunnah membedakan keduanya.

Diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau wudhu dengan air sebanyak satu *mudd* dan mandi dengan air sebanyak satu *sha*.¹⁹⁹ Kita tahu bahwa seandainya dalam mandi disunnahkan mengulangi basuhan tiga kali, maka air seukuran itu tidak akan cukup karena seluruh anggota badan itu empat kali lebih banyak dibandingkan anggota wudhu.

Masalah lain adalah tayammum. Di antara ulama ada yang mengatakan tidak wajib melakukan tayammum untuk setiap shalat, seperti pendapat Abu Hanifah. Ada pula yang mengatakan wajib tayammum untuk setiap shalat seperti madzhab Asy-Syafi'i.

¹⁹⁹ Ada perbedaan pendapat mengenai ukuran *mudd*. Ada yang mengatakan satu sepertiga roti Irak, dan ada yang mengatakan dua roti. Sedangkan *sha* adalah takaran yang dapat memuat empat *mudd*. Lih. kitab *An-Nihayah* (3/60).

Sedangkan madzhab Malik, wajib tayammum untuk datangnya waktu setiap shalat. Ini merupakan pendapat yang paling adil, dan ia serupa dengan *atsar* yang dituturkan dari para sahabat, dan seperti *atsar* tentang perempuan yang mengalami *istihadhah*. Karena itu madzhab inilah yang masyhur dalam dua masalah tersebut menurut fuqaha Hadits.

Termasuk kategori ini adalah ulama Madinah mewajibkan zakat pada harta dua orang yang bersekutu sebagai harta seorang pemilik. Mereka menetapkan unta yang jumlahnya lebih dari 120 ekor dikenai zakat seekor *bintu labun* untuk setiap 40 ekornya, dan satu *hiqqah*²⁰⁰ untuk setiap 50 ekornya. Pendapat ini sejalan dengan surat Nabi ﷺ tentang zakat yang dilansir oleh Al Bukhari dari Abu Bakar Ash-Shiddiq.²⁰¹ Sebagian besar surat-surat Nabi ﷺ yang ada pada keluarga Umar bin Khatthab, keluarga Ali bin Abu Thalib, dan selainnya sejalan dengan ini.

Sedangkan menurut ulama Kufah yang bertentangan dengan mereka memulai hitungan setelah itu, dan pencampuran harta tidak menimbulkan pengaruh. Mereka memang memiliki *atsar* mengenai perhitungan dari awal, tetapi *atsar* tersebut tidak sebanding dengan hadits-hadits di atas. Meskipun ia valid, namun ia telah dihapus sebagaimana dihapusnya riwayat yang mengatakan bahwa sapi dikeluarkan zakatnya dalam bentuk kambing.

²⁰⁰ *Bintu labun* adalah unta betina yang telah genap berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga. Sedangkan *hiqqah* adalah unta betina yang telah genap berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat.

²⁰¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang zakat (1454) dari Abu Bakar Ash-Shiddiq.

Menurut ulama Madinah, aturan *waqsh*²⁰² hanya berlaku pada hewan ternak. Sedangkan dalam zakat emas dan perak, jika ada kelebihan dari batasnya maka zakatnya sesuai dengan kelebihannya sebagaimana diriwayatkan dalam berbagai *atsar*. Sementara Abu Hanifah menjadikan *waqsh* mengikuti *nishab*. Jadi, *waqsh* dalam komoditas emas dan perak menurut Abu Hanifah tidak dikenai zakat sebagaimana dalam hewan ternak. Adapun untuk hasil bumi, Abu Hanifah tidak memberlakukan *waqsh* dan *nishab*. Sebaliknya, sayur-mayur wajib dikenai zakat sepersepuluh, baik sedikit atau banyak. Akan tetapi, kedua sahabat sejalan dengan ulama Madinah karena diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ. وَلَيْسَ فِيمَا
دُونَ خَمْسٍ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ

*"Hasil bumi di bawah lima wasaq tidak dikenai zakat. Dan unta di bawah lima ekor tidak dikenai zakat."*²⁰³

Juga karena ada riwayat valid bahwa zakat tidak diambil dari sayur-mayur,

²⁰² *Waqsh* adalah bilangan yang dikenai kewajiban zakat berupa kambing. Pendapat lain mengatakan bahwa bilangan di antara dua *nishab*. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri *وقص*.

²⁰³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang zakat (1405), Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1558), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang zakat (626) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang zakat (2445), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang zakat (1793), mereka semua dari Abu Sa'id Al Khudri.

Satu *wasaq* sama dengan 60 *sha'*, atau setara dengan 320 rotl Hijaz atau 480 rotl Irak. Lih. kitab *An-Nihayah* (5/185).

لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ صَدَقَةٌ

*"Tidak ada kewajiban zakat pada sayur-mayur."*²⁰⁴

Menurut madzhab ulama Madinah, harta *rikaz* (harta terpendam) yang mengenainya Nabi ﷺ bersabda, "*Dalam harta rikaz ada kewajiban seperlima*"²⁰⁵ tidak mencakup barang tambang. Sebaliknya, pertambangan itu dikenai zakat biasa sebagaimana zakat dikenakan pada pertambangan Bilal bin Harits. Keterangan tersebut disebutkan oleh Imam Malik dalam kitab *Al Muwaththa'*.

Barangsiapa yang mencermati kitab *Al Muwaththa'*, riwayat hidup serta berbagai *atsar* dan tertib yang ada di dalamnya, maka ia dapat mengetahui kedudukan pendapat ulama Irak yang bertentangan dengannya. Maksud dari penyebutan urut-urutan dan *atsar* tersebut adalah untuk menjelaskan Sunnah dan membantah orang yang menyalahinya. Semakin seseorang memahami madzhab ulama Madinah dan madzhab ulama Irak, maka ia semakin memahami kedudukan kitab *Al Muwaththa'*. Karena itu Imam Malik berkata, "Saya menghimpun kitab ini dalam sekian tahun, sedangkan kalian mempelajarinya sekian hari. Bagaimana mungkin Anda memahami kandungannya?" Atau pernyataan semacam itu.

²⁰⁴ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang zakat (638) dengan mengatakan, "Sanad hadits ini tidak shahih. Dalam bab ini tidak ada satu hadits pun yang shahih dari Nabi ﷺ."

²⁰⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang zakat (1499), Muslim (1710/45), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang keputusan hukum (1377) dengan menilai *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang barang temuan (2509), Malik dalam pembahasan tentang zakat (1/249), Ahmad (2/475, 482), mereka semua dari Abu Hurairah, dan Abu Dawud dalam pembahasan tentang barang temuan (1710) dari 'Amr bin 'Ash.

Ulama Irak yang berbeda pendapat dalam masalah *rikaz* itu menjadikan *rikaz* sebagai istilah yang mencakup barang tambang dan harta terpendam di masa jahiliyah.

Madzhab Penduduk Madinah dalam Perkara-Perkara Manasik

Demikian pula dalam perkara-perkara manasik. Ulama Madinah berpendapat bahwa orang yang mengerjakan haji *qiran* tidak melakukan thawaf selain satu kali serta tidak melakukan sa'i selain satu kali. Kita tahu bahwa hadits-hadits shahih dari Nabi ﷺ mendukung pendapat ini.

Sedangkan ulama Kufah berpendapat bahwa orang yang mengerjakan haji *qiran* itu harus thawaf pertama kali, kemudian melakukan sa'i untuk umrah, kemudian melakukan thawaf untuk kedua kalinya dan melakukan sa'i untuk haji. Mereka berpegang pada *atsar* yang dituturkan dari Ali dan Ibnu Mas'ud. Meskipun *atsar* ini benar, namun ia berbenturan dengan Sunnah yang shahih.

Barangkali ada yang bertanya, "Mengapa Abu Hanifah berpendapat bahwa haji *qiran* lebih utama, dan Malik berpendapat bahwa haji *ifrad* lebih utama, sedangkan ulama Hadits tidak meragukan bahwa Nabi ﷺ melakukan haji *qiran* sebagaimana dijelaskan di tempat lain?"

Pertanyaan ini dapat dijawab bahwa masalah-masalah ini banyak diperselisihkan oleh para ulama, dan riwayat yang datang kepada mereka pun simpang siur. Setiap kelompok yang berpendapat tentang masalah ini mengeluarkan pendapat yang lemah. Pendapat yang benar berdasarkan hadits-hadits shahih adalah ketika Nabi ﷺ memimpin haji para sahabat beliau, beliau

menyuruh mereka untuk bertahallul dari ihram dan menjadikannya sebagai 'umrah kecuali orang yang telah menuntun hewan kurban. Nabi ﷺ saat itu telah menuntun hewan kurban. Oleh karena beliau tidak bertahallul, para sahabat pun menanggukkan pelaksanaan perintah beliau hingga beliau bersabda,

لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سَقْتُ
الْهَدْيَ وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً

*"Seandainya aku bisa mengulangi dari awal apa yang telah aku lalui, niscaya aku tidak menuntun hewan kurban, dan aku pasti menjadikan ihram ini untuk umrah."*²⁰⁶

Nabi ﷺ menggabungkan antara umrah dan haji.

Jadi, Sunnah menunjukkan bahwa bagi orang yang belum menuntun hewan kurban, haji *tamattu'* lebih utama. Sedangkan bagi orang yang telah menuntun hewan kurban, haji *qiran* lebih utama. Ini berlaku ketika seseorang menggabungkan haji dan 'umrah dalam satu perjalanan. Adapun jika ia melakukan satu perjalanan untuk haji dan satu perjalanan untuk 'umrah, maka haji *ifrad* lebih utama. Pendapat ini disepakati oleh Imam Empat. Mereka sepakat bahwa haji *ifrad* itu lebih utama apabila seseorang melakukan satu perjalanan untuk masing-masing.

Haji *qiran* yang dikerjakan Rasulullah ﷺ adalah dengan satu thawaf dan dengan satu sa'i. Beliau tidak menggandeng dua

²⁰⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haji (1651), Muslim dalam pembahasan tentang haji (1216/141), Abu Dawud dalam pembahasan tentang manasik (1786), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang haji (2994), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang manasik (3074), dan Ahmad (3/35, 317, 320), mereka semua dari Jabir bin Abdullah.

thawaf dan dua sa'i seperti yang disangkakan oleh para sahabat Abu Hanifah. Demikian pula, beliau tidak melakukan haji secara *ifrad* sebagaimana yang disangkakan oleh para sahabat Asy-Syafi'i dan Malik. Beliau juga tidak melakukan 'umrah setelah haji, dan tidak pula seorang pun dari para sahabatnya, kecuali Aisyah ؓ karena untuk mengqadha 'umrah-nya dimana ia mengalami haid.

Selain itu, diriwayatkan secara shahih bahwa Nabi ﷺ mengerjakan 'umrah empat kali. Salah satunya adalah dalam haji Wada'. Nabi ﷺ tidak tahallul dari ihram beliau sebagaimana yang disangkakan oleh sebagian sahabat Ahmad.

Menurut madzhab ulama Madinah, orang yang terkepung tidak wajib qadha. Pendapat ini lebih shahih daripada pendapat ulama Kufah karena Nabi ﷺ dan para sahabatnya dihalangi untuk 'umrah pada tahun Hudaibiyyah. Kemudian pada tahun berikutnya, Nabi ﷺ dan sekelompok sahabat beliau tidak melakukan 'umrah. Jumlah ahli Hudaibiyyah lebih dari 1400 orang, dan merekalah yang berbai'at di bawah pohon. Di antara mereka ada yang keburu wafat sebelum 'umrah qadha.

Madzhab ulama Madinah tidak menganjurkan seseorang, bahkan memakruhkannya untuk berhram sebelum *miqat makani*. Sedangkan ulama Kufah menganjurkan ihram sejak sebelum *miqat makani*.

Pendapat ulama Madinah-lah yang sejalan dengan Sunnah Rasulullah ﷺ dan Sunnah Khulafa Rasyidin, karena Nabi ﷺ melakukan 'umrah sebanyak tiga kali sebelum Haji Wada', yaitu 'umrah Hudaibiyyah, 'umrah qadha, dan 'umrah pada tahun Hunain. Pada dua 'umrah pertama, beliau berhram dari Dzul

Hulaifah.²⁰⁷ Sedangkan pada 'umrah tahun Hunain, beliau berihram dari Ji'ranah.²⁰⁸ Kemudian dalam haji Wada', beliau berihram dari Dzul Hulaifah. Beliau tidak pernah berihram dari Madinah sama sekali, padahal Nabi ﷺ tidak pernah kontinu dalam meninggalkan amalan yang paling utama. Begitu pula, para khalifah beliau seperti Umar dan Utsman melarang ihram dari sebelum miqat.

Imam Malik pernah ditanya tentang seseorang yang berihram sebelum miqat, lalu ia menjawab, "Aku khawatir ia terkena fitnah." Ia lantas membaca firman Allah, *"Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa adzab yang pedih."* (Qs. An-Nuur [24]: 63)

Penanya berkata, "Fitnah macam apa itu? Bukankah itu hanya menambahkan kepatuhan kepada Allah?" Ia menjawab, "Fitnah apa yang lebih besar daripada engkau mengira bahwa engkau diberi kekhususan dengan suatu perbuatan yang tidak dilakukan oleh Rasulullah ﷺ?" Atau pernyataan seperti itu.

Imam Malik juga berkata, "Umat terakhir ini tidak akan terbentuk menjadi baik kecuali dengan hal yang membentuk umat pertama menjadi baik. Apakah setiap kali kita datangi seseorang yang lebih pandai berdebat daripada orang lain maka kita meninggalkan apa yang dibawa Jibril kepada Muhammad ﷺ?"

Madzhab ulama Madinah mengatakan bahwa jika seseorang melakukan persetubuhan sesudah wukuf di Arafah dan sebelum tahallul maka hajinya rusak. Dan barangsiapa yang melakukan

²⁰⁷ Dzul Hulaifah adalah sebuah desa antara Makkah dan Madinah, jaraknya sekitar 6 atau 7 mil. Dzul Hulaifah adalah miqatnya penduduk Madinah. Lih. kitab *Mu'jam Al Buldan* (2/295).

²⁰⁸ Ji'ranah adalah sebuah mata air yang terletak antara Thaif dan Makkah, tetapi ia lebih dekat ke Makkah. Ia menjadi tempat ihramnya penduduk Makkah. Lih. kitab *Mu'jam Al Buldan* (2/142).

persetubuhan setelah *tahallul* pertama, maka ia wajib 'umrah. Inilah pendapat yang dituturkan dari para sahabat, bukan pendapat yang mengatakan, "Persetubuhan setelah wukuf di Arafah tidak membatalkan haji," dan bukan pendapat yang mengatakan, "Persetubuhan setelah *tahallul* pertama tidak mewajibkan ihram lagi." Dalam hal ini Malik mengikuti Ibnu Abbas. Malik menyebutkan pendapat ini dalam kitab *Al Muwaththa'*, tetapi ia tidak menyebutkan orang yang menuturkannya dari Ibnu Abbas.

Barang kali ada yang menyatakan bahwa Imam Malik telah menyalahi hadits Dhuba'ah binti Zubair mengenai persyaratan yang dibuatnya untuk *tahallul* manakala ia tertahan oleh suatu penghalang,²⁰⁹ hadits Aisyah mengenai perbuatannya mengusapkan wewangian pada Rasulullah ﷺ sebelum beliau ihram dan sebelum beliau thawaf di Baitullah,²¹⁰ hadits Ibnu Abbas bahwa ia senantiasa membaca talbiyah hingga ia melempar Jumrah Aqabah,²¹¹ dan lain-lain.

Pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa apabila pendapat Malik dibandingkan dengan pendapat Kufah yang berbeda darinya atau ulama lain, maka mereka lebih banyak bertentangan dengan hadits-hadits di atas. Sebenarnya dalam masalah-masalah ini Malik mengikuti *atsar* dari Umar bin Khaththab ؓ, Ibnu Umar ؓ, dan lain-lain. Meskipun sikap yang benar saat terjadi perselisihan di antara sahabat adalah mengembalikannya kepada Rasulullah ﷺ, namun ulama yang belum menerima sebagian Sunnah lalu ia mengikuti Umar, Ibnu Umar dan semisalnya itu lebih unggul

²⁰⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haji (1207/104-105).

²¹⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haji (1539).

²¹¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haji (1543, 1544), Muslim dalam pembahasan tentang haji (1281/267), dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang haji (918) dengan menilainya *hasan-shahih*, mereka semua dari Abdullah bin Abbas.

daripada ulama yang lebih banyak ketidaktahuannya tentang hal-hal yang tidak diketahui ulama Madinah, serta tidak memiliki pendahulu seperti pendahulu yang dimiliki ulama Madinah.

Madzhab Penduduk Madinah mengenai Keharaman Madinah Nabawiyyah

Masalah lain adalah masalah keharaman Madinah Nabawiyyah. Ada banyak hadits *mutawatir* dari Nabi ﷺ yang menetapkan keharamannya.²¹² Bahkan diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ juga bahwa beliau menetapkan balasan orang yang memotong sebatang pohon di Madinah bahwa barangsiapa yang dapat menangkapnya, maka ia berhak atas harta yang dirampas darinya.²¹³

Madzhab ulama Madinah dan yang sependapat dengan mereka seperti Asy-Syafi'i dan Ahmad mengatakan bahwa Madinah adalah kota haram juga meskipun mereka berbeda pendapat mengenai denda perburuan di Kota Madinah. Ulama Kufah yang berbeda pendapat dalam masalah ini belum menerima Sunnah ini, tetapi sebagian dari para pengikut mereka menentangnya dengan semisal hadits Abu Umair dan hadits Wahsy. Kendati hadits-hadits tersebut sebanding keshahihannya dengan hadits-hadits di atas, namun ia tidak boleh dibenturkan dengannya. Akan tetapi, hadits-hadits di atas *mutawatir*, sedangkan hadits Abu Umair diberlakukan pada kasus ketika hewan buruan ditangkap di luar Madinah lalu dibawa masuk ke Madinah. Demikian pula dengan hadits Wahsy jika ia shahih.

²¹² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang keutamaan-keutamaan Madinah (1873) dan Muslim dalam pembahasan tentang haji (1372/471) dari Abu Hurairah.

²¹³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haji (1362/458) dan Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (5/198), keduanya dari Jabir bin Abdullah.

Kendati diasumsikan keduanya berbenturan, maka hal itu seperti penetapan status keharaman Madinah, karena hadits-hadits tentang keharaman Madinah diriwayatkan belakangan oleh Abu Hurairah dan semisalnya dari orang yang ia dengar riwayatnya. Sedangkan pertemuan Nabi ﷺ dengan Abu Thalhah terjadi pada awal-awal hijrah. Atau jika ada dua nash yang bertentangan, dimana nash yang pertama memindahkan hukum dari hukum awal sedangkan nash kedua mempertahankan hukum yang pertama, maka nash yang memindahkan itu lebih kuat. Karena jika nash yang memindahkan hukum itu dikedepankan, maka tidak mengakibatkan penetapan hukum kecuali satu kali. Tetapi jika nash yang mempertahankan hukum lebih dikedepankan, maka terjadi perubahan hukum sebanyak dua kali.

Jadi, seandainya dikatakan bahwa hadits Abu Umair muncul setelah hadits-hadits tentang keharaman Madinah, maka itu berarti Rasulullah ﷺ mengharamkannya lalu menghalalkannya lagi. Tetapi jika diasumsikan hadits Abu Umair muncul sebelum hadits-hadits tersebut, maka satu-satunya kesimpulan adalah beliau mengharamkannya sesudah menghalalkannya. Makna ini tidak diragukan kebenarannya. Allah Mahatahu

Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Nikah

Adapun dalam masalah pernikahan, tidak diragukan bahwa madzhab penduduk Madinah dalam membatalkan pernikahan *muhallil* dan *muhallal lah* serta nikah *syighar*²¹⁴ itu lebih mengikuti

²¹⁴ Nikah *syighar* adalah nikah yang dikenal di masa jahiliyah. Yaitu seorang laki-laki berkata kepada laki-laki lain, "Nikahkan aku dengan saudarimu, atau anak perempuanmu, atau perempuan yang engkau walikan, sebagai gantinya aku akan menikahkanmu dengan saudariku, atau anak perempuanku, atau perempuan yang aku

Sunnah daripada ulama Irak yang tidak membatalkan pernikahan tersebut. Diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau melaknat *muhallil* dan *muhallal lah*.²¹⁵ Dan diriwayatkan secara valid dari para sahabat beliau seperti Umar, Utsman, Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar dan Ibnu Abbas ؓ bahwa mereka melarang pernikahan *tahlil*. Tidak diketahui adanya seorang pun di antara mereka yang memberikan keringanan terhadapnya. Ini sejalan dengan *ushul*/ulama Madinah.

Di antara *ushul*/ulama Madinah adalah: tujuan dalam akad itu menjadi faktor yang dipertimbangkan. Sebagaimana mereka menjadikan syarat yang mendahului akad sama kedudukannya dengan syarat yang mengiringi akad. Mereka juga menjadikan syarat yang bersifat tradisi sama kedudukannya dengan syarat yang bersifat *lafzhi (verbal)*. Berdasarkan *ushul*/ini mereka membatalkan pernikahan *muhallil*, membatalkan sumpah yang dilakukan sebagai siasat untuk melakukan perkara yang disumpahkan, membatalkan berbagai siasat yang digunakan untuk menghalalkan riba, dan hal-hal semacam itu.

Sedangkan ulama Kufah yang bertentangan dengan mereka dalam masalah ini, serta para ulama yang sependapat dengan ulama Kufah mengesampingkan niat dalam perbuatan-perbuatan tersebut. Mereka menyamakan antara tujuan yang baik dan tujuan yang buruk, serta memperkenankan perbuatan-perbuatan yang tidak memiliki hakikat dan tujuan, bahkan termasuk jenis kemunafikan dan makar sebagaimana yang dikatakan Abu Ayyub As-Sakhtiyani, "Mereka mengakali Allah seperti mereka mengakali anak-anak. Seandainya mereka melakukan urusan mereka dengan

walikan." Di antara keduanya tidak ada pemberian mahar. Lih. kitab *An-Nihayah* (2/482).

²¹⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

caranya yang benar, niscaya urusan tersebut lebih ringan bagi mereka.”

Al Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya melansir sebuah bab yang berisi bantahan terhadap orang-orang yang melakukan akal-akalan. Generasi pendahulu dan para imam mereka senantiasa menentang orang yang melakukan perbuatan tersebut sebagaimana telah kami jelaskan dalam kitab tersendiri.

Mengenai nikah *syighar* diriwayatkan secara valid hadits larangannya dari Nabi ﷺ melalui lebih dari satu jalur riwayat.²¹⁶ Akan tetapi, ulama Kufah yang menilainya shahih melihat bahwa tidak ada larangan di dalamnya kecuali tidak adanya pengetahuan tentang mahar, sedangkan pernikahan sah tanpa menyebut mahar. Karena itu, para ulama yang membatalkan nikah *syighar* memiliki dua alasan acuan masalah, yaitu:

Pertama, pernikahan *syighar* menjadikan kemaluan seorang perempuan sebagai mahar untuk menikahi perempuan lain sehingga mengakibatkan kepemilikan bersama atas kemaluan perempuan, sebagaimana yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dan banyak sahabat Ahmad. Di antara mereka ada satu kelompok ulama yang membatalkannya kecuali disebutkan mahar karena dengan penyebutan mahar itu maka kepemilikan bersama atas kemaluan tertiadakan.

²¹⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang nikah (5112), Muslim dalam pembahasan tentang nikah (1415/57), Abu Dawud dalam pembahasan tentang nikah (2074), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang nikah (3337), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang nikah (1883), dan Ahmad (2/7, 19), mereka semua dari Abdullah bin 'Umar.

Tetapi ada pula yang tidak membatalkannya kecuali seseorang mengatakan bahwa kemaluan perempuan yang satu menjadi mahar untuk kemaluan perempuan yang lain. Karena jika seseorang tidak mengatakan hal ini secara tegas, maka tidak ada kepastian dijadikannya kemaluan sebagai mahar.

Ada pula yang membatalkannya secara mutlak sebagaimana yang diterangkan dalam sebuah hadits yang menerangkan larangan tersebut secara gamblang di berbagai kitab *As-Sunan*. Ketiga pendapat ini terdapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya.

Kedua, pernikahan *syighar* batal karena disyaratkan tidak ada mahar. Sikap diam itu tidak sama dengan menyebutkan mahar dan menetapkan syarat mahar. Pernikahan ini (yang *syar'i*) merupakan salah satu keistimewaan Nabi ﷺ. Atas dasar itu, seandainya seseorang menyebutkan mahar berupa sesuatu yang diketahui keharamannya oleh kedua pihak seperti khamer dan daging babi, maka pernikahannya batal. Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian sahabat Malik, serta merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Ahmad. Pendapat ini lebih mendekati makna tekstual Al Qur'an, serta lebih mendekati qiyas *ushul*.

Demikian pula, pernikahan perempuan yang hamil atau menjalani *'iddah* akibat zina itu hukumnya batal atau tidak sah menurut madzhab Malik. Pendapat ini lebih dekat dengan *atsar* dan qiyas. Tujuannya adalah agar tidak terjadi percampuran air sperma yang halal dengan yang haram. Sementara Abu Hanifah berbeda dari pendapat ini. Ia membolehkan akad tanpa melakukan persetubuhan. Sedangkan Asy-Syafi'i membolehkan keduanya.

Ahmad setuju dengan pendapat tersebut, bahkan memberikan tambahan. Ia tidak membolehkan pernikahan dengan

perempuan pezina hingga ia bertaubat sesuai dengan petunjuk Al Qur'an dan Hadits mengenai keharaman menikahi perempuan pezina. Adapun ulama yang mengatakan bahwa aturan tersebut telah dihapus dan bahwa yang dimaksud dengan pernikahan di sini adalah persetubuhan, kekeliruan pendapatnya tampak jelas dari banyak sisi.

Demikian pula masalah bertumpuknya dua *'iddah* dari dua laki-laki, seperti perempuan yang menikah di masa *'iddah*-nya, atau perempuan yang bersetubuh secara *syubhat (samar)*. Menurut madzhab Malik, dua *'iddah* tidak bisa dijalani secara serentak, melainkan pelaku harus menjalaninya satu per satu. Pendapat inilah yang dituturkan dari Umar dan Ali ؓ. Ini juga merupakan madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat bahwa ia menjalani *'iddah* secara serentak.

Demikian pula dalam kasus ketika seorang laki-laki menceraikan istrinya satu kali atau dua kali, lalu perempuan tersebut menikah dengan laki-laki lain dan melakukan persetubuhan, lalu perempuan tersebut kembali kepada laki-laki yang pertama. Menurut Malik, perempuan tersebut kembali kepada kondisi semula (maksudnya tinggal satu atau dua cerai lagi). Ini merupakan pendapat sebagian besar sahabat seperti Umar bin Khaththab dan para sahabat sepertinya. Ini juga merupakan madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam sebuah pendapat yang masyhur darinya. Sedangkan yang berpendapat bahwa ia tidak kembali kepada kondisi semula adalah Ibnu Umar dan Ibnu Abbas. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah.

Demikian pula dalam *ila*²¹⁷. Menurut madzhab ulama Madinah, fuqaha Hadits, dan selainnya, setelah berakhir empat

²¹⁷ *Ila'* berarti sumpah suami untuk tidak menggauli istrinya.

bulan suami dipaksa antara membayar sumpahnya dan ia menggauli istrinya, atau menceraikan istrinya. Pendapat inilah yang dituturkan dari puluhan sahabat serta ditunjukkan oleh Al Qur'an dan *ushul*. Sedangkan menurut pendapat ulama Kufah, jika suami meniatkan cerai pada saat berakhirnya waktu tersebut, lalu pada saat berakhirnya waktu suami tidak menggauli istrinya setelah membayar sumpah, maka istrinya tercerai. Pegangan paling kuat pendapat ini adalah riwayat dari Ibnu Mas'ud seandainya riwayat ini benar.

Demikian pula masalah rujuk dengan perbuatan: Apakah persetubuhan itu bisa dikatakan sebagai rujuk atau tidak? Ada tiga pendapat mengenai hal ini. *Pertama*, ia menjadi rujuk sebagaimana pendapat Abu Hanifah. *Kedua*, ia tidak menjadi rujuk sebagaimana pendapat Asy-Syafi'i. *Ketiga*, ia menjadi rujuk jika disertai niat. Pendapat inilah yang masyhur dari Malik serta merupakan pendapat yang paling moderat di antara tiga pendapat dalam madzhab Ahmad.

Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Sanksi dan Keputusan Hukum

Kewajiban Diyat dalam Pembunuhan dengan Alat yang Berat

Dalam masalah sanksi dan keputusan hukum madzhab ulama Madinah juga lebih unggul daripada madzhab ulama Kufah dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, ulama Madinah mewajibkan *qawad* (*qishash*) dalam pembunuhan dengan alat yang berat (bukan tajam)

sebagaimana yang dituturkan oleh Sunnah dan sebagaimana yang ditunjukkan oleh *ushul*. Bahkan Malik berlebihan hingga menolak adanya pembunuhan secara keliru yang menyerupai sengaja. Pendapatnya ini ditentang oleh ulama lain karena tiadanya keserupaan. Akan tetapi, pada hakikatnya pembunuhan tersebut termasuk jenis pembunuhan secara tidak sengaja yang memiliki keunikan dengan tambahan hukum. Jadi, ia bukan merupakan bagian dari pembunuhan secara tidak sengaja yang disebutkan dalam Al Qur'an.

Hukuman Mati terhadap Muslim Atas Pembunuhan terhadap Kafir Dzimmi

Masalah lain adalah masalah hukuman mati terhadap seorang muslim lantaran membunuh orang kafir dan *dzimmi*, serta hukuman mati terhadap orang merdeka lantaran membunuh budak. Para ulama memiliki tiga pendapat dalam masalah ini, yaitu:

1. Pelakunya dihukum mati dalam kondisi apapun sebagaimana pendapat Abu Hanifah dan para sahabatnya.
2. Ia tidak dijatuhi hukuman mati dalam kondisi apapun, sebagaimana pendapat Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam salah satu dari dua pendapat.
3. Ia tidak dijatuhi hukuman mati kecuali dalam kondisi perang karena hukuman mati dalam kondisi tersebut dapat mewujudkan maslahat umum sehingga kesetaraan antara pelaku dan korban tidak dijadikan pertimbangan. Sebaliknya, orang merdeka boleh dihukum mati meskipun yang dibunuh adalah seorang budak, dan

seorang muslim wajib dihukum mati meskipun yang dibunuh adalah orang kafir *dzimmi*. Ini merupakan pendapat ulama Madinah dan pendapat lain dari Ahmad. Ini merupakan pendapat yang paling moderat serta mempertemukan berbagai *atsar* yang dituturkan dalam bab ini.

Menurut madzhab Malik terkait orang-orang yang memerangi umat Islam dan selainnya, hukum diberlakukan pada orang yang membantu dan orang yang terlibat langsung sebagaimana yang disepakati para ulama dalam masalah jihad. Sedangkan ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini menerima bahwa orang-orang yang terlibat dalam pembunuhan itu wajib dikenai *qishash*. Pendapat ini disepakati oleh madzhab para imam, sebagaimana yang dikatakan oleh Umar ؓ, "Seandainya bukan karena Shana'a akan melakukan konspirasi, tentulah aku akan menjatuhkan mereka hukuman mati atas pembunuhan yang mereka lakukan."

Apabila mereka semua terlibat di dalamnya, maka tidak ada perbedaan pendapat. Tetapi jika sebagian dari mereka tidak terlibat namun ia menjadi penyebab yang mengakibatkan pembunuhan seperti orang yang dipaksa, saksi palsu manakala ia telah menarik kesaksiannya, hakim yang zhalim manakala ia telah berhenti dari berbuat zhalim, maka mayoritas ulama menerima pendapat bahwa *qishash* wajib dijatuhkan kepada mereka. Ini seperti yang dikatakan Ali ؓ tentang dua orang yang bersaksi atas seseorang bahwa ia telah mencuri sehingga tangan orang tersebut dipotong, tetapi kemudian keduanya menarik kesaksiannya dan berkata, "Kami keliru!" Ali ؓ berkata, "Seandainya aku tahu bahwa kalian berdua sengaja, aku pasti memotong tangan kalian." Perkataan Ali ini menunjukkan hukuman potongan tangan atas

seseorang yang menyebabkan tangan orang lain terpotong, serta menunjukkan kewajiban *qishash* pada saksi palsu.

Ulama Kufah berbeda pendapat dalam dua masalah ini. Kita tahu bahwa pendapat yang mengatakan bahwa orang-orang yang bekerja sama dalam melakukan dosa dan permusuhan itu memiliki kedudukan yang sama dalam menerima sanksi (pendapat ini) lebih dekat dengan Kitab dan Sunnah dari segi lafazh dan makna daripada pendapat ulama yang tidak mewajibkan sanksi kecuali pada orang yang melakukannya sendiri.

Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Rajam

Masalah lain adalah, ulama Madinah mengikuti khutbah Umar bin al-Khattab ؓ di atas mimbar Rasulullah ﷺ. Dalam khutbahnya itu Umar ؓ mengatakan, "Rajam dalam Kitab Allah wajib diterapkan pada setiap orang yang berzina, baik laki-laki atau perempuan, manakala ia telah *muhshan* dan ada bukti, atau ada kehamilan, atau ada pengakuan." Demikian pula, dalam masalah khamer mereka menetapkan sanksi pada seseorang yang didapati mabuk, atau muntah, atau ditemukan bau minuman khamer darinya dan tidak ada kesamaran padanya. Pendapat inilah yang dituturkan dari Nabi ﷺ dan Khulafa Rasyidin seperti Umar, Utsman dan Ali.

Sementara Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i tidak melihat adanya sanksi kecuali dengan pengakuan atau bukti perbuatan. Mereka mengklaim bahwa kondisi mabuk, muntah dan bau minuman itu masih samar. Sedangkan dari Ahmad diriwayatkan dua pendapat.

Kita tahu bahwa yang pertama lebih dekat dengan Sunnah Rasulullah ﷺ dan Sunnah Khulafa Rasyidin, yaitu menjaga batasan-batasan Allah yang Allah perintahkan untuk dijaga. Kesamaran dalam alat-alat bukti tersebut sama seperti kesamaran dalam hal keterangan dan pengakuan yang dimungkinkan bohong dan salah.

Legalitas Sanksi Harta

Begitu juga, ulama Madinah melihat sanksi harta sebagai sanksi yang disyari'atkan karena telah ditunjukkan oleh Sunnah Rasulullah ﷺ dan Sunnah Khulafa Rasyidin, sebagaimana sanksi fisik disyari'atkan dan sesuai dengan petunjuk Sunnah. Namun sanksi harta ditentang oleh ulama Kufah dan yang sependapat dengan mereka. Mereka mengklaim bahwa sanksi tersebut telah dihapus. Dari mana mereka memperoleh hujjah mengenai penghapusannya?

Cara seperti ini sering mereka lakukan setiap kali melihat sebuah hadits shahih bertentangan dengan pendapat mereka. Adapun ulama Madinah dan ulama Hadits berpendapat bahwa Sunnah dan *atsar* telah menerangkan berlakunya sanksi harta seperti halnya sanksi fisik, seperti memecahkan guci khamer dan membakar warung khamer sebagaimana yang dilakukan Musa terhadap patung anak sapi dan yang dilakukan Nabi ﷺ terhadap berhala-berhala. Juga seperti perintah Nabi ﷺ kepada Abdullah bin 'Amr untuk membakar dua potong pakaian yang dicelup warna kuning, dan seperti perintah beliau kepada para sahabat untuk memecahkan kuili-kuili yang digunakan untuk memasak daging keledai kemudian beliau mengizinkan untuk mencucinya saja. Dalam hadits Abdullah bin Umar bin Khatthab, ia mendenda

orang yang menyembunyikan hewan yang tersesat dan melipatgandakan besaran diyat *dzimmi* yang dibunuh dengan sengaja.

Demikian pula, madzhab mereka dalam masalah akad dan diyat merupakan madzhab yang paling shahih. Di antaranya adalah diyat untuk *dzimmi*. Ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa diyatnya sama seperti diyat muslim sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Ada pula yang mengatakan bahwa diyatnya adalah sepertiga diyat muslim karena itulah batasan paling minimal, sebagaimana yang dikatakan Asy-Syafi'i. Sedangkan menurut pendapat ketiga, diyatnya adalah setengah diyat muslim. Ini adalah madzhab Malik, dan merupakan pendapat yang paling shahih karena inilah yang dituturkan dari Nabi ﷺ sebagaimana yang diriwayatkan oleh para penghimpun kitab *As-Sunan* semisal Abu Dawud dan selainnya dari Nabi ﷺ.²¹⁸

Begitu juga, *'aqilah (kerabat pelaku pembunuhan)* menanggung seluruh diyat seperti yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i; atau menanggung kewajiban yang diperkirakan seperti diyat *mudhihah*²¹⁹ dan pemotongan jari atau lebih dari itu, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Hanifah; atau mereka menanggung lebih dari sepertiga sebagaimana madzhab Malik. Pendapat ketiga inilah yang dituturkan dalam Sunnah dan merupakan madzhab Ahmad. Dan mengenai tanggungan sepertiga itu ada dua pendapat dalam madzhab Malik dan Ahmad.

²¹⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang diyat (4583), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang diyat (1413) dengan menilainya *hasan*, dan Ahmad (2/180), mereka semua dari 'Amr bin 'Ash.

²¹⁹ *Mudhihah* adalah tindakan melukai hingga mengakibatkan tampaknya tulang. Pendapat lain mengatakan bahwa *mudhihah* adalah tindakan yang mengakibatkan robekan kulit antara daging dan tulang, atau merobek daging hingga terlihat tulangnya. Perbuatan ini dikenai *qishash* khusus. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri *وضح*.

Ada cerita perdebatan antara seorang ulama Madinah dengan ulama Kufah. Dalam perdebatan itu ulama Madinah berkata kepada ulama Kufah, "Semoga kalian diberkahi dengan bilangan seperempat, seperti pendapat kalian bahwa kepala cukup diusap seperempat bagiannya saja, najis *mukhaffafah (ringan)* ditolerir manakala kurang dari seperempat tempat yang terkena najis, dan lain-lain." Kemudian ulama Kufah menjawab, "Semoga kalian diberkahi dengan bilangan sepertiga, sebagaimana pendapat kalian bahwa apabila seseorang bernadzar untuk menyedekahkan seluruh hartanya maka cukup baginya untuk menyedekahkan sepertiga hartanya saja; dan bahwa *'aqilah* menanggung di atas sepertiga, dan lain-lain."

Pendapat ini benar, tetapi kepada orang Kufah itu dapat dikatakan bahwa bilangan seperempat tidak memiliki sandaran sama sekali dalam Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya. Mereka hanya mengatakan bahwa manusia itu memiliki empat sisi sehingga seseorang mengatakan, "Engkau bisa dikatakan melihat seseorang apabila engkau melihat salah satu sisi dari keempat sisinya." Karena itu ukuran seperempat itu disamakan kedudukannya dengan seluruhnya.

Adapun ukuran sepertiga itu ada dasarnya dalam Sunnah Rasulullah ﷺ. Berdasarkan Sunnah yang shahih dan kesepakatan umat Islam, orang yang sakit boleh mewasiatkan sepertiga hartanya, tidak boleh lebih, sebagaimana yang diperintahkan Nabi ﷺ kepada Sa'd bin Abu Waqqash ketika beliau menjenguknya dalam Haji Wada'.²²⁰ Juga sebagaimana yang dijelaskan dalam

²²⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jenazah (1295), Muslim dalam pembahasan tentang wasiat (1628/5), Abu Dawud dalam pembahasan tentang wasiat (2864), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jenazah (975) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang wasiat (2708), dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang wasiat (3626), mereka semua dari Sa'd bin Abu Waqqash.

riwayat shahih mengenai orang yang memerdekakan enam budak pada waktu menjelang wafat, bahwa Nabi ﷺ membagi mereka menjadi tiga bagian, lalu beliau memerdekakan dua budak dan mempertahankan empat budak.²²¹ Juga seperti riwayat bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada Abu Lubabah, *"Cukup bagimu sepertiga."*²²² Dan masih banyak lagi riwayat lainnya.

Muatan hadits ini menjadi pegangan ulama Madinah. Sedangkan soal undian dalam memerdekakan budak-budak tersebut telah dijelaskan dalam satu ayat Al Qur'an dan enam hadits dari Nabi ﷺ. Di antaranya adalah hadits ini.

Dalil lain adalah sabda Nabi ﷺ,

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النِّدَاءِ وَالصَّفِّ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَجِدُوا إِلَّا أَنْ يَسْتَهْمُوا عَلَيْهِ

*"Seandainya manusia tahu keutamaan pada adzan dan shaf pertama, dan mereka tidak mendapatinya kecuali dengan berundi, (tentulah mereka berundi)."*²²³

²²¹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang sumpah (1668/56), Abu Dawud dalam pembahasan tentang pembebasan budak (3958), keduanya dari 'Imran bin Hushain, dan Malik secara *mursal* (2/774, 3).

²²² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sumpah dan nadzar (3319), Malik dalam pembahasan tentang sumpah dan nadzar (2/481, 16), Ahmad (3/453), seluruhnya dari Abu Lubabah.

²²³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang adzan (3319), Muslim dalam pembahasan tentang shalat (427/129), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (225) tanpa komentar, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (2593), dan Ahmad (2/303), seluruhnya dari Abu Hurairah.

إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ فَأَيُّهُنَّ خَرَجَ
سَهْمُهَا خَرَجَ بِهَا مَعَهُ

*"Apabila beliau hendak bepergian, maka beliau mengundi di antara istri-istri beliau. Siapa di antara mereka yang keluar undiannya, maka beliau mengajaknya pergi."*²²⁴

Dalil lain adalah para sahabat Anshar mengadakan undian untuk bisa memberi tempat tinggal kepada para sahabat Muhajirin ketika pertama kali para sahabat Muhajirin hijrah ke Madinah. Dalil lain adalah dua orang yang saling mendakwakan lalu Nabi ﷺ menyuruh keduanya untuk berundi untuk bersumpah dengan segala risiko hasilnya, baik suka atau tidak suka.²²⁵ Dalil lain adalah dua orang yang saling menggugat warisan, lalu beliau bersabda kepada keduanya,

تَوَخَّيَا الْحَقَّ وَاسْتَهَمَا وَلِيَحْلِلْ كُلُّ مِّنْكُمْ
صَاحِبَهُ

*"Carilah kebenaran, adakanlah undian, dan hendaklah masing-masing dari kalian menghalalkan temannya."*²²⁶

²²⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang hibah (2593), Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2445/88), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang nikah (1970), dan Ahmad (6/114, 117), seluruhnya dari Aisyah رضي الله عنها.

²²⁵ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang peradilan (3616), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang keputusan hukum (2329), dan Ahmad (2/489), mereka semua dari Abu Hurairah.

²²⁶ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang peradilan (3584) dan Ahmad (6/320), keduanya dari Ummu Salamah. Redaksi hadits milik Ahmad.

Cara undian diterapkan oleh ulama Madinah dan para ulama yang sependapat dengan mereka seperti Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya. Sedangkan ulama Kufah yang berbeda dari mereka tidak menerapkan cara undian. Sebaliknya, dituturkan dari salah seorang ulama Kufah bahwa ia berkata, "Undian itu sama dengan judi." Mereka menyamakan undian dengan judi, padahal perbedaan antara undian yang disunnahkan Rasulullah ﷺ dengan judi yang diharamkan beliau itu jelas dan terang. Karena undian itu dilakukan dalam kondisi ada kesamaan hak tetapi tidak dapat ditentukan salah satunya. Ia memiliki dua jenis, yaitu:

Pertama, orang yang berhak tidak dapat diketahui secara persis, seperti dua orang yang bersekutu manakala barang yang dibagikan tidak ada di tempat. Karena itu hak masing-masing ditentukan dengan undian. Juga seperti budak-budak yang dibagi Rasulullah ﷺ menjadi tiga bagian. Juga seperti seorang suami yang hendak mengajak pergi salah seorang istrinya. Tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama yang mengakui cara undian bahwa dalam kasus-kasus ini diterapkan undian.

Kedua, sebenarnya sudah ada pihak yang berhak, tetapi pihak tersebut tersembunyi, seperti kisah Yunus dan dua orang yang saling menggugat. Juga seperti undian dalam kasus seseorang memerdekakan salah seorang budaknya secara spesifik tetapi ia lupa, atau menceraikan salah seorang istrinya tetapi ia lupa atau mati, atau kasus-kasus semacam itu. Ada perbedaan pendapat mengenai undian di dalamnya. Ahmad membolehkannya, sedangkan Asy-Syafi'i tidak.

Madzhab Penduduk Madinah dalam Masalah Keputusan Hukum

Madzhab ulama Madinah dalam peradilan adalah mereka mengunggulkan pihak yang paling kuat di antara dua penggugat, serta menyerahkan hak sumpah kepadanya. Dalam masalah hak, mereka memutuskan berdasarkan seorang saksi dan sumpah penggugat. Dalam masalah *qasamah*²²⁷, mereka memulai dengan meminta para penggugat untuk bersumpah. Apabila mereka bersumpah lima puluh kali, maka mereka berhak atas darah. Sedangkan ulama Kufah berpendapat bahwa sumpah hanya diucapkan oleh tergugat. Jadi, mereka tidak meminta penggugat untuk bersumpah, baik dalam masalah *qasamah* atau selainnya. Mereka juga tidak memutuskan perkara berdasarkan seorang saksi dan sumpah, serta tidak menerapkan sumpah pada penggugat.

Kita tahu bahwa sunnah Nabi ﷺ yang shahih sejalan dengan madzhab ulama Madinah karena hadits tentang *qasamah* itu shahih dan valid. Nabi ﷺ bersabda kepada para sahabat Anshar,

تَخْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ

*"Kalian bersumpah lima puluh kali, dan kalian berhak atas darah sahabat kalian."*²²⁸

²²⁷ *Qasamah* adalah sumpah yang diucapkan oleh suatu kaum yang menuduh terjadinya pembunuhan.

²²⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang *jizyah* (3173), Muslim dalam pembahasan tentang *qasamah* (1669/1), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang diyat (1422) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang diyat (2677), dan Ahmad (4/2, 3), mereka semua dari Sahl bin Abu Khaitsamah.

Asy-Syafi'i dan ulama Irak sepertinya pernah berdebat dengan ulama Madinah seperti Abu Zinad dan selainnya dalam masalah *qasamah*, lalu ulama Madinah berargumen dengan Sunnah yang tidak seorang pun bisa mengelak untuk menerimanya. Mereka berkata, "Sunnah dan sumber-sumber kebenaran bertolak belakang dengan pendapat nalar." Karena itu umat Islam tidak punya pilihan selain menerimanya.

Masalah Keputusan Hukum Berdasarkan Satu Saksi dan Sumpah

Demikian pula dengan masalah keputusan hukum berdasarkan seorang saksi dan sumpah. Mengenai hal itu ada banyak hadits shahih, baik dalam kitab *Ash-Shahih* atau *As-Sunan*, seperti hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan Muslim,²²⁹ serta hadits Abu Hurairah dan selainnya yang diriwayatkan oleh Abu Dawud.²³⁰

Ketika sebagian ulama mengatakan, "Menurut kami, orang yang menjatuhkan keputusan berdasarkan seorang saksi dan sumpah itu keputusannya harus dianulir," maka sunnah tersebut mendapat pembelaan dari para ulama seperti Malik, Asy-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Abu Ubaid dan selainnya. Bahkan Malik menulis sebuah bahasan tentangnya dalam kitab *Al Muwaththa'* dengan uraian yang tidak ada bandingnya. Asy-Syafi'i dalam kitab

²²⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang keputusan hukum (1712/3), Abu Dawud dalam pembahasan tentang keputusan hukum (3608), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang keputusan hukum (2370), dan Ahmad (1/248, 315), mereka semua dari Ibnu Abbas.

²³⁰ Hadits Abu Hurairah diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam pembahasan tentang keputusan (3610), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang keputusan hukum (1343) dengan menilainya *hasan-gharib*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang hukum (2368).

Al Umm juga membahasnya dalam sekitar sepuluh halaman. Demikian pula Abu Ubaid dalam kitab *Al Qadha'*.

Sedangkan ulama Kufah tidak memiliki pegangan selain sabda Nabi ﷺ yang mereka riwayatkan, yaitu:

الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ

*"Bukti dan keterangan wajib bagi orang yang menggugat, sedangkan sumpah wajib bagi orang yang menyangkal."*²³¹

Redaksi ini tidak terdapat dalam kitab *As-Sunan* meskipun diriwayatkan oleh sebagian penghimpun hadits. Akan tetapi, redaksi yang ada dalam kitab *Ash-Shahih* adalah hadits Ibnu Abbas dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى قَوْمٌ دِمَاءَ قَوْمٍ
وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

*"Seandainya manusia diberi (tuntutan mereka) berdasarkan gugatan mereka, niscaya suatu kaum menggugat darah dan harta kaum lain. Akan tetapi, sumpah itu wajib bagi orang yang tergugat."*²³²

Redaksi hadits ini bisa dikatakan tidak mengandung makna umum. Sebaliknya, partikel ال menunjukkan makna definitif, yaitu merujuk kepada tergugat, karena penggugat tidak memiliki kewenangan apapun selain mengajukan gugatan, sebagaimana

²³¹ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang hukum (1341) dengan menilai sanadnya terkena kritik dan (1342) dengan menilainya *hasan-shahih*.

²³² HR. Muslim dalam pembahasan tentang peradilan (1711/1).

yang diucapkan Nabi ﷺ, "Seandainya manusia diberikan tuntutan mereka hanya dengan dakwaan mereka."

Ulama yang memberikan hak sumpah kepada penggugat itu tidak memintanya bersumpah hanya berdasarkan dakwaan semata. Akan tetapi, mereka memintanya bersumpah apabila ada bukti yang menguatkan posisinya seperti saksi dalam masalah hak dan pewarisan.

Argumentasi mereka dengan keterangan dalam Al Qur'an yang menyebutkan dua saksi, satu laki-laki dan dua perempuan, adalah sangat lemah. Keterangan ini hanya terkait soal menanggung kesaksian, bukan keputusan berdasarkan kesaksian. Seandainya ia berlaku dalam keputusan hukum, maka keputusan hukum dengan kesaksian semata tidak membutuhkan aturan tersebut. Ulama yang menerapkan sumpah bersama seorang saksi tidak memutuskan hukum dengan kesaksian selain kesaksian yang disebutkan dalam Al Qur'an.

Para imam sepakat bahwa keputusan hukum boleh diambil tanpa ada kesaksian sama sekali, melainkan dengan penolakan atau bantahan; dan bahwa keputusan hukum dapat diambil berdasarkan kesaksian perempuan sendiri-sendiri dalam beberapa kasus. Lalu, bagaimana dengan keputusan hukum yang didasarkan dengan sumpah disertai seorang saksi?

Selanjutnya, Malik mewajibkan *qishash* pada kasus *qasamah* dan menjatuhkan sanksi pada istri manakala suami membaca *li'an* (*doa laknat*) sedangkan istri tidak membaca *li'an*. Sementara Asy-Syafi'i menjatuhkan sanksi *li'an*, tetapi tidak menjatuhkan hukuman mati dalam kasus *qasamah*. Sedangkan Abu Hanifah berbeda pendapat dalam dua masalah tersebut. Adapun Ahmad sepakat dengan *qishash* dalam kasus *qasamah*,

tidak pada sanksi *li'an*. Sebaliknya, jika perempuan tidak membaca *li'an*, maka suami boleh menahannya dan boleh mencerainya. Makna tekstual Kitab dan Sunnah mendukung pendapat Malik.

Hukuman Mati bagi Pelaku Homoseksual

Masalah lain adalah ulama Madinah menjatuhkan hukuman mati pada orang yang terlibat dalam perbuatan homoseksual, baik pelaku atau obyek, baik keduanya *muhshan (telah menikah)* atau *ghairu mushan (belum menikah)*. Pendapat inilah yang ditunjukkan oleh Sunnah dan kesepakatan para sahabat. Pendapat ini merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad. Sedangkan ulama Kufah tidak menjatuhkan hukuman mati, dan dalam hal itu mereka tidak memiliki pegangan Sunnah dan *atsar* sahabat. Rabi'ah pernah berkata kepada seorang ulama Kufah yang berdebat dengannya, "Mengapa sesuatu yang tidak halal dalam kondisi apapun itu disamakan dengan sesuatu yang mubah dalam satu kondisi, tetapi tidak dalam kondisi lain?" Az-Zuhri menyebutkan bahwa aturan ini sesuai dengan Sunnah.

Masalah lain adalah dakwaan dalam kasus-kasus yang mempertimbangkan aspek pandangan negatif seperti pencurian dan pembunuhan itu harus mempertimbangkan kondisi orang yang didakwa; apakah ia pantas dipandang negatif atau tidak? Ulama Madinah menjatuhkan saksi pada orang yang kecurigaan atau pandangan negatif terhadapnya jelas. Pendapat ini dilansir oleh para ulama yang menulis kitab tentang peradilan dari kalangan sahabat Asy-Syafi'i dan Ahmad.

Terkait sanksi dalam kasus seperti ini mereka mengatakan, "Apakah ia dijatuhi hukuman oleh pejabat dan qadhi, ataukah

dijatuhi hukuman oleh pejabat saja?" Ada dua pendapat. Padahal, wajib diketahui bahwa perintah Allah dan Rasul-Nya itu mencakup setiap orang yang mengadili manusia, baik ia pejabat, qadhi atau selainnya. Jadi, barangsiapa yang membedakan antara ini dan itu terkait hal yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya, maka ia telah keliru. Adapun orang yang membedakan keduanya terkait dengan kewenangan, dimana posisi tertentu berwenang untuk mengadili kasus-kasus semacam ini, bukan kasus-kasus yang lain, maka pendapatnya beralasan.

Yang demikian itu seperti ditemukan dalam banyak pernyataan para pengikut imam Kufah dan karangan-karangan mereka ketika seseorang membantah mereka dengan argumen hadits tentang seseorang yang dijatuhi hukuman mati oleh Nabi ﷺ sendiri, atau beliau perintahkan untuk membunuhnya, seperti ketika beliau menjatuhkan hukuman mati pada seorang yahudi yang mencabut kepala seorang budak perempuan,²³³ tindakan beliau membiarkan hak darah seorang perempuan yang mencaci beliau,²³⁴ perintah beliau untuk menjatuhi hukuman mati pada pelaku homoseksual,²³⁵ dan semisalnya.

Mereka mengatakan, "Perbuatan Nabi ﷺ ini adalah bagian dari kebijakan politik." Kepada mereka dikatakan, "Jika ini politik seperti yang kalian katakan, sesungguhnya ini adalah politik yang disyari'atkan sehingga ia benar. Ini adalah politik yang *syar'i*. Dan jika Anda mengatakan bahwa ia tidak disyari'atkan bagi kita, maka perkataan Anda bertentangan dengan Sunnah."

²³³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang persengketaan (2413) dan Muslim dalam pembahasan tentang *qasamah* (1672/17).

²³⁴ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (3641, 3642).

²³⁵ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4462).

Selanjutnya, pernyataan bahwa itu adalah politik bisa jadi maksudnya adalah manusia itu diatur dengan syari'at Islam, atau maksudnya adalah politik ini bukan bagian dari syari'at Islam. Apabila yang dimaksud adalah yang pertama, maka itu berarti politik tersebut merupakan bagian dari agama. Tetapi jika yang dimaksud adalah yang kedua, maka itu jelas keliru.

Awal mula kesalahan ini adalah karena madzhab ulama Kufah lemah dalam pemahaman mereka terhadap politik Rasulullah ﷺ dan politik Khulafa Rasyidin. Dalam sebuah hadits shahih Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا
مَاتَ نَبِيٌّ قَامَ نَبِيٌّ. وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ
يَكْثُرُونَ؛ قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: أَوْفُوا بَيْعَةَ الْأَوَّلِ
فَالْأَوَّلَ وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا
اسْتَرْعَاهُمْ

"Sesungguhnya Bani Isra'il itu diatur oleh para nabi. Setiap kali seorang nabi meninggal dunia, maka muncul seorang nabi yang lain. Sesungguhnya tidak ada nabi sesudahku, dan yang akan ada adalah para khalifah (pengganti). Jumlah mereka banyak." Para sahabat bertanya, "Lalu, apa yang engkau perintahkan kepada kami?" Beliau menjawab, "Penuhilah baiat yang paling

*pertama dan berikanlah hak mereka, karena Allah akan menanyakan mereka tentang kepemimpinan mereka.*²³⁶

Ketika kekhalifahan jatuh ke tangan keturunan Abbas lalu mereka membutuhkan politik untuk mengatur rakyat, lalu jabatan peradilan dipegang oleh fuqaha Irak padahal mereka tidak memiliki ilmu yang cukup untuk menjalankan politik yang adil, maka saat itulah mereka perlu untuk mendirikan instansi yang berwenang khusus mengatasi hak-hak yang terzhalimi, serta memisahkan kewenangan militer dari kewenangan penetapan syari'at. Masalahnya semakin kritis di banyak wilayah Islam hingga akhirnya terpisahkan antara syari'at dan politik. Ada sebagian orang yang menyeret seterusnya kepada syari'at, dan ada yang menyeret seterusnya kepada politik. Ada yang membolehkan seorang hakim memutuskan dengan syari'at, dan ada yang membolehkan seorang hakim memutuskan dengan politik.

Penyebab dalam masalah ini adalah orang-orang yang berkecimpung dalam syari'at itu lemah dalam memahami Sunnah sehingga ada banyak perkara yang apabila mereka putusan hukumnya maka mereka mengabaikan hak dan menghilangkan batasan. Hal tersebut mengakibatkan tumpahnya darah, terambilnya harta benda, dan ternodainya kehormatan. Sedangkan mereka yang berkecimpung dalam politik menjalankan pemerintahan dengan nalar tanpa berpegang pada Kitab dan Sunnah. Yang terbaik di antara mereka menghukumi tanpa disertai hawa nafsu dan berusaha untuk mencari keadilan, tetapi kebanyakan dari mereka memutuskan dengan hawa nafsu, memihak kepada yang kuat dan orang yang menyuap mereka, dan lain sebagainya.

²³⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang para nabi (3455) dan Muslim dalam pembahasan tentang kepemimpinan (1842/44).

Agama Islam tidak Tegak Kecuali Pedang Mengikuti Kitab dan Sunnah

Demikianlah, kota-kota yang menerapkan madzhab ulama Madinah itu menjalankan hukum dengan adil, tidak seperti di kota-kota lain. Misalnya adalah menempatkan pemimpin militer di bawah ulama, dan hal ini tidak ditemukan pada kota-kota yang menerapkan madzhab Irak dan para pengikut mereka; pemimpin militer tidak mengikuti ulama. Padahal Allah telah berfirman dalam Kitab-Nya, *"Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata ."* (Qs. Al Hadiid [57]: 25)

Jadi, penopang agama adalah Kitab yang memberi petunjuk dan pedang yang membantu dalam menegakkan keadilan. Allah berfirman, *"Dan cukuplah Tuhanmu menjadi Pemberi petunjuk dan Penolong."* (Qs. Al Furqaan [25]: 31)

Dalam ajaran Islam, pedang harus mengikuti Kitab. Apabila ilmu tentang Kitab dan Sunnah telah dominan, lalu pedang mengikutinya, maka ajaran Islam dapat tegak. Penduduk Madinah merupakan penduduk yang paling pantas menjalankan hal semacam itu. Seperti itulah fakta dan realitanya pada masa Khulafa Rasyidin. Sesudah generasi mereka, penduduk Madinah juga masih unggul daripada penduduk kota lain. Tetapi ketika ilmu Kitab telah lemah sedangkan pedang terkadang sejalan dengan Kitab dan terkadang bertentangan dengannya, maka agama menjadi tergantung pada pedang (baca: kekuatan politik dan militer).

Iniilah perkara-perkara yang barangsiapa menemukan pemahaman tentangnya dan kepada hal-hal yang semisalnya, maka ia memperoleh kejelasan bahwa *ushul* penduduk Madinah

itu lebih shahih daripada *ushul* penduduk Masyriq karena tidak ada korelasi di antara keduanya.

Perang dalam Fitnah (Konflik) Besar

Masalah lain adalah perang dalam fitnah besar dimana para sahabat terbagi menjadi tiga kelompok; satu kelompok berperang di satu pihak, satu kelompok berperang di pihak lain, dan satu kelompok duduk di rumah. Fuqaha hari ini terbagi menjadi dua pendapat. Ada yang melihat perang dari pihak Ali  merupakan perang melawan para pemberontak. Ini adalah pendapat mayoritas pengarang. Dan ada yang mengambil sikap menahan diri, dan inilah yang pendapat yang masyhur dari ulama Madinah dan ahli Hadits. Hadits-hadits yang shahih dan valid dari Nabi  sejalan dengan pendapat mereka. Karena itu, para pengarang di bidang akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah tidak membicarakan perang dalam fitnah tersebut dan tutup mulut terhadap konflik yang terjadi di antara para sahabat.

Kemudian ulama Madinah memberikan legalitas terhadap perang terhadap orang-orang yang keluar dari syari'at seperti kelompok Al Haruriyyah dan selainnya. Mereka membedakan antara perang ini dan perang dalam fitnah. Ini adalah madzhab fuqaha Hadits, dan pendapat inilah yang sejalan dengan Sunnah Rasulullah  dan Sunnah Khulafa Rasyidin. Karena diriwayatkan secara valid melalui lebih dari sepuluh jalur riwayat hadits dari Nabi  tentang kelompok Khawarij, yang dilansir oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya, dan sebagiannya dilansir oleh Al Bukhari. Dalam hadits-hadits tersebut Rasulullah  bersabda,

يُحَقِّرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ
صِيَامِهِمْ وَقِرَاءَتَهُ مَعَ قِرَاءَتِهِمْ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُحَاوِرُ
حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ
الرَّمِيَّةِ أَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ. فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا
عِنْدَ اللَّهِ لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

*"Salah seorang di antara kalian akan memandang sepele shalatnya jika dibandingkan dengan shalat mereka, memandang sepele puasanya jika dibandingkan dengan puasa mereka, dan memandang sepele bacaannya jika dibandingkan dengan bacaan mereka. Mereka membaca Al Qur'an, tetapi Al Qur'an tidak sampai ke tenggorok mereka. Mereka melesat meninggalkan Islam sebagaimana anak panah melesat meninggalkan busurnya. Di mana saja kalian menjumpai mereka, maka bunuhlah mereka! Karena dalam pembunuhan terhadap mereka ada pahala di sisi Allah pada hari Kiamat bagi orang yang membunuhnya."*²³⁷

Diriwayatkan secara valid tentang kesepakatan para sahabat untuk memerangi mereka. Amirul Mukminin Ali bin Abu Thalib ؓ pun memerangi mereka. Di hadapan mereka Ali ؓ menyebutkan Sunnah Rasulullah ﷺ yang mengandung perintah untuk memerangi mereka. Ia bahkan senang dalam membunuh mereka, dan ia bersujud kepada Allah sebagai ungkapan syukur ketika ia melihat pemimpin mereka terbunuh, yaitu Dzu Ats-

²³⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang para nabi (3344, 3610) dan Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1063/142).

Tsadyah. Lain halnya dengan perang yang terjadi dalam Perang Jamal dan Perang Shiffin. Ali sama sekali tidak senang, bahkan tampak rasa kecewa dan penyesalan dari dirinya. Ia sama sekali tidak menyebut satu sunnah dari Rasulullah ﷺ tentang perang tersebut. Sebaliknya, ia menyebutkan bahwa ia berperang dengan ijtihadnya.

Penduduk Madinah mengikuti Sunnah dalam memerangi orang-orang yang keluar dari syari'at dan tidak ikut terlibat dalam perang fitnah. Pendapat ini didukung oleh para imam ahli Hadits. Lain halnya dengan orang yang menyamakan perang terhadap kedua kelompok tersebut, bahkan menyamakan perang mereka dengan perang yang dilakukan Ash-Shiddiq terhadap orang-orang yang membangkang zakat. Ia mengategorikan mereka semua ke dalam bab pemberontakan seperti yang dilakukan oleh para pengarang terkait perang terhadap para pemberontak. Ini merupakan sikap menyamakan dua hal yang dibedakan oleh Allah.

Ulama Madinah dan ahli Sunnah membedakan dua hal yang dibedakan oleh Allah. Mereka mengikuti nash yang shahih dan qiyas yang lurus dan adil. Karena qiyas yang shahih merupakan bagian dari keadilan, yaitu menyamakan dua hal yang sama dan membedakan dua hal yang berlainan. Ulama Madinah merupakan ulama yang paling layak disebut mengikuti nash yang shahih dan qiyas yang adil.

Ini merupakan bahasan yang terlalu panjang untuk diurai sedetil-detilnya. Kami menyebutkan sebagian kaidah besar darinya dalam bahasan tentang kaidah-kaidah *fihiyyah* dan selainnya. Ini hanyalah jawaban fatwa yang berisi pemaparan tentang hal-hal yang bersifat garis besar, yang dengan itu kita dapat mengetahui sebagian keutamaan ulama Madinah Nabawiyyah. Pengetahuan tentang masalah ini merupakan bagian dari ajaran agama,

terutama jika manusia tidak mengetahui derajat keilmuan dan keagamaan mereka.

Karena itu, penjelasan masalah ini serupa dengan penjelasan tentang ilmu dan agama para sahabat manakala seseorang tidak mengetahuinya. Sebagaimana penjelasan tentang Sunnah dan keutamaan para sahabat, serta sikap mengedepankan Ash-Shiddiq dan Al Faruq merupakan perkara agama yang paling besar pada waktu kemunculan bid'ah-bid'ah Rafidhah dan orang-orang seperti mereka; demikian pula penjelasan tentang Sunnah dan madzhab penduduk Madinah serta sikap mengedepankan madzhab mereka daripada madzhab berbagai negeri lain itu termasuk perkara agama paling besar pada waktu muncul bid'ah-bid'ah yang diciptakan orang-orang yang bodoh dan mengikuti prasangka dan hawa nafsu. Allah Mahatahu.

Semoga Allah memberikan taufiq kepada kita dan semua saudara kita yang beriman kepada hal-hal yang dicintai-Nya dan diridhai-Nya. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Semoga Allah melimpahkan karunia dan keselamatan pada junjungan kami Muhammad ﷺ, beserta keluarga dan para sahabat beliau.

Hukum Penghapusan Al Qur'an dengan Sunnah

Naskh (penghapusan) Al Qur'an dengan Sunnah dihukumi tidak boleh oleh Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam pendapat yang masyhur darinya. Tetapi dalam riwayat lain, Ahmad membolehkannya. Ini merupakan pendapat para sahabat Abu Hanifah dan selainnya. Mereka berargumen bahwa wasiat (yang dijelaskan dalam Al Qur'an) untuk kedua orang tua dan para kerabat itu dihapus dengan sabda Nabi ﷺ,

إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ

لِوَارِثٍ

*"Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap yang berhak. Karena itu, tidak ada wasiat untuk ahli waris."*²³⁸

Pendapat tersebut keliru karena yang menghapusnya adalah ayat tentang warisan sebagaimana yang disepakati oleh generasi salaf. Setelah ayat-ayat tentang bagian warisan, Allah berfirman, *"(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar. Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 13-14)

Setelah menyebutkan *fara'idh* (bagian-bagian tertentu ahli waris) yang telah Allah tentukan batasan-batasannya dan Allah melarang untuk melanggarnya, maka hal itu mengandung penjelasan bahwa tidak seorang pun yang boleh menambahkan apa yang telah ditetapkan oleh Allah. Inilah makna sabda Nabi ﷺ, *"Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap yang berhak. Karena itu, tidak ada wasiat untuk ahli waris."*

²³⁸ HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* dalam kitab *Al Ghifari* (5/372), Abu Dawud dalam pembahasan tentang wasiat (2870), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang wasiat (2120) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang wasiat (2713), dan Ahmad (5/267), mereka semua dari Abu Umamah ؓ.

Kendati tidak demikian, sesungguhnya hadits ini hanya diriwayatkan oleh Abu Dawud dan beberapa penghimpun kitab *As-Sunan* semisalnya, tidak terdapat dalam kitab *Ash-Shahihain*. Kendati hadits ini termasuk hadits *ahad* (*perorangan*) yang paling baik, namun *khavar* yang tidak diketahui keshahihannya itu tidak boleh dijadikan penghapus kandungan ayat Al Qur'an.

Secara garis besar, pendapat yang mengatakan ada suatu ayat Al Qur'an yang dihapus dengan Sunnah tanpa disertai ayat Al Qur'an itu tidaklah benar. Mereka menyebutkan salah satu contohnya berupa firman Allah, "*Maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 15)

Diriwayatkan secara valid dalam kitab *Shahih Muslim* bahwa Nabi ﷺ bersabda,

خُذُوا عَنِّي؛ خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهْنًا سَبِيلًا
الْبَكْرُ بِالْبَكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَالثِّبُ بِالْثِيبِ
جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ

"Ambillah dariku! Ambillah dariku! Allah telah mengadakan jalan keluar bagi mereka. (Hukuman zina) perjaka dengan gadis hukumannya adalah dera seratus kali dan diasingkan selama setahun. Sedangkan laki-laki yang telah menikah dengan perempuan yang telah menikah hukumannya adalah dera seratus kali dan rajam."²³⁹

²³⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang sanksi pidana (1690/12), Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4415), At-Tirmidzi dalam pembahasan

Argumen ini lemah dilihat dari dua sisi, yaitu:

Pertama, ini bukan termasuk *naskh* yang diperselisihkan karena Allah memberlakukan suatu hukum hingga batas tertentu. Nabi ﷺ telah menyebutkan batas waktu tersebut, tetapi tidak diketahui secara persis. Namun kemudian hal semacam ini disebut sebagai *naskh* atau penghapusan hukum. Lain halnya dengan batas waktu yang telah terang dalam kalimat yang sama, seperti firman Allah, *"Kemudian sempurnakanlah puasa hingga malam."* (Qs. Al Baqarah [2]: 187) Yang demikian itu tidak disebut *naskh* menurut pendapat yang disepakati.

Kedua, hukuman dera terhadap pelaku zina ditetapkan dengan nash Al Qur'an. Demikian pula rajam; Allah telah menurunkan sebuah ayat yang dibaca, tetapi kemudian redaksinya dihapus sedangkan kandungan hukumnya tetap berlaku, yaitu firman Allah: وَالشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَزِيرٌ حَكِيمٌ *"Orang laki-laki dan perempuan yang telah menikah apabila berzina, maka rajamlah keduanya hingga mati sebagai hukuman dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana."* Hukuman rajam ditetapkan dengan Sunnah yang *mutawatir* dan *ijma'* para sahabat.

Dengan demikian terjawablah dakwaan *naskh* terhadap firman Allah, *"Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah*

tentang sanksi pidana (1434) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang sanksi pidana (2550), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang sanksi pidana (2/181), mereka semua dari 'Ubadah bin Shamit, dan Ahmad (3/476) dari Salamah bin Muhabbaq.

memberi jalan yang lain kepadanya.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 15) Dan kendati ia dianggap *mansukh* (dihapus kandungan hukumnya), namun yang menghapusnya adalah ayat lain yang datang sesudahnya, tetapi kemudian redaksinya dihapus sedangkan hukumnya dituturkan secara *mutawatir*.

Penghapusan semacam ini bukan termasuk penghapusan yang diperselisihkan, karena Asy-Syafi’i, Ahmad dan seluruh imam mewajibkan penerapan Sunnah yang *mutawatir* dan *muhkam* (*jelas dan definitif maknanya*) meskipun ia mengandung penghapusan terhadap sebagian ayat Al Qur’an. Akan tetapi mereka mengatakan, “Ini adalah penghapusan Al Qur’an dengan Al Qur’an, bukan dengan Sunnah semata.”

Mereka juga berargumen dengan firman Allah, “*Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya.*” (Qs. Al Baqarah [2]: 106) Mereka berpendapat bahwa di antara bukti kesempurnaan kehormatan Al Qur’an adalah Allah tidak menghapusnya kecuali dengan Al Qur’an.

Bahasan tentang Hakiki dan Majazi

Pendapat Al Amidi

Abu Hasan Al Amidi dalam kitab *Al Ahkam* pada masalah kedua mengatakan, “Para ahli Ushul berbeda pendapat mengenai keberadaan kata-kata majazi dalam bahasa. Al Ustadz Abu Ishaq dan pengikutnya—yaitu Abu Ishaq Al Isfarayini—meniadakan

keberadaannya, sedangkan para ahli Ushul selebihnya menyatakan keberadaannya. Pendapat terakhir inilah yang benar.”

Saya katakan, masalah ini akan saya bahas dalam dua tingkatan. Tingkatan yang pertama berisi analisa periwayat ini. Sedangkan tingkatan yang kedua berisi pengamatan dalil-dalil dua pendapat.

Maksud Al Amidi dengan Ahli Ushul

Pada tingkatan pertama, jika yang dimaksud dengan para ahli Ushul selebihnya adalah setiap orang yang berbicara tentang Ushul Fiqih, baik dari generasi pendahulu atau generasi akhir, maka pernyataan tersebut tidak benar. Karena bahasan tentang Ushul Fiqih meliputi Kitab, Sunnah, ijma', dan ijthad nalar, serta bahasan tentang metode indikasi dalil-dalil *syar'i* terhadap hukum-hukum, merupakan perkara yang telah masyhur sejak zaman para sahabat Muhammad ﷺ dan tabi'in hingga generasi para imam sesudah mereka. Mereka lebih mahir di bidang ini dan bidang-bidang ilmu agama lainnya daripada generasi sesudah mereka.

Umar bin Khaththab ؓ pernah menulis surat kepada Syuraih, “Putuskanlah dengan apa yang ada dalam Kitab Allah. Jika tidak ada, maka putuskanlah dengan apa yang ada dalam Sunnah Rasulullah ﷺ. Jika tidak ada, maka putuskanlah dengan apa yang disepakati umat Islam—dalam redaksi lain diganti: dengan apa yang diputuskan oleh orang-orang shalih. Jika tidak engkau temukan, maka silakan engkau berijtihad dengan nalarmu.” Demikian pula yang dikatakan Ibnu Mas'ud dan Ibnu

Abbas. Hadits Mu'adz termasuk hadits yang paling masyhur bagi kalangan ahli Ushul.²⁴⁰

Jika yang dimaksud Al Amidi dengan ahli Ushul adalah orang yang menguasai bidang Ushul Fiqih, yaitu dalil-dalil untuk menemukan hukum *syar'i* dengan cara *ijmal (garis besar)* sehingga bisa membedakan antara dalil *syar'i* dan selainnya, serta mengetahui tingkatan-tingkatan berbagai dalil sehingga ia bisa mengedepankan dalil yang unggul—dan ini merupakan obyek bahasan Ushul Fiqih, yaitu mengetahui dalil *syar'i* dan tingkatannya, maka setiap mujtahid dalam Islam disebut ahli Ushul. Karena pengetahuan tentang dalil-dalil *syar'i* dan tingkatan-tingkatannya merupakan sebagian hal yang dikuasai oleh mujtahid. Untuk menjadi seorang mujtahid tidak cukup mengetahui jenis dalil-dalil, tetapi harus mengetahui item-item dalil. Barangsiapa yang mengetahui item-item dalil serta membedakan antara item-item dalil *syar'i* dengan selainnya, maka ia lebih menguasai jenis dalil. Sebagaimana orang yang bisa membedakan antara individu-individu itu lebih mampu untuk mengetahui jenis (ras) manusia. Karena tidak mungkin mengidentifikasi individu tanpa mengidentifikasi jenis.

Selain itu, para ahli Ushul dalam masalah-masalah Ushul Fiqih menyebutkan berbagai madzhab para mujtahid seperti Malik, Asy-Syafi'i, Al Auza'i, Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal, dan Dawud, serta madzhab para pengikut mereka. Bahkan mereka dan orang-orang seperti mereka itu lebih pantas menguasai Ushul Fiqih karena mereka mengetahuinya hingga pada item-item masalahnya dan menggunakan Ushul Fiqih dalam menemukan dalil hukum.

²⁴⁰ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang peradilan (3592) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang hukum (1327).

Lain halnya dengan orang-orang yang melakukan kajian terpisah dalam perkara-perkara *ushul* yang bersifat asumptif, yang sebagiannya ditemukan dan sebagiannya tidak ditemukan, tanpa mengetahui item-itemnya. Karena meskipun apa yang mereka katakan itu benar, namun ia kurang bermanfaat atau tidak bermanfaat sama sekali, karena bahasan tersebut hanya berkisar pada dalil-dalil yang teoritis dalam pikiran, tidak memiliki realitasnya pada satuan-satuan masalah. Seperti orang yang berbicara tentang Fiqih terkait hal-hal yang diasumsikan sebagai perbuatan para hamba, padahal ia tidak mengetahui hukum perbuatan itu sendiri.

Jika sebutan ahli Ushul mencakup para mujtahid yang masyhur dan diikuti seperti Imam Empat, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Laits bin Sa'd, Ishaq bin Rahawaih dan lain-lain, dan jika yang dimaksud dengan ahli Ushul adalah orang membahas Ushul Fiqih secara tersendiri tanpa menyertakan dalil-dalil tertentu seperti yang dilakukan oleh Asy-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal dan sesudahnya, atau seperti yang dilakukan oleh 'Isa bin Aban, serta seperti yang dilakukan oleh para pengarang di bidang Ushul Fiqih dari kalangan fuqaha dan ahli Kalam, maka kita tahu bahwa orang pertama yang membahas Ushul Fiqih secara terpisah adalah Asy-Syafi'i.

Asy-Syafi'i tidak membagi perkataan menjadi hakiki dan majazi. Bahkan tidak ditengarai bahwa ia menyebut kata majazi meskipun ia banyak mengajukan argumen dan mengetahui dalil-dalil *syar'i*. Ia tidak menyebutkan hal tersebut dalam berbagai kitabnya, baik dalam kitab *Ar-Risalah* atau dalam kitab lain.

Dengan demikian, barangsiapa yang meyakini bahwa para mujtahid yang masyhur, para imam selain mereka dan para ulama generasi pendahulu itu membagi ucapan menjadi hakiki dan majazi sebagaimana yang dilakukan oleh sekelompok ulama generasi

akhir, maka keyakinan itu berawal dari ketidaktahuan tentang perkataan para imam dan ulama generasi pendahulu. Sebagaimana persangkaan sekelompok ulama lain bahwa hakiki dan majazi itu termasuk hal yang diambil dari bahasa Arab sebagai ketentuan dari Allah, sebagaimana yang disangkakan oleh sekelompok orang yang berbicara dalam bidang Ushul Fiqih. Ini adalah akibat ketidaktahuan mereka tentang bahasa Arab sebagaimana akan dijelaskan nanti, Insya'allah.

Sebagaimana sebagian orang mengira bahwa apa yang ditemukan pada sebagian ulama generasi akhir seperti Ar-Razi, Al Amidi dan Ibnu Hajib merupakan madzhab para imam yang masyhur dan para pengikut mereka. Ia tidak mengetahui pendapat yang dikemukakan oleh para sahabat Asy-Syafi'i, Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan selain mereka, yaitu pendapat-pendapat dalam Ushul Fiqih yang sejalan dengan para imam mereka. Ini juga akibat kebodohnya dan kekurang-tahuannya.

Barangkali ada seseorang yang mengutip dari banyak ahli Ushul dan mengatakan, "Yang saya maksud adalah mayoritas pengarang di bidang Ushul Fiqih dari kalangan ahli Kalam dan pendapat nalar seperti Mu'tazilah dan Al Asy'ariyyah, serta para sahabat Imam Empat. Kebanyakan dari mereka membagi perkataan menjadi hakiki dan majazi."

Pernyataan tersebut dapat dibantah: tidak diragukan bahwa pembagian ini ada dalam kitab-kitab Mu'tazilah serta para ulama yang mengambil ilmu mereka dan yang menyerupai mereka. Kebanyakan dari mereka menyebutkan pembagian ini. Adapun ulama yang tidak demikian, maka ia bukan bagian dari mereka.

Kemudian dapat dikatakan bahwa di antara mereka (yang membagi ucapan menjadi hakiki dan majazi) tidak ada seorang

imam pun yang bekerja keras untuk menyimpulkan hukum-hukum dari dalil-dalil syari'at. Karena itu, tidak ada seorang pun di antara mereka (yang membagi ucapan menjadi hakiki dan majazi) yang namanya disebut dalam kitab-kitab yang menuturkan berbagai pendapat para mujtahid yang mengarang kitab serta menyebutkan perbedaan pendapat para mujtahid yang bekerja keras untuk menyimpulkan hukum-hukum dari dalil-dalil *syar'i*. Mereka adalah orang yang paling sempurna pengetahuannya tentang Ushul Fiqih, serta paling pantas mendapat pujian dengan panggilan ahli Ushul. Namun di antara mereka itu tidak ada yang membagi perkataan menjadi hakiki dan majazi.

Selanjutnya, jika yang dimaksud oleh Al Amidi adalah orang yang melakukan pembagian ini, yaitu dari generasi akhir kelompok Mu'tazilah serta para ahli Kalam dan fuqaha yang mengikuti jalan mereka, maka tidak diragukan bahwa kebanyakan mereka melakukan pembagian ini. Akan tetapi, tidak seorang pun di antara mereka yang berkedudukan sebagai seorang imam dalam suatu bidang ilmu-ilmu Islam, baik Tafsir, Hadits, Fiqih, bahasa, atau Nahwu. Sebaliknya, para imam Nahwu dan bahasa seperti Al Khalil, Sibawaih, Al Kisa'i, Al Farra', Abu Amr bin Ala', Abu Zaid Al Anshari, Al Ashma'i, Abu Amr Asy-Syaibani dan lain-lain tidak melakukan pembagian tersebut.

Tingkatan Kedua dalam Dalil-Dalil Dua Pendapat

Hujjah Keberadaannya dan Jawabannya

Adapun bahasan pada tingkatan kedua berisi dalil-dalil dua pendapat. Al Amidi mengatakan, "Argumen ulama yang menyatakan keberadaan hakiki dan majazi adalah penggunaan

secara umum kata 'singa' untuk menunjuk arti pemberani, kata 'keledai' untuk menunjuk arti orang yang dungu, serta kalimat 'bahu jalan', 'perang berdiri di atas satu kaki', dan lain-lain. Penggunaan kata-kata ini tidak bisa dipungkiri secara bahasa kecuali dengan sikap keras kepala."

"Pada saat itu bisa dikatakan bahwa kata-kata tersebut bermakna hakiki atau majazi, karena mustahil kata-kata tersebut kosong dari dua kemungkinan makna tersebut. Ia tidak mungkin dikatakan bermakna hakiki karena makna hakikinya adalah untuk selain kata yang disebut. Kata 'singa' makna hakikinya adalah hewan buas, kata 'keledai' makna hakikinya adalah hewan ternak, dan kata 'bahu' makna hakikinya digunakan untuk anggota tubuh tertentu dari hewan."

"Pada saat itu, seandainya kata-kata tersebut bermakna hakiki dalam konteks yang disebutkan, maka kata-kata tersebut pasti *musytarak* (*multi makna*). Seandainya ia *musytarak*, maka ketika kata-kata ini disebut secara mutlak maka ia tidak segera dipahami sebagian maknanya, bukan sebagian yang lain. Tidak diragukan bahwa yang segera terpahami dari penyebutan kata 'singa' secara mutlak adalah suatu jenis hewan buas, dan yang segera terpahami dari kata 'keledai' adalah suatu jenis hewan ternak. Demikian pula dalam penggunaan kata-kata yang lain. Bagaimana tidak, sedangkan manusia dari generasi ke generasi senantiasa menuturkan dalam ucapan dan tulisan mereka penggunaan suatu kata secara hakiki dan majazi?"

"Barangkali ada yang mengatakan bahwa seandainya dalam bahasa Arab ada kata-kata majazi, maka bisa jadi maknanya ditentukan oleh indikasi yang menyertai, dan bisa tidak ditentukan olehnya. Jika yang terjadi adalah yang pertama, maka dengan adanya indikasi yang menyertai ia tidak mengandung selain makna

tersebut. Jadi, dengan adanya indikasi yang menyertai, suatu kata menjadi hakiki. Dan jika yang terjadi adalah yang kedua, maka ia juga hakiki karena satu-satunya pengertian kata hakiki adalah kata yang digunakan untuk menunjukkan artinya tanpa disertai indikasi yang menyertai.”

“Lagi pula, (masih menurut mereka) tidak ada suatu gambaran melainkan bisa diungkapkan dengan kata hakiki yang khusus untuknya. Jadi, penggunaan kata majazi dalam kondisi ia membutuhkan indikasi yang menyertai, padahal penggunaan tersebut tidak diperlukan itu, (penggunaan kata tersebut) jauh kemungkinannya dilakukan oleh orang yang memiliki hikmah dan kefasihan.”

“Kami katakan, jawaban terhadap kritik pertama adalah kata majazi tidak menghasilkan makna manakala ia tidak digunakan secara populer, kecuali ada indikasi yang menyertai. Bagaimana tidak sedangkan majazi dan hakiki itu termasuk sifat kata, bukan indikasi yang bersifat makna, sehingga hakiki itu bukan merupakan sifat bagi keseluruhan?”

“Jawaban terhadap pertanyaan kedua adalah manfaat penggunaan kata majazi, bukan kata hakiki, terkadang berupa keistimewaan yang mudah diucapkan di lisan, atau untuk membantu membentuk komposisi kalimat syair dan prosa, atau untuk kesesuaian dan sajak, atau untuk bermaksud mengagungkan, atau untuk peralihan dari kata hakiki dengan tujuan untuk merendahkan, serta tujuan-tujuan lain.”

Ini adalah uraian Abu Hasan Al Amidi dalam kitabnya *Al Kabir* yang merupakan kitab terbesar karya ulama generasi akhir yang membela kelompok ini.

Argumentasi ini dapat dijawab dengan beberapa cara, yaitu:

Pertama, penggunaan kata majazi seperti yang Anda sebutkan sama sekali tidak ditolak. Tetapi perkataan Anda bahwa kata-kata itu bila tidak bermakna hakiki maka ia bermakna majazi, perkataan Anda itu benar manakala telah valid pembagian ucapan menjadi hakiki dan majazi. Jika belum valid, maka sesungguhnya ada sementara orang yang membantah Anda dengan mengatakan, "Anda belum menyebutkan batasan yang jelas dan logis antara hakiki dan majazi. Saya menuntut Anda untuk menyebutkan perbedaan di antara kedua jenis tersebut."

Atau ia mengatakan, "Sebenarnya tidak ada perbedaan yang tegas dan valid di antara keduanya." Atau ia mengatakan, "Saya tidak menetapkan adanya klasifikasi ucapan menjadi hakiki dan majazi, baik karena ada faktor penghalang yang bersifat logis atau *syar'i* atau selain itu." Atau ia mengatakan, "Menurutku pembagian ucapan menjadi ini dan itu tidaklah valid. Kemungkinan terjadinya hal itu dalam bahasa, syari'at, akal dan semisalnya hanyalah bagian dari penalaran, sedangkan Anda tidak bisa berargumen untuk membantahnya dengan mengatakan, 'Kalau tidak hakiki, maka majazi.' Karena masuknya kata-kata tersebut ke dalam salah satu dari dua jenis (hakiki dan majazi) merupakan cabang atau kelanjutan dari penetapan adanya klasifikasi. Seandainya klasifikasi ditetapkan dengan cara seperti ini, niscaya mengakibatkan putaran yang tidak berujung. Karena tidak mungkin dikatakan, "Kata ini termasuk jenis yang ini, bukan termasuk jenis yang itu, kecuali ditetapkan bahwa di sana hanya ada dua bagian, tidak ada bagian ketiga, dan bahwa yang satu tidak mencakup yang lain. Ini merupakan obyek yang diperselisihkan. Mengapa Anda menjadikan hal yang diperselisihkan sebagai premis untuk menetapkan dirinya? Yang demikian itu sama dengan menetapkan adanya sesuatu dengan

dirinya sendiri. Jadi, Anda belum menyebutkan suatu dalil. Ini sama dengan menetapkan pokok dengan cabangnya, padahal sebenarnya cabang tersebut juga tidak ditetapkan kecuali dengan pokok tersebut.”

Kedua, di antara mereka yang menetapkan adanya lafazh hakiki dan majazi ada yang menjadikan sebagian ucapan bermakna hakiki sekaligus majazi. Ia menyebut satu kata bermakna hakiki sekaligus bermakna majazi, seperti lafazh-lafazh umum yang dikhususkan. Banyak orang yang mengatakan, “Lafazh ini bermakna hakiki dari segi indikasinya terhadap makna yang tetap, sekaligus majazi dari segi ketiadaan indikasinya terhadap apa yang dikecualikan.” Jadi, menurut mereka ucapan itu bisa berupa hakiki, bisa berupa majazi, dan bisa berupa hakiki sekaligus majazi.

Ketiga, Anda dan sekelompok ulama seperti Ar-Razi dan pengikutnya seperti Ibnu Hajib mengatakan bahwa sebelum digunakan dan diletakkan dalam kalimat, kata tidak memiliki sifat hakiki dan tidak pula majazi. Majazi adalah kata yang digunakan untuk selain makna yang diperuntukkan baginya. Dengan demikian, ungkapan-ungkapan seperti ‘bahu jalan’ dan semisalnya apabila mereka tidak menetapkan bahwa ia digunakan untuk suatu makna kemudian ia digunakan untuk makna yang lain, maka tidak ditetapkan bahwa ia adalah majazi. Tentu saja tidak seorang pun yang memiliki kemungkinan untuk mengetahui hal tersebut karena seseorang tidak mungkin mengutip dari bahasa Arab bahwa kata-kata ini digunakan untuk selain maknanya.

Barangkali ada yang mengatakan, “Tetapi orang-orang biasa menyebut ‘bahu manusia’, dan mereka juga sering menyebut kata bahu dengan maksud bahu manusia.”

Pertanyaan tersebut dapat dijawab bahwa hal tersebut tidak meniscayakan mereka menggunakan kata bahu untuk makna tersebut saja. Sebaliknya, kata ini juga digunakan dalam bentuk *mudhaf* (*disandarkan*) kepada kata lain yang sering dijadikan *mudhaf ilaih* (*yang disandari*). Jika ia digunakan dalam bentuk *mudhaf*, maka jelas maknanya. Dan jika ia tidak digunakan sebagai *mudhaf*, maka sesungguhnya *mudhaf* itu tidak seperti kata *definitif* yang bukan *mudhaf*. Kata *definitif* yang disandarkan kepada sesuatu itu sama maknanya dengan kata yang disandarkan kepada kata lain. Kata 'bahu' dan kata 'bahu manusia' tidaklah sama dengan kata 'bahu jalan'.

Demikian pula dengan seluruh kata benda yang disandarkan sehingga maknanya dapat ditengarai dari penyandaran tersebut.

Kita tahu bahwa kata-kata gabungan, baik dalam bentuk *tarkib mazji* (*gabungan yang menghasilkan makna yang berbeda*) atau *idhafah* (*penyandaran*) dalam bahasa mereka itu tidak sama dengan kata-kata yang tidak mengalami sifat-sifat seperti itu, baik dari segi *i'rab* atau dari segi makna. Sebaliknya, mereka membedakan keduanya dalam kalimat panggilan dan kalimat negatif. Dalam bentuk tunggal (bukan gabungan) mereka menyebutkan: *يَا زَيْدُ* (hai Zaid) dan *يَا عَمْرُو* (hai 'Amr) dengan harakat *dhammah* di akhirnya. Sedangkan dalam bentuk *mudhaf* dan semisalnya mereka menyebutkan: *يَا عَبْدَ اللَّهِ* (hai Abdullah) dan *يَا غُلَامَ زَيْدٍ* (hai anak Zaid) dengan harakat *fathah* pada kata *عَبْدَ* dan *غُلَامَ*. Juga seperti dalam firman Allah, *يَا بَنِي آدَمَ* "Hai anak-anak Adam" (Qs. Ali 'Imraan [3]: 64) dan *يَا أَهْلَ يَثْرِبَ* "Hai penduduk Yatsrib" (Qs. Al Ahzaab [33]: 13). Juga kata-kata *mudhaf* lain yang

dibaca *nashab* (*fathah akhirnya*). Demikian pula dengan *tarkib mazji*. Kata خَمْسَةٌ (lima) tidaklah sama dengan kata خَمْسَةَ عَشَرَ (lima belas). Sebaliknya, penggabungan tersebut telah mengubah makna.

Dengan demikian, seandainya seseorang mengatakan bahwa kata خَمْسَةٌ adalah kata hakiki yang bermakna lima, sedangkan kata خَمْسَةَ عَشَرَ adalah kata majazi, maka dia bodoh. Karena kata ini bukan demikian maksudnya meskipun kata خَمْسَةٌ terdapat di dua tempat, karena ia telah dikomposisikan menjadi gabungan yang berbeda. Gabungan jenis ini digunakan dalam bahasa, sebagaimana jenis *idhafah* juga digunakan dalam bahasa. Demikian pula dengan kalimat 'bahu jalan' merupakan kata gabungan lain yang di dalamnya kata benda disandarkan kepada kata benda yang tidak biasanya di tempat tersebut. Jadi, ia tidak sama dengan kata tunggal seperti kata خَمْسَةٌ, dan tidak pula sama dengan kata yang digandeng dengan kata lain seperti kata الْخَمْسَةُ وَالْعِشْرِينَ (dua puluh lima).

Keempat, tidak ada perbedaan antara adanya peruntukan yang mendahului penggunaan, atau yang dimaksud dengan peruntukan di sini adalah penggunaan yang telah dikenal. Dengan dua asumsi tersebut, kata yang berbentuk *mudhaf* itu tidak diperuntukkan dan tidak digunakan kecuali untuk maknanya yang tertentu, dan darinya tidak dipahami selain makna tersebut, bahkan ia tidak mengandung selain makna tersebut. Untuk memahami maknanya tidak dibutuhkan indikasi yang bersifat *ma'nawi* (*abstrak*) selain yang disebut dalam *idhafah*. Bahkan indikasi *idhafah* terhadap maknanya itu sama seperti indikasi

seluruh lafazh yang disandarkan. Jadi, setiap lafazh yang disandarkan kepada lafazh lain itu menunjukkan makna yang khusus untuk *mudhaf ilaih* tersebut.

Misalnya, ungkapan tangan dan kepala Zaid, ilmu dan agama Zaid, serta hukum dan berita Zaid itu menunjukkan makna yang khusus meskipun agama Zaid tidak sama dengan agama Umar. Sebaliknya, bisa jadi agama yang satu adalah kufur sedangkan agama yang lain adalah Islam. Dan meskipun hukumnya Zaid tidak sama seperti hukumnya Umar, karena yang satu menetapkan hukum secara zhalim sedangkan yang lain menetapkan hukum dengan adil. Demikian pula berita Zaid tidak sama seperti berita Umar, melainkan beritanya yang satu jujur sedangkan beritanya yang lain bohong.

Demikian pula dengan ungkapan 'warna ini' dan 'warna itu'. Warna masing-masing bersifat khusus, meskipun yang ini hitam dan yang itu putih. Yang membedakan warna salah satunya dari yang lain adalah penyandarannya terhadap hal yang membedakannya.

Barangkali ada yang berkata bahwa kata agama, berita dan semisalnya saat digunakan secara mutlak (tanpa disandarkan) itu mencakup keseluruhan jenisnya sehingga ia bermakna umum dan disebut *mutawathi'* (*bertitik temu*). Lain halnya dengan kata kepala dan bahu. Ketika ia disebut secara mutlak, maka ia merujuk kepada suatu anggota tubuh hewan atau manusia.

Pernyataan tersebut dapat dibantah: Katakanlah seperti itu, tetapi tidakkah maknanya menjadi khusus dengan penyandaran? Jadi, ia adalah kata yang umum dan mutlak, tetapi kemudian terkhususkan dengan penyandaran dan *ta'rif* (*dijadikan definitif*). Jadi, ia termasuk kategori kata umum yang diperkhusus dengan

cara penyandaran dan *ta'rif*. Pengkhususannya dengan cara tersebut sama seperti pengkhususannya dengan sifat, pengecualian, *badal* (*keterangan pengganti*) dan *ghayah* (*keterangan batas akhir*). Contohnya adalah ungkapan 'warna merah' dan 'berita benar', atau seperti ungkapan 'seribu kurang lima puluh' (pengecualian). Jadi, indikasinya berubah karena faktor penggunaannya secara mutlak dan *muqayyad* (*terbatas*).

Kemudian, pada kedua tempat tersebut (mutlak dan *muqayyad*) kata tertentu tidak digunakan untuk selain peruntukannya yang pertama. Nabi ﷺ bersabda,

رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ؛ وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ: وَذُرْوَةُ
سَنَامِهِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

"Kepala urusan adalah Islam, tiang-tiangnya adalah shalat, dan puncak ajarannya adalah jihad di jalan Allah."²⁴¹

Nabi ﷺ juga bersabda,

وَهَلْ يَكُفُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلَّا
حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ

"Tidak ada yang menjungkirkan manusia di neraka pada hidung mereka selain hasil panen lisan-lisan mereka."²⁴²

²⁴¹ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang iman (2616) dengan menilai *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah (2973).

²⁴² *Ibid.*

Dalam hadits tersebut Nabi ﷺ menyandarkan kata رَأْسُ (kepala, maksudnya puncak) kepada kata الْأَمْرُ (urusan). Kata ini tidak digunakan untuk makna kepala hewan.

Demikian pula dengan kata رَأْسُ الْمَالِ (secara bahasa berarti kepala harta, maksudnya modal). Dua sekutu berbagi kelebihan harta di luar modal. *Mudharib* (pelaksana *mudharabah*) berhak atas bagiannya dari keuntungan di luar modal. Jadi, kata رَأْسُ الْمَالِ tidak digunakan untuk makna kepala hewan.

Lagi pula, pernyataan mereka bahwa ketika kata tersebut digunakan secara mutlak maka maknanya mengarah kepada anggota tubuh, (pernyataan ini) dapat dibantah dengan dua jawaban, yaitu:

Pertama, suatu kata tidak pernah digunakan sama sekali secara mutlak, melainkan ia pasti *muqayyad* (terbatasi). Selain terbatas dengan penggabungan baik dalam kalimat *ismiyyah* (diawali dengan kata benda) atau *fi'liyyah* (diawali dengan kata kerja), ia juga terbatas dengan kebiasaan yang telah dikenali dari pembicara melalui ucapannya. Ini juga merupakan batasan-batasan yang jelas maksudnya.

Kedua, tidak adanya batasan-batasan yang bersifat khusus pada dirinya itu juga disebut pembatasan. Karena dikatakan bahwa perintah memiliki bentuk kalimat yang diperuntukkan baginya dalam bahasa, yang dirinya sendiri telah menunjukkan keberadaannya sebagai perintah. Lafazh umum juga memiliki bentuk yang diperuntukkan baginya dalam bahasa, yang dirinya sendiri telah menunjukkan keberadaannya sebagai lafazh umum. Karena itu, dalam indikasinya disyaratkan ia terbebas dari batasan-batasan khusus. Jadi, kekosongan dari batasan-batasan khusus itu

juga merupakan batasan. Sebagaimana kata benda yang diucapkan untuk dijadikan sandaran dan tidak terkena berbagai '*amil lafzhi (faktor yang mempengaruhi berupa lafazh)*' itu disebut *mubtada*' yang harus dibaca *rafa*'. Kekosongan dari '*amil lafzhi*' ini menjadi batasan untuk melekatkan bacaan *rafa*' padanya, sebagaimana pembatasannya dengan semisal kata كَانَ (telah ada, adalah), إِنَّ (sesungguhnya) dan ظَنَنْتُ (aku mengira) itu mengakibatkan hukum yang berbeda.

Karena itu, orang yang mengutarakan suatu kalimat itu memiliki dua kondisi. Terkadang ia diam, memutus pembicaraannya, dan menginginkan suatu makna; dan terkadang ia menyambung kalimatnya dengan kalimat lain dengan makna yang berbeda dari makna yang ditunjukkan oleh kalimat pertama manakala berdiri sendiri. Dengan demikian, kalimat yang pertama itu memiliki dua keadaan, yaitu: keadaan dimana pembicara diam, berhenti bicara, dan tidak melanjutkan kalimat; dan keadaan dimana pembicara melanjutkannya dengan kalimat lain. Di antara kebiasaan pembicara itu apabila berhenti bicara maka ia menginginkan suatu makna. Tetapi jika ia melanjutkan kalimatnya, maka ia menginginkan makna yang lain. Dalam kedua kondisi tersebut dapat ditengarai dengan jelas maksud dan tujuan pembicara, dan penggandengan kalimatnya dengan kalimat lain yang menjelaskan maksudnya.

Kita tahu bahwa kata itu menunjukkan makna. Ada kalanya indikasinya bersifat *wujudi (berwujud)*, dan ada kalanya bersifat '*adami (tidak berwujud)*'. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara dalil-dalil yang menunjukkan dengan dirinya sendiri yang terkadang disebut dengan dalil-dalil '*aqli*', dengan dalil-dalil yang menunjukkan dengan tujuan dan kehendak pengucapnya, atau yang disebut

dengan dalil-dalil *sam'iyah* (*didengar, wahyu*), atau *wadh'iyah* (*peruntukan*) atau *iradiyyah* (*kehendak*).

Dalam dua bagian tersebut, sering kali dalil itu meniscayakan selainnya, karena keberadaannya menunjukkan keberadaan penyebabnya, dan ketiadaan penyebabnya menunjukkan ketiadaannya. Sebagaimana ketiadaan suatu dzat menunjukkan ketiadaan sifat yang melekat padanya, dan ketiadaan syarat yang bersifat *ma'nawi* (*abstrak*) menunjukkan ketiadaan obyek yang disyaratkannya. Sebagaimana ketiadaan hidup menunjukkan ketiadaan ilmu, dan ketiadaan kerusakan menunjukkan ketiadaan ketuhanan selain Allah. Serta hal-hal semacam itu.

Adapun yang kedua, yaitu yang memberi indikasi berdasarkan tujuan dan kehendak, itu seperti huruf hijaiyah. Ketika mereka menulisnya, mereka memberi tanda titik pada sebagiannya dan mengosongkan titik pada sebagian yang lain, seperti huruf *jim*, *ha* dan *kha*. Huruf *jim* tandanya satu titik di bawah, huruf *kha* tandanya satu titik di atas, dan huruf *ha* tandanya tidak ada titik. Demikian juga dengan huruf *ra'* dan *zay*, *sin* dan *syin*, *shad* dan *dhad*, serta *tha'* dan *zha'*. Demikian pula dengan huruf-huruf bermakna; tandanya adalah tidak ada tanda *isim* dan *fi'il*. Demikian pula ketika seseorang mengatakan 'seribu dirham' lalu diam, maka yang ia maksud adalah seribu dinar pas. Tetapi jika ia mengatakan 'seribu dirham yang kurang atau palsu', atau 'kecuali lima puluh', maka penyambungannya dengan sifat dan pengecualian itu menjadi indikasi yang membatalkan indikasi pertama. Yang di sini kata 'seribu' disambung dengan kata lain, sedangkan yang sebelumnya kata 'seribu' terputus dari sambungan. Terputusnya ia dari sambungan itu mengandung indikasi yang berbeda dari indikasi yang lain. Jadi, yang menjadi

indikasi bukan kata itu sendiri, melainkan kata itu sendiri ditambah dengan ada atau tidak adanya keterangan tambahan.

Dalam hal ini tidak ada perbedaan; apakah tidak adanya tambahan dari pembicara itu disebut sebagai perkara *wujudi* (*berwujud*), ataukah disebut sebagai perkara *'adami* (*tidak berwujud*). Karena mayoritas ulama mengatakan bahwa meninggalkan sesuatu itu termasuk perkara *wujudi* yang terlaksana oleh diri orang yang meninggalkannya itu. Sementara Abu Hisyam dan sekelompok ulama berpendapat bahwa ia termasuk perkara *'adami*, dan mereka menyebutnya dengan istilah *dzimmiyyah* (*celaan*). Mereka menyebutnya demikian karena seorang hamba itu dicela atas apa yang tidak ia kerjakan. Dengan dua asumsi tersebut, ia memaksudkan indikasi dengan lafazh itu sendiri, bukan dengan lafazh yang disertai makna. Keberadaannya sendiri itu bisa menjadi batasan terhadap indikasi. Batasan ini hilang manakala lafazh disertai lafazh lain.

Kemudian, yang menjadi kebiasaan dalam lafazh adalah tambahan terhadap lafazh yang terbatas itu mengakibatkan pengurangan pada lafazh yang berdiri sendiri. Karena itu dikatakan bahwa penambahan batasan itu mengakibatkan pengurangan terhadap yang dibatasi. Semakin bertambah batasan lafazh umum, maka maknanya semakin berkurang. Apabila seseorang menyebut kata 'orang' dan 'hewan', makna maknanya lebih umum daripada makna kata 'orang Arab' dan 'hewan yang bicara'.

Kelima, pernyataan: tidak boleh dikatakan bahwa ia adalah hakiki, karena ia adalah hakiki untuk selainnya berdasarkan pendapat yang disepakati. Kata 'singa' adalah hakiki untuk suatu jenis hewan buas, kata 'keledai' adalah hakiki untuk suatu jenis hewan ternak, dan kata 'bahu' dan 'kepala' adalah hakiki untuk anggota tubuh tertentu dari hewan. Seandainya ia hakiki untuk hal

yang disebutkan di atas, niscaya ia *musytarak* (*multi-makna*). Seandainya ia *musytarak*, maka saat disebut secara mutlak tidak segera terpahami bahwa yang dimaksud adalah makna yang satu bukan makna yang lain, karena kedua makna tersebut sama kedudukannya dalam indikasi yang hakiki.

Isytirak (Multi Makna)

Kritik tersebut dijawab: Mengenai pernyataan Anda 'seandainya ia hakiki untuk hal yang disebutkan di atas, niscaya ia *musytarak*'; apa yang dimaksud dengan *musytarak* di sini? Jika yang Anda maksud adalah *musytarak* khusus, yaitu suatu lafazh menunjukkan dua makna tanpa menunjukkan makna bersama di antara keduanya sama sekali, maka di antara ulama ada yang menentang keberadaan makna ini dalam satu bahasa yang merujuk kepada satu peruntukan. Ia mengatakan, "Setidaknya ia diperuntukkan untuk dua makna. Misalnya, seseorang menamai anaknya dengan suatu nama, dan orang lain menamai anaknya dengan nama yang sama. Mereka tidak mengatakan, "Penamaan dengan nama Suhail (Canopus) dan Musytari (Jupiter) untuk suatu ras bintang, Qalb Al Asad (hati singa) dan Nasr (burung nasar), dan selainnya itu berdasarkan peruntukan yang kedua. Orang Arab dan selainnya memberikan nama-nama yang diserap dari bahasa lain, seperti '*alam* (*nama diri*)' yang diterjemahkan dari bahasa lain. Juga seperti seseorang menamai anaknya dengan nama Kalb (anjing), Asad (singa), Namir (singa), Bahr (laut), dan semisalnya."

Tidak diragukan bahwa *musytarak* dengan makna ini termasuk yang tidak diperselisihkan orang yang berakal sehat. Akan tetapi, kita tahu bahwa ini adalah peruntukan yang kedua, dan ia tidak diubah oleh indikasi nama-nama diri terhadap benda-

benda yang dinamai dan tanda yang membedakan dalam majaz. Meskipun orang yang diberi nama tertentu itu terkadang dimaksudkan untuk melekatkan sifat padanya, baik didasari rasa optimisme dan pengharapan terhadap maknanya, atau untuk menolak hal buruk darinya, atau ia diberi nama dengan nama orang yang dicintainya seperti nama ayah, guru, atau tokoh terkenal, atau di dalam nama tersebut ada makna yang terpuji seperti Abdullah, Abdurrahman, Muhammad dan Ahmad.

Bagaimanapun, seluruhnya merupakan peruntukan yang kedua dari nama-nama tersebut. Lafazh dengan makna ini menjadi *musytarak*. Karena itu, dalam hal '*alam (nama diri)*' diperlukan pembedaan dengan nama ayah, atau bahkan dengan nama kakek bersama nama ayah manakala tidak bisa dicapai kekhasan hanya dengan menyebut namanya saja dan nama ayahnya saja. Tetapi jika kekhasan telah dicapai hanya dengan menyebut nama diri atau nama ayah, maka cukup seperti yang dilakukan Nabi ﷺ dalam menulis surat perjanjian antara beliau dengan kaum Quraisy. Beliau menulis: "Inilah yang ditetapkan oleh Muhammad bin Abdullah kepada Suhail bin 'Amr."²⁴³ Beliau menulis demikian setelah orang-orang musyrik menolak menulis nama Muhammad Rasulullah ﷺ. Beliau dapat dibedakan dengan sifat kerasulan dan kenabian di sisi Allah. Ketika kekhasan beliau berupa sifat yang meniscayakan pembenaran dan iman beliau ini digubah, maka beliau menyetujui mereka untuk menetapkan kekhasan beliau dengan nama ayah beliau.

Maksudnya, di antara para ulama itu ada yang mengatakan, "Tidak ada satu kata dengan dua makna dalam satu bahasa,

²⁴³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang perdamaian (2699), Muslim dalam pembahasan tentang jihad (1783/92), Abu Dawud dalam pembahasan tentang manasik (1832), dan Ahmad (4/291), seluruhnya dari Bara' bin 'Azib.

melainkan di antara dua makna tersebut terdapat kesamaan aspek, bahkan hal itu terniscayakan dalam huruf-huruf yang membentuknya.” Jadi, di antara lafazh tersebut dan makna-maknanya ada kesesuaian yang menjadi pendorong pembicara untuk mengkhususkan makna dengan lafazh tersebut. Tidak seorang pun yang berakal sehat mengatakan, “Lafazh ini menunjukkan makna dengan sendirinya tanpa ada niat dan tujuan dari seseorang, dan bahwa indikasi merupakan sifat yang melekat pada lafazh sehingga seseorang mengatakan, “Seandainya lafazh itu serasi dengan makna, tentulah ia tidak berbeda-beda mengikuti perbedaan bangsa-bangsa yang ada.”

Jadi, perkara-perkara yang bersifat *ikhtiyari (didasari kebebasan memilih)* berupa lafazh dan tindakan yang sifatnya *'adiyyah (tradisi)* itu di dalamnya ditemukan kesesuaian-kesesuaian, dan ia menjadi faktor pendorong bagi pelaku yang memiliki kehendak bebas, meskipun ia berbeda-beda mengikuti perbedaan tempat, waktu serta situasi dan kondisi.

Perkara-perkara *thabi'iyah (natural)* yang terjadi bukan karena kehendak bebas dari hewan pun berbeda-beda juga. Panas dan dingin, hitam dan putih, serta perkara-perkara *thabi'iyah* selainnya itu berbeda-beda mengikuti karakteristik negeri. Perkara-perkara *ikhtiyariyyah* berupa makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal, kendaraan, pernikahan dan lain-lain juga berbeda-beda mengikuti tradisi manusia. Meskipun itu adalah perkara-perkara *ikhtiyariyyah* dan memiliki kesesuaian-kesesuaian, namun bagian-bagian yang sesuai dengan penduduk suatu tempat dan zaman belum tentu sesuai dengan penduduk suatu tempat dan zaman yang lain.

Misalnya, pada musim dingin dan di negeri yang beriklim dingin manusia memilih sesuatu yang tidak mereka pilih di musim

panas dan di negeri yang beriklim panas, meskipun ada kesesuaian yang mendorong mereka. Pada cuaca panas mereka memilih pakaian yang tipis dan buah-buahan yang mudah dicerna lantaran dinginnya perut mereka dan lemahnya daya cerna. Sedangkan pada musim dingin dan di negeri yang beriklim dingin, mereka memilih makanan yang berat karena tingginya daya cerna dalam perut mereka.

Pada musim dingin rongga tubuh menjadi panas, sedangkan bagian luar dari benda mati, hewan dan pohon-pohonan menjadi dingin karena udara menjadi dingin pada musim hujan. Sesuatu yang serupa dengan tubuh akan tertarik kepadanya. Karena itu, udara dingin tertarik kepada tubuh sehingga rongga tubuh menjadi panas. Sedangkan pada musim panas, udara menjadi panas sehingga suhu panasnya tertarik kepada tubuh sehingga rongga tubuh menjadi dingin. Pada musim panas mata air menjadi terasa dingin karena dinginnya perut bumi. Sedangkan pada musim dingin, maka air menjadi hangat karena panasnya perut bumi.

Pembagian Isytiqaq (Derivasi)

Maksud bahasan di sini adalah banyak ulama—bukan Abbad bin Sulaiman saja, melainkan banyak ulama, bahkan kebanyakan peneliti bahasa Arab dan Bayan (ilmu Retorika)—yang menetapkan adanya kesesuaian antara lafazh dan makna. Mereka membagi *isytiqaq* (*derivasi*) menjadi tiga macam, yaitu:

Pertama, isytiqaq shaghir (derivasi kecil), yaitu kesamaan dua kata dari segi huruf dan susunan, seperti kata علم

(pengetahuan), **عَالِم** (yang berpengetahuan), dan **عَلِيم** (Yang Mahatahu).

Kedua, isytiqaq ausath (derivasi sedang), yaitu kesamaan dua kata dari segi huruf, bukan dari susunan, seperti kata **سُمِّيَ** (dinamai) dan **وُسِمَ** (disebut). Pendapat ulama Kufah bahwa kata **الاسْمَ** terambil atau terderivasi dari kata **السَّمَةِ** adalah benar apabila yang dimaksud adalah *isytiqaq* ini. Tetapi jika yang dimaksud adalah kesamaan dari segi huruf dan urutan, maka yang benar adalah madzhab ulama Bashrah, yaitu ia terderivasi dari kata **السُّمُو**, karena pada bentuk kata kerjanya digunakan kata **سَمَاهُ**, bukan **وَسَمَهُ**; dan dalam bentuk *tashghir* digunakan kata **سُمِيَّ**, bukan **وُسِيمَ**; dan dalam bentuk jamak digunakan kata **أَوْسَاءُ** bukan **أَوْسَامَ**.

Ketiga, isytiqaq kabir (derivasi besar), yaitu kesamaan dua lafazh pada sebagian huruf, tidak pada sebagian yang lain. Akan tetapi, yang lebih khusus dari itu adalah kesamaan dua lafazh pada jenis huruf selebihnya seperti huruf *halqi* (*tenggorok*). Contohnya adalah kata **أَزَرَ** dan **عَزَرَ**, **حَزَرَ**. Ketiga kata ini menunjuk kepada makna kekuatan. Huruf *ha'*, *'ain* dan *hamzah* itu satu jenis, tetapi dari segi keberadaannya sebagai huruf *halqi*.

Contoh lain adalah pergantian antara huruf *mu'tal* (*berupa wawu atau ya' akhirnya*) dan *mudha'af* (*ganda huruf akhirnya*), seperti kata **تَقْضَى** dan **تَقْضُضَ**. Kata **السَّرِيَّةُ** (selir, budak perempuan yang digauli) terderivasi dari kata **السَّرَّ** yang berarti pernikahan.

Contoh lain adalah ucapan Abu Ja'far Al Baqir, "Kata الْعَامَّةُ (awam) terderivasi dari kata الْعَمَى (buta)."

Contoh lain adalah pendapat sementara ulama bahwa kata ضَمَّ إِحْدَى الذَّمَّتَيْنِ إِلَى الْأُخْرَى الضَّمَّانُ terambil dari kata (menggabungkan salah satu dari dua tanggungan kepada tanggungan yang lain).

Apabila ada pernyataan bahwa kata ini terderivasi dari kata itu, dari pernyataan ini dapat dipahami dua hal, yaitu:

Pertama, adanya kesesuaian antara dua kata dari segi ejaan dan makna tanpa mempertimbangkan salah satunya sebagai pokok sedangkan yang lain sebagai cabang. Jadi, derivasi ini berasal dari jenis lain di antara dua kata.

Kedua, salah satunya mendahului yang lain sebagai pokok baginya, sebagaimana ayah merupakan pokok bagi anaknya.

Berdasarkan makna pertama, apabila dikatakan bahwa *fi'il* (kata kerja) itu terderivasi dari kata *mashdar* (gerund, kata jadian), atau *mashdar* terderivasi dari *fi'il*, maka pendapat ulama Bashrah dan Kufah sama-sama benar.

Isytiqaq Fi'il (Derivasi Kata Kerja)

Adapun berdasarkan makna kedua, apabila yang dikehendaki adalah urutan logis, maka pendapat ulama Bashrah lebih shahih karena *mashdar* menunjukkan kejadian saja, sedangkan *fi'il* menunjukkan kejadian dan waktu kejadian. Tetapi jika yang dikehendaki adalah urutan dari segi adanya, maksudnya wujud salah satunya mendahului wujud yang lain, maka hal ini tidak selalu konsisten. Ada kalanya mereka berbicara

dengan *fi'il* sebelum *mashdar*, dan ada kalanya mereka berbicara dengan *mashdar* sebelum *fi'il*. Ada kalanya pula mereka berbicara dengan *fi'il* yang tidak memiliki bentuk *mashdar* seperti kata بُدِّ, dan ada kalanya mereka berbicara dengan *mashdar* yang tidak memiliki bentuk *fi'il* seperti وَيْح dan وَيْل (celaka).

Sering kali mereka menggunakan *fi'il*, tetapi *mashdar*-nya diambil dari *fi'il* lain seperti dalam kata اَلْحُبُّ (cinta). Kata kerjanya yang populer berbentuk *ruba'i* (empat huruf), yaitu أَحَبَّ يُحِبُّ (mencintai), sedangkan *mashdar*-nya yang populer adalah اَلْحُبُّ (cinta), bukan اِلْحَبَابِ. Isim *fa'il*-nya (kata benda subyek) adalah مُحِبٌّ, bukan حَابٌّ, tetapi isim *maf'ul*-nya (kata benda obyek) adalah مَحْبُوبٌ.

Hal ini juga memiliki sebab-sebab yang diketahui oleh para ahli Nahwu dan Tashrif, baik karena banyaknya penggunaan kata tersebut, atau karena pemindahan beberapa lafazh, atau karena alasan lain. Hal tersebut diketahui oleh para ahli Nahwu dan Tashrif karena harakat yang paling kuat adalah dhammah, harakat paling ringan adalah fathah, sedangkan harakat kasrah adalah pertengahan di antara keduanya.

Jadi, aturan bahasa yang demikian itu berasal dari lafazh-lafazh yang *mu'rab* (berubah harakat akhirnya) dan *mabni* (tidak berubah harakat akhirnya). Jika ada kata *mu'rab* menjadi komponen utama dalam kalimat, maka ia harus dibaca *rafa'* seperti *mubtada'* (subyek), *khavar* (predikat), *fa'il* (pelaku), dan *maf'ul* (obyek penderita) yang menggantikan kedudukan *fa'il*. Tetapi jika ada kata *mu'rab* menjadi komponen pelengkap, maka

ia dibaca *nashab*, seperti *maf'ul* (obyek), *hal* (keterangan kondisi), dan *tamyiz* (keterangan pembeda). Apabila ia berada di pertengahan di antara keduanya karena terkadang ia disandari komponen utama kalimat dan terkadang disandari komponen pelengkap, maka ia dibaca *mengajar* (*kasrah akhirnya*). Yang demikian itu disebut *mudhaf ilaih* (kata yang disandari).

Demikian pula dengan kata-kata *mabni* seperti kata *أَيْنَ* (dimana) dan *كَيْفَ* (bagaimana). Ia dijadikan statis pada harakat *fathah* untuk meringankan karena ada huruf *ya'*. Demikian pula dalam harakat lafazh-lafazh *mabni* yang lebih kuat dibaca *dhammah* dan yang di bawahnya dibaca *fathah*. Misalnya adalah kalimat *كَرِهَ الشَّيْءَ* yang berarti *ia membenci sesuatu itu*. Kebencian dalam bahasa Arab disebut *كَرَهَا* dengan *fathah* pada *kaf* sebagaimana dalam firman Allah, *وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ* *طَوْعًا وَّكَرَهَا* "Padahal kepada-Nya-lah berserah diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 83)

Dalam ayat lain Allah ﷻ berfirman, *اٰتٰنَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا* "Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa." (Qs. Fushshilat [41]: 11)

Demikian pula harakat *kasrah* dengan *fathah*. Mereka menyebut hewan yang disembelih dan barang yang dirampas dengan kata *ذَبَحَ* dan *نَهَبَ*, sebagaimana firman Allah, *وَقَدْ يَنْتَهُ يَذْبَحُ* *عَظِيمٍ* "Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang

besar." (Qs. Ash-Shaffat [37]: 107) Dan sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadits,

أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَنَهَبٍ إِبِلٍ

"Rasulullah ﷺ diberi rampasan unta."²⁴⁴

Dalam sebuah kiasan disebutkan:

أَسْمَعُ جَفَجَعَةً وَلَا أَرَى طِحْنًا

"Aku mendengar suara bising tetapi aku tidak melihat gilingan."²⁴⁵

Kata طِحْنًا dengan *kasrah* pada *tha'* bermakna طَحْنًا (alat gilingan). Sedangkan orang yang membacanya dengan *fathah* itu bermaksud perbuatan, sebagaimana kata الذَّبْحُ dan التَّهْبُ berarti perbuatan menyembelih dan merampas. Tetapi ada sebagian orang yang menyalahkan cara baca ini.

Perkara-perkara ini dan semisalnya diketahui dari bahasa oleh orang yang mengetahuinya. Ia diketahui terkadang melalui analisa dan pengujian, dan terkadang melalui qiyas, seperti yang dilakukan para dokter terhadap watak tubuh. Selain itu, hal tersebut juga dapat diketahui melalui perkara-perkara yang bersifat tradisi yang diketahui melalui eksperimen yang merupakan

²⁴⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang bagian seperlima (3133), Muslim dalam pembahasan tentang sumpah (1649/9), Ahmad (4/401), mereka semua dari Zahdam Al Jarmi.

²⁴⁵ Kata جَفَجَعَةً berarti suara gilingan dan semisalnya. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri

gabungan dari rasa dan akal. Kemudian dikatakan bahwa perkara yang tidak bisa dieksperimenkan itu diketahui dengan qiyas.

Maksud bahasan di sini adalah argumen yang digunakan untuk menetapkan adanya lafazh majazi, yaitu bahwa jika lafazh itu bermakna hakiki, maka ia pasti *musytarak*, (argumen ini didasarkan pada dua premis, yaitu:

Pertama, keberadaan lafazh bermakna hakiki saja meniscayakan makna *musytarak*.

Kedua, yang demikian itu keliru.

Argumen ini lemah karena terkadang premis pertama tertolak, terkadang premis kedua tertolak, dan terkadang kedua premis tersebut sama-sama tertolak. Karena pernyataan 'meniscayakan *musytarak*' itu benar hanya jika diterima bahwa dalam satu bahasa berdasarkan satu istilah itu ada beberapa lafazh yang menunjukkan makna-makna yang berlainan tanpa ada irisan kesamaan. Ada perbedaan pendapat yang masyhur dalam masalah ini.

Kendati diasumsikan pernyataan ini diterima, namun mereka yang mengakui adanya *musytarak* itu sepakat bahwa dalam bahasa ada kata-kata yang di antaranya terdapat kesamaan lingkup dan di antaranya ada perbedaan lingkup. Ini terjadi ada kalanya pada lafazh yang sama, dan terjadi ada kalanya pada lafazh yang berbeda. Hal itu dikarenakan ada kalanya lafazhnya satu tetapi maknanya banyak, dan ada kalanya lafazhnya banyak sedangkan maknanya satu seperti lafazh-lafazh yang sinonim.

Meskipun di antara ulama ada yang menyangkal adanya sinonim murni, namun maksudnya adalah terkadang ada dua lafazh yang sama dalam menunjukkan suatu makna, tetapi salah satunya memiliki perbedaan dengan tambahan huruf. Contohnya

adalah kata yang digunakan untuk menunjukkan arti pedang, yaitu سَيْف (pedang), صَارِم (pemutus) dan مُهَنْد (buatan India). Kata سَيْف menunjukkan arti pedang dalam keadaan berdiri sendiri. Kata صَارِم pada mulanya menunjukkan sifat tajam pada pedang. Sedangkan kata مُهَنْد menunjukkan hubungannya dengan negara India.

Apabila penggunaan kata diketahui dari peralihan sifat kepada nama, maka lafazh ini digunakan untuk menyebut dirinya tanpa memperhatikan apa yang disandarkan padanya. Akan tetapi, dengan memperhatikan penyandaran ini, di antara ulama ada yang mengatakan bahwa ketiga kata tersebut sinonim tetapi sebagiannya memiliki kekhususan dengan makna tambahan. Ada pula yang menjadikannya sinonim dari segi kesamaannya dalam menunjuk kepada suatu benda tertentu. Menurut pendapat yang benar, kata-kata tersebut sama dalam menunjuk kepada suatu benda tertentu, tetapi ia berbeda-beda dalam menunjuk sifatnya. Ini merupakan bagian atau jenis lain yang terkadang disebut *mukafa'ah* (kesetaraan). Nama-Nama Allah dan nama-nama Rasul-Nya dan Kitab-Nya termasuk jenis ini.

Jika ada mengatakan Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana, Maha Pengampun, Maha Penyayang, Maha Mengetahui, dan Mahakuasa, maka seluruh nama ini menunjukkan Dzat Pemilik sifat-sifat tersebut, yaitu Allah ﷻ. Akan tetapi masing-masing nama tersebut menunjukkan satu sifat yang khusus bagi-Nya. Nama-nama tersebut menunjukkan sifat keperkasaan, hikmah, ampunan, kasih sayang, ilmu dan kekuasaan.

Demikian pula dengan sabda Nabi ﷺ,

إِنَّ لِي خَمْسَةَ أَسْمَاءَ: أَنَا مُحَمَّدٌ؛ وَأَنَا أَحْمَدُ؛
وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْكُفْرَ؛ وَأَنَا الْحَاشِرُ
الَّذِي يُخْشَرُ النَّاسُ عَلَى عَقْبِي؛ وَأَنَا الْعَاقِبُ الَّذِي
لَيْسَ بَعْدِي نَبِيٌّ

*"Aku memiliki lima nama. Aku adalah Muhammad; aku adalah Ahmad; aku adalah Al Mahi (Penghapus) yang denganku Allah menghapus kekafiran; aku adalah Al Hasyir (Penghalau), manusia akan dihalau di belakangku; dan aku adalah Al 'Aqib (Penutup), tidak ada seorang nabi sesudahku."*²⁴⁶

Nama-nama yang digunakan oleh orang-orang musyrik untuk menyebut berhala-berhala mereka dan dibantah oleh Allah juga termasuk kategori ini. Allah berfirman, *"Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya."* (Qs. An-Najm [53]: 23) Mereka menyebut berhala-berhala tersebut sebagai tuhan, lalu mereka menetapkan padanya sifat ketuhanan yang membuat mereka pantas disembah. Makna ini tidak boleh ditetapkan kecuali dengan argumen. Keberadaan sesuatu sebagai sesembahan itu terkadang maksudnya adalah Allah memerintahkan untuk menyembahnya. Yang demikian itu tidak benar adanya kecuali berdasarkan Kitab yang diwahyukan. Dan ada kalanya maksudnya adalah ia memiliki sifat ketuhanan

²⁴⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang tafsir (4896), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang adab (2840) dengan menilainya *hasan-shahih*, Malik dalam kitab *Asma' An-Nabiy* (2/1004, 1), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang kelembutan hati (2/317), dan Ahmad (4/80, 81, 84), mereka semua dari Jubair bin Muth'im.

dan penciptaan yang membuatnya pantas disembah. Yang demikian itu dapat diketahui ada dan tiadanya dengan akal.

Karena itu Allah berfirman, *"Katakanlah, 'Terangkanlah kepadaku tentang apa yang kamu sembah selain Allah; perlihatkan kepada-Ku apakah yang telah mereka ciptakan dari bumi ini atau adakah mereka berserikat (dengan Allah) dalam (penciptaan) langit? Bawalah kepada-Ku Kitab yang sebelum (Al Qur'an) ini atau peninggalan dari pengetahuan (orang-orang dahulu), jika kamu adalah orang-orang yang benar."* (Qs. Al Ahqaaf [46]: 4)

"Katakanlah, 'Terangkanlah kepada-Ku tentang sekutu-sekutumu yang kamu seru selain Allah. Perlihatkanlah kepada-Ku (bagian) manakah dari bumi ini yang telah mereka ciptakan ataukah mereka mempunyai saham dalam (penciptaan) langit atau adakah Kami memberi kepada mereka sebuah Kitab sehingga mereka mendapat keterangan-keterangan yang jelas daripadanya? Sebenarnya orang-orang yang lalim itu sebahagian dari mereka tidak menjanjikan kepada sebahagian yang lain, melainkan tipuan belaka." (Qs. Faathir [35]: 40)

Allah menuntut mereka untuk mengajukan argumen yang logis dan demonstratif serta hujjah yang bersumber dari wahyu dan syar'i. Allah berfirman, *"Perlihatkanlah kepada-Ku (bagian) manakah dari bumi ini yang telah mereka ciptakan ataukah mereka mempunyai saham dalam (penciptaan) langit."* (Qs. Fathir [35]: 40)

Kemudian Allah berfirman, *"Atau adakah Kami memberi kepada mereka sebuah Kitab sehingga mereka mendapat keterangan-keterangan yang jelas daripadanya."* (Qs. Fathir [35]: 40) Sebagaimana Allah berfirman dalam ayat yang lain, *"Perlihatkan kepada-Ku apakah yang telah mereka ciptakan dari*

bumi ini atau adakah mereka berserikat (dengan Allah) dalam (penciptaan) langit?" Kemudian Allah berfirman, *"Bawalah kepada-Ku Kitab yang sebelum (Al Qur'an) ini atau peninggalan dari pengetahuan (orang-orang dahulu)..."* (Qs. Al Ahqaaf [46]: 4)

Kata *peninggalan* maksudnya adalah apa yang dituturkan dari para nabi melalui periwayatan dan sanad, dan ada kalanya tertuang dalam kitab-kitab mereka. Karena itu kata ini ditafsiri dengan riwayat dan tulisan.

Inilah tuntutan dalil *syar'i* bahwa Allah ﷻ memerintahkan untuk menyembah selain-Nya, dimana ada sesuatu selain Allah yang dijadikan sebagai pemberi syafa'at, atau penyembahannya dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Ini merupakan penjelasan bahwa tidak ada ibadah sama sekali kecuali didasari perintah dari Allah. Karena itu Allah berfirman, *"Dan barang siapa menyembah tuhan yang lain di samping Allah, padahal tidak ada suatu dalil pun baginya tentang itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhannya. Sesungguhnya orang-orang yang kafir itu tiada beruntung."* (Qs. Al Mu'minuun [23]: 117)

Sebagaimana Allah berfirman di ayat lain, *"Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui, dengan kembali bertobat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah, yaitu orang-orang yang memecah belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka. Dan apabila manusia disentuh oleh suatu*

bahaya, mereka menyeru Tuhannya dengan kembali bertobat kepada-Nya, kemudian apabila Tuhan merasakan kepada mereka barang sedikit rahmat daripada-Nya, tiba-tiba sebahagian daripada mereka mempersekutukan Tuhannya, sehingga mereka mengingkari akan rahmat yang telah Kami berikan kepada mereka. Maka bersenang-senanglah kamu sekalian kelak kamu akan mengetahui (akibat perbuatanmu). Atau pernahkah Kami menurunkan kepada mereka keterangan, lalu keterangan itu menunjukkan (kebenaran) apa yang mereka selalu mempersekutukan dengan Tuhan?" (Qs. Ar-Ruum [30]: 30-35)

Kata *sulthan* (keterangan) yang menjadi dasar pembicaraan maksudnya adalah Kitab yang diwahyukan, sebagaimana firman Allah, "Atau apakah kamu mempunyai bukti yang nyata? Maka bawalah kitabmu jika kamu memang orang-orang yang benar." (Qs. Ash-Shaffat [37]: 156-157)

"Sesungguhnya orang-orang yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka tidak ada dalam dada mereka melainkan hanyalah (keinginan akan) kebesaran yang mereka sekali-kali tiada akan mencapainya." (Qs. Al Mu'min [40]: 56)

Maksud bahasan di sini adalah, di antara kata-kata yang berlainan itu ada yang memiliki makna yang sama seperti kata *الجلوس* dan *الْقُعُود* (duduk). Ada pula kata yang berlainan maknanya seperti kata *السَّمَاء* (langit) dan *الْأَرْض* (bumi). Ada pula yang sama dari satu sisi tetapi berbeda dari sisi lain seperti kata *الصَّارِم* dan *المُهْتَد*. Ini adalah bagian yang ketiga. Makna kata yang satu tidak berbeda dari makna yang kedua seperti perbedaan kata makna kata *السَّمَاء* (langit) dan *الْأَرْض* (bumi), tetapi keduanya juga tidak

sama maknanya seperti kesamaan makna kata *الْقُعُودِ* dan *الْجُلُوسِ* (duduk).

Demikian pula, di antara kata-kata yang sama redaksinya itu ada kalanya maknanya sama, dan itulah yang disebut *mutawathi'ah* (*sinonim*). Ada kalanya maknanya berlainan, atau disebut *musyatarak lafzhi* (*memiliki kesamaan dari segi lafazh*), seperti kata Suhail yang digunakan untuk menyebut nama bintang dan nama orang. Ada kalanya maknanya sama dari satu sisi tetapi berbeda dari sisi lain. Inilah jenis ketiga. Ia tidak seperti *musyatarak lafzhi*, dan tidak pula seperti *mutawathi'ah*. Jadi, di antara makna-makna tersebut ada kesamaan makna dari satu sisi, tetapi ada perbedaan makna dari sisi lain. Tetapi hal ini tidak terjadi kecuali jika masing-masing lafazh digunakan khusus untuk menunjukkan makna khusus.

Lafazh ini banyak ditemukan dalam banyak karya tulis, bahkan merupakan kebanyakan lafazh yang terdapat dalam karya tulis. Karena lafazh-lafazh yang dikatakan bermakna sinonim seperti *isim jins* (*kata benda general*) semisal kata rasul, wali, qadhi, laki-laki, perempuan, imam, rumah dan semisalnya, ada kalanya dimaksudkan untuk makna umum, dan ada kalanya dimaksudkan untuk makna khusus, yaitu yang dijadikan definitif dengan *idhafah* (*penyandaran*) atau partikel *ال*, sebagaimana dalam firman Allah,

إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ رَسُولًا شَهِيدًا عَلَيْكَ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ

“Sesungguhnya Kami telah mengutus kepada kamu (hai orang kafir Makkah) seorang Rasul, yang menjadi saksi terhadapmu, sebagaimana Kami telah mengutus (dahulu) seorang Rasul kepada Fir'aun. Maka Fir'aun mendurhakai Rasul itu.” (Qs. Al Muzzammil [73]: 15-16)

Di tempat lain Allah berfirman, لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا *"Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul di antara kamu seperti panggilan sebagian kamu kepada sebahagian (yang lain)." (Qs. An-Nuur [24]: 63)*

Kata الرَّسُولُ pada dua ayat tersebut berbentuk tunggal dan diawali dengan partikel ال , tetapi masing-masing mengarah kepada rasul yang dikenal oleh mitra bicara di tempat tersebut. Ketika Allah berfirman pada ayat pertama, *"Sebagaimana Kami telah mengutus (dahulu) seorang Rasul kepada Fir'aun. Maka Fir'aun mendurhakai Rasul itu"*, maka partikel ال berfungsi menghasilkan makna definitif untuk rasul yang diutus kepada Fir'aun, yaitu Musa bin 'Imran ﷺ. Dan ketika Allah berfirman kepada umat Muhammad ﷺ, *"Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul di antara kamu seperti panggilan sebagian kamu kepada sebahagian (yang lain)"*, maka partikel ال berfungsi untuk menghasilkan makna definitif bagi Rasul yang dikenal oleh mereka yang diajak bicara dengan Al Qur'an serta diberi perintah dan larangan Al Qur'an, yaitu umatnya Muhammad ﷺ.

Dalam hal semacam ini tidak dapat dikatakan bahwa salah satunya bermakna majazi berdasarkan pendapat yang disepakati umat Islam. Tidak boleh pula dikatakan bahwa ia adalah kata *musytarak lafzhi*, seperti kata *Musytari* yang digunakan untuk menyebut pembeli dan bintang (Jupiter), dan kata *Suhail* sebagai nama bintang (Canopus) dan orang laki-laki. Tidak pula boleh dikatakan bahwa ia *mutawathi'* (*sinonim*) yang di dua tempat tersebut menunjukkan lingkup yang sama, karena diketahui bahwa

yang dimaksud di salah satu tempat adalah Muhammad ﷺ, dan di tempat lain adalah Musa ؑ, meskipun kata الرَّسُولُ adalah sama.

Akan tetapi, kata ini digunakan dalam konteks kalimat yang definitif. Demikian pula seluruh *isim ma'rifat* (kata benda definitif). Karena *isim* itu terbagi menjadi dua, yaitu *ma'rifat* dan *nakirah* (indefinitif). Di antara *isim ma'rifat* adalah:

- kata ganti seperti أَنَا (aku) dan أَنْتَ;
- kata tunjuk seperti هَذَا (ini) dan ذَلِكَ (itu);
- *isim maushul* itu seperti dalam firman Allah, الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ “Yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat.” (Qs. Al Ma'idah [5]: 55)
- *isim 'alam* (nama diri) seperti إِبْرَاهِيمُ , إِسْمَاعِيلُ , إِسْحَاقُ , شَهْرُ رَمَضَانَ dan يُوسُفُ , يَعْقُوبُ ;
- *isim* yang disandarkan kepada *isim ma'rifat*, seperti dalam firman Allah, وَطَهَّرَ بَيْتِي “Dan sucikanlah rumah-Ku...” (Qs. Al Hajj [22]: 26) فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ “Maka basuhlah wajah-wajah kalian...” (Qs. Al Ma'idah [5]: 6) فَاقْذِئْهَا لِلَّهِ وَسُقِّهَا “Biarkanlah unta betina Allah dan minumannya.” (Qs. Asy-Syams [91]: 13) أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ “Dihalalkan bagimu pada malam puasa...” (Qs. Al Baqarah [2]: 187);

- *munada (yang dipanggil)* dengan obyek tertentu seperti perkataan Nabi Yusuf ﷺ, **يَتَأْتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا**, “Wahai ayahku, sesungguhnya aku melihat sebelas bintang.” (Qs. Yusuf [12]: 4) Juga seperti perkataan penguasa Madyan, **يَتَأْتِ اسْتَعِجْرُ** “Ayahku, pekerjakanlah ia...” (Qs. Al Qashash [28]: 26) Kata *ayah* pada ayat pertama merujuk kepada Ya'qub ﷺ, sedangkan pada ayat kedua merujuk kepada penguasa Madyan yang anak perempuannya menikah dengan Musa ﷺ, bukan Syu'aib sebagaimana yang disangka secara keliru oleh sebagian orang. Ulama generasi *salaf* tahu bahwa dia bukan Syu'aib sebagaimana dipaparkan di tempat lain.

Maksud bahasan di sini adalah bahwa *isim ma'rifat* yang bermacam-macam itu meskipun lafazhnya sama tetapi ia menunjukkan orang tertentu, baik orang pertama, orang kedua atau orang ketiga. Tidak boleh dikatakan bahwa ia adalah *musytarak* seperti kata *Suhail*, dan tidak pula *mutawathi'ah* (sama kata dan maknanya) seperti kata *insan* (manusia). Sebaliknya, di antara kata-kata tersebut terdapat kesamaan lingkup dan perbedaan lingkup. Jadi, dari segi kesamaan lingkup ia serupa dengan *mutawathi'ah*, dan dari segi perbedaan lingkup ia serupa dengan *musytarak lafzhi*. Ia sama sekali tidak digunakan kecuali dengan disertai dengan kata yang menunjuk dan mendefinisikan kata ganti, kata tunjuk, dan semisalnya. Jadi, indikasinya terbentuk dari lafazhnya dan dari kata yang menyertainya yang menghasilkan makna definitif. Ini merupakan kata hakiki berdasarkan pendapat yang disepakati. Tidak seorang pun yang mengatakan bahwa ini adalah kata majazi meskipun ia sama sekali tidak memberi indikasi

kecuali disertai dengan kata penyerta yang menunjukkan makna definitif yang dimaksud.

Barangkali ada yang mempertanyakan kata **أنا** (aku). Pertanyaan ini dapat dijawab bahwa ia menunjukkan pembicara atau orang pertama secara mutlak. Akan tetapi, tidak seorang pun yang mengucapkan kata ini secara mutlak, karena di dalam wujud ini tidak ada pembicara yang bersifat mutlak, *kulli (universal)* dan *musytarak*. Sebaliknya, setiap pembicara itu telah terdefiniskan dan terbedakan dari yang lain. Apabila dituntut pengetahuan mengenai makna yang ditunjukkannya, maka dikatakan, "Siapa yang berbicara 'aku'? Siapakah yang diajak bicara dengan kata 'engkau' dan semisalnya?"

Apabila yang berbicara 'Aku' adalah Allah seperti firman Allah kepada Musa **ﷺ**, *"Sesungguhnya Aku adalah Allah, tiada tuhan selain Aku..."* (Qs. Thaahaa [20]: 14) dan semisalnya, maka kata 'Aku' di tempat ini menunjuk kepada satu nama milik Allah, tidak ada kemungkinan selain itu. Tidak mungkin ada makhluk yang mengatakan, *"Sesungguhnya Aku adalah Allah, tiada tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku."* (Qs. Thaahaa [20]: 14)

Allah menyebutkan bahwa orang yang mendebat Ibrahim tentang Tuhannya berkata, *"Aku menghidupkan dan mematikan..."* (Qs. Al Baqarah [2]: 258)

Allah juga berfirman tentang sahabat Yusuf bahwa ia berkata, *"Aku akan memberitakan kepadamu tentang (orang yang pandai) menakbirkan mimpi itu, maka utuslah aku (kepadanya)."* (Qs. Yuusuf [12]: 45)

Allah juga mengabarkan tentang Ifrit dari golongan jin bahwa ia berkata, *"Aku akan datang kepadamu dengan membawa*

singgasana itu kepadamu sebelum kamu berdiri dari tempat dudukmu." (Qs. An-Naml [27]: 39)

Allah juga berfirman tentang jin yang memiliki pengetahuan tentang sebagian dari Kitab bahwa ia berkata, *"Aku akan membawa singgasana itu kepadamu sebelum matamu berkedip."* (Qs. An-Naml [27]: 40)

Jadi, kata 'aku' di setiap ayat itu menunjuk kepada diri yang berbeda dari yang ditunjukkan dalam ayat lain meskipun kata 'aku' di setiap ayat tersebut sama. Tidak seorang pun yang berakal sehat mengatakan bahwa kata ini adalah *musytarak* atau majazi, meskipun ia tidak memberi indikasi kecuali dengan keterangan yang menunjukkan siapa yang dimaksud.

Tidak Boleh Menggunakan Isim Kecuali Disertai Hal yang Menerangkan Mudhaf Ilaihi

Setelah hal ini tampak jelas, maka dapat dikatakan kepada pengkritik bahwa kata-kata yang Anda sebut seperti kata bahu dan kaki itu tidak boleh digunakan dalam bahasa kecuali disertai keterangan yang menjelaskan *mudhaf ilaih*. Dengan demikian maksudnya menjadi jelas.

Jadi, kata 'bahu jalan' itu tidak sama dengan 'bahu manusia', bahkan tidak sama dengan kata 'bahu kuda'.

Demikian pula dengan kata سَيْف (pedang) dalam sabda Nabi ﷺ,

إِنَّ خَالِدًا سَيْفٌ سَلَّهُ اللَّهُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ

*"Sesungguhnya Khalid adalah pedang yang dihunuskan Allah kepada orang-orang musyrik."*²⁴⁷

Ia juga tidak seperti kata سَيْف dalam sabda Nabi ﷺ,

مَنْ جَاءَكُمْ وَأَمْرُكُمْ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ
يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَأَضْرِبُوا عُنُقَهُ بِالسَّيْفِ كَأَنَّا مَنْ
كَانَ

*"Barangsiapa yang mendatangi kalian dalam keadaan kalian menyepakati seorang pemimpin (dia datang) untuk memecah persatuan kalian, maka tebaslah lehernya dengan pedang, siapa pun dia."*²⁴⁸

Setiap kata سَيْف dalam hadits-hadits di atas disertai dengan keterangan yang menjelaskan maknanya.

Dapat dikatakan bahwa keserupaan antara kata 'rasul' dan 'rasul' itu lebih sempurna daripada keserupaan antara kata 'bahu' dan 'bahu', serta antara kata 'pedang' dan 'pedang'. Kadar perbedaan ini ditunjukkan oleh lafazh khusus sebagaimana dalam firman Allah, *"Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah ialah rumah laba-laba."* (Qs. Al 'Ankabuut [29]: 41)

²⁴⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (3757) dari Anas bin Malik, Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1064/145) dari 'Umarah bin Qa'qa', At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang riwayat hidup (3846) dari Abu Hurairah dengan menilainya *hasan-gharib*, dan Ahmad (1/204) dari Abdullah bin Ja'far. Redaksi mereka berdekatan.

²⁴⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang kepemimpinan (1852/59), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang pengharaman (4020), dan Ahmad (4/261, 341), mereka semua dari Arfajah bin Syuraih Al Asyja'i.

"Dan sucikanlah rumah-Ku ini bagi orang-orang yang tawaf." (Qs. Al Hajj [22]: 26)

"Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi ." (Qs. Al Ahzaab [33]: 53) Serta sabda Nabi ﷺ,

مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ يَتًا فِي الْجَنَّةِ

"Barangsiapa yang membangun sebuah masjid karena Allah, maka Allah membangun untuknya sebuah rumah di surga."²⁴⁹

Kita tahu bahwa rumah laba-laba itu tidak sama secara hakiki dengan rumah Allah, rumah Nabi ﷺ, dan rumah di surga, meskipun kata 'rumah' pada nash-nash di atas bermakna hakiki tanpa ada perbedaan pendapat, karena yang memberikan makna khusus adalah *idhafah (penyandaran)* dalam kata 'rumah laba-laba'. Adapun kata 'rumah Nabi' itu menunjukkan penghuni rumah tersebut. Sedangkan kata 'rumah Allah' tidak menunjukkan bahwa Allah tinggal di dalamnya, karena penyandaran setiap sesuatu itu sesuai dengan derajatnya.

Yang dimaksud dengan 'rumah Allah' adalah rumah yang dijadikan-Nya sebagai tempat untuk berdzikir, beribadah dan berdoa kepada-Nya. Itu seperti ma'rifat kepada Allah dengan hati dan dzikir kepada-Nya dengan lisan. Setiap yang maujud itu memiliki wujud secara kebendaan, wujud secara pengetahuan, wujud secara lafazh, dan wujud secara bentuk. Nama Allah maksudnya mencakup keempat aspek ini, baik dalam ucapan Rasul ﷺ atau dalam ucapan Allah ﷻ.

²⁴⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang shalat (450) dan Muslim dalam pembahasan tentang masjid (533/24, 25).

Apabila Allah berfirman, “*Akulah Allah, tiada tuhan selain Aku,*” (Qs. Thaha [20]: 14), maka yang berbicara adalah Allah sendiri. Juga seperti firman Allah (dalam hadits *qudsi*),

لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ
فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ؛ وَبَصَرَهُ الَّذِي
يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي
بِهَا فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ؛ وَبِي يَبْطِشُ؛ وَبِي يَمْشِي

*“Hamba-Ku senantiasa taqarrub kepada-Ku dengan ibadah-ibadah sunnah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengan itu ia mendengar, menjadi penglihatannya yang dengan itu ia mendengar, menjadi tangannya yang dengan itu ia memukul, dan menjadi kakinya yang dengan itu ia berjalan. Jadi, dengan-Ku ia mendengar, dengan-Ku ia melihat, dengan-Ku ia memukul, dan dengan-Ku ia berjalan.”*²⁵⁰

Juga seperti firman Allah (dalam hadits *qudsi*),

عَبْدِي مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي فَيَقُولُ: رَبِّي كَيْفَ
أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَيَقُولُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ
عَبْدِي فَلَانًا مَرَضَ فَلَوْ عُدْتُهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ

²⁵⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang kelembutan hati (6502).

*"Hambaku, Aku sakit tetapi kamu tidak menjenguk-Ku?" Hamba itu bertanya, "Tuhanku, bagaimana aku menjenguk-Mu sedangkan Engkau adalah Tuhan semesta alam?" Allah berfirman, "Tidakkah kamu tahu bahwa hamba-Ku fulan sakit? Seandainya kamu menjenguknya, niscaya kamu mendapati-Ku di sisinya."*²⁵¹

Yang ada dalam hati orang-orang mukmin adalah iman kepada Allah, ma'rifat dan cinta kepada-Nya. Terkadang ia diungkapkan dengan perumpamaan yang paling tinggi, dan terkadang dengan perumpamaan yang bersifat keilmuan. Ada ungkapan yang mengatakan, "Engkau di hatiku seperti yang dikatakan penyair:

Bayanganmu di mataku, sebutanmu di mulutku

Persemayamanmu di hatiku, dimana engkau tiada?

Juga seperti syair:

Engkau tinggal di hatiku, meramaikannya

Aku tidak lupa akan dirimu sehingga aku harus mengingatmu

Diturunkan dari Dawud  bahwa ia berkata, "Engkau mendiami hati orang-orang shalih." Kita tahu bahwa maksud ucapan ini adalah: yang ada dalam hati adalah diri orang yang disebut dan dicintai. Allah berfirman dalam sebuah hadits *qudsi*,

أَنَا مَعَ عَبْدِي مَا ذَكَرَنِي وَتَحَرَّكَتْ بِي شَفَاتُهُ

*"Aku bersama hamba-Ku selama ia berdzikir kepada-Ku dan kedua bibirnya bergerak untuk menyebut-Ku."*²⁵²

²⁵¹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang kebajikan dan silaturahmi (2569/43).

²⁵² HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* dalam kitab *Fath Al Bari* (3/499) dan Ahmad (2/540).

Kata **بي** (dengan-Ku) maksudnya kedua bibir bergerak karena nama Allah, bukan bergerak karena Dzat-Nya. Sedangkan yang ada dalam hati orang mukmin itu bukan Dzat-Nya.

Dalam kitab *Ash-Shahih* terdapat riwayat dari Anas رضي الله عنه bahwa ukiran pada cincin Nabi ﷺ ada tiga baris, yaitu Allah satu baris, Rasul satu baris dan Muhammad satu baris.²⁵³ Kita tahu bahwa yang dimaksud dengan lafazh Allah adalah ukiran yang ada pada cincin, yang sesuai dengan lafazh yang menunjukkan makna yang telah dikenal dalam hati dan sesuai dengan realitas.

Itulah nama-nama yang kembali kepada Allah di setiap kalimat yang di dalamnya ia disertai dengan keterangan yang menjelaskan maksudnya. Tidak ada kesamaran dalam hal ini sama sekali. Demikian pula dengan ungkapan 'rumah Allah'.

Kami katakan bahwa masjid adalah rumah Allah. Di dalam masjid itu ada hal yang dibangun untuk hati dan lisan, yaitu ma'rifat dan iman kepada Allah, dzikir dan doa kepada-Nya, serta cahaya yang ditempatkan Allah di hati orang-orang mukmin sebagaimana firman Allah, *"Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi."* Kemudian Allah berfirman, *"Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca..."* hingga firman Allah, *"di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya."* (Qs. An-Nuur [24]: 35-36)

Jelas bahwa cahaya tersebut ada dalam hati dan juga ada dalam rumah-rumah Allah, sebagaimana disebutkan dalam sebuah

²⁵³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang bagian seperlima (3106), dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1747) dengan menilainya *hasan-gharib*, keduanya dari Anas.

atsar, "Sesungguhnya masjid-masjid itu menyinari penduduk langit sebagaimana bintang-bintang menyinari penduduk bumi."

Jika demikian, maka perkataan, "Seandainya nama-nama ini adalah hakiki, tentulah lafazh tersebut *musytarak*" dapat dibantah dengan pertanyaan, "Apa yang Anda maksud dengan *musytarak*? Apakah yang Anda maksud adalah *musytarak lafzhi* seperti yang disebutkan dalam kitab Anda? Di tempat itu Anda memaparkan pembagian lafazh, "Bisa jadi kata bendanya satu, dan bisa jadi ia berbilang (banyak). Jika kata bendanya satu, maka *mafhum*-nya (makna implisitnya) terbagi berdasarkan beberapa sisi pembagian. *Pertama*, ia bisa dijadikan *musytarak* pada *mafhum*-nya, atau tidak bisa. Jika yang terjadi adalah yang pertama, maka ia disebut *thalabi (permintaan)*."

Kemudian ia menyebutkan uraian selengkapnya yang sebagiannya benar tetapi sebagiannya yang lain keliru dan hanya mengekor kepada para ahli logika. Kemudian ia mengatakan, "Tetapi jika *mafhum*-nya tidak bisa dijadikan *musytarak* bagi banyak, maka ia disebut *juz'i (parsial)*." Ia juga menyebutkan bahwa itu adalah ilmu dalam pengertian khusus, dan membaginya seperti pembagian para ahli Nahwu.

Kemudian ia berkata, "Adapun jika kata bendanya satu tetapi yang disebut itu berbeda-beda, maka bisa jadi ia diperuntukkan untuk keseluruhannya secara hakiki berdasarkan peruntukan yang pertama, atau ia *musta'ar (dipinjam)* untuk sebagiannya. Jika yang terjadi adalah yang pertama, maka ia adalah *musytarak*, baik obyek yang disebut itu berbeda-beda seperti kata *الْجَوْنُ* yang berarti hitam dan putih, atau tidak berlainan sebagaimana menggunakan kata *الْأَمَوْدُ* untuk menyebut seseorang, baik melalui cara *'ilmiyyah (pengetahuan, informatif)*

atau dengan mengambil kata tersebut dari kata السَّوَادِ . Tetapi jika yang terjadi adalah yang kedua, maka itu disebut majazi.”

Jika yang Anda maksud adalah demikian, maka *musytarak* adalah kata benda tunggal yang berbeda-beda obyek yang disebutnya, tetapi ia diperuntukkan bagi seluruhnya secara hakiki sesuai dengan peruntukan yang pertama. Klasifikasinya adalah obyek yang disebut satu, dan ia bersifat universal dan parsial sebagaimana yang Anda sebutkan.

Pada saat itu dapat dikatakan, “Kami tidak menerima bahwa nama-nama ini apabila ia bermakna hakiki dalam kasus-kasus tersebut, maka berarti lafazh tersebut *musytarak*. Karena pembagian ini hanya benar dalam satu hal, yaitu maknanya satu atau berbilang. Sedangkan kami tidak menerima bahwa perkara yang diperselisihkan ini tercakup ke dalam hal yang Anda sebutkan. Pembagian ini benar hanya ketika lafazhnya satu untuk dua peruntukan, sedangkan kenyataannya tidak demikian. Karena kata yang disebutkan dalam masalah yang diperselisihkan adalah kata ‘bahu jalan’ dan semisalnya. Kata ini hanya memiliki satu makna, dan maknanya tidak berbilang dan berlainan. Sebaliknya, manakala ditemukan kata ini, maka maknanya adalah satu, sama seperti kata-kata benda lainnya.”

Barangkali Anda mengatakan, “Akan tetapi kata bahu dan sayap itu ditemukan memiliki makna selain makna ini?”

Kami jawab bahwa kata ‘bahu jalan’ itu tidak sama dengan lafazh bahu manusia dan bahu burung. Kata bahu di sini bersifat definitif, dan makna tersebut ditunjukkan oleh lafazh. Jadi, kata bahu manusia itu tidak sama dengan bahu jalan. Sebaliknya, bahu ini berbeda sama sekali dari bahu itu. Jadi, tidak dapat dikatakan bahwa kata tersebut diperuntukkan untuk satu peruntukan. Lebih

dari itu, kata bahu dapat digunakan pada seluruh hewan secara hakiki berdasarkan pendapat yang disepakati. Meskipun demikian, banyak manusia yang tidak segera memahami selain bahu manusia. Sedangkan bahu anjing, serigala dan hewan-hewan lain tidak terbetik dalam hatinya. Hal itu dikarenakan bahu manusialah yang mereka bayangkan dan sering mereka ungkapkan dalam kebanyakan perkataan mereka.

Karena itu, sumpah menurut fuqaha mengarah kepada hal yang diketahui oleh mitra bicara dari bahasanya, meskipun ia juga digunakan untuk makna selainnya secara hakiki, seperti ketika seseorang bersumpah untuk tidak memakan kepala. Bisa jadi maksudnya adalah kepala seluruh hewan ternak, atau kepala kambing saja, atau kepala yang biasa dimakan. Demikian pula dengan kata **الْبَيْضِ** (telur), ia mengarah kepada telur yang telah mereka kenali. Adapun kepala semut, kutu dan semisalnya itu tidak tercakup ke dalam lafazh. Begitu pula telur ikan tidak tercakup ke dalam sumpah meskipun ia juga bermakna hakiki apabila disebut **يَيْضُ التَّمَلِ** (telur semut) dan **يَيْضُ السَّمَكِ** (telur ikan) dengan penyandaran.

Begitu juga jika seseorang berkata, "Aku menjualnya kepadamu dengan harga sepuluh dirham, atau sepuluh dinar," maka kata yang disebut secara mutlak ini mengarah kepada jenis dirham atau dinar yang telah mereka kenali dalam akad semacam itu dan di tempat semacam itu. Bahkan di satu tempat, kata dinar untuk harga barang tertentu bisa dimaksudkan emas murni, tetapi untuk barang yang lain ia dimaksudkan sebagai emas campuran. Jadi, akad yang bersifat mutlak itu dipahami sesuai hal yang diketahui bersama dua pelaku jual beli berdasarkan pendapat yang disepakati oleh fuqaha.

Jika lafazh itu bisa digunakan untuk makna lain dengan disertai situasi atau kondisi yang menjelaskan makna tersebut, lalu bagaimana jika lafazh itu sendiri berbeda? Misalnya kata bahu manusia dan bahu jalan. Atau yang satu dibatasi dengan partikel *ta'rif* ال, sedangkan yang lain dibatasi dengan *idhafah* (*penyandaran*). Partikel ال menghasilkan makna definitif bagi orang yang diajak bicara, sedangkan *idhafah* menghasilkan kekhususan dengan *mudhaf ilaih*. Jadi, yang terdefinitifkan dengan ال itu berbeda dengan yang terdefinitifkan dengan *idhafah*, baik secara lafazh atau secara makna.

Jawaban terhadap Pertanyaan yang Menyangkal Ketiadaan Isytirak

Ada kalanya *ta'rif* dengan ال digunakan di dua tempat dengan makna yang berbeda seperti kata الرَّسُول. Karena makna yang ditunjukkan olehnya diketahui oleh mitra bicara, dan dua makna di dua tempat tersebut adalah hakiki. Lalu, bagaimana dengan *ta'rif* dengan *idhafah* dan *ta'rif* dengan ال ?

Dari sini dapat ditarik kejelasan bahwa lafazh yang menunjukkan bahu manusia itu tidak sama dengan lafazh yang menunjukkan bahu jalan. Karena itu, perbedaan makna dua lafazh itu tidak mengimplikasikan bahwa ia adalah *musytarak*, karena sifat *musytarak* itu tidak ada pada satu lafazh yang berbeda maknanya. Masalahnya tidak seperti itu.

Barangkali ada yang mengatakan, "Hal ini meniscayakan bahwa dalam bahasa itu tidak ada lafazh *musytarak lafzhi*, karena lafazh *musytarak* tidak digunakan kecuali dengan disertai

keterangan yang menjelaskan salah satu dari dua makna.” Pernyataan tersebut dapat dijawab: Bisa jadi ia meniscayakan, dan bisa jadi tidak. Jika tidak meniscayakan, maka pertanyaan tersebut telah terpatahkan. Dan jika meniscayakan, maka kami harus berpegang pada pendapat kalangan yang meniadakan *musytarak* jika masalahnya seperti itu, sebagaimana kita wajib memegang pendapat kalangan yang meniadakan majazi.

Barangkali ada yang bertanya, “Mengapa Anda menolak keberadaan lafazh *musytarak* sedangkan ada dalil yang menunjukkan keberadaannya?”

Jawabnya, kami tidak menerima bahwa ada dalil mengenai keberadaan *musytarak* sesuai yang mereka dakwakan. Pengarang kitab sendiri, yaitu Abu Husain Al Amidi, mengakui lemahnya dalil-dalil kalangan yang menetapkan keberadaannya. Ia juga menyebutkan sendiri dalil yang justeru lebih lemah daripada yang disebutkan oleh orang lain. Dalam *masalah pertama* (di antara masalah-masalah yang ia bahas dalam kitabnya) ia mengatakan, “Para ulama berbeda pendapat mengenai lafazh *musytarak*; apakah ia ada dalam bahasa atau tidak? Satu kelompok menyatakan keberadaannya, sedangkan kelompok lain meniadakannya.”

Kemudian ia mengatakan, “Menurut pendapat yang terpilih, kemungkinannya ada. Secara nalar, tidak ada yang menghalangi kemungkinan suatu kabilah menggunakan satu kata untuk suatu makna, lalu kabilah lain menggunakannya untuk makna yang berbeda, sedangkan masing-masing kabilah tidak menyadari hal itu. Setelah itu kedua peruntukan makna itu tersiar luas karena penyebab yang samar. Pendapat inilah yang paling mendekati kebenaran.”

Abu Husain Al Amidi juga mengatakan, "Keberadaan *musytarak* dapat dijelaskan bahwa seandainya tidak ada lafazh-lafazh *musytarak* dalam bahasa padahal obyek-obyek yang dinamai itu tidak terbatas jumlahnya, sedangkan jumlah kata benda itu terbatas dan ia tersusun dari huruf-huruf yang terbatas, niscaya sebagian besar dari obyek-obyek yang dinamai itu tidak memiliki nama yang menunjukkannya, padahal hal itu dibutuhkan. Yang demikian itu mustahil."

Yang demikian itu tidak tepat karena meskipun nama-nama itu tersusun dari huruf-huruf yang terbatas, namun hal itu tidak mengakibatkan nama-nama itu terbatas jumlahnya, kecuali apa yang dihasilkan dari susunan huruf itu terbatas. Jadi, kami tidak menerima bahwa obyek-obyek yang dinamai yang berlawanan dan berlainan—yaitu yang lafazhnya tidak *musytarak*—itu tidak terbatas. Dan meskipun ia tidak terbatas, namun penggunaan nama untuk yang dinamai itu dibatasi dengan syarat bahwa setiap obyek yang dinamai itu dimaksudkan dari peruntukan kata.

Karena itu, banyak makna yang oleh masyarakat Arab belum ditetapkan kata yang menunjukkan makna tersebut dengan cara apapun, seperti berbagai jenis baru.

Ia juga mengatakan: Abu Husain Al Bashri berkata, "Ahli bahasa menggunakan kata الْقُرْءُ untuk makna haid dan suci, padahal keduanya berlawanan. Hal itu menunjukkan adanya *isim musytarak* dalam bahasa."

Ia juga mengatakan, "Seseorang boleh mengatakan bahwa pendapat yang mengatakan adanya *isim musytarak* tidak dituturkan dari para ahli semantik. Sebaliknya, hal paling jauh yang ada adalah kesamaan nama dan berbilangnya obyek yang dinamai. Barangkali ia hanya mempertimbangkan satu makna yang

musytarak di antara keduanya, tanpa mempertimbangkan perbedaan makna hakiki keduanya; atau ia adalah hakiki untuk salah satu maknanya dan majazi untuk makna yang lain, meskipun samar bagi kita letak hakiki dan majazinya. Inilah yang paling mendekati kebenaran. Jika dengan melihat kemungkinan yang pertama, maka alasannya adalah karena di dalamnya ada peniadaan makna majazi dan musytarak. Sedangkan jika dengan melihat kemungkinan yang kedua, maka alasannya adalah karena makna majazi itu lebih kuat daripada makna *musytarak* sebagaimana akan dijelaskan pada tempatnya nanti.”

Ia juga mengatakan, “Yang lebih mendekati kebenaran dari itu adalah kesepakatan seluruh ulama untuk menggunakan kata *wujud* untuk menyebut Dzat yang *qadim* dan dzat yang baru secara hakiki. Seandainya salah satu maknanya adalah majazi, maka ia benar untuk dihilangkan karena itu adalah tanda majazi. Namun pada saat demikian hal tersebut tertolak. Bisa jadi kata *wujud* adalah kata yang menunjukkan Dzat Tuhan, atau menunjukkan hakikat yang ada di luar Dzat Tuhan.”

“Jika yang terjadi adalah yang pertama, maka tidak diragukan bahwa Dzat Tuhan itu berbeda dengan selain-Nya, yaitu *maujud* yang baru. Jika tidak, maka hal itu mengakibatkan adanya kesamaan di antara Dzat Tuhan dengan dzat lain yang bersekutu dengannya dari segi maknanya dalam hal keniscayaan, sebagai keniscayaan dari kesamaan makna yang dipahami dari dzat. Yang demikian itu mustahil.”

“Jika makna yang ditunjukkan kata *wujud* adalah sifat tambahan di luar Dzat Rabb, maka bisa jadi yang makna yang dipahami darinya adalah makna yang dipahami dari nama *wujud* pada dzat-dzat yang baru. Dan bisa jadi sebaliknya. Yang pertama meniscayakan dzat yang dinamai *wujud* itu niscaya ada dengan

sendirinya, sebagai implikasi bahwa wujud Pencipta itu niscaya ada dengan sendirinya; atau wujud Tuhan itu bersifat mungkin sebagai implikasi dari kemungkinan wujudnya segala sesuatu selain Allah. Yang demikian itu mustahil.”

Apabila yang terjadi adalah yang kedua, maka mengakibatkan *isytirak*, dan itulah yang dituntut.

Dengan demikian, dalilnya sangat lemah karena ia didasarkan pada dua premis, yaitu kata *wujud* itu bermakna hakiki untuk dzat yang niscaya ada dan dzat yang mungkin ada, dan bahwa hal tersebut mengakibatkan *isytirak*.

Premis kedua keliru secara pasti. Sedangkan premis yang pertama diperselisihkan, berlawanan dengan ijma' yang didakwanya.

Apakah Nama Khaliq adalah Majazi di Mata Makhluk?

Di antara ulama ada yang mengatakan, “Setiap nama yang digunakan untuk menamai makhluk itu tidak digunakan untuk menamai Khaliq kecuali secara majazi, hingga kata الشَّيْءُ (sesuatu). Ini adalah pendapat kelompok Jahmiyyah serta mereka yang sependapat dengan kelompok tersebut. Mereka tidak menyebut Allah dengan kata *maujud*, *syai'*, dan nama-nama lain.”

Ulama lain bertolak belakang dari pendapat tersebut. Ia mengatakan, “Sebaliknya, nama yang digunakan untuk menyebut Tuhan-lah yang hakiki, sedangkan untuk selainnya majazi.” Ini adalah pendapat Abu Abbas An-Nasyi dari kalangan Mu'tazilah.

Sementara mayoritas ulama mengatakan, “Ia bermakna hakiki untuk keduanya.” Tetapi kebanyakan dari mereka

mengatakan bahwa ia *mutawathi'* (*kesamaan lafazh*) secara umum, atau ia disebut *musyakkak* (*yang diragukan antara musytarak dan mutawadhi'*) seandainya *musyakkak* dijadikan sebagai jenis tersendiri. Ia bukan *mutawathi'* yang khusus dimana kedua maknanya sama. Ia dijadikan sebagai *musytarak* oleh beberapa orang ulama generasi akhir. Pendapat ini tidak diketahui dari kelompok besar dan tidak pula dari para peneliti yang masyhur.

Ulama yang menuturkannya dari Al Asy'ari—sebagaimana yang dituturkan Ar-Razi—telah keliru. Karena menurut madzhab tokoh tersebut dan mayoritas sahabatnya, kata *wujud* merupakan isim 'am (*kata benda umum*) yang terbagi menjadi *qadim* (*lama*) dan *hadits* (*baru*). Akan tetapi, menurut madzhab Al Asy'ari, wujud segala sesuatu adalah esensi dirinya. Ini merupakan madzhab mayoritas para cendekiawan muslim dan selainnya. Jadi, perkiraan sebagian orang bahwa hal itu meniscayakan lafazh tersebut menjadi *musytarak* sebagaimana yang diargumentasikan oleh Al Amidi, (perkiraan tersebut) keliru sebagaimana telah kami jelaskan di tempatnya.

Mengenai pernyataan Al Amidi, "Kata *wujud* itu bisa jadi menunjukkan dzat, dan bisa jadi menunjukkan sifat tambahan di luar dzat," pernyataan ini dapat dibantah: Apakah yang Anda maksud adalah kata *wujud* yang bersifat umum yang terbagi menjadi *wajib* (*niscaya*) dan *mumkin* (*mungkin*), ataukah kata *wujud* yang bersifat khusus? Ini seperti ungkapan *wujud al wajib* (*wujud yang niscaya ada*) dan *wujud al mumkin* (*wujud yang mungkin ada*). Kita tahu bahwa nama-nama yang digunakan untuk menyebut Rabb dan selainnya—bahkan setiap obyek yang dinamai—itu terkadang diberlakukan secara mutlak dan umum serta mencakup dua jenis, dan terkadang diberlakukan secara terbatas untuk satu obyek yang dinamai.

Kata الْحَيُّ (yang hidup) dan الْعَلِيم (yang mengetahui) manakala bersifat umum, maka ia juga mencakup Dzat yang niscaya. Jika disebutkan, *وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ* “Dan tawakallah pada Dzat yang Mahahidup yang tidak mati.” (Qs. Al Furqan [25]: 58), *إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْغَنِيُّ* “Dialah Allah, tiada tuhan selain Dia yang Mahahidup lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya.” (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 2) *وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ* “Dan Dialah yang Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.” (Qs. At-Tahriim [66]: 2) serta nama-nama yang khusus untuk Tuhan, maka ia tidak mencakup makhluk. Sebagaimana jika disebutkan, *يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ* “Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati.” (Qs. Al An’aam [6]: 95), maka Khaliq tidak tercakup ke dalam nama الْحَيُّ ini.

Demikian pula dengan kata *ilmu, kalam, persemayaman, turun* dan semisalnya. Ada kalanya ia disebut secara umum, dan ada kalanya disebut dalam bentuk *ilmu Allah, kekuasaan Allah, kalam Allah, turunya Allah* dan *persemayaman Allah*. Semua ini khusus untuk Khaliq, makhluk tidak bersekutu di dalamnya. Sebagaimana jika dikatakan *ilmu makhluk, kekuasaan makhluk, kalam makhluk, turunya makhluk, persemayaman makhluk*. Semua ini khusus untuk makhluk, sedangkan Khaliq tidak bersekutu di dalamnya. Jadi, *idhafah* dan *ta’rif* itu menghasilkan kekhasan, membedakan dan menghilangkan persekutuan antara Khaliq dan makhluk.

Demikian pula ketika kata *wujud* disebut secara mutlak, dan ketika disebut *wujud al wajib* dan *wujud al mungkin*. Ketiganya memiliki makna yang berbeda. Apabila disebut kata *wujud hamba, dzat hamba, esensi hamba, hakikat hamba*, maka semua itu

khusus untuk hamba dan menunjukkan dzat hamba yang khusus baginya dan menyandang sifat-sifatnya.

Demikian pula jika disebut kata *wujud Tuhan, diri Tuhan, Dzat Tuhan, Esensi Tuhan, Hakikat Tuhan*, maka ia menunjukkan sesuatu yang khusus bagi Tuhan.

Jadi, terkait pernyataan "kata *wujud* itu bisa jadi menunjukkan Dzat Tuhan dan bisa jadi menunjukkan sifat tambahan", dapat dijawab bahwa jika yang Anda maksud adalah kata *wujud* yang bersifat mutlak dan umum, yang mencakup dzat yang wajib dan yang mungkin, maka ia tidak menunjukkan sesuatu yang khusus bagi yang wajib saja, dan tidak pula menunjukkan sesuatu yang khusus bagi yang mungkin saja, melainkan menunjukkan *musytarak kulli* (*kesamaan makna universal*). *Musytarak kulli* itu hanya ada dalam pikiran dan lafazh. Jika tidak demikian, maka sesungguhnya secara faktual tidak ada sesuatu yang bersifat universal.

Demikian pula dengan kata *dzat* dan *nafs* (*diri*). Ia mencakup yang wajib dan yang mungkin. Ia menunjukkan makna umum universal, bukan sesuatu yang khusus bagi salah satunya saja. Sebagaimana kata *wujud* terbagi menjadi wajib dan mungkin, maka kata *dzat* juga terbagi menjadi wajib dan mungkin. Tetapi jika yang dimaksud dengan kata *wujud* adalah yang mencakup keduanya secara bersama-sama, seperti ketika dikatakan seluruh wujud baik yang wajib atau yang mungkin, maka ia menunjukkan sesuatu yang khusus bagi masing-masing, sebagaimana ketika dikatakan *wujud al wajib* dan *wujud al mumkin*.

Secara garis besar, lafazh itu menunjukkan makna *musytarak* saja seperti kata *wujud* yang terbagi tersebut, atau menunjukkan makna yang terbedakan seperti kata *wujud al wajib*

dan kata *wujud al mumkin*, atau menunjukkan keduanya seperti kata *wujud kullihī wajibihi wa mumkinihi* (*wujud seluruhnya, baik yang niscaya atau yang mungkin*). Dengan seluruh asumsi di atas ia tidak menunjukkan makna *musytarak*.

Mengenai pernyataan Al Amidi, “Apabila ia menunjukkan Dzat Tuhan, maka sesungguhnya Dzat-Nya itu berbeda dari *maujud* selain-Nya,” dapat dikatakan bahwa kata *wujud* secara mutlak dan terbagi itu tidak menunjukkan sesuatu yang khusus bagi Tuhan. Adapun kata *wujud* yang khusus bagi wujud Tuhan, atau yang bersifat umum seperti ucapan *al wujud al wajib wa al mumkin* (*wujud yang niscaya dan yang mungkin*) atau semacam itu, sesungguhnya ia menunjukkan sesuatu yang khusus bagi Dzat Tuhan meskipun Dzat Tuhan itu berbeda dengan dzat selain-Nya, sebagaimana kata Dzat Tuhan dan dzat hamba menunjukkan sesuatu yang khusus bagi Tuhan dan hamba, meskipun hakikat yang satu berlainan dari hakikat yang lain. Demikian pula, kata *wujud* itu menunjukkan keduanya meskipun ada perbedaan pada hakikat dua *maujud* tersebut.

Barangkali ada yang berkata, “Jika hakikat wujud yang satu berlainan dari hakikat wujud yang lain, maka itu artinya lafazh tersebut *musytarak*.” Pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa ini adalah kekeliruan yang menimbulkan kekeliruan yang lain. Alasannya, seluruh hakikat yang berlainan itu memiliki kesamaan dari segi nama yang bersifat umum. Misalnya adalah kata *warna*, ia mencakup warna hitam, putih dan merah, meskipun berbeda hakikat-hakikat warna.

Kandungan Kata Sifat, 'Aradh (Aksiden) dan Makna

Demikian pula kata *sifat*, '*aradh (aksiden)* dan *makna* itu mencakup ilmu, kekuasaan, kehidupan, makna, warna, angin, meskipun berbeda hakikat-hakikatnya.

Demikian pula, kata *hewan* itu mencakup manusia dan hewan ternak meskipun hakikat keduanya berbeda. Jadi, kata *wujud* lebih beralasan untuk dipahami demikian.

Hakikat-hakikat yang berlainan itu ada kalanya bersekutu dalam makna umum yang mencakupnya, dan lafazh pun menunjukkan makna tersebut seperti kata *warna* dan *wujud*. Kemudian, setelah dikenai pengkhususan, maka ia hanya mencakup hal yang terkait khusus dengan masing-masing warna, seperti ketika kita menyebut kata *warna hitam* dan *warna putih*, serta *wujud Tuhan* dan *wujud hamba*. Seandainya diucapkan kata umum yang mencakup satuan-satuannya seperti kata *warna*, *hewan*, *aksiden* dan *wujud*, maka ia mencakup semua yang tercakup ke dalam kata tersebut, meskipun hakikat-hakikatnya berlainan. Yang demikian itu karena kata tersebut mencakupnya, sama seperti kata-kata umum lainnya, meskipun satuan-satuannya berlainan dari perspektif lain.

Selain itu, ia mengatakan, "Jika makna yang ditunjukkan kata *wujud* adalah sifat, maka jika yang dipahami adalah satu terkait dengan yang wajib dan yang mungkin, maka itu mengakibatkan yang wajib menjadi mungkin, dan yang mungkin menjadi wajib. Jika tidak, maka ia mengakibatkan *isytirak*."

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Apakah yang Anda maksud adalah kata *wujud* yang disebut secara mutlak, ataukah yang disebut secara *muqayyad* dalam bentuk *mudhaf*? Misalnya

disebutkan *wujud al wajib* dan *wujud al mumkin*. Jika yang Anda maksud adalah yang pertama, maka yang dipahami satu, dan hal itu tidak mengakibatkan kesamaan keduanya di dua tempat. Kendati makna *wujud* yang ada dalam pikiran itu sama, tetapi hal itu tidak mengakibatkan ia sama pada realitanya.

Ketika seseorang menyebut kata *hitam*, maka hitamnya aspal bersekutu dengan hitamnya tinta, tetapi keduanya tidak sejenis. Apabila seseorang menyebut kata *putih*, *merah* atau semisalnya, maka ia mencakup warna yang sempurna dan yang tidak sempurna. Demikian juga dengan kata *yang hidup*, ia mencakup kehidupan para malaikat, kehidupan para penghuni surga, kehidupan lalat dan nyamuk, padahal semua itu tidaklah sama. Lalu bagaimana dengan wujud Tuhan, ilmu-Nya dan kekuasaan-Nya itu dianggap sama dengan wujud makhluk, ilmunya dan kekuasaannya hanya karena ia tercakup ke dalam kata wujud yang mutlak, atau ilmu yang mutlak, atau kekuasaan yang mutlak?

Barangkali ia mengatakan, "Sebaliknya, yang saya maksud adalah kata wujud yang disebut secara *muqayyad* (*terbatas*), seperti kata *wujud al wajib* (*wujud yang niscaya*) dan *wujud al mumkin* (*wujud yang mungkin*)."

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Makna yang dipahami darinya juga berbeda karena masing-masing memiliki kekhususan berupa lafazh yang membatasi makna *wujud*, yaitu *idhafah* (*penyandaran*). *Idhafah* yang membatasi inilah yang menghalangi adanya kesamaan, dan hal itu tidak mengakibatkan *isytirak lafzhi* (*penggunaan satu lafazh untuk dua makna atau lebih*). Karena perbedaan di sini bisa dicapai dalam lafazh *wujud* itu sendiri, terlebih lagi dengan *idhafah* yang melekat pada lafazh. *Idhafah* atau *ta'rif* itu seperti ungkapan *wujud ar-Rabb* (*wujud Tuhan*), *wujud al wajib* (*wujud yang niscaya*), *wujud al makhluk* (*wujud*

makhluk), *wujud al mumkin* (*wujud yang mungkin*), dan lain sebagainya.

Argumen yang digunakan untuk menolak *isytirak* pada nama-nama yang digunakan untuk menyebut Tuhan dan hamba ini mengakibatkan *isytirak* pada seluruh nama umum. Ia sama jenisnya dengan hujjah yang digunakan untuk menolak majazi. Ia mengatakan, "Jika lafazh hakiki digunakan di dua tempat, maka ia mengakibatkan *isytirak*." Pernyataan ini keliru karena yang menunjukkan kekhususan makna ini tidak sama dengan yang menunjukkan kekhususan makna yang itu. Melainkan yang menunjukkannya adalah tambahan pada lafazh.

Jika seseorang mempertanyakan kata *wujud Tuhan* dan *wujud hamba*, maka sesungguhnya kata tersebut sama jenisnya dengan kata *punggung manusia* dan *punggung kuda*, sebagaimana Anda mengatakan *bahu manusia* dan *bahu jalan*. Maksudnya, dalam semua penggunaan kata tersebut yang menunjukkan makna yang berbeda satu sama lain itu adalah kekhususan pada setiap penggunaan, bukan semata lafazh *musytarak*. Sebaliknya, kata *musytarak* itu menunjukkan makna *musytarak*, dan kata yang dikhususkan menunjukkan makna yang dikhususkan.

Hal itu mengakibatkan bahwa di antara dua kata *punggung* itu ada sisi kesamaan dan sisi perbedaan. Demikian pula di antara dua kata *wujud* itu ada sisi kesamaan dan sisi perbedaan. Inilah yang dimaksud dengan *isytirak* (*kesamaan*) dan *imtiyaz* (*perbedaan*). Akan tetapi, sebagian orang mengira bahwa *musytarak* di antara keduanya itu ada secara realita. Ini jelas keliru. Sebaliknya, masing-masing memiliki kekhasan pada tataran realita, akan tetapi akal pikiran mengambil dari keduanya kesamaan lingkup yang universal, dan dikatakan bahwa keduanya bersekutu dalam wujud, sifat kehewanan dan sifat kemanusiaan,

sebagaimana firman Allah, *"(Harapanmu itu) sekali-kali tidak akan memberi manfaat kepadamu di hari itu karena kamu telah menganiaya (dirimu sendiri). Sesungguhnya kamu bersekutu dalam adzab itu."* (Qs. Az-Zukhruf [43]: 39)

Allah juga berfirman, *"Maka sesungguhnya mereka pada hari itu bersama-sama dalam azab."* (Qs. Ash-Shaaffaat [37]: 33)

Adzab yang menimpa seseorang itu serupa dan sejenis dengan adzab yang menimpa orang lain. Keduanya bersekutu dalam merasakan jenis adzab, tetapi secara realita tidak ada satu kejadian adzab pun dimana keduanya bersekutu di dalamnya. Keduanya bersekutu dalam menerima adzab khusus dengan pengertian bahwa masing-masing memperoleh bagian dari adzab, sama seperti dua orang yang bersekutu dalam memiliki harta tak bergerak dan semisalnya.

Jawaban *keenam* adalah terkait pernyataan Al Amidi, "Seandainya ia *musytarak*, maka ketika kata-kata ini disebut secara mutlak maka ia tidak segera dipahami sebagian maknanya, bukan sebagian yang lain. Tidak diragukan bahwa yang segera terpahami dari penyebutan kata 'singa' secara mutlak adalah suatu jenis hewan buas, dan yang segera terpahami dari kata 'keledai' adalah suatu jenis hewan ternak. Demikian pula dalam penggunaan kata-kata yang lain."

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Penyebutan secara mutlak kata **الْأَسَدِ** (singa) dan **الْجِمَارِ** (keledai) yang dijadikan definitif dengan partikel **الْ** mengarahkan maknanya kepada makna yang telah familiar bagi pembicara atau mitra bicara. Apabila yang familiar baginya adalah suatu jenis hewan, maka maknanya terarah kepadanya, dan inilah yang dikenal oleh kebanyakan orang pada

kebanyakan waktu. Tetapi hal itu tidak menghalangi pengarahannya kepada makna orang dungu dan pemberani manakala itu yang familiar, seperti perkataan Abu Bakar:

لَا هَا لِلَّهِ إِذَا لَا يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أَسَدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ
عَنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ يُعْطِيكَ سَلْبَهُ

*"Demi Allah, tidak. Jika demikian, maka Nabi ﷺ tidak akan mendatangi seekor singa dari singa-singa Allah yang berperang demi Allah dan Rasul-Nya, lalu ia memberikan kepadamu harta yang ia rampas."*²⁵⁴

Sebagaimana seseorang menunjuk kepada orang lain sembari mengatakan, "Ini singa," atau menunjuk kepada seorang yang dungu sambil berkata, "Ini keledai." Jadi, *ta'rif* di sini mendefinitifkan obyek yang dimaksud dan memutus maksud selainnya. Sebagaimana kata kepala, telur, rumah dan lain-lain manakala disebut secara mutlak maka ia mengarah kepada kepala dan telur hewan yang biasa dimakan, dan (kata rumah) mengarah kepada tempat tinggal manusia. Tetapi ketika dikatakan 'rumah laba-laba', 'telur semut' dan 'kepala belalang', maka ini juga makna yang hakiki berdasarkan pendapat yang disepakati.

Jawaban *ketujuh*, Anda menetapkan bahwa indikasi makna hakiki adalah ia segera terpahami pada saat disebut secara mutlak. Untuk pendengarnya Anda mempertimbangkan makna yang

²⁵⁴ Maksud ucapan Abu Bakar adalah: Abu Qatadah berhasil membunuh seorang musuh dalam medan perang, lalu harta yang dirampas dari tangan musuh tersebut diambil oleh orang lain, padahal Nabi ﷺ telah menetapkan bahwa harta rampasan tersebut menjadi hak orang yang membunuhnya. Ketika Abu Qatadah menceritakan kejadian tersebut, orang itu meminta agar Rasulullah ﷺ membujuk Abu Qatadah untuk merelakannya, lalu Abu Bakar pun berkata seperti di atas.

segera terpahami olehnya, dan untuk pembicara Anda mempertimbangkan penyebutannya secara mutlak. Ketentuan ini tidak konsisten, karena yang segera terpahami oleh pendengar dalam setiap pembicaraan adalah apa yang ditunjukkan oleh dalil dalam pembicaraan tersebut. Apabila pembicara menyebut kata 'bahu jalan', maka yang segera terpahami olehnya bukan bahu hewan sama sekali.

Jawaban *kedelapan*, pernyataan Anda 'penyebutan seluruh kata secara mutlak' masih ambigu. Jika yang Anda maksud adalah keberadaan lafazh terbebas dari semua pembatasan, maka lafazh yang demikian itu tidak ditemukan sama sekali, karena yang dilihat adalah kata-kata yang ada dalam kalam setiap orang yang berbicara: Kalam Allah, kalam para malaikat-Nya, kalam para Nabi-Nya, kalam jin, kalam manusia. Seluruhnya pasti digandeng dengan kata lain, baik dalam kalimat *ismiyyah* (*diawali dengan kata benda*) atau dalam kalimat *fi'liyyah* (*diawali dengan kata kerja*).

Ia tidak ditemukan kecuali dari orang yang berbicara, dan ia tidak dijadikan argumen kecuali setelah diketahui kebiasaan orang yang berbicara dengan kalimat semacam ini. Sedangkan yang di sini adalah lafazh yang dibatasi dan digandeng dengan lafazh lain, pembicara telah diketahui kebiasaannya, dan pendengar pun telah mengetahui kebiasaan orang yang berbicara dengan lafazh tersebut. Batasan-batasan ini harus ada dalam ucapan yang dipahami maknanya. Jadi, suatu lafazh tidak bisa bebas dari batasan.

Jika yang ia maksud adalah terbebas dari batasan, maka apa yang ia sampaikan itu tidak menunjukkan hal tersebut. Dari sini dapat diketahui bahwa ucapannya itu kembali kepada makna yang dipahami dari penggunaan lafazh secara mutlak.

Kesembilan, orang yang berpendapat demikian diperintahkan untuk menyebutkan batasan apa saja yang ia mau, lalu silakan ia membedakan antara satu *muqayyad* (*kata yang terbatas*) dengan *muqayyad* lain. Apa saja yang ia sebutkan akan terbantah.

Saya akan jelaskan kepada Anda batasan-batasan yang Anda sebutkan sebagai pembeda antara hakiki dan majazi, bahwa apa yang Anda tetapkan sebagai hakiki itu Anda jadikan sebagai majazi, dan apa yang Anda tetapkan sebagai majazi itu Anda jadikan sebagai hakiki. Orang yang berbicara dengan membedakan antara ini dan itu berdasarkan penggunaannya secara mutlak dan *muqayyad* itu berbicara layaknya orang yang tidak memahami ucapannya, apalagi mengungkapkan pikirannya. Karena ungkapan adalah kelanjutan dari pemahaman. Barangsiapa yang tidak memahami apa yang ia katakan, maka ia tidak mengatakan sesuatu selain perkataan yang salah.

Argumen Kedua: Istilah Hakiki dan Majazi Digunakan Secara Luas

Adapun argumennya yang kedua adalah: Manusia dari generasi ke generasi senantiasa mengutip dalam berbagai ucapan dan tulisan mereka dari para ahli semantik tentang penyebutan suatu kata sebagai kata hakiki dan kata lain sebagai kata majazi.

Pernyataan ini dapat dijawab bahwa ia dapat diketahui kekeliruannya secara pasti sehingga tidak seorang pun yang menuturkan dari ahli semantik bahwa mereka mengatakan, "Ini kata hakiki dan ini kata majazi." Hal ini dapat diketahui dengan serta-merta bahwa pernyataan tersebut tidak dituturkan dari para

ahli semantik dan tidak ada seorang pun yang menuturkannya dari mereka.

Bahkan hal ini tidak disebutkan oleh seorang sahabat pun yang menafsirkan Al Qur`an dan menjelaskan makna-maknanya. Jadi, tidak seorang pun di antara mereka yang mengatakan bahwa ini lafazh hakiki dan itu lafazh majazi, atau pernyataan semacam itu; baik itu Ibnu Mas'ud dan para sahabatnya, Ibnu Abbas dan para sahabatnya, Zaid bin Tsabit dan para sahabatnya, Mujahid, Sa'id bin Jubair, 'Ikrimah, Dhahhak, Thawus, As-Sudi, Qatadah, dan selainnya. Tidak pula seorang imam fiqih yang berkata demikian seperti para Imam Empat, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Laits bin Sa'id dan selainnya.

Hal tersebut hanya ditemukan pada pernyataan Ahmad bin Hanbal tetapi dengan makna lain, sebagaimana ia ditemukan dalam pernyataan Abu Ubaidah Ma'mar bin Mutsanna dengan makna yang lain pula.

Pembagian ucapan menjadi hakiki dan majazi juga tidak ditemukan pada para imam Nahwu dan bahasa seperti Abu Amr bin Ala', Abu Amr Asy-Syaibani, Abu Zaid, Al Ashma'i, Al Khalil, Sibawaih, Al Kisa'i, dan Al Farra'. Tidak seorang pun di antara mereka yang mengetahui hal itu dari masyarakat Arab. Hal ini dapat diketahui dengan serta-merta oleh orang yang mendalami ilmu tersebut, sebagaimana dapat diketahui dengan serta-merta pada masyarakat Arab bahwa mereka tidak berbicara dengan menggunakan istilah para ahli Nahwu yang membagi sebagian lafazh sebagai *fa'il* dan *maf'ul*, serta membagi lafazh lain sebagai *mu'rab* dan *mabni*.

Meskipun diketahui bahwa ini adalah istilah para ahli Nahwu, tetapi istilah tersebut benar maknanya. Lain halnya

dengan istilah hakiki dan majazi, karena itu adalah istilah baru dan tidak konsisten karena di antara keduanya tidak ada perbedaan yang sebenarnya hingga keduanya layak dikhususkan dengan istilah khusus. Sebaliknya, makna apa saja yang mereka khususkan untuk kata hakiki itu ditemukan dalam kata yang mereka sebut sebagai kata majazi; dan makna apa saja yang mereka khususkan untuk kata majazi itu ditemukan pada apa yang mereka sebut sebagai kata hakiki. Mereka sama sekali tidak bisa mengemukakan aspek yang membedakan kedua jenis tersebut.

Mereka tidak dituntut lantaran pernyataan bahwa batasan hakiki itu terhimpun dari jenis dan sub-jenis. Seandainya pernyataan ini benar, mereka tidak dituntut dengannya. Lalu, bagaimana jika ia keliru. Sebaliknya, yang dituntut dari mereka adalah membedakan dua benda yang dinamai, yaitu makna batasan lafazh, sebagaimana membedakan antara obyek yang dinamai dengan *isim mu'rab* dan *isim mabni*, *fa'il* dan *maf'ul*, serta membedakan seluruh obyek yang dinamai dengan seluruh nama.

Mereka juga dituntut untuk membedakan antara apa yang mereka sebut sebagai hakiki dan majazi. Hal ini tidak ada sama sekali, karena pada realitanya tidak ada dua jenis tersebut dimana salah satunya terpisah dari yang lain hingga yang ini disebut hakiki dan yang itu disebut majazi. Ini merupakan kajian logika, bukan kajian bahasa. Mereka mengakui bahwa perbedaan dalam masalah ini hanya bersifat bahasa.

Mereka mengira bahwa istilah dan perbedaan ini dituturkan dari masyarakat Arab, tetapi mereka keliru sebagaimana kelirunya orang yang mengira bahwa istilah dan perbedaan ini ditemukan dalam ucapan para sahabat, tabi'in dan para imam, dan bahwa hal ini disebutkan oleh Asy-Syafi'i atau ulama lain, atau dibicarakan oleh salah seorang di antara mereka. Pendapat ini keliru, seperti

seseorang yang terbiasa menggunakan suatu istilah yang dibuat oleh suatu kaum lalu ia mengira bahwa itu adalah istilah para ulama pendahulu.

Barangsiapa yang mengira bahwa masyarakat Arab membagi kata menjadi hakiki dan majazi, atau pembagian ini diambil dari masyarakat Arab seperti yang ditemukan dalam pemaparan sekelompok pengarang di bidang Ushul Fiqih, maka ia jelas salah. Pembagian ini memang ditemukan dalam pemaparan sekelompok ulama seperti Abu Husain Al Bashri, Al Qadhi Abu Thayyib, Al Qadhi Abu Ya'la dan lain-lain.

Yang lebih mengherankan dari itu adalah klaim penuturan secara *mutawatir* dari para ahli semantik dan para ahli bahasa dari berbagai generasi bahwa mereka senantiasa menyebutkan pembagian kata hakiki dan majazi dalam berbagai ucapan dan tulisan mereka. Padahal mereka tidak mampu menghadirkan satu *khavar* perorangan mengenai hal ini, alih-alih menghadirkan *khavar* yang *mutawatir*.

Argumen Kelompok yang Meniadakan Klasifikasi Hakiki dan Majazi

Adapun argumen kelompok yang meniadakan hakiki dan majazi yang mereka sebutkan, yaitu: "Jika dalam bahasa Arab ada lafadh majazi, maka bisa jadi maknanya dibatasi dengan indikasi yang menyertai, dan bisa jadi tidak dibatasi dengan indikasi yang menyertai. Jika yang terjadi adalah yang pertama, maka dengan adanya indikasi yang menyertai ia tidak mengandung selain makna tersebut. Jadi, dengan adanya indikasi yang menyertai, suatu kata menjadi hakiki. Dan jika yang terjadi adalah yang kedua, maka ia

juga hakiki karena satu-satunya pengertian kata hakiki adalah kata yang digunakan untuk menunjukkan artinya tanpa disertai indikasi yang menyertai.”

Kemudian mereka mengatakan, “Kami katakan, jawaban terhadap kritik pertama adalah kata majazi tidak menghasilkan makna manakala ia tidak digunakan secara populer, kecuali ada indikasi yang menyertai. Bagaimana tidak sedangkan majazi dan hakiki itu termasuk sifat kata, bukan indikasi yang bersifat makna, sehingga hakiki itu bukan merupakan sifat bagi keseluruhan?”

Dapat dikatakan bahwa mereka telah menerima perbedaan itu hanya bersifat lafazh. Karena itu dikatakan bahwa jika perbedaan hanya bersifat lafazh, sedangkan perbedaan ini merupakan istilah yang baru dan tidak digunakan oleh masyarakat Arab dalam pembicaraan mereka, dan tidak pula oleh suatu umat, atau sahabat, tabi'in dan generasi pendahulu, maka orang yang berbicara dengan lafazh yang ada dan mereka gunakan serta disebut dalam Al Qur'an itu lebih baik daripada orang yang berbicara dengan istilah yang baru meskipun hal itu tidak mengandung kerusakan.

Dampak Negatif dari Penggunaan Majazi secara Mutlak

Jika ia mengandung kerusakan, maka seyogianya klasifikasi tersebut ditinggalkan meskipun perbedaannya logis. Lalu, bagaimana jika perbedaannya tidak logis serta mengandung kerusakan *syar'i*, yaitu menciptakan hal baru dalam bahasa? Yang demikian itu salah kaprah secara logika, syari'at dan bahasa. Ia salah dari segi logika karena tidak membedakan keduanya. Ia salah dari segi syari'at karena perbedaan tersebut mengandung

berbagai kerusakan sehingga syari'at wajib menghilangkannya. Dan ia salah dari segi bahasa karena mengubah peruntukan bahasa bukan merupakan tindakan yang membawa masalah yang kuat, apalagi disertai kerusakan.

Barangkali ada yang bertanya, "Apa kerusakan-kerusakannya?"

Pertanyaan tersebut dapat dijawab bahwa di antara kerusakannya adalah lafazh majazi yang merupakan lawan lafazh majazi, baik ia dianggap sebagai sifat yang tidak permanen atau penggunaan yang sementara, memberi kesan mengenai rendahnya derajat lafazh majazi dibandingkan derajat lafazh hakiki. Apalagi jika di antara tanda-tanda majazi adalah keabsahan untuk meniadakannya (menyebutnya dalam bentuk negatif) secara mutlak.

Ada sementara orang yang mengatakan, "Sesungguhnya Allah itu tidak Maha Pemurah dan tidak Maha Penyayang" tidak secara hakiki, melainkan secara majazi, serta pernyataan-pernyataan mereka yang lainnya mengenai nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya. Mereka juga mengatakan bahwa ungkapan 'tiada tuhan selain Allah' adalah majazi, bukan hakiki, sebagaimana yang disebutkan oleh Al Amidi bahwa kata umum yang dikhususkan adalah majazi.

Ia mengatakan, "Seandainya seseorang mengatakan 'tiada tuhan' secara sempurna dan mutlak, maka ucapannya itu kufur. Tetapi seandainya ia menggandengnya dengan pengecualian, yaitu kalimat 'kecuali Allah', maka ucapannya menjadi ucapan iman. Demikian pula seandainya seseorang berkata kepada istrinya, 'Kamu bercerai,' maka istrinya bercerai. Tetapi seandainya ia menggandengnya dengan syarat, yaitu ucapan 'jika kamu

memasuki rumah itu', maka ucapannya menjadi *ta'liq* (*penggantungan*), meskipun pengecualian dan syarat itu memiliki makna tersendiri. Seandainya tidak ada indikasi dan peruntukan, maka tidak demikian maknanya."

Kami katakan bahwa kami tidak menerima adanya perubahan peruntukan. Sebaliknya, hal paling jauh yang terjadi adalah mengarahkan lafazh dari makna mutlak yang ditunjukkannya kepada makna lain dengan indikasi yang menyertai. Al Amidi mengklaim bahwa lafazh umum yang dikhususkan meskipun dengan partikel pengecualian adalah lafazh majazi, sehingga kalimat 'tiada tuhan selain Allah' menurutnya adalah kalimat majazi.

Kita tahu bahwa ucapan ini termasuk kemungkaran yang paling besar dalam syari'at. Orang yang mengatakannya lebih pantas disuruh bertaubat daripada dikategorikan ke dalam kelompok ulama Islam. Kemudian, orang yang mengucapkan perkataan ini dianggap merekayasa kebohongan terhadap bahasa, syari'at dan akal, karena masyarakat Arab tidak mengucapkan lafazh 'tiada tuhan' secara terpisah.

Mereka bukan orang-orang yang meniadakan Pencipta sehingga mengatakan 'tiada tuhan', melainkan mereka mengadakan tuhan-tuhan lain bersama Allah. Allah berfirman, "*Apakah sesungguhnya kamu mengakui bahwa ada tuhan-tuhan yang lain di samping Allah?*" Katakanlah, '*Aku tidak mengakui.*'" (Qs. Al An'aam [6]: 19) Karena itu Allah berfirman, "*Mengapa ia menjadikan tuhan-tuhan itu Tuhan Yang satu saja? Sesungguhnya ini benar-benar suatu hal yang sangat mengherankan.*" (Qs. Shaad [38]: 5)

Al Qur'an menetapkan tauhid *uluhiyyah* dan mengecam syirik mereka. Diriwayatkan secara *mutawatir* dari Nabi ﷺ bahwa hal pertama yang beliau serukan kepada manusia adalah kesaksian bahwa tiada tuhan selain Allah. Beliau bersabda,

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا
اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ

*"Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi bahwa tiada tuhan yang berhak disembah selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah Utusan Allah."*²⁵⁵

Orang-orang musyrik tidak membantah Rasul ﷺ terkait penetapan adanya Allah, melainkan terkait peniadaan tuhan selain Allah. Jadi, Rasul ﷺ orang-orang musyrik sepakat untuk menetapkan ketuhanan Allah. Tetapi Rasul ﷺ meniadakan ketuhanan selain Allah, sedangkan mereka menetapkan ketuhanan selain Allah. Tidak seorang pun baik dari kalangan umat Islam atau orang-orang musyrik yang mengucapkan kalimat ini kecuali untuk menetapkan ketuhanan Allah untuk meniadakan ketuhanan selain Allah; sedangkan orang-orang musyrik menetapkan ketuhanan selain Allah bersama ketuhanan Allah. Adapun kata tuhan secara mutlak dengan makna ini, mereka tidak meyakinkannya hingga mereka mengungkapkannya. Lalu, bagaimana mungkin dikatakan bahwa makna inilah yang mereka peruntukkan untuk lafazh ini dalam akar bahasa mereka?

Selain itu, di antara kerusakan pembagian lafazh menjadi hakiki dan majazi adalah anggapan bahwa sebagian besar Al

²⁵⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang iman (25) dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (21/36).

Qur'an adalah majazi, sebagaimana sebagian dari mereka mengarang kitab yang berisi majaz-majaz Al Qur'an. Mereka sering menyebut ayat-ayat Al Qur'an dengan istilah majaz. Hal itu memberi kesan makna yang keliru. Kendati makna yang mereka sebutkan itu benar, bagaimana jika mereka sering menanggapi lafazh yang bukan majazi sebagai majazi, serta meniadakan makna-makna yang ditetapkan oleh Allah, melakukan penyimpangan terhadap nama-nama Allah dan ayat-ayat-Nya, sebagaimana hal itu ditemukan pada para ahli bid'ah yang terlalu longgar dalam menyebut majazi?

Pendapat bahwa Hakiki dan Majazi adalah Sifat Lafazh

Mengenai pernyataan mereka, "Bagaimana tidak, sedangkan hakiki dan majazi itu termasuk sifat lafazh, bukan indikasi *ma'nawi*?", pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa sebenarnya menurut kalian tidak demikian. Sebaliknya, kalian sering menjadikan hakiki dan majazi sebagai sebutan untuk makna. Kalian sering mengatakan, 'Makna hakiki lafazh ini adalah demikian, sedangkan makna majazinya adalah demikian.' Terkadang kalian menjadikannya sebagai sifat yang tidak permanen pada lafazh, terkadang sebagai sifat yang tidak permanen pada makna, dan terkadang sebagai sifat yang tidak permanen pada penggunaan lafazh. Kalian mengatakan, "Penggunaan lafazh ini untuk makna ini adalah hakiki, sedangkan untuk makna yang itu adalah majazi."

Kemudian dikatakan bahwa ucapan mereka itu tidak konsisten. Karena di antara mereka ada yang menjadikan penggunaan lafazh untuk sebagian maknanya sebagai hakiki,

sebagian yang lain menjadikannya sebagai majazi, dan sebagian yang lain menjadikannya sebagai hakiki sekaligus majazi, sebagaimana yang disebutkan dalam masalah makna umum dan perintah manakala dimaksudkan sebagai anjuran. Hal itu menjelaskan kontradiksi dengan pokok ini.

Argumen Kelompok yang Menolak Majazi: Setiap Gambaran Pasti Bisa Diungkapkan dengan Lafazh Hakiki yang Khusus Untuknya

Kalangan yang meniadakan klasifikasi hakiki dan majazi menyebutkan argumen yang lemah, yaitu: "Lagi pula, tidak ada satu gambaran pun kecuali ia bisa diungkapkan dengan lafazh hakiki yang khusus baginya. Jadi, penggunaan lafazh majazi di dalamnya padahal ia membutuhkan indikasi yang menyertai tanpa ada kebutuhan itu jauh untuk dilakukan oleh orang yang memiliki hikmah dan *balaghah* (*keindahan bahasa*)."

Argumen ini dibantah oleh kalangan yang menetapkan klasifikasi dengan mengatakan, "Jawaban terhadap pertanyaan kedua adalah manfaat penggunaan kata majazi, bukan kata hakiki, terkadang berupa keistimewaan yang mudah diucapkan di lisan, atau untuk membantu membentuk komposisi kalimat syair dan prosa, atau untuk kesesuaian dan sajak, atau untuk bermaksud mengagungkan, atau untuk peralihan dari kata hakiki dengan tujuan untuk merendahkan, serta tujuan-tujuan lain."

Dapat dikatakan bahwa argumen tersebut lemah, dan orang yang berargumen dengannya berkeharusan untuk menerima klasifikasi lafazh menjadi hakiki dan majazi. Akan tetapi, argumen ini menunjukkan penggunaan lafazh hakiki, bukan lafazh majazi.

Hal ini bertentangan dengan perkataannya, "Dalam bahasa tidak ada majazi." Sebaliknya, kalimat-kalimat yang mereka sebut sebagai majazi itu apabila memang benar-benar digunakan dalam bahasa, sesungguhnya seluruhnya adalah hakiki berdasarkan pendapat ini. Ungkapan dengan sebagian kata hakiki lebih baik dan lebih mengena daripada dengan sebagian kata hakiki yang lain.

Tingkatan-tingkatan retorika dan keindahan bahasa itu berbeda-beda. Semua itu ditunjukkan oleh lafazh melalui jalan hakiki, dan lafazh tidak menunjukkan kecuali dengan disertai indikasi. Barangsiapa yang menduga bahwa makna hakiki dalam semisal ayat, *وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ* "*Dan tanyakanlah kepada negeri*" (Qs. Yusuf [12]: 82) adalah pertanyaan kepada dinding-dinding, maka ia bodoh.

Bahasan ini serupa dengan bahasan mereka. Mereka semua menolak penggunaan lafazh untuk suatu makna dalam satu kondisi dan untuk makna lain dalam kondisi lain, sebagaimana penggunaan kata *الْقَرْيَةَ* terkadang untuk yang tinggal di dalamnya dan terkadang untuk tempat tinggalnya. Mereka mengklaim bahwa kata tersebut hanya memiliki makna tempat tinggal. Ini adalah kekeliruan, dimana kalangan yang menolak sejalan dengan kalangan yang menerima. Akan tetapi, kelompok yang satu mengatakan, "Di sini ada komponen kalimat yang dihilangkan, dimana kalimat semula berbunyi: *وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ* yang berarti *tanyakanlah kepada penduduk negeri*. Sedangkan kelompok yang kedua mengatakan, "Sebaliknya yang dimaksud adalah *tanyakanlah kepada dinding-dinding itu*."

Menurut pendapat yang benar, kata الْقَرْيَةَ di sini maksudnya adalah manusia yang bersekutu dan tinggal di tempat tersebut. Jadi, kata الْقَرْيَةَ di sini maksudnya adalah mereka, sebagaimana dalam firman Allah, وَكَانَ مِنْ قَرِيْبِهِ هِيَ اَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرِيْبِكَ الَّذِي اَخْرَجْنَاكَ اَهْلَكَهُمْ فَلَا

نَاصِرٌ لَهُمْ *"Dan betapa banyaknya negeri-negeri yang lebih kuat dari (penduduk) negerimu (Muhammad) yang telah mengusirmu itu. Kami telah membinasakan mereka; maka tidak ada seorang penolong pun bagi mereka."* (Qs. Muhammad [47]: 13)

Juga seperti dalam firman Allah, وَكَذَلِكَ اَخَذُ رَبِّيْكَ اِذَا اَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ اِنَّ اَخْذَهُ اَلَيْسَ شَدِيْدًا *"Dan begitulah adzab Tuhanmu apabila Dia mengadzab negeri-negeri yang berbuat zhalim. Sesungguhnya adzab-Nya itu adalah sangat pedih lagi keras."* (Qs. Huud [11]: 102)

وَكَانَ مِنْ قَرِيْبِهِ عَنَتٌ عَنْ اَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيْدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا ثَكْرًا *"Dan berapalah banyaknya negeri yang mendurhakai perintah Tuhan mereka dan rasul-rasul-Nya, maka Kami hisab penduduk negeri itu dengan hisab yang keras, dan Kami adzab mereka dengan adzab yang mengerikan."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 8)

Dan masih banyak lagi padanannya.

Ayat-Ayat yang Diklaim Sebagai Majazi

Bahasan masalah ini akan disempurnakan dengan menyebutkan ayat-ayat Al Qur'an yang mereka klaim sebagai

majazi. Mereka mengatakan, "Makna majazi dapat dilihat dalam firman Allah, *تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ* "Yang mengalir di bawahnya sungai-sungai." (Qs. Al Baqarah [2]: 25) Sungai tidak mengalir (maksudnya yang mengalir adalah airnya)." Pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa kata sungai itu sama seperti kata negeri dan semisalnya. Ia bisa dipahami sebagai tempat, dan bisa dipahami sebagai benda yang menempatnya. Kalimat *حَفَرَ النَّهْرَ* (ia menggali sungai) maksudnya adalah tempat, sedangkan kalimat *جَرَى النَّهْرُ* (sungai mengalir) maksudnya adalah benda yang menempatnya.

Mengenai firman Allah, *وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* "Dan kepalaku telah menyala karena uban." (Qs. Maryam [19]: 4) Menurut mereka, kepala tidak bisa menyala seperti nyala api. Pernyataan ini dapat diterima, tetapi dapat dikatakan bahwa kata *وَأَشْتَعَلَ* tidak digunakan untuk makna ini (menyala), tetapi makna yang sebenarnya adalah warna putih yang keluar dari hitam seperti nyala keluar dari api. Ungkapan ini adalah ungkapan *tasybih* (penyerupaan) dan *isti'arah* (meminjam kata). Akan tetapi, kata *وَأَشْتَعَلَ* (menyala) dalam ayat tersebut dibatasi dengan kata *الرَّأْسُ* (kepala), bukan untuk menggambarkan nyala api pada kayu.

Ungkapan ini, yaitu *وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* sama sekali tidak digunakan untuk selain peruntukannya, bahkan ia tidak digunakan untuk selain makna ini. Kendati peruntukan ini berbeda dengan peruntukan kalimat *اشْتَعَلَتِ النَّارُ* (api itu menyala), namun hal itu tidak menimbulkan dampak buruk. Begitu juga jika yang dimaksud adalah menyerupakan makna yang satu dengan makna yang lain, hal itu tidak menimbulkan dampak buruk. Sebaliknya, demikianlah

sifat nama-nama yang umum; di antara kedua makna harus ada titik temu dimana satuan-satuannya memiliki keserupaan satu sama lain.

Mengenai penyebutannya dengan istilah *isti'arah*, kita tahu bahwa mereka tidak meminjam kata itu mentah-mentah, melainkan mengombinasi kata *وَأَسْتَعْلَ* dan kata *الرَّأْسُ*. Mereka tidak mengungkapkan dan memaksudkan kombinasi ini selain untuk makna ini. Karena itu, untuk kalimat semacam ini tidak boleh dikatakan bahwa kepala tidak menyala oleh uban, melainkan dikatakan bahwa nyala kepala tidak seperti nyala kayu bakar meskipun ia menyerupainya dari beberapa sisi.

Allah berfirman, *وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلٰى* “*Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua.*” (Qs. Al Israa’ [17]: 24) Kalimat ini secara harfiah bermakna *dan turunkanlah sayap kerendahan untuk keduanya*. Mereka mengatakan, “Bukankah kerendahan itu tidak memiliki sayap?”

Pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa tidak diragukan bahwa kerendahan itu tidak memiliki sayap seperti sayap burung, sebagaimana burung tidak memiliki sayap seperti sayap para malaikat. Akan tetapi, yang dimaksud dengan sayap manusia adalah sisi tubuhnya, sebagaimana yang dimaksud dengan sayap burung adalah sisi tubuhnya. Anak diperintahkan untuk merendahkan sisi tubuhnya kepada kedua orang tuanya, dan itu dilakukan dengan sikap tunduk dan merendah kepada keduanya, bukan dalam pengertian menurunkan sisi tubuh yang tidak disertai sikap tunduk dan merendah.

Di ayat lain Allah berfirman kepada Nabi ﷺ, وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ

لِمَنِ أَتَبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ *"Dan rendahkanlah dirimu terhadap orang-orang yang mengikutimu, yaitu orang-orang yang beriman."* (Qs. Asy-Syu'araa' [26]: 215) Dalam ayat ini tidak digunakan kata جَنَاحَ

الذُّلِّ (sayap kerendahan). Jadi, Nabi ﷺ diperintahkan untuk merendahkan sisi tubuh beliau, sedangkan anak diperintahkan untuk merendahkan sisi tubuhnya dengan disertai sikap tunduk dan patuh. Jadi, selain ia merendahkan sisi tubuhnya, ia juga diperintahkan untuk bersikap tunduk dan patuh. Lain halnya dengan Rasul ﷺ, beliau tidak diperintahkan untuk bersikap tunduk dan patuh. Jadi, penggandengan lafazh-lafazh Al Qur'an itu menunjukkan penggandengan makna-maknanya dan memberikan makna sesuai dengan porsinya.

Setelah itu Allah melengkapi ayat di atas dengan kalimat,

مِنَ الرَّحْمَةِ *"Dengan penuh kesayangan..."* (Qs. Al Israa' [17]: 24)

Jadi, sikap yang diperintahkan adalah merendahkan sisi tubuh yang disertai sikap tunduk dan patuh, yang timbul dari perasaan sayang, bukan sikap yang timbul dari kelemahan dan ketidakberdayaan, karena yang pertama terpuji sedangkan yang kedua tercela.

Mengenai firman Allah, الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ *"(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi."* (Qs. Al Baqarah [2]: 197) mereka mengatakan, "Bukankah bulan-bulan itu tidak bisa disebut ibadah haji?"

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Kita tahu bahwa waktu-waktu haji adalah pada bulan-bulan yang dimaklumi. Maksudnya

bukan untuk menerangkan bahwa perbuatan adalah waktu. Tidak seorang pun yang memahami lafazh ini demikian. Akan tetapi, terkadang dalam kalimat itu ada komponen yang dihilangkan, dan pada mulanya lafazh di atas berbunyi: **وَقْتُ الْحَجِّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ** yang berarti *waktu haji adalah bulan-bulan yang dimaklumi*.

Di antara kebiasaan baik masyarakat Arab dalam tutur mereka adalah menghilangkan komponen kalimat yang telah ditunjukkan oleh komponen yang disebutkan dengan tujuan untuk meringkas, sebagaimana mereka sering memasukkan tambahan ke dalam kalimat sebagai upaya untuk menekankan suatu makna. Yang pertama itu seperti firman Allah, *"Pukullah lautan itu dengan tongkatmu!" Maka terbelahlah lautan itu.*" (Qs. Asy-Syu'ara' [26]: 63) Kita tahu bahwa maksudnya adalah: Musa lantas memukul lautan sehingga ia terbelah. Akan tetapi, pukulan yang dilakukan Musa tidak perlu disebutkan karena lafazh *pukullah* dan *maka terbelahlah lautan itu* telah menunjukkan bahwa Musa memukul lautan itu lalu terbelahlah ia.

Demikian pula dengan firman Allah, **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ** *"(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi."* Kalimat semula adalah: **أَوْقَاتُ الْحَجِّ أَشْهُرٌ** yang berarti *waktu-waktu haji adalah bulan-bulan yang dimaklumi*. Jadi, makna tersebut disepakati tetapi yang dimasalahkan adalah penyebutan lafazh ini dengan istilah majazi.

Pendapat yang mengatakan bahwa haji itu sendiri bukan merupakan bulan, pendapat ini dapat dimengerti seandainya memang inilah makna yang ditunjukkan oleh kalimat tersebut. Akan tetapi, itu bukan maknanya, melainkan: waktu-waktu haji adalah bulan-bulan yang dimaklumi.

Mengenai firman Allah, *هَلَكَمَت صَوْمِعُ وَيَعُ صَلَوَتُ* "Tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi." (Qs. Al Hajj [22]: 40) Makna harfiah ayat di atas adalah: *tentulah dihancurkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja dan shalat-shalat.* Karena itu mereka mengatakan, "Bukankah shalat tidak bisa dihancurkan?"

Pertanyaan tersebut dapat dijawab bahwa kata *وَصَلَوَتُ* adalah nama tempat ibadah orang-orang Yahudi. Mereka menyebutnya dengan menggunakan perbuatan yang dilakukan di dalamnya, sama seperti sebutan-sebutan yang serupa itu. Kata *صَلَوَتُ* digunakan untuk arti tempat secara digandeng dengan kata *هَلَكَمَتُ* "tentulah telah dirobohkan". Obyek yang dirobohkan adalah tempat. Karena itu kata *صَلَوَتُ* digunakan bersama kata ini untuk arti tempat.

Begitu juga dengan firman Allah, *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنَ النَّآئِطِ* "Atau kembali dari tempat buang air." (Qs. Al Maa'idah [5]: 6) Kami katakan bahwa kata *النَّآئِطِ* dalam Al Qur'an digunakan untuk makna kebakasaannya, yaitu tempat yang tenang dari bumi. Orang-orang sering mendatangi tempat-tempat dataran rendah untuk mencari ketenangan, dan dalam bahasa Arab disebut *النَّآئِطِ*, sebagaimana tempat sepi yang digunakan untuk buang hajat disebut *خَلَاءَ* yang secara bahasa berarti tempat kosong. Suatu tempat disebut *مِرْحَاضُ* karena ia digunakan untuk mandi yang dalam bahasa Arab disebut *الرَّحْضِ*. Sementara kata *النَّآئِطِ* juga

digunakan untuk menyebut perbuatan buang hajat karena biasanya apabila seseorang buang hajat maka ia mendatangi tempat buang hajat.

Jadi, kata ini adalah hakiki dan pada saat digunakan secara mutlak dipahami maknanya adalah buang hajat. Sebagaimana mereka menyebut apa yang keluar dari tubuh manusia dengan kata yang sama, sebagai penyebutan diri yang menempati dengan nama tempatnya. Ini serupa dengan ucapan 'Aisyah رضي الله عنها, *مُرْنِ أَزْوَاجَكُمْ يَغْسِلْنَ عَنْهُنَّ أَثَرَ الْغَائِطِ* "Suruhlah istri-istri kalian untuk mencuci bekas kotoran pada tubuh mereka." Dalam firman Allah, *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ* "Atau kembali dari tempat buang air." (Qs. Al Maa'idah [5]: 6) tidak ada penggunaan kata untuk selain maknanya. Akan tetapi, kalimat tersebut dimungkinkan bermakna datang dari membuang hajat.

Hal ini banyak ditemukan dalam perkataan. Yang disebut adalah akibat, tetapi darinya dipahami sebab yang ditunjukkan. Keduanya sama-sama ditunjukkan oleh lafazh tetapi salah satunya menjadi sarana bagi yang lain, seperti ucapan salah seorang perempuan dalam hadits Ummu Zar': *زَوْجِي عَظِيمُ الرَّمَادِ طَوِيلُ النَّجَادِ قَرِيبُ الْبَيْتِ مِنَ النَّادِ* "Suamiku besar abunya, panjang gagang pedangnya, dan dekat rumahnya dengan tempat pertemuan."²⁵⁶

Orang yang banyak tumpukan abunya menunjukkan bahwa ia banyak memasak. Selanjutnya, dalam tradisi mereka hal itu menunjukkan ia banyak menjamu tamu. Dan selanjutnya, hal itu menunjukkan sifat kedermawanannya. Panjangnya gagang pedang

²⁵⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang nikah (5189) dan Muslim dalam pembahasan tentang keutamaan para sahabat (2448/92), keduanya dari Aisyah رضي الله عنها.

menunjukkan bahwa perawakan orang itu tinggi (karena pedang yang panjang tidak pantas dipegang kecuali oleh orang yang tinggi). Dekatnya rumah dengan tempat pertemuan menunjukkan bahwa rumahnya sering didatangi oleh tamu-tamu yang datang ke tempat pertemuan.

Kata **النَّادِ** juga dapat digunakan untuk menyebut tempat dan juga orang-orangnya, seperti dalam firman Allah, **فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ** “Maka biarlah dia memanggil golongannya.” (Qs. Al ‘Alaq [96]: 17)

Di ayat lain Allah berfirman, **وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرُ** “Dan kalian mengerjakan kemungkaran di tempat-tempat pertemuan kalian?” (Qs. Al ‘Ankabut [29]: 29) Dalam ayat terakhir ia bermakna tempat, sedangkan dalam ayat pertama ia bermakna orang-orang yang berkumpul.

Darinya diambil kata **دَارُ النَّدْوَةِ** (tempat pertemuan orang-orang Quraisy). Kata **النَّدْوَةِ** akar maknanya adalah sebagian orang memanggil sebagian yang lain. Asy-Sya’bi mengatakan, “Apabila ada banyak halaqah, maka yang terjadi bisa bisik-bisik dan bisa saut-sautan.” Allah berfirman, **وَنَدَيْتُهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَفَرَّقْتُهُ بَيْنَهُمَا** “Dan Kami telah memanggilnya dari sebelah kanan gunung Thur dan Kami telah mendekatkannya kepada Kami di waktu dia munajat (kepada Kami).” (Qs. Maryam [19]: 52)

Mengenai firman Allah, **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** “Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi.” (Qs. An-Nuur [24]: 35) dalam sebuah hadits shahih diterangkan bahwa Nabi ﷺ dalam doanya membaca,

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَمَنْ فِيهِنَّ

*“Ya Allah, segala puji bagi-Mu, Engkaulah Yang senantiasa mengurus langit dan bumi beserta isinya; dan segala puji bagi-Mu, Engkaulah (Pemberi) cahaya langit dan bumi beserta isinya.”*²⁵⁷

Yang dipahami dari lafazh di atas bukan cahaya matahari dan api, karena itu bukan merupakan cahaya langit dan bumi sebagaimana yang diduga oleh mereka yang keliru bahwa inilah makna yang ditunjukkan oleh lafazh. Yang dimaksud dengan kata نُورُ adalah yang mencahayai selainnya dengan petunjuk-Nya sehingga ia mencakup ungkapan ‘Engkaulah pemberi petunjuk bagi penduduk langit dan bumi.’”

Ibnu Mas’ud berkata, “Sesungguhnya bagi Tuhan kalian tidak ada siang dan malam. Cahaya langit itu berasal dari cahaya wajah-Nya.” Jika keberadaan Allah sebagai Tuhan yang mengatur langit dan bumi itu tidak berbenturan dengan kehendak-Nya untuk menjadikan sebagian hamba-Nya mengatur sebagian yang lain pada satu aspek, maka demikian pula keberadaan Allah sebagai Pemberi cahaya bagi bumi tidak berbenturan dengan kehendak-Nya untuk menjadikan sebagian makhluk-Nya sebagai cahaya bagi sebagian yang lain.

²⁵⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang shalat Tahajjud (1120) dan Muslim dalam pembahasan tentang shalatnya musafir (769/199).

Manakala kata نُورُ itu mencakup sifat dan perbuatan Allah, maka ia juga mencakup apa yang disebut dengan kata نُورُ . Karena ketika Allah menjadikan bulan sebagai cahaya, maka bulan menjadi bersifat cahaya dan ia menjadi penerang bagi selainnya. Bulan adalah salah satu makhluk Allah, sedangkan Khaliq lebih berhak dengan sifat kesempurnaan yang tidak mengandung suatu kekurangan daripada selain-Nya.

Mengenai firman Allah, *فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُّوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى* *عَلَيْكُمْ* "Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu." (Qs. Al Baqarah [2]: 194) Mereka mengatakan, "Kata *أَعَدَّى* berarti melampaui batas, sedangkan qishash itu bukan merupakan perbuatan yang melampaui batas."

Pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa kata *أَعَدَّى* berarti melampaui batas. Jika ia dilakukan dengan cara zhalim, maka ia diharamkan. Tetapi jika ia dilakukan sebagai bentuk qishash, maka itu merupakan keadilan yang diperbolehkan. Jadi, kata *أَعَدَّى* dalam ayat semacam ini berarti melampaui batas yang memisahkan. Tetapi ketika seseorang melampaui batas terhadap orang lain, maka orang lain itu boleh melampaui batas kepadanya. Perbuatan melampaui batas yang pertama adalah zhalim, sedangkan yang kedua hukumnya mubah. Kata *أَعَدَّى* di sini dibatasi dengan keterangan bahwa perbuatan tersebut dilakukan sebagai qishash, lain halnya dengan perbuatan melampaui batas tanpa ada sebab karena itu adalah kezhaliman. Jika ia tidak

dibatasi dengan keterangan yang menunjukkan balasan, maka dipahami bahwa perbuatan tersebut dilakukan tanpa sebab. Karena menurut ketentuan pokoknya, pada mulanya sesuatu itu tidak ada sesuatu lain yang menjadi kontranya.

Begitu juga dengan firman Allah, *وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا* “Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa.” (Qs. Asy-Syuuraa [42]: 40)

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ “Allah akan (membalas) olok-olokan mereka.” (Qs. Al Baqarah [2]: 15)

وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ “Mereka memikirkan tipu daya dan Allah menggagalkan tipu daya itu.” (Qs. Al Anfaal [8]: 30)

Kata *سَيِّئَةٌ* (kejahatan) digunakan untuk menyebut perbuatan yang tanpa sebab. Tetapi jika Anda melakukannya pada pelaku kejahatan sebagai bentuk keadilan dan qishash, maka ia pantas menerima kejahatan tersebut. yang dimaksud bukan kejahatan itu mendahului pelaku sehingga ia dilarang, melainkan ia mendahului orang yang membalasnya. Kata *سَيِّئَةٌ* dan *حَسَنَةٌ* dapat diartikan ketaatan dan maksiat, dan dapat pula diartikan nikmat dan musibah seperti dalam firman Allah, *مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ* “Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 79)

Juga seperti dalam firman Allah, *إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا* “Jika kamu memperoleh kebaikan, niscaya

mereka bersedih hati, tetapi jika kamu mendapat bencana, mereka bergembira karenanya." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 120)

Maksud ayat di atas bukan setiap orang yang melakukan dosa, melainkan maksudnya adalah balasan terhadap orang yang berbuat buruk kepada orang lain secara zhalim. Jadi, itu termasuk musibah yang buruk karena balasan keburukan adalah pelakunya tertimpa keburukan yang sama, seolah-olah maknanya adalah: ia telah berbuat buruk kepadamu, maka berbuat buruklah kepadanya seperti ia berbuat buruk kepadamu. Ini adalah keburukan yang hakiki.

Adapun masalah olok-olok dan makar dengan cara seseorang menunjukkan kebaikan tetapi maksudnya adalah keburukan, apabila ia dilakukan sebagai bentuk kedengkian terhadap kebenaran dan kezhaliman terhadap sesama manusia, maka itu adalah dosa dan diharamkan. Adapun jika ia dilakukan sebagai balasan terhadap orang yang berbuat demikian, maka itu adalah keadilan dan baik. Allah berfirman, *"Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan, 'Kami telah beriman.' Dan bila mereka kembali kepada syetan-syetan mereka, mereka mengatakan, 'Sesungguhnya kami satu pendirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok. Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka."* (Qs. Al Baqarah [2]: 14-15)

Balasan itu diberikan dalam bentuk yang sama dengan perbuatan. Allah berfirman, *"Dan mereka pun merencanakan makar dengan sungguh-sungguh dan Kami merencanakan makar (pula), sedang mereka tidak menyadari."* (Qs. An-Naml [27]: 50)

Sebagaimana Allah berfirman, *"Sesungguhnya orang kafir itu merencanakan tipu daya yang jahat dengan sebenar-benarnya. Dan Aku pun membuat rencana (pula) dengan sebenar-benarnya."* (Qs. Ath-Thaariq [86]: 15-16)

"Demikianlah Kami atur untuk (mencapai maksud) Yusuf." (Qs. Yusuf [12]: 76)

Demikian pula, balasan orang yang melampaui batas adalah sama dengan perbuatannya karena balasan itu diberikan dalam bentuk yang sama dengan perbuatan. Ini termasuk prinsip keadilan yang baik, yaitu makar dan muslihat meskipun yang tampak dari luar berbeda dengan isinya.

Allah berfirman, *كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ* *"Setiap mereka menyalakan api peperangan, Allah memadamkannya."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 64)

Makna awal kalimat dalam ayat ini adalah orang-orang yang hendak berperang itu menyalakan api untuk mengumpulkan para penolong mereka dalam menghadapi musuh mereka. Jadi, peperangan mereka tidak bisa terlaksana kecuali dengan menyalakan api. Jika api itu dipadamkan, maka tidak terjadi perhimpunan di antara mereka. Kemudian ungkapan ini digunakan sebagai perumpamaan untuk setiap penyerang yang muslihatnya gagal seperti dalam kalimat *يَدَاكَ أَوْكَنَا وَفُوكَ نَفَخَ*. Makna harfiah kalimat ini adalah *kedua tanganmu terikat, tetapi mulutnya berhembus*. Tetapi ia dimaknai: engkaulah yang berbuat jahat atas dirimu sendiri. Juga seperti ungkapan *الصَّيْفُ ضَيَّعَتِ اللَّبَنَ* yang secara harfiah berarti *musim panas menghilangkan susu*. Tetapi maksudnya adalah waktu yang memungkinkan telah berlalu.

Lafazh-lafazh ini memiliki makna khusus yang dalam pemakaiannya sehari-hari ia dialihkan kepada makna yang lebih umum dari itu, sehingga darinya dipahami makna tersebut akibat penggunaannya secara umum, dan darinya tidak dipahami makna khusus yang merupakan makna yang pertama, sama seperti lafazh-lafazh lain yang dialihkan oleh para pelaku tradisi kepada makna yang lebih umum daripada maknanya yang pertama, seperti kata رَقَبَةً yang berarti leher dalam firman Allah, فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ "Maka (hendaklah ia memerdekakan) seorang hamba sahaya." (Qs. An-Nisaa' [4]: 92)

Ada yang mengatakan bahwa indikasi ayat ini bersifat implikatif, karena pembebasan leher itu mengakibatkan pembebasan seluruh badan. Karena itu para ulama Fiqih berbeda pendapat dalam kasus seseorang berkata kepada budaknya, "Tanganmu merdeka jika kamu memasuki rumah itu." Setelah itu budak tersebut dipotong tangannya, lalu ia memasuki rumah tersebut. Apakah ia tetap dimerdekakan? Ada dua sisi pendapat yang didasarkan pada pandangan terhadap pembebasan budak; apakah ia termasuk kategori *sirayah* (*sesuatu yang merembet*) atau ia termasuk kategori ibadah.

Menurut pendapat yang benar, ia termasuk kategori ibadah sehingga makna ucapan tersebut adalah: Engkau merdeka jika engkau berbuat demikian. Hakikat *'urfiiyah* (*kebiasaan*) dan *syar'iiyah* dapat diketahui dalam bahasa.

Mereka mengatakan, "Contoh-contoh yang disebutkan dalam bab ini bisa jadi diperselisihkan maknanya atau disepakati maknanya, dan bisa juga terjadi perselisihan mengenai penyebutannya sebagai majazi. Dalam dua asumsi tersebut, Anda tidak memiliki hujjah, seperti dalam firman Allah, يَتَأَرَضُ آبُلَيْ مَاءٍ

وَيَسْمَاءُ أَقْلِي وَغِيصَ الْمَاءِ *"Hai bumi telanlah airmu, dan hai langit (hujan) berhentilah. ' Dan air pun disurutkan."* (Qs. Huud [11]: 44)

Menurut sebuah pendapat, yang dimaksud dengan kata **السَّمَاءِ** di sini adalah hujan sehingga ayat ini bermakna: Wahai hujan, berhentilah! Tetapi makna itu tidak benar karena arti kata **أَبْلَى** adalah tahanlah sehingga makna ayat ini adalah: Wahai langit, tahanlah dirimu agar tidak hujan.

Sering kali ulama yang mengklaim klasifikasi hakiki dan majazi menyitir lafazh-lafazh yang memiliki makna tertentu lalu ia mengklaim tanpa argumen bahwa lafazh-lafazh tersebut digunakan untuk makna lain, lalu ia mengatakan bahwa ini adalah majazi. Pernyataannya itu tidak bisa diterima.

Mereka yang membagi perkataan menjadi hakiki dan majazi sepakat bahwa asal mula kata adalah hakiki. *Pertama*, jika diketahui makna lafazh lalu dikatakan bahwa ia digunakan secara majazi, maka dikatakan bahwa aslinya adalah hakiki. *Kedua*, apabila diketahui lafazh memiliki dua makna, yaitu hakiki dan majazi, maka menurut prinsip awalnya maknanya diarahkan kepada makna hakiki. Jadi, ada kalanya ia berargumen dengan makna yang telah diketahui untuk menunjukkan indikasi lafazh terhadapnya, dan terkadang dengan lafazh yang telah diketahui indikasinya terhadap makna yang ditunjukkannya.

Mengenai firman Allah, **فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِسَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ** *"karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan."* (Qs. An-Nahl [16]: 112) ada yang mengatakan bahwa asal mula merasakan adalah dengan mulut. Pernyataan tersebut dapat dijawab bahwa yang demikian itu adalah merasakan

makanan, sedangkan merasakan itu bisa terhadap makanan dan bisa terhadap suatu jenis adzab, sebagaimana firman Allah,

“وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ” *“Dan sesungguhnya Kami merasakan kepada mereka sebahagian adzab yang dekat (di dunia) sebelum adzab yang lebih besar (di akhirat); mudah-mudahan mereka kembali (ke jalan yang benar).”* (Qs. As-Sajdah [32]: 21)

Juga seperti firman Allah, ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ *“Rasakanlah, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia.”* (Qs. Ad-Dukhaan [44]: 49)

ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ *“Rasakanlah sentuhan api neraka.”* (Qs. Al Qamar [54]: 48)

Kata *merasakan* di atas secara tegas menunjukkan makna merasakan adzab, bukan merasakan makanan.

Selanjutnya, manakala lapar dan takut itu menyelimuti badan, maka ia lebih besar rasa sakitnya, lain halnya dengan sedikit saja dari lapar dan takut. Apabila seseorang berpendapat bahwa firman Allah, فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِسَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ *“Karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan”* tidak menunjukkan bahwa kelaparan dan ketakutan menjadi pakaian dan meliputi orang yang mengalaminya, maka sesungguhnya makna-makna ini ditunjukkan oleh lafazh-lafazh tersebut. Lain halnya jika kalimatnya berbunyi جَاعَتْ وَخَافَتْ (ia lapar dan takut). Kata ini menunjukkan suatu jenis keadaan, bukan tentang cara dan besarnya. Ini merupakan bagian dari kesempurnaan *bayan* (retorika).

Jadi, pada semua ayat di atas digunakan lafazh sesuai maknanya yang lazim dari segi bahasa, karena ungkapan *merasakan pakaian kelaparan dan ketakutan* itu tidak sama dengan ungkapan *merasakan makanan*, dan ungkapan *merasakan kelaparan* itu tidak sama dengan ungkapan *merasakan pakaian kelaparan*.

Jadi, ulasan dalam bab ini tercakup ke dalam Ilmu Bayan yang dengan itu seseorang bisa mengetahui tekanan Al Qur'an. Di dalam Al Qur'an tidak ada satu lafazh melainkan ia disertai keterangan yang menjelaskan maksudnya. Barangsiapa yang keliru dalam memahami Al Qur'an, maka itu pasti akibat kelemahannya atau keteledorannya.

Sebagian ulama mengatakan bahwa firman Allah, **عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا** "Yang daripadanya hamba-hamba Allah *minum*." (Qs. Al Insaan [76]: 6) huruf **ب** pada **بِهَا** hanyalah tambahan (tidak dimaknai). Tetapi sebenarnya orang yang minum itu ada kalanya tidak hilang dahaganya. Apabila dikatakan **يَشْرَبُ مِنْهَا** maka ia tidak menunjukkan hilangnya dahaga. Tetapi jika makna hilang dahaga disisipkan ke dalam kalimat, maka kalimat yang digunakan adalah **يَشْرَبُ بِهَا**. Kalimat ini menunjukkan makna minum yang mengakibatkan hilang dahaga, dan itu merupakan cara minum khusus yang ditunjukkan oleh partikel **ب**.

Contoh lain adalah makan yang ditunjukkan partikel **ب** dalam firman Allah, **فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ** "maka sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu." (Qs. Al Ma'idah [5]: 6)

Partikel ini menunjukkan menempelnya benda yang diusapkan pada anggota tubuh, bukan hanya sekedar mengusap wajah. Barangsiapa yang mengatakan bahwa partikel ب hanya sebagai tambahan, maka ia memaknainya: اَمْسَحُوا وُجُوهَكُمْ (usaplah wajah-wajah kalian). Sedangkan mengusap wajah semata tidak mengakibatkan melekatnya air dan debu yang digunakan untuk mengusap.

Barangsiapa yang membaca وَأَرْجُلَكُمْ (dan kaki kalian) dengan *nashab* (*fathah* pada *lam*), maka kata tersebut dikaitkan dengan wajah dan tangan, dengan dalil firman Allah, "Sampai ke dua mata kaki." Seandainya ia digandengkan pada tempat, maka maknanya menjadi kacau. Lagi pula, mereka semua membaca firman Allah tentang tayammum, فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ "sapuluh mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."

Lafazh dalam dua ayat tersebut berasal dari satu jenis. Seandainya yang digandeng dengan lafazh yang dibaca *jarr* (*kasrah*) itu digandeng dengan tempat, maka mereka membacanya اَيْدِيكُمْ dengan *nashab* (*fathah* pada *ya*'). Oleh karena mereka tidak membacanya demikian, maka dapat diketahui bahwa lafazh وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ "Dan sapuluh kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki." (Qs. Al Maa'idah [5]: 6) digandengkan dengan wajah dan tangan.

Dalil Ibnu Aqil

Ibnu Aqil berkata tentang pertanyaan-pertanyaan mereka, "Mereka sangat memaksakan diri dalam menjelaskan bahwa itu adalah hakiki."

Di antaranya adalah perkataan mereka bahwa kata الْقَرْيَةُ berarti tempat berkumpulnya manusia, diambil dari kalimat قَرَيْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ yang berarti *aku mengumpulkan air dalam telaga*. Jamuan dalam bahasa Arab disebut مُقَرٍّ dan مُقَرٌّ karena para tamu berkumpul menghadapi jamuan. Al Qur`an dinamai demikian karena merupakan kumpulan kalam. Seperti itulah hakikat perkumpulan, yaitu hanya untuk manusia, bukan untuk dinding. Jadi, yang dimaksud tidak lain adalah perkumpulan manusia, dan itulah hakikat makna kata الْقَرْيَةُ .

Hal itu dijelaskan dengan firman Allah, وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا "Dan (penduduk) negeri itu telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zhalim." (Qs. Al Kahfi [18]: 59)

Juga dijelaskan dengan firman Allah, وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ عَنَّتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ "Dan berapalah banyaknya (penduduk) negeri yang mendurhakai perintah Tuhan mereka dan rasul-rasul-Nya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 8) Kata الْقُرَىٰ dan قَرْيَةٍ pada ayat tersebut merujuk kepada perhimpunan manusia, bukan kepada dinding.

Mereka mengatakan, "Apabila Allah berkehendak menjadikan dinding berbicara, maka Dia bisa menjadikannya

berbicara. Masa kenabian merupakan masa terjadinya perkara-perkara yang di luar kebiasaan. Seandainya Nabi ﷺ bertanya kepada dinding-dinding itu, niscaya ia menjawab tentang keadaannya sebagai mukjizat dan karamah bagi beliau.”

Demikian pula dengan firman Allah, **ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ**

الْحَقِّ “Itulah Isa putra Maryam, yang mengatakan perkataan yang benar.” (Qs. Maryam [19]: 34) Ungkapan **قَوْلَ الْحَقِّ** merujuk kepada nama dan nasabnya kepada ibunya. Secara hakiki itu adalah ucapan Allah. Ahmad berkata, “Allah adalah Allah.” Maksudnya, nama Allah itu menunjuk kepada Dzat pemilik nama.

Ibnu Aqil berkata: Kata **قَرَبَةٍ** berarti apa yang dikumpulkan dan terkumpul di dalamnya, bukan tempat perkumpulan itu sendiri. Karena itu kata **الْقُرَى** dan **الْأَفْرَاءُ** digunakan untuk menyebut masa haid atau masa suci, sedangkan kata **التَّصْرِيفِ** dan **الْمُصْرَافِ** digunakan untuk menyebut tempat terkumpulnya susu dan air, bukan susu dan air yang terkumpul. Kata **الْقَارِي** berarti yang menghimpun jamuan, sedangkan kata **الْمُقَرِّي** berarti yang menghimpun tamu. Adapun tamu itu sendiri tidak disebut dengan dua kata tersebut.

Kafilah tidak disebut dengan kata **عَيْرًا** (secara bahasa berarti unta) jika di dalamnya tidak ada jenis hewan tertentu. Orang-orang yang berjalan kaki tidak disebut **عَيْرًا**. Seandainya kata ini digunakan untuk sembarang kafilah, maka ia bisa digunakan untuk menyebut rombongan pejalan kaki sehingga apa yang mereka ucapkan itu keliru.

Mengenai pernyataan mereka, “Seandainya Nabi ﷺ bertanya, tentulah dinding-dinding itu menjawab,” sesungguhnya kejadian semacam itu tidak terjadi berdasarkan kehendak bebas, dan itu tidak bisa dijadikan sandaran mengenai kejadiannya kecuali ia dijadikan tantangan. Adapun kejadiannya di sembarang waktu, maka itu tidak ada.

Kalimat ذَٰلِكَ عِيسَىٰ “Itulah ‘Isa” kembali kepada nama. Apabila mereka memaknai demikian maka itu adalah majazi, karena kata قَوْلٌ (perkataan) yang tidak lain adalah nama itu bukan *mudhaf ilaih*. Karena itu Allah berfirman, مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحٰنَهُ “Tidak layak bagi Allah mempunyai anak, Mahasuci Dia.” (Qs. Maryam [19]: 35) Nama yang tidak lain adalah perkataan itu bukan ‘Isa putra Maryam, dan yang disebut ‘Isa putra Maryam adalah tubuh dan ruh itu sendiri yang dilekati nama, yang di tangannya terjadi berbagai tanda kebesaran Allah dan mukjizat, yang karena kemunculan mukjizat itu mereka menjadikannya sebagai tuhan.

Saya katakan, kata negeri, sungai dan semisalnya itu dapat digunakan untuk menyebut sesuatu yang menempatnya dan bisa untuk menyebut tempatnya. Jadi, ia adalah kata yang maknanya mencakup tempat tinggal dan yang mendiaminya. Kemudian, hukum itu ada kalanya kembali kepada yang mendiami, ada kalanya kepada tempat tinggal, dan ada kala kalanya kembali kepada keduanya seperti kata *insan* karena ia adalah kata yang digunakan untuk menyebut ruh (yang menempati) dan jasad (tempat), tetapi ada kalanya hukumnya kembali kepada salah satunya. Demikian pula, kata *kalam* itu merujuk kepada lafazh dan makna, tetapi terkadang hukumnya kembali kepada salah satunya.

Adapun dalam masalah *isytiqaq* (*derivasi*), ada sekelompok ulama yang keliru memahaminya. Mereka tidak membedakan antara kata قَرَأَ dengan hamzah dan قَرَى يَقْرِي dengan ya'. Yang bermakna *menghimpun* adalah قَرَى يَقْرِي tanpa hamzah. Darinya terambil kata الْقَرْيَةُ, الْقِرَاءَةُ dan semisalnya. Dan darinya terambil kalimat قَرَيْتُ الضَّيْفَ yang berarti *aku mengumpulkan tamu*. Dan darinya terambil kata الْإِسْتِقْرَاءُ yang berarti menelusuri sesuatu secara keseluruhan. Jadi, kata الْقَرْيَةُ berarti tempat berkumpulnya manusia, tetapi terkadang hukumnya kembali kepada tempatnya, dan terkadang kembali kepada orang yang menempatnya.

Adapun kata قَرَأَ dengan hamzah akar maknanya adalah menampakkan dan menjelaskan. Kata الْقُرْءُ dan الْقِرَاءَةُ tercakup ke dalam bab ini. Darinya terambil kalimat مَا قَرَأْتَ التَّاقَةَ سَلًا جَزُورًا قَطُّ yang berarti *unta itu tidak melahirkan anak sama sekali*. Kata الْقَارِيّ berarti orang yang menampakkan Al Qur'an dan mengeluarkannya. Allah berfirman, إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ “*Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya.*” (Qs. Al Qiyamah [75]: 17)

Dalam ayat ini Allah membedakan antara penghimpunan Al Qur'an dan pembacaannya. Sedangkan kata الْقُرْءُ berarti darah; ia disebut demikian karena ia keluar. Dengan pula, ia bisa bermakna waktu karena penetapan waktu itu didasarkan pada perkara yang tampak (keluar).

Selanjutnya, kondisi suci juga bisa tercakup ke dalam kata **الْقُرْءُ** karena mengikuti, sebagaimana malam dapat tercakup ke dalam kata **الْيَوْمِ** (siang hari). Nabi ﷺ pernah bersabda kepada perempuan yang mengalami *istihadhah*,

دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ

*"Tinggalkanlah shalat pada hari-hari haidmu."*²⁵⁸

Kondisi suci yang disusul dengan kondisi haid itu juga disebut **قُرْءٌ**. Karena itu kata **قُرْءٌ** adalah sebutan untuk semuanya.

Adapun kondisi suci semata itu tidak disebut dengan kata **قُرْءٌ**. Karena itu, manakala seorang perempuan diceraikan di tengah-tengah haid, maka haidnya itu tidak dianggap sebagai **قُرْءٌ** karena ia masih harus menjalani *'iddah* selama tiga kali haid lagi. Tetapi apabila ia diceraikan di tengah-tengah masa suci, maka **قُرْءٌ** dalam kasus ini adalah satu kali haid bersama kondisi suci yang mendahuluinya. Karena itu mayoritas sahabat berpendapat bahwa kata **قُرْءٌ** berarti haid seperti pendapat Umar, Utsman, Ali, Abu Musa dan lain-lain. Karena periwayat diperintahkan untuk menjalani *'iddah* selama tiga kali haid. Karena seandainya kata **قُرْءٌ** dimaknai suci, maka *'iddah*-nya menjadi dua kali suci ditambah sebagian dari masa suci yang ketiga.

Yang diperselisihkan oleh kedua kelompok adalah haid yang ketiga. Para tokoh sahabat dan yang sependapat dengan

²⁵⁸ Lih. kitab *Sunan Ad-Daruquthni* (1/212) dan *Syarh As-Sunnah* karya Al Baghawi (9/207) dari Aisyah ؓ.

mereka mengatakan bahwa masa suci itu lebih kuat selama ia belum mandi dari haid yang ketiga. Sedangkan menurut para sahabat kecil, apabila ia telah memasuki haid yang ketiga, maka ia telah halal. Ditetapkan dengan nash dan ijma' bahwa aturan Sunnah dalam cerai adalah menjatuhkan cerai pada istri dalam keadaan suci tanpa didahului oleh persetubuhan, dan setelah sebagian dari masa suci itu telah berlalu. Allah memerintahkan agar cerai dijatuhkan pada waktu dimana istri bisa langsung menjalani 'iddah, bukan di tengah-tengah haid.

Firman Allah: ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ "Tiga kali quru" (Qs. Al Baqarah [2]:

228) menunjukkan bilangan, tidak seperti firman Allah: أَشْهُرٌ "Bulan-bulan" (Qs. Al Baqarah [2]: 226). Karena kata أَشْهُرٌ berbentuk jamak, bukan bilangan. Jadi, harus ada tiga quru' sebagaimana yang diperintahkan Allah, tidak cukup dengan sebagian dari yang ketiga.

Mengenai firman Allah, ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ "Itulah Isa putra Maryam, yang mengatakan perkataan yang benar." (Qs. Maryam [19]: 34) di dalamnya ada dua qira'ah yang masyhur, yaitu dengan rafa' (dhammah) sehingga berbunyi قَوْلُ الْحَقِّ, dan dengan nashab (fathah) sehingga berbunyi قَوْلَ الْحَقِّ. Berdasarkan dua qira'ah tersebut, yang dimaksud dengan perkataan kebenaran adalah 'Isa, sebagaimana ia dinamai Kalimat Allah. Pendapat lain mengatakan bahwa maksudnya adalah: apa yang kami sebutkan ini adalah perkataan kebenaran.

Dengan demikian, kata قَوْلَ الْحَقِّ menjadi khabar dari muftada' yang tidak ditampilkan. Yang demikian itu memiliki

banyak padanan seperti firman Allah, سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ
“Nanti (ada orang yang akan) mengatakan (jumlah mereka) adalah tiga orang yang keempat adalah anjingnya.” (Qs. Al Kahfi [18]: 22)
Juga seperti firman Allah, وَقِيلَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَمْ “Dan katakanlah, ‘Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu.’” (Qs. Al Kahfi [18]: 29)
Maksudnya: kebenaran ini dari Tuhan kalian.

Jika yang dimaksud dengan kata قَوْلِكَ الْحَقِّ adalah ‘Isa, maka penyebutannya dengan kalimat kebenaran itu seperti penyebutannya dengan Kalimat Allah. Dengan demikian, ia bisa menjadi *khbar* dan bisa menjadi *badal* (keterangan pengganti).

Mengikuti pendapat yang mana saja, ia memiliki banyak padanan dalam Al Qur`an. Jadi, pendapat bahwa penamaan tersebut adalah majazi sama seperti pendapat terkait ayat-ayat yang serupa.

Menurut pendapat yang paling kuat, maksud dari lafaz قَوْلِكَ الْحَقِّ adalah: perkataan yang kami sampaikan tentang ‘Isa putra Maryam adalah perkataan kebenaran. Barangsiapa yang mengatakan bahwa kata قَوْلِكَ الْحَقِّ maksudnya adalah Allah sehingga maknanya adalah *perkataan Allah*, maka kendati ini makna yang benar tetapi menurut kebiasaan Al Qur`an apabila kata *perkataan* disandarkan kepada Allah, maka digunakan kata قَوْلُ اللَّهِ, bukan قَوْلُ الْحَقِّ. Kecuali jika yang dimaksud adalah الْقَوْلُ الْحَقُّ (perkataan yang benar), sebagaimana dalam firman Allah, قَوْلُهُ الْحَقُّ “Dan benarlah perkataan-Nya.” (Qs. Al An’aam [6]: 73) وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ “Dan Allah mengatakan yang sebenarnya.” (Qs. Al Ahzaab [33]: 4)

فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ "Maka yang benar (adalah sumpah-Ku) dan hanya kebenaran itulah yang Aku katakan." (Qs. Shaad [38]: 84)

Kemudian, dalam lafazh semacam ini manakala kata yang disifati disandarkan kepada sifat, seperti firman Allah, وَحَبَّ الْحَصِيدِ "Dan biji-biji tanaman yang diketam." (Qs. Qaaf [50]: 9), dan seperti lafazh صَلَاةُ الْأَوَّلَى (shalat yang pertama) dan دَارُ الْآخِرَةِ (negeri yang akhir), menurut para ahli Nahwu Kufah dan selainnya lafazh tersebut adalah penyandaran kata yang disifati kepada sifat tanpa ada komponen lafazh yang dihilangkan. Sedangkan menurut kebanyakan ahli Nahwu Bashrah, *mudhaf ilaih*-nya dihilangkan, dan pada mulanya berbunyi: صَلَاةُ السَّاعَةِ الْأَوَّلَى (shalat pada waktu pertama).

Akan tetapi, pendapat yang pertama lebih shahih. Dalam lafazh tersebut tidak ada keterangan yang menunjukkan komponen lafazh yang dihilangkan, dan tidak terbetik dalam pikiran. Hal ini juga terjadi di tempat lain seperti dalam firman Allah, تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ "Negeri akhirat itu." (Qs. Al Qashash [28]: 83) Dan seperti dalam firman Allah, قَوْلُهُ الْحَقُّ "Dan benarlah perkataan-Nya." (Qs. Al An'aam [6]: 73)

Secara garis besar, bentuk-bentuk kalimat semacam ini banyak ditemukan dalam Al Qur'an dan perkataan Arab. Hal itu tidak mengandung argumen bagi kalangan yang menyebutnya sebagai majazi kecuali seperti argumennya dalam bentuk-bentuk kalimat yang serupa. Karena itu masalah ini dikembalikan kepada pokoknya.

Al Qur'an turun dengan bahasa Arab

Ibnu Aqil juga mengatakan, "Di antara dalil kami adalah firman Allah, *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* "Dengan bahasa Arab yang jelas." (Qs. Asy-Syu'araa' [26]: 195) Apabila terbukti bahwa suatu lafazh merupakan lafazh berbahasa Arab, maka sesungguhnya dalam bahasa Arab itu terdapat *isti'arah* dan *majaz*. Ia merupakan sebagian dari retorika dan keindahan bahasa."

"Klaim *i'jaz* suatu perkataan oleh suatu kaum dapat diterima manakala perkataan tersebut panjang serta menghimpun *isti'arah*, perumpamaan dan sifat-sifat mereka. Karena itu, tantangan untuk membuat tandingan tidak bisa dicapai dengan hanya mengajukan satu bait syair, atau dengan satu dan dua ayat. Karena itu, perkataan yang sedikit itu dihukumi tidak mulia seperti mulianya perkataan yang panjang. Karena itu, syari'at membolehkan orang yang junub dan perempuan yang haid untuk membaca ayat yang pendek karena ia tidak mengandung *i'jaz*. Apabila perkataan telah memuat lafazh-lafazh yang hakiki, majazi, serta berbagai bentuk kalimat dan bagiannya sehingga perkataannya yang mencakup bagian-bagian tersebut menjadi unggul, maka itu disebut *i'jaz*, dan dari sini tampak jelas klaim *i'jaz* oleh mereka. Hal ini meniscayakan bahwa di dalam Al Qur'an itu ada bentuk majazi."

Pendapat bahwa Surat Pendek tidak Mengandung I'jaz

Saya katakan, pendapat Ibnu Aqil bahwa dalam surat pendek tidak terdapat *i'jaz* (*kemukjizatan*) merupakan pendapat yang diperselisihkan oleh mayoritas ulama. Mereka mengatakan,

“Sebaliknya, surat yang pendek itu juga mengandung *i'jaz*.” Bahkan pendapat ini ditentang oleh sebagian sahabatnya. Abu Bakar bin Abu 'Imad—syaikhnya Abu Barakat—mengatakan, “Mengetahui pendapatnya bahwa orang yang junub boleh membaca sedikit Al Qur`an karena tidak mengandung *i'jaz*, menurutku itu tidak benar. Karena setiap ayat dalam Al Qur`an itu dihormati. Orang yang junub boleh membaca sebagian dari ayat hanya sebagai kelonggaran bagi *mukallaf* dan sebagai upaya untuk memperoleh pahala, tetapi kemuliaannya tetap terjaga. Sebagaimana perempuan yang haid dalam kondisi darah yang keluar sedikit itu boleh shalat meskipun darah tersebut tetap najis.”

Saya katakan, pendapatnya bahwa Al Qur`an turun dengan bahasa Arab merupakan pendapat yang benar, bahkan Al Qur`an turun dengan bahasa Quraisy sebagaimana firman Allah, “*Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya.*” (Qs. Ibrahim [14]: 4)

Umar dan Utsman berkata, “Sesungguhnya Al Qur`an ini turun dengan bahasa penduduk perkampungan ini, yaitu suku Quraisy. Dengan demikian, barangsiapa yang mengatakan bahwa lafadh-lafadh yang ada dalam Al Qur`an tidak ada yang berbentuk majazi, sedangkan kalimat-kalimat yang serupa dalam perkataan Arab ada yang berbentuk majazi, maka ucapannya itu bertolak belakang.” Akan tetapi, para sahabatnya yang mengatakan bahwa dalam Al Qur`an tidak ada majazi itu tidak diketahui bahwa mereka mengakui dalam bahasa Arab ada majazi. Karena itu, pernyataan tersebut tidak mengakibatkan kontradiksi.

Selain itu, pendapat yang mengatakan bahwa dalam bahasa Arab terdapat lafadh majazi selain yang ditemukan padanannya dalam Al Qur`an, sesungguhnya perkataan manusia itu mengandung *mubalaghah* (*melebih-lebihkan*) dalam hal pujian dan

kecaman. Sesuatu yang terpelihara dalam perkataan orang yang bijak, terlebih lagi dalam perkataan Allah. Apabila suatu lafazh tidak disebut majazi kecuali sifatnya demikian, maka tidak ada keharusan untuk lafazh yang ada dalam Al Qur'an dengan sebutan majazi. Karena penyebutan sebagian perkataan dengan sebutan majazi itu hanya istilah, bukan merupakan perkara *syar'i*, bahasa dan rasional.

Karena itu, sebagian dari mereka menyebut majazi adalah kata yang digunakan untuk sesuatu yang berbeda dari sesuatu yang dinamai dengan kata tersebut. Sedangkan kata yang digunakan untuk sebagian dari sesuatu yang dinamai dengan kata tersebut, mereka tidak menyebutnya majazi. Jadi, mereka tidak menyebut penggunaan kata umum untuk sebagian maknanya sebagai majazi. Tidak pula kata perintah yang dimaksudkan sebagai anjuran. Itu hanya istilah mayoritas ulama Fiqih.

Terkadang mereka mengatakan, "Sesungguhnya yang demikian itu adalah penggunaan kata untuk selain makna yang diperuntukkan baginya." Alasannya adalah sebagian dari bilangan itu tidak dianggap sebagai sesuatu yang lain di luar bilangan tersebut pada saat disebut secara mutlak. Tidak dikatakan bahwa satu dari sepuluh itu berada di luar sepuluh, dan bahwa anak seseorang itu berbeda darinya.

Juga karena majazi menurut mereka adalah yang dibutuhkan indikasi yang menyertai untuk menetapkan maksudnya, kecuali dalam menolak apa yang tidak dimaksud. Indikasi yang menyertai dalam kalimat perintah itu mengeluarkan sebagian dari hal yang ditunjukkan lafazh dan menyisakan sebagiannya dalam keadaan ditunjukkan oleh lafazh. Lain halnya indikasi yang menyertai pada kata الأسد (singa) karena ia

menjelaskan bahwa makna yang dimaksud tidak tercakup ke dalam kata tersebut pada saat ia disebutkan secara mutlak.

Istilah mayoritas fuqaha adalah membedakan antara hakiki dan majazi. Sedangkan fuqaha lain membuat definisi bahwa manakala suatu lafazh tidak dimaksudkan untuk menunjukkan semua maknanya maka menurut mereka itu adalah majazi. Kemudian, mayoritas mereka membedakan antara indikasi yang terpisah dan yang berdiri sendiri, serta antara indikasi yang mengakar pada lafazh dan yang merupakan bagian dari lafazh, atau tidak mandiri. Mereka tidak menyebut hal itu sebagai majazi agar tidak mengimplikasikan sebagian besar kalimat adalah majazi hingga kalimat 'tiada tuhan selain Allah' adalah majazi. Padahal kita tahu orang-orang musyrik tidak menentang bahwa Allah adalah Tuhan yang Haq. Yang mereka lakukan adalah mengadakan tuhan-tuhan lain bersama Allah. Jadi, perselisihan antara Rasul ﷺ dan mereka adalah dalam meniadakan ketuhanan dari selain Allah secara hakiki. Karena kalimat tauhid tersebut tidak digunakan untuk selain peruntukannya, dan bahwa peruntukannya yang orisinal adalah peniadaan, yaitu meniadakan tuhan secara mutlak (selain Allah).

Makna ini tidak diyakini oleh masyarakat Arab, bahkan mereka tidak memiliki tujuan dan kesengajaan dalam mengungkapkannya. Mereka juga tidak meletakkan lafazh untuknya dengan peruntukan yang pertama, karena yang mereka ungkapkan adalah makna-makna yang terbayang dalam pikiran. Sementara makna ini tidak terbayang dalam pikiran mereka kecuali dengan meniadakan makna tersebut. Sedangkan peniadaan terhadap ketiadaan itu sama dengan menetapkan keberadaannya.

Jadi, barangsiapa yang mengatakan bahwa yang mereka maksud dari lafazh ini dalam bahasa mereka adalah Rasul ﷺ diutus untuk meniadakan setiap tuhan, bahwa inilah peruntukan lafazh yang mereka maksudkan pertama kali, dan bahwa kalimat 'tiada tuhan selain Allah' merupakan penggunaan lafazh untuk selain makna yang diperuntukkan bagi lafazh menurut mereka, maka kebohongannya tampak jelas dalam kondisi syirik. Lalu, bagaimana jika ia berkata demikian dalam kondisi beriman?

Bantahan terhadap pendapat yang menjadikan Takhshish Muttashil sebagai Majaz

Tidak diragukan bahwa seluruh *takhshish muttashil* (*pengkhususan yang tersambung*) seperti sifat, syarat, *ghayah* (*tujuan*), *badal* (*keterangan pengganti*) dan pengetahuan itu sama kedudukannya dengan ini. Akan tetapi, sebagian besar lafazh mereka gunakan terkadang tanpa disertai *takhshish* ini, dan terkadang disertainya. Lain halnya dengan perkataan 'tiada tuhan selain Allah'. Tidak ada informasi sama sekali bahwa mereka menggunakan kalimat tersebut tanpa menyertakan pengecualian di dalamnya, karena makna ini (meniadakan seluruh tuhan) keliru menurut mereka.

Jadi, barangsiapa yang menjadikan makna ini sebagai hakiki dalam bahasa mereka, maka kebohongannya tampak jelas. Dan jika ia membedakan antara satu pengecualian dengan pengecualian lain, maka ia telah berkontradiksi dan menentang *ijma'*. Karena ucapannya itu didasarkan pada prinsip yang rusak dan kontradiktif. Pendapat yang kontradiktif itu apabila ditolak oleh seseorang tetapi ia tetap berpegang pada hal-hal yang menjadi implikasinya, maka tampaklah kerusakan dan

keburukannya yang sebelum itu tidak tampak. Tetapi apabila ia tidak menolaknya, maka ia tetap berkontradiksi dan tampak jelas kerusakannya. Jadi, kerusakannya pasti terjadi dengan dua asumsi di atas.

Karena itu, tidak ada satu pendapat pun yang kuat dari mereka yang mengatakan adanya majazi. Sebaliknya, pendapat-pendapat mereka kontradiktif. Definisi dan tanda yang mereka sebutkan juga salah kaprah, karena fondasi pendapat mereka sudah salah. Mereka memunculkan dalam bahasa klasifikasi dan ungkapan yang tidak ada faktanya, bahkan itu salah kaprah sehingga tidak bisa dipersepsi secara tepat dan tidak bisa diungkapkan dengan ungkapan yang tepat. Lain halnya dengan makna yang konsisten; ia bisa diungkapkan dengan perkataan yang tepat sebagaimana firman Allah, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا*

سَدِيدًا "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar." (Qs. Al Ahzaab [33]: 70)

Kata *سَدِيدًا* berarti yang tepat, benar, sesuai dengan fakta, tanpa menambahi dan mengurangi, adil dan jujur. Lain halnya dengan orang yang ingin membedakan antara dua hal yang sama dan menjadikannya berlainan, bahkan kontradiksi; ucapannya tidak benar dan tepat. Masalah ini akan dijelaskan di tempat lain.

Maksud bahasan di sini adalah orang-orang yang berpendapat bahwa dalam Al Qur'an tidak ada majazi, dan yang dimaksud dengan firman Allah, *وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ* "Dan tanyakanlah kepada negeri" (Qs. Yusuf [12]: 82) adalah dinding, dan kata *الْبَيْتِ*

bermakna hewan ternak, atau makna-makna lain semacam itu yang dituturkan dari mereka, maka mereka telah keliru.

Jika mereka menganggap lafazh yang digunakan untuk suatu makna dalam selain Al Qur'an sebagai majazi, sedangkan dalam Al Qur'an tidak ada majazi, maka mereka telah keliru juga. Jika yang mereka maksud adalah dalam selain Al Qur'an itu terdapat *mubalaghah* (*melebih-lebihkan*) dan lafazh-lafazh yang tidak dibutuhkan atau hal semacam itu yang tidak mungkin ada dalam Al Qur'an, maka mereka telah benar.

Jika mereka mengatakan perkara-perkara tersebut dengan istilah majazi, berbeda dengan yang digunakan dalam Al Qur'an dan semisalnya dari perkataan Arab, maka ini adalah istilah dimana mereka lebih dekat kepada kebenaran daripada orang yang menganggap sebagian besar perkataan Arab adalah majazi, hingga dituturkan dari Ibnu Jinni bahwa ia berkata, "Kalimat **خَرَجَ زَيْدٌ** (Zaid keluar) adalah majazi, karena kata kerja **خَرَجَ** (keluar) menunjukkan *mashdar*-nya (kata jadian), sedangkan *mashdar* yang dibubuhi partikel *ma'rifat* **ال** itu mencakup semua jenis perbuatan keluar, sehingga hal itu menunjukkan bahwa Zaid melakukan seluruh jenis perbuatan keluar. Inilah hakikat lafazh tersebut. Jadi, apabila yang dimaksud adalah satu jenis di antara jenis-jenis perbuatan keluar, maka itu adalah majazi."

Perkataan ini tidak mungkin dilontarkan oleh orang memahami apa yang ia katakan, sedangkan Ibnu Jinni adalah seorang ulama yang memiliki keutamaan dan kecerdasan. Ia mendalami makna-makna yang detil, i'rab Al Qur'an, dan lain-lain. Jadi, seandainya ia tidak mengucapkan perkataan ini, maka itu lebih menunjukkan keutamaannya. Tetapi jika ia

mengatakannya, maka sesungguhnya orang yang utama sekalipun terkadang melontarkan ucapan yang tidak dilontarkan kecuali oleh orang yang paling bodoh. Alasannya, kata kerja itu menunjukkan sesuatu yang dinamai oleh *mashdar*, dan itu merupakan hakikat yang mutlak tanpa ada batasan apapun.

Jika seseorang mengatakan *فَامَ بَكَرَ* *خَرَجَ زَيْدٌ* (Zaid keluar), (Bakar berdiri) dan semisalnya, maka kata kerja menunjukkan apa yang disebut dengan perbuatan keluar dan berdiri, tetapi lafazh tidak menunjukkan cara keluar dan berdiri ataupun ukurannya. Akan tetapi, kata yang menunjukkan cara, jenis dan ukuran itu bisa diberikan melalui bentuk *badal* (*keterangan pengganti*), seperti dalam firman Allah, *فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ* “Maka (*hendaklah ia memerdekakan*) seorang hamba sahaya.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 92) Ayat ini mewajibkan satu hamba sahaya, bukan setiap hamba. Ia mencakup seluruh hamba sahaya dalam bentuk *badal*. Jadi, budak mana saja yang ia merdekakan, maka itu telah mencukupi baginya.

Demikian pula dengan kata *خَرَجَ*, ia menunjukkan adanya perbuatan keluar. Selanjutnya, ada kalanya keluarnya dekat dan ada kalanya jauh, serta ada kalanya dengan berkendara dan ada kalanya dengan berjalan kaki. Meskipun demikian, kata ini tidak mencakup dengan melalui *badal* kecuali perbuatan keluar yang mungkin dilakukan oleh Zaid.

Kemudian, makna ini ditemukan pada semua bahasa. Apakah mungkin seseorang yang berakal sehat mengatakan, “Sesungguhnya penutur berbagai bahasa seluruhnya yang berbicara dengan kalimat *fi’liyyah* (*diawali dengan kata kerja*) yang pasti ada dalam setiap umat, sesungguhnya mereka ini menggunakan kalimat *fi’liyyah* untuk semua jenis perbuatan yang

ada di dunia, dan bahwa penggunaannya untuk suatu jenis perbuatan itu sama dengan mengalihkan lafazh dari peruntukannya”? Akan tetapi, pernyataan ini menunjukkan kerusakan dasar pendapat yang mengatakan adanya majazi manakala dikatakan bahwa di dunia ada perkataan ‘ngelantur’ semacam ini, terlebih lagi hal tersebut dijadikan sebagai masalah yang diperselisihkan dalam Ushul Fiqih.

Kalangan yang meniadakan majazi dalam Al Qur`an mengatakan, “Kami tidak menyebut apa yang ada di dalam Al Qur`an dan perkataan Arab semisalnya sebagai majazi. Kami hanya menyebut majazi apa yang keluar dari timbangan keadilan, seperti yang ditemukan dalam perkataan syair, yaitu berlebihan dalam pujian, kecaman, ratapan, dan semangat. Kita tahu bahwa jika memang klasifikasi hakiki dan majazi merupakan istilah yang benar, namun istilah ini lebih layak diterima daripada mereka yang menganggap sebagian besar perkataan sebagai perkataan majazi. Bahkan ia lebih layak diterima daripada orang yang menjadikan *takhshish* yang tersambung seluruhnya sebagai majazi.”

Mereka menganggap bahwa di antara bentuk majazi adalah firman Allah, وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ *“Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah.”* (Qs. Aali ‘Imraan [3]: 97)

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا *“Maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih).”* (Qs. Al Ma’idah [5]: 6)

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ *“Maka (hendaklah ia memerdekakan) seorang hamba sahaya.”* (Qs. An-Nisaa’ [4]: 92)

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ *“Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut.”* (Qs. Al Mujadilah [58]: 4)

"la boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki." (Qs. An-Nisaa' [4]: 25)

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مَخْذِي أَخْدَانٍ *"(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik." (Qs. Al Ma'idah [5]: 5)*

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۖ *"Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya." (Qs. Al Ma'un [107]: 4-5)*

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ *"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu) orang-orang) yang diberikan Al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk." (Qs. At-Taubah [9]: 29)*

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ *"Kemudian jika si suami menalakny (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak*

halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain.” (Qs. Al Baqarah [2]: 230)

لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ “Janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 43)

وَلَا تَبْشِرُوهُمْ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ “(Tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri`tikaf dalam masjid.” (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّوْ يَكُن لَّهُمْ وَلَدٌ “Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 12)

إِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّلُثُ “Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 12)

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا “Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa.” (Qs. Asy-Syura [42]: 40)

إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا “Kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu.” (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّ إِذَا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ “Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 11)

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا “Dan barang siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 93)

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ “Dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 92)

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ “Sesungguhnya aku diperintahkan supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama.” (Qs. Az-Zumar [39]: 11)

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ “Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar.” (Qs. Al An’am [6]: 151)

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ “Kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka.” (Qs. Al Ma’idah [5]: 34)

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَعِيشَةٍ مُبِينَةٍ “Terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata.” (Qs. An-Nisaa’ [4]: 19)

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا “Orang-orang yang menzihar istri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan.” (Qs. Al Mujadilah [58]: 3)

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ *"Barang siapa yang mengerjakan amal-amal shalih, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 124)

فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ *"Kemudian mereka meminumnya kecuali beberapa orang di antara mereka."* (Qs. Al Baqarah [2]: 249)

وَلَوْ يَكُنْ لَّكُمْ شَهِدَةٌ إِلَّا أَنْفُسُكُمْ *"Padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri."* (Qs. An-Nuur [24]: 6)

لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَامِنِينَ *"Sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjid Al Haram insya Allah dalam keadaan aman."* (Qs. Al Fath [48]: 27)

Dan masih banyak lagi ayat-ayat yang serupa.

Barangsiapa yang menjadikan semua ini majazi, dan menganggap bahwa masyarakat Arab menggunakan semua kata ini dan kata-kata yang serupa untuk selain peruntukan pertama lafazh tersebut, maka pendapatnya itu nyata-nyata keliru. Pendapat ini mengimplikasikan kebanyakan perkataan merupakan majazi, karena hal ini pasti terjadi dalam setiap lafazh mutlak yang dibatasi dengan suatu batasan. Kalimat itu ada dua macam, yaitu kalimat *ismiyyah* dan *fi'liyyah*. Kalimat *ismiyyah* itu asalnya adalah *mubtada'* dan *khabar*. Apabila *mubtada'* dan *khabar* diberi sifat atau dikecualikan atau dibatasi dengan suatu keterangan kondisi, maka menurut mereka ia menjadi majazi.

Jika kalimat *ismiyyah* itu termasuk kata كَانَ dan kata-kata sejenisnya, kata إِنَّ dan kata-kata sejenisnya, serta kata ظَنَّ dan

kata-kata sejenisnya, dimana kata-kata ini mengubah makna dan i'rab-nya, maka ia menjadi majazi. Karena masuknya pembatasan itu ada kalanya di awal kalimat, ada kalanya di tengah kalimat, dan ada kalanya di akhir kalimat. Terlebih lagi dengan kata ظَنَّ dan kata-kata sejenisnya. Ketika ia terletak di depan maka hukumnya harus berlaku, seperti kalimat ظَنَنْتُ زَيْدًا مُنْطَلِقًا ; ketika terletak di tengah maka hukumnya boleh dikesampingkan seperti kalimat زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ atau زَيْدًا مُنْطَلِقًا ظَنَنْتُ ; dan jika ia terletak di belakang, maka sebaiknya hukumnya dikesampingkan meskipun boleh diberlakukan. Karena apabila kata yang terkena pengaruh itu didahulukan daripada kata yang mempengaruhi, maka pengaruh tersebut menjadi lemah. Karena itu mereka menguatkannya dengan memasukkan huruf jar sebagaimana mereka menguatkannya pada isim fa'il karena ia lebih lemah daripada fi'il, seperti dalam firman Allah, لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ "Takut kepada Tuhan mereka." (Qs. Al A'raaf [7]: 154)

إِنْ كُنْتُمْ لِلرَّءِىَةِ يَاسْتَعْبِرُونَ "Jika kamu dapat menakbirkan mimpi." (Qs. Yusuf [12]: 43)

وَلَا يَتَّبِعُهُمْ لَآئِلَآئُهُمْ "Dan sesungguhnya mereka membuat hal-hal yang menimbulkan amarah kita." (Qs. Asy-Syu'ara' [26]: 55)

Dalam kalimat fi'liyyah, apabila ia dibatasi dengan mashdar yang bermakna sifat, atau bilangan, atau jenis, maka ia berubah menjadi majazi seperti dalam firman Allah, فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً "Maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera." (Qs. An-Nuur [24]: 4)

وَنَصْرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا “Dan supaya Allah menolongmu dengan pertolongan yang kuat (banyak).” (Qs. Al Fath [48]: 3)

Demikian pula dengan keterangan tempat dan waktu, serta seluruh huruf *jar* yang digunakan untuk membatasi *fi'il* seperti dalam firman Allah, فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ “Sapuluh mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.” (Qs. Al Ma'idah [5]: 6)

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ “Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka.” (Qs. Al Baqarah [2]: 5)

وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ “Dan sesungguhnya orang-orang yang beriman mengikuti yang hak dari Tuhan mereka.” (Qs. Muhammad [47]: 3)

وَالَّذِينَ آمَنَتْهُمْ أَكْتَبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ “Orang-orang yang telah Kami datangkan kitab kepada mereka, mereka mengetahui bahwa Al Qur'an itu diturunkan dari Tuhanmu dengan sebenarnya.” (Qs. Al An'aam [6]: 114)

Patut diketahui bahwa meskipun Ibnu Aqil berlebihan di sini dalam menolak pendapat yang mengatakan bahwa dalam Al Qur'an ada majazi, namun di tempat lain ia membela bahwa dalam bahasa tidak ada majazi, baik dalam Al Qur'an atau selainnya! Ia menyebutkan hal itu dalam perdebatannya dengan sebagian sahabatnya dari kalangan madzhab Al Hanbali yang mengakui adanya majazi.

Dalam kitab *Al Funun* ia mengatakan, “Ada pertanyaan: Apakah dalam bahasa itu ada majazi? Seorang ulama madzhab Al Hanbali berargumen bahwa dalam bahasa ada majazi karena kita mendapati di antara nama-nama itu ada yang bisa disebut dalam

bentuk negatif. Misalnya adalah sebutan untuk seorang yang pemberani dengan kata **أَسَدٌ** (singa) dan sebutan untuk orang yang dermawan dengan kata **بَخْرٌ** (laut)...²⁵⁹ Jadi, kita bisa mengatakan 'bukan singa' dan 'bukan laut'. Sedangkan untuk hewan tertentu dan laut yang hakiki, tidak sepantasnya kita mengatakan 'bukan singa' dan 'bukan laut'. Dari sini dapat diketahui bahwa sesuatu yang sebutannya dapat dinegatifkan itu disebut *musta'ar* (kata pinjaman)."

Ibnu Aqil melanjutkan, "Pernyataan tersebut dikritik oleh seorang ahli Ushul dari madzhab Al Hanbali. Ia mengatakan, 'Alasan yang Anda ajukan itu tidak bisa kami terima. Karena kata 'hewan' itu mencakup binatang dan manusia. Apabila kita menyebut kata 'hewan buas dan singa', maka itu karena ia memiliki sifat pemberani, dan sifat tersebut ada pada manusia dan hewan buas. Kesamaan itu ada secara nyata, seperti hitamnya tinta dan hitamnya aspal, keduanya tidak berbeda dari segi sebutan hitam. Demikian pula dengan kata 'keluasan ilmu', 'keluasan kedermawanan' dan 'keluasan air', seluruhnya dipertemukan dengan kata 'keluasan'. Karena itu masing-masing disebut dengan kata **بَخْرٌ** (laut) lantaran makna yang mempertemukannya, yaitu keluasan. Juga karena salah satunya tidak boleh disebut *musta'ar* kecuali dapat dibuktikan bahwa yang satu lebih dahulu ada daripada yang lain. Sedangkan sifat dahulu dan didahului itu termasuk sifat yang baru dari segi waktu."

Saya katakan, Ibnu Aqil menganggap kata-kata tersebut sinonim dan menunjukkan kesamaan lingkup, sama seperti kata-kata sinonim lainnya. Akan tetapi, dalam masing-masing

²⁵⁹ Kosong pada naskah asli.

penggunaan ada satu lingkup yang berbeda lantaran ada indikasi yang khusus padanya, seperti contoh kata 'hitam' yang disampaikan.

Ibnu Aqil juga mengatakan, "Di antara dalil-dalil majazi adalah yang diklaim para pendukungnya bahwa itu merupakan dalil terbaik untuk menentang kalangan yang meniadakan majazi, yaitu firman Allah, **لَمَذْمَتْ صَوْمِعُ وَبِعُ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ**, *"Tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah."* (Qs. Al Hajj [22]: 40)

فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ. *"Kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hendak roboh."* (Qs. Al Kahfi [18]: 77)

Kata **وَصَلَوْتُ** dalam bahasa Arab itu maknanya berkisar antara doa dan perbuatan-perbuatan tertentu. Keduanya tidak bisa disifati roboh. Sedangkan benda mati (dinding rumah) tidak bisa disifati memiliki kehendak.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa dalam bahasa Arab tempat shalat juga bisa disebut dengan kata **صَلَاةٌ**. Dan yang menafsirkan firman Allah, **وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ**, *"Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allah"* (Qs. Al Jin [72]: 18) bahwa maksud dari kata **الْمَسْجِدَ** adalah anggota tubuh yang dipakai untuk sujud. Dan meskipun dinding itu tidak memiliki kehendak, tetapi tidak mustahil bagi Allah untuk mengadakan

kehendak padanya tanpa harus menciptakan bangunan-bangunan khusus.

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Ini adalah klaim tentang peruntukan makna karena kata shalat akar maknanya adalah doa. Tetapi dalam syari'at ia ditambahkan atau dipindahkan menjadi perbuatan-perbuatan khusus. Adapun mengenai adanya kehendak pada bangunan, hal itu tidak diketahui penuturannya dari masyarakat Arab. Jika tempat shalat itu disebut dengan kata **وَصَلَاتٌ** , maka itu adalah *isti'arah* karena masjid adalah tempat shalat. Dan kendati Allah menciptakan kehendak pada dinding, maka ia tidak bisa disebut sebagai diri yang berkehendak. Seperti seandainya Allah menciptakan kemampuan bicara pada dinding, maka ia tidak bisa disebut sebagai diri yang berbicara.

Adapun kata 'kalimat Allah' yang dimaknai sebagai diri 'Isa, tidak diragukan bahwa ada kalanya kata *mashdar* digunakan untuk mengungkapkan *maf'ul bih* dalam bahasa Arab, seperti kalimat: **هَذَا دِرْهَمٌ ضَرْبُ الْأَمِيرِ** yang berarti *ini adalah dirham tempaan amir*.

Juga seperti firman Allah, **هَذَا خَلْقُ اللَّهِ** "*Ini adalah ciptaan Allah.*" (Qs. Luqman [31]: 11)

Termasuk kategori ini adalah penyebutan perkara yang diperintahkan dengan kata **أَمْرًا** (perintah), obyek kekuasaan dengan kata **قُدْرَةٌ** (kekuasaan), obyek yang dirahmati dengan kata **رَحْمَةٌ** . Makhluk yang diciptakan dengan kalimat itu bisa disebut dengan kata **كَلِمَةٌ** . Akan tetapi, kata ini digunakan bersama indikasi yang menyertainya yang menjelaskan maksudnya, seperti firman Allah, **يُنْعِمُ إِنَّ اللَّهَ يَبْشِرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِهَا فِي**

الْذِيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمَقَرِّينَ *"Hai Maryam, sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan kalimat (yang datang) daripada-Nya, namanya Al Masih Isa putra Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat dan termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah)."* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 45) Allah menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata 'kalimat' adalah Al Masih.

Kita tahu bahwa diri Al Masih itu bukanlah perkataan. Allah berfirman, قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا فَصَّحَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Maryam berkata, 'Ya Tuhanku, betapa mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun.' Allah berfirman (dengan perantaraan Jibril), 'Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Apabila Allah berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah hanya cukup berkata kepadanya, 'Jadilah,' lalu jadilah dia.'"* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 47)

Ayat ini menjelaskan bahwa ketika Maryam heran dengan kelahiran anak, maka Allah menjelaskan bahwa Dia menciptakan apa saja yang Dia kehendaki. Allah berfirman, *"Apabila Allah berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah hanya cukup berkata kepadanya, 'Jadilah,' lalu jadilah dia."* Hal itu menunjukkan bahwa anak tersebut termasuk makhluk yang diciptakan Allah dengan kalimat-Nya: كُنْ فَيَكُونُ *"Jadilah,' lalu jadilah dia."*

Karena itu dalam ayat lain Allah berfirman, *"Sesungguhnya misal (penciptaan) Isa di sisi Allah, adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah*

berfirman kepadanya, 'Jadilah (seorang manusia)!' maka jadilah dia." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 59)

Demikian pula dengan firman Allah, *الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ* "Haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi." (Qs. Al Baqarah [2]: 197) Kita tahu bahwa haji bukanlah waktu, tetapi maksudnya adalah untuk memberitahukan waktu haji. Karena itu Allah berfirman sesudahnya, *فَمَنْ رَزَقَ فِيهِكَ الْحَجَّ* "Barang siapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji." (Qs. Al Baqarah [2]: 197) Haji yang ditetapkan di bulan-bulan tersebut bukanlah bulan. Dari sini dapat diketahui bahwa kata *أَشْهُرٌ* "bulan-bulan" tidak dimaksudkan untuk menerangkan perbuatan.

Demikian pula dengan firman Allah, *يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلُوبِهِ* *مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى* "Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji.' Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah orang yang bertakwa." (Qs. Al Baqarah [2]: 189) Konteks kalimat menunjukkan bahwa maksudnya adalah: Akan tetapi, kebaikan itu adalah takwa.

Kata-Kata yang Semakna dan Berlainan Makna

Penggunaan kata semacam ini tidak ditemukan kecuali disertai dengan hal yang menerangkan maksudnya. Dengan demikian, ia digunakan dengan disertai batasan yang menjelaskan maksudnya, sebagaimana ia digunakan di tempat lain dengan batasan yang menjelaskan maksudnya. Di antara dua makna itu

ada sisi kesamaan dan sisi perbedaan, sama kedudukannya dengan kata-kata yang semakna dan yang berlainan makna, seperti kata سَيْف (pedang), صَارِمٌ (pemutus) dan مُهَنْدٌ (buatan India). Ketiga kata ini memiliki kesamaan dalam menunjukkan benda, sehingga dari segi ini ketiganya merupakan kata-kata yang semakna. Akan tetapi masing-masing memiliki kekhasan dengan indikasinya terhadap makna khusus, sehingga ia serupa dengan kata-kata yang berlainan makna.

Demikian pula dengan kata yang didefinitifkan dengan partikel ال; di setiap penggunaannya maknanya diarahkan kepada makna yang dikenal oleh mitra bicara, baik berdasarkan tradisi yang telah berlaku, atau dengan lafazh yang telah disebutkan sebelumnya. Meskipun selain makna ini tidak ada di sana, namun di antara keduanya ada sisi kesamaan dan sisi perbedaan. Misalnya adalah firman Allah, إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ رَسُولًا شَهِيدًا عَلَيْكَ مَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿٧٣﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ “*Sesungguhnya Kami telah mengutus kepada kamu (hai orang kafir Makkah) seorang Rasul, yang menjadi saksi terhadapmu, sebagaimana Kami telah mengutus (dahulu) seorang Rasul kepada Fir’aun. Maka Fir’aun mendurhakai Rasul itu.*” (Qs. Al Muzzammil [73]: 15-16)

Di tempat lain Allah berfirman, لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا “*Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul di antara kamu seperti panggilan sebagian kamu kepada sebahagian (yang lain).*” (Qs. An-Nuur [24]: 63)

Kata الرَّسُولُ pada dua ayat tersebut didefinitifkan dengan partikel ال , tetapi Rasul yang dikenali di ayat pertama adalah rasul yang diutus kepada Fir'aun, yaitu Musa ﷺ. Sedangkan rasul yang dikenal pada ayat kedua oleh mitra bicara adalah Muhammad ﷺ. Keduanya sama-sama hakiki. Kata yang digunakan juga semakna dan sama-sama didefinitifkan dengan partikel ال . Akan tetapi, yang dikenal di tempat yang satu berbeda dari yang dikenali di tempat lain. Ini adalah salah satu sebab yang digunakan untuk menunjukkan makna lafazh, karena partikel ال tidak menunjukkan makna kecuali disertai pengetahuan mitra bicara tentang obyek yang dikenalnya.

Karena itu, indikasi lafazh terhadap maknanya secara *sam'iyah* (didengar, wahyu) dan *'aqliyyah* itu disebut fiqih (pemahaman). Dan karena itu, orang yang mengetahuinya disebut memahami, sedangkan orang yang tidak mengetahuinya disebut tidak memahami. Allah berfirman, *"Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikit pun?"* (Qs. An-Nisaa' [4]: 78)

"Hingga apabila dia telah sampai di antara dua buah gunung, dia mendapati di hadapan kedua bukit itu suatu kaum yang hampir tidak mengerti pembicaraan." (Qs. Al Kahfi [18]: 93)

"Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka." (Qs. Al Israa' [17]: 44)

Karena itu, tujuan dari Ushul Fiqih adalah memahami apa yang dimaksudkan Allah dan Rasul-Nya dari Kitab dan Sunnah.

Kami tutup bahasan ini dengan memuji Allah, dan berkat taufiq Allah. Tiada tuhan selain Dia. Semoga Allah melimpahkan

karunia dan keselamatan pada Nabi-Nya dan Kekasih-Nya, sebaik-baik manusia, Muhammad ﷺ, beserta keluarga dan para sahabat beliau. Dan semoga Allah melimpahkan keselamatan yang banyak pada mereka hingga Hari Pembalasan. Cukuplah Allah sebagai Penolong kami, dan Dia adalah sebaik-baiknya Pelindung.

Sumber Ilmu dan Agama Adalah Kitab, Sunnah dan Ijma'

Allah berfirman, *"Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah). Dan barang siapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 55-56)

"Padahal kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi Rasul-Nya dan bagi orang-orang mukmin." (Qs. Al Munafiqun [63]: 8)

"Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu." (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

Dalam tasyahud kita membaca:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ
أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى
عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ

*"Segala penghormatan milik Allah, serta segala karunia dan segala kebaikan. Semoga keselamatan senantiasa tercurah padamu wahai Nabi, serta rahmat Allah dan berkah-Nya. Dan semoga keselamatan senantiasa tercurah pada kami dan hamba-hamba Allah yang shalih."*²⁶⁰

Pokok-pokok inilah yang diperintahkan Umar bin Khatthab ﷺ kepada Syuraih. Ia mengatakan, "Putuskanlah dengan apa yang ada dalam Kitab Allah. Jika tidak ada, maka putuskanlah dengan apa yang ada dalam Sunnah Rasulullah ﷺ. Jika tidak ada, maka putuskanlah dengan apa yang disepakati umat Islam—dalam redaksi lain diganti: dengan apa yang diputuskan oleh orang-orang shalih. Jika tidak engkau temukan, maka silakan engkau berijtihad dengan nalarmu."

Demikian pula Ibnu Mas'ud ﷺ berkata, "Barangsiapa yang ditanya tentang sesuatu, maka hendaklah ia berfatwa dengan apa yang ada dalam Kitab Allah. Apabila tidak ada, maka dengan yang ada dalam Sunnah Rasulullah ﷺ. Apabila tidak ada, maka dengan apa yang disepakati umat Islam."

Demikian pula, perkataan senada diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan selainnya. Karena itu para ulama mengatakan Kitab, Sunnah dan Ijma'. Alasannya adalah karena Allah mewajibkan mereka menaati para pemimpin (termasuk ulama) manakala tidak terjadi perbedaan pendapat; dan tidak ada perintah untuk mengembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya kecuali ada perbedaan pendapat.

²⁶⁰ HR. Muslim dalam pembahasan tentang shalat (403/60), Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (974), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (290) dengan menilainya *hasan-gharib-shahih*, An-Nasa'i (1174), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang iqamat (900), dan Ahmad (1/292), mereka semua dari Ibnu Abbas ﷺ.

Jadi, hal tersebut menunjukkan ijma' dari dua sisi, yaitu dari sisi kewajiban menaati mereka, dan dari sisi bahwa perintah untuk mengembalikan perkara kepada Kitab dan Sunnah itu hanya wajib ketika terjadi perbedaan pendapat. Dari sini dapat diketahui bahwa saat tidak terjadi perselisihan tidak wajib mengembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya meskipun hukumnya boleh, karena kesepakatan mereka menjadi dalil tentang kesesuaian pendapat dengan Kitab dan Sunnah. Allah mewajibkan loyalitas kepada mereka, sedangkan loyalitas itu menuntut kesesuaian dan kepatuhan, sebagaimana permusuhan menuntut pertentangan dan sikap menjauhi. Barangsiapa yang Anda setuju secara mutlak, maka Anda telah loyal kepadanya secara mutlak. Dan barangsiapa yang Anda setuju dalam sebagian besar perkara, maka Anda telah loyal kepadanya dalam sebagian besar perkara.

Perintah untuk mengikuti Kitab dan Sunnah itu banyak sekali, seperti firman Allah, *"Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu."* (Qs. Al A'raaf [7]: 3)

"Dan Al Qur'an itu adalah kitab yang Kami turunkan yang diberkati, maka ikutilah dia dan bertakwalah agar kamu diberi rahmat." (Qs. Al An'am [6]: 155)

"Dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Qur'an)." (Qs. Al A'raaf [7]: 157)

"(Yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang umi." (Qs. Al A'raaf [7]: 157)

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya)." (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

"Dan kami tidak mengutus seseorang rasul, melainkan untuk ditaati dengan seizin Allah." (Qs. An-Nisaa' [4]: 64)

"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan." (Qs. An-Nisaa' [4]: 65)

"Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya)." (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)

"Dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutlah dia." (Qs. Al An'am [6]: 153)

"Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia." (Qs. Al Hasyr [59]: 7)

"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka." (Qs. Al Ahzab [33]: 36)

"Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa adzab yang pedih." (Qs. An-Nuur [24]: 63)

Adapun ketaatan kepada generasi salaf itu dijelaskan dalam banyak ayat. Di antaranya telah disebutkan di atas, yaitu: *"Dan kepada ulil amri." (Qs. An-Nisaa' [4]: 59)* *"Apabila kalian berselisih..." (Qs. An-Nisaa' [4]: 58)* *"Padahal kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi Rasul-Nya dan bagi orang-orang mukmin." (Qs. Al Munafiquun [63]: 8)*

Seandainya orang-orang mukmin keluar dari kebenaran dan petunjuk, tentulah mereka tidak memiliki kekuatan, karena kebatilan dan kesesatan itu bukan bagian dari iman yang karenanya seseorang memiliki kekuatan. Kekuasaan itu disyaratkan dengan iman sesuai dengan firman Allah, *"Janganlah kamu bersikap lemah, dan janganlah (pula) kamu bersedih hati,*

padahal kamulah orang-orang yang paling tinggi (derajatnya), jika kamu orang-orang yang beriman.” (Qs. Aali 'Imraan [3]: 139)

Ayat lain adalah, *“Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.”* (Qs. Al Fatihah [1]: 6-7) Dalam ayat ini Allah memerintahkan kita untuk meminta hidayah kepada jalan mereka. Allah juga berfirman, *“Mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah.”* (Qs. An-Nisaa' [4]: 69)

“Dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku.” (Qs. Luqmaan [31]: 15) Generasi salaf yang beriman adalah orang-orang yang kembali kepada Allah. Maksudnya, kita wajib mengikuti jalan mereka.

Allah berfirman, *“Ikutilah orang yang tiada minta balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”* (Qs. Yaasiin [36]: 21) Seperti itulah sifat generasi salaf.

“Dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin.” (Qs. An-Nisaa' [4]: 115) Barangsiapa yang keluar dari ijma', maka ia telah keluar dari jalan orang-orang mukmin.

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.” (Qs. Al Baqarah [2]: 143)

“Supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia.” (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Kaumnya Nabi 'Isa berkata, *"Karena itu masukkanlah kami ke dalam golongan orang-orang yang menjadi saksi (tentang keesaan Allah)."* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 53)

Mereka berdoa demikian karena kesaksian itu menjadi hak kita (umat Muhammad), sedangkan mereka hanya menjalankan ibadah tanpa memiliki hak sebagai saksi. Umat pertengahan maksudnya adalah umat yang adil dan baik. Orang-orang yang bersaksi atas manusia itu harus orang-orang yang tahu dan adil seperti Rasul ﷺ. Karena itu beliau bersabda tentang jenazah, *"Sudah ditetapkan. Sudah ditetapkan."*²⁶¹ Beliau juga bersabda, *"Kalian adalah saksi-saksi Allah di muka bumi."*²⁶² Nabi ﷺ juga bersabda, *"Kalian nyaris bisa membedakan antara ahli surga dan ahli neraka dengan pujian yang baik dan cacian yang buruk."*²⁶³

Allah berfirman, *"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah."* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 110) Dalam ayat ini terdapat beberapa dalil seperti lafazh, *"Sebaik-baiknya umat"* dan *"menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar."* Mereka pasti memerintahkan setiap yang *ma'ruf* dan mencegah setiap yang *munkar*. Pendapat yang benar dalam hukum merupakan perkara *ma'ruf*, dan pendapat yang salah merupakan perkara mungkar.

²⁶¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jenazah (1367), Muslim dalam pembahasan tentang jenazah (949/60), keduanya dari Anas bin Malik, Abu Dawud dalam pembahasan tentang jenazah (3233) dari Abu Hurairah, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jenazah (1932), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jenazah (1058) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang jenazah (1491), mereka semua dari Anas bin Malik ﷺ, serta Ahmad (2/466) dari Abu Hurairah.

²⁶² *Takhrīj* hadits telah disebutkan sebelumnya.

²⁶³ HR. Ibnu Majah dalam pembahasan tentang zuhud (4221) dan Ahmad (3/416), keduanya dari Abu Hurairah.

Allah juga berfirman, *"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar."* (Qs. At-Taubah [9]: 119)

Dalam Al Qur'an Nabi Ibrahim عليه السلام berdoa, *"Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku hikmah dan masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang shalih."* (Qs. Asy-Syu'araa' [26]: 83)

Nabi Yusuf juga berkata, *"Wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang shalih."* (Qs. Yuusuf [12]: 101)

"Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) di antara orang-orang muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah." (Qs. At-Taubah [9]: 100) Ridha dari Allah tidak ada manakala mereka sepakat dan bersikeras pada suatu dosa atau kesalahan, karena yang demikian itu menuntut pemaafan.

Allah juga berfirman, *"Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami."* (Qs. Faathir [35]: 32)

"Segala puji bagi Allah dan kesejahteraan atas hamba-hamba-Nya yang dipilih-Nya." (Qs. An-Naml [27]: 59)

Ayat ini memberi indikasi melalui dua sisi. *Pertama*, pilihan itu meniscayakan pembersihan kondisi, dan itu tidak terjadi manakala suatu umat sepakat dan bersikeras pada suatu dosa dan kesalahan. *Kedua*, pelimpahan keselamatan atas mereka, dan hal itu meniscayakan mereka selamat dari aib sebagaimana Allah melimpahkan keselamatan pada para rasul, termasuk Nabi Nuh dan Al Masih عليه السلام.

Allah berfirman, *"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati."* (Qs. Yuunus [10]: 62)

"Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya." (Qs. Al Baqarah [2]: 213)

Ayat ini menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah petunjuk dalam segala hal. Firman Allah, *"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan kepada cahaya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 257) menunjukkan bahwa Allah mengeluarkan mereka dari setiap kegelapan.

Allah berfirman, *"Dialah yang memberi rahmat kepadamu dan malaikat-Nya (memohonkan ampunan untukmu), supaya Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya (yang terang)."* (Qs. Al Ahzaab [33]: 43)

"Dialah yang menurunkan kepada hamba-Nya ayat-ayat yang terang (Al Qur'an) supaya Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya." (Qs. Al Hadiid [57]: 9)

"Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 103)

Serta ayat-ayat serupa yang memerintahkan persatuan dan melarang perpecahan.

Masalah dalam Qiyas

Maksud Ungkapan: Berlawanan dengan Qiyas

Syaikhul Islam ditanya tentang ungkapan yang banyak dilontarkan oleh fuqaha, "Ini berlawanan dengan qiyas" untuk suatu hukum ditetapkan dengan nash, atau ucapan para sahabat atau sebagian sahabat, dan barangkali hukumnya disepakati.

Di antaranya adalah ucapan mereka bahwa menganggap suci air terjatuhinya najis itu berlawanan dengan qiyas. Bahkan menyucikan najis itu sendiri berlawanan dengan qiyas. Wudhu setelah makan daging unta juga berlawanan dengan qiyas. Membatalkan puasa akibat bekam juga berlawanan dengan qiyas. Akad *salam* berlawanan dengan qiyas. Akad *ijarah* (*sewa-menyewa*), *hawalah* (*peralihan pertanggungan*), *kitabah*²⁶⁴, *mudharabah* (*bagi hasil*), *muzara'ah*, *musaqah*, pinjam-meminjam, sahnya puasa orang yang membatalkan puasa karena lupa, dan melangsungkan haji yang telah rusak; semua itu berlawanan dengan qiyas. Dan masih banyak lagi hukum yang lainnya. Apakah pernyataan ini benar atau tidak? Apakah ia bertentangan dengan qiyas yang shahih atau tidak?

Syaikhul Islam menjawab:

²⁶⁴ *Kitabah* adalah akad antara budak dan pemiliknya dimana budak berkewajiban menyerahkan sejumlah uang yang disepakati kepada tuannya. Apabila ia telah melunasinya, maka ia merdeka.

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Pangkal masalah ini seperti yang Anda ketahui adalah bahwa kata qiyas itu kata *mujmal (global)*, mencakup qiyas yang benar dan yang keliru.

Qiyas yang Benar dan Qiyas yang Rusak

Qiyas yang benar adalah qiyas yang dibawa oleh syari'at, yaitu menyamakan dua hal yang sama dan membedakan dua hal yang berbeda. Yang pertama disebut *qiyas thard*, dan yang kedua disebut *qiyas 'aks*²⁶⁵. Qiyas adalah bagian dari keadilan yang dirisalahkan Allah kepada Rasul-Nya ﷺ.

Qiyas yang benar itu seperti *'illah (alasan hukum)* yang dijadikan kaitan hukum pada sisi pokok ditemukan pada sisi cabang tanpa ada benturan pada cabang yang menghalangi hukumnya. Qiyas semacam ini tidak diperselisihkan dalam syari'at. Demikian pula dengan qiyas dengan cara meniadakan perbedaan, yaitu di antara dua bentuk kasus tidak ada perbedaan yang mempengaruhi syari'at. Qiyas semacam ini juga tidak ada diperselisihkan dalam syari'at.

Manakala syari'at mengkhususkan suatu jenis dengan suatu hukum yang membuatnya berbeda dari jenis-jenis yang serupa dengannya, maka jenis tersebut harus dikhususkan dengan suatu

²⁶⁵ *Qiyas thard* adalah penggandengan suatu hukum dengan sifat tanpa ada keserasian, seperti definisi sebagian ulama bahwa cuka adalah cairan yang di atasnya tidak dibangun jembatan. Karena itu, cuka tidak bisa digunakan untuk menghilangkan najis, sama seperti minyak. Lain halnya dengan minyak; di atasnya biasa dibangun jembatan sehingga ia bisa digunakan untuk menghilangkan najis. Jadi, adanya dan tidak adanya bangunan jembatan itu tidak mengandung kesesuaian dengan hukum sama sekali meskipun ia bersifat konstan dan tidak ada hal yang membatalkan. Mayoritas ulama Ushul menolak untuk menetapkan hukum dengan qiyas ini.

Sedangkan qiyas *thard* adalah kebalikannya, yaitu tiadanya hukum karena tiadanya sifat dan *'illah*.

sifat yang membuatnya dikhususkan dengan suatu hukum dan menghalangi kesamaannya dengan selainnya. Akan tetapi, sifat yang dijadikan kekhususannya itu terkadang tampak oleh sebagian orang, dan terkadang tidak tampak.

Pengetahuan setiap orang tentang kebenaran suatu qiyas bukan merupakan bagian dari syarat qiyas yang benar dan proporsional. Jadi, barangsiapa yang melihat suatu hukum syari'at berlawanan dengan qiyas, maka itu hanya berlawanan dengan qiyas menurut sudut pandangnya, bukan berlawanan dengan qiyas yang benar dan valid dalam perkara itu sendiri.

Manakala kita tahu bahwa nash menerangkan hal yang berlawanan dengan qiyas, maka kita pun tahu dengan pasti bahwa itu adalah qiyas yang keliru dengan pengertian bahwa bentuk perkara yang disebut dalam nash itu berbeda dari bentuk perkara yang dikira sama dengan perkara sebelumnya. Perkara tersebut memiliki sifat yang mengharuskan Syari' mengkhuskuskannya dengan hukum tersebut. Jadi, dalam syari'at tidak ada suatu hukum yang berlawanan dengan qiyas yang benar. Akan tetapi, di dalamnya ada hukum yang berlawanan dengan qiyas yang keliru meskipun sebagian orang yang tidak mengetahui kekeliruannya.

Kami akan menjelaskan contoh-contoh yang disebutkan dalam pertanyaan. Mereka yang mengatakan bahwa *mudharabah*, *musaqah* dan *muzara'ah* itu berlawanan dengan qiyas mengira bahwa akad-akad ini termasuk kategori *ijarah* (*sewa-menyewa barang dan jasa*) karena seluruhnya berisi pekerjaan dengan penghargaan. Di dalam *ijarah* disyaratkan pengetahuan tentang kompensasi dan pekerjaan yang dikompensasikan. Manakala mereka melihat pekerjaan dalam akad-akad ini tidak diketahui secara persis dan keuntungan di dalamnya juga tidak diketahui secara persis, maka mereka pun mengatakan bahwa ia berlawanan

dengan qiyas. Inilah letak kekeliruan mereka, karena sesungguhnya akad-akad ini termasuk jenis *musyarakah* (*kemitraan*), bukan termasuk jenis *mu'awadhah* (*tukar-menukar*) khusus yang di dalamnya disyaratkan adanya pengetahuan yang pasti mengenai dua barang yang dipertukarkan. Sedangkan *musyarakah* itu berbeda jenis dengan *mu'awadhah*, meskipun dikatakan bahwa di dalam *musyarakah* ada kemiripan dengan *mu'awadhah*.

Demikian pula dengan *muqasamah* (*berbagi*) itu berbeda jenis dengan *mu'awadhah* khusus meskipun di dalamnya ada kemiripan dengan *mu'awadhah*, sehingga sebagian fuqaha mengira bahwa *muqasamah* itu sama dengan jual beli yang di dalamnya diberlakukan syarat-syarat jual beli yang khusus.

Tiga Jenis Pekerjaan yang Ditujukan untuk Memperoleh Harta

Pekerjaan yang ditujukan untuk memperoleh harta benda itu ada tiga jenis, yaitu:

Pertama, pekerjaan menjadi tujuan, diketahui secara pasti dan dapat diserahkan-terimakan. Ini adalah *ijarah* yang berlaku dan mengikat.

Kedua, pekerjaan menjadi tujuan, tetapi ia tidak bisa diketahui secara pasti dan mengandung unsur *gharar* (*spekulatif*). Yang demikian itu disebut *ja'alah*,²⁶⁶ yaitu akad yang boleh tetapi tidak mengikat. Jika seseorang mengatakan, "Siapa yang bisa mengembalikan budakku yang melarikan diriku, maka untuknya

²⁶⁶ *Ja'alah* berarti sesuatu yang diberikan kepada orang lain sebagai upah pekerjaannya, atau kompensasi yang diberikan kepada orang yang berperang. Maksudnya, seseorang yang berkewajiban perang menempatkan orang lain dengan memberinya kompensasi yang disyaratkan. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri *جعل*.

seratus dirham.” Terkadang ada yang mampu mengembalikan budak tersebut, dan terkadang tidak ada. Terkadang budaknya itu dikembalikan dari tempat yang dekat, dan terkadang dari tempat yang jauh. Karena itu ia tidak mengikat, tetapi hukumnya boleh. Apabila seseorang melakukan pekerjaan ini, ia berhak mendapatkan penghargaan. Jika tidak, maka tidak mendapatkan penghargaan.

Dimungkinkan penghargaan di dalamnya manakala seseorang berhasil melakukan pekerjaan itu berupa penghargaan yang telah diketahui sejak awal. Dan dimungkinkan pula tidak diketahui tetapi tidak menghalangi serah-terima. Misalnya adalah seorang panglima perang mengatakan, “Barangsiapa yang menunjukkan jalan masuk ke dalam benteng, maka ia memperoleh sepertiga isinya.” Atau seperti seorang panglima yang berkata kepada mata-matanya, “Kamu akan memperoleh seperlima dari harta rampasan perang.”

Perbedaan pendapat Ulama mengenai Harta Rampasan untuk Orang yang Membunuh Musuh

Para ulama berbeda pendapat mengenai perampasan harta bagi orang yang membunuh musuh, apakah hak tersebut ditetapkan dengan syari'at seperti pendapat Asy-Syafi'i, ataukah dengan syarat seperti pendapat Abu Hanifah dan Malik? Ada dua pendapat dan keduanya diriwayatkan dari Ahmad. Ulama yang menetapkan dengan syarat memasukkannya ke dalam kategori ini.

Termasuk kategori ini adalah, apabila seseorang memberikan penghargaan kepada dokter atas kesembuhan pasien, maka hukumnya boleh. Sebagaimana para sahabat Nabi ﷺ

mengambil penghargaan untuk menyembuhkan seorang pemimpin kabilah, lalu sebagian dari mereka menjampinya hingga pemimpin kabilah tersebut sembuh, lalu mereka pun mengambil penghargaan tersebut. Jadi, penghargaan tersebut didasarkan pada kesembuhan, bukan pada bacaan jampi. Seandainya seseorang melakukan *ijarah* yang mengikat kepada dokter untuk mencapai kesembuhan, maka hukumnya tidak boleh karena kesembuhan merupakan perkara yang tidak mampu dicapai dengan pasti. Ada kalanya Allah menyembuhkan pasien, dan ada kalanya tidak. Dalam kasus ini dan semisalnya diperbolehkan akad *ja'alah*, bukan *ijarah* yang mengikat.

Ketiga, akad dimana pekerjaan bukan yang menjadi tujuan, melainkan yang menjadi tujuan adalah harta, yaitu *mudharabah*. Pemilik modal tidak bertujuan memperoleh pekerjaan itu sendiri, sebagaimana pelaku akad *ja'alah* dan *ijarah* boleh bertujuan untuk memperoleh pekerjaan dari pelaksana. Karena itu, seandainya pelaksana melakukan pekerjaan tetapi ia tidak menuai keuntungan, maka ia tidak mendapatkan apapun. Jika yang demikian itu disebut *ja'alah* dimana ia memperoleh sebagian hasil yang ia peroleh dari pekerjaannya, maka akan terjadi benturan lafazh. Sebaliknya, yang demikian itu disebut *musyarakah* (*perseroan*). Yang satu memberikan manfaat dengan fisiknya, dan yang lain memberikan manfaat dengan hartanya. Keuntungan yang dikaruniakan Allah pada keduanya dibagi di antara keduanya. Karena itu tidak boleh mengkhususkan salah satunya memperoleh bagian tertentu dari keuntungan karena hal itu mengeluarkan keduanya dari keadilan yang wajib terpenuhi dalam akad *syirkah* (*perseroan*).

Muzara'ah yang Dilarang

Iniilah yang dilarang Nabi ﷺ dalam akad *muzara'ah*. Mereka mensyaratkan pemilik harta memperoleh bagian tanaman dari area tertentu, seperti tanaman yang tumbuh di dekat pengairan dan semisalnya. Nabi ﷺ melarang hal tersebut. Karena itu Laits bin Sa'd dan selainnya mengatakan, "Sesungguhnya yang dilarang Nabi ﷺ adalah perkara yang apabila dilihat oleh orang yang memiliki pemahaman tentang halal dan haram, maka ia tahu bahwa hukumnya tidak boleh." Atau perkataan semacam itu.

Pernyataan ini menjelaskan bahwa larangan hal tersebut mengakibatkan qiyas, karena seandainya hal semacam ini disyaratkan dalam *mudharabah*, maka hukumnya tidak boleh karena dasar *musyarakah (perseroan)* adalah keadilan di antara dua orang yang bersekut. Apabila keuntungan hanya diberikan kepada salah satu pihak, tidak kepada pihak lain, maka itu tidak disebut keadilan. Lain halnya apabila masing-masing dari dua pihak yang bersekutu itu memiliki bagian tertentu, karena keduanya bersekutu dalam hal keuntungan dan kerugian. Apabila diperoleh keuntungan, maka keduanya bersekutu dalam memperoleh keuntungan. Tetapi jika tidak diperoleh keuntungan, maka keduanya sama-sama tidak mendapat bagian. Manfaat fisik pihak yang satu menjadi sia-sia tanpa hasil sebagaimana manfaat harta pihak yang lain menjadi sia-sia tanpa hasil. Karena itu, kerugian dibebankan pada harta karena hal tersebut sebanding dengan hilangnya manfaat tenaga dari pelaksana.

Karena itu, pendapat yang benar dalam *mudharabah* yang tidak sah adalah pelaksana diberi keuntungan yang standar, bukan upah yang standar. Jadi, pelaksana diberi bagian keuntungan sesuai dengan kebiasaan yang diberikan kepada orang sepertinya, baik setengahnya, atau sepertiganya, atau dua pertiganya. Adapun

pemberian kepada pelaksana dalam ukuran tertentu yang dipertanggungjawabkan pada pemilik modal sebagaimana ukuran tertentu yang diberikan dalam akad *ijarah* dan *ja'alah*, sesungguhnya orang yang berpendapat demikian itu keliru. Asal mula kekeliruannya adalah dugaannya bahwa akad ini merupakan akad *ijarah* sehingga dalam akad *mudharabah* yang tidak sah ia memberi pelaksana upah standar sebagaimana ia memberinya pada *ijarah* yang sah.

Di antara hal yang menjelaskan kekeliruan pendapat ini adalah ada kalanya pelaksana bekerja selama sepuluh tahun. Seandainya ia diberi upah yang standar, maka bisa jadi upah tersebut setara dengan beberapa lipat modal. Sedangkan dalam *mudharabah* yang sah ia tidak berhak kecuali sebagian dari keuntungan jika memang ada keuntungan. Jadi, bagaimana mungkin dalam *mudharabah* yang tidak sah ia memperoleh pembayaran yang berlipat ganda daripada yang ia peroleh dalam *mudharabah* yang sah?

Demikian pula dengan ulama yang menganulir *muzara'ah* dan *musaqah*.²⁶⁷ Mereka mengira bahwa itu adalah akad *ijarah* dengan kompensasi yang tidak diketahui ukurannya sehingga mereka membatalkannya. Sebagian dari mereka mengesahkan beberapa jenis dari akad tersebut yang dibutuhkan, seperti *musaqah* dengan obyek pohon karena tidak mungkin disewakan. Ia berbeda dengan tanah karena tanah bisa disewakan. Di antara jenis *muzara'ah* mereka membolehkan *muzara'ah* yang mengikuti *musaqah*. Semua ini didasarkan pada ketentuan bahwa dalil

²⁶⁷ *Musaqah* berarti seseorang menyerahkan tanaman kepada orang lain untuk ia airi dan penuhi kebutuhannya, dimana orang yang bekerja memperoleh bagian tertentu dari hasil buahnya. Sedangkan *muzara'ah* adalah menyerahkan tanah kepada orang lain untuk ditanami dimana hasil dari tanaman itu dibagi di antara keduanya.

menuntut batalnya *muzara'ah*, dan ia diperbolehkan hanya karena ada kebutuhan.

Barangsiapa yang melibat secara obyektif, maka ia tahu bahwa *muzara'ah* itu lebih jauh dari kezhaliman dan unsur judi daripada *ijarah* dengan upah yang ditentukan dan dipertanggungkan. Karena *musta'jir* (*penyewa*) bertujuan untuk memperoleh manfaat dari tanaman yang tumbuh di tanah. Apabila ia wajib membayarkan upah sedangkan tujuannya dari cocok tanam itu bisa terjadi dan bisa tidak, maka hal itu mengakibatkan salah satu pihak mencapai tujuannya, sedangkan pihak yang lain tidak. Adapun dalam akad *muzara'ah*, apabila diperoleh hasil tanaman maka kedua pihak bersekutu dalam berbagi hasilnya. Tetapi apabila tidak diperoleh hasil tanaman, maka keduanya pun sama-sama merugi. Jadi, salah satu pihak tidak terkhususkan dengan memperoleh tujuannya sedangkan pihak lain tidak memperolehnya. Yang demikian itu lebih dekat kepada keadilan dan lebih jauh dari kezhaliman daripada *ijarah*.

Prinsip dalam Semua Akad adalah Adil

Prinsip dalam semua akad adalah keadilan, karena keadilanlah yang menjadi tujuan diutusnya para rasul dan diturunkannya kitab-kitab suci. Allah berfirman, "*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.*" (Qs. Al Hadid [57]: 25)

Syari' melarang riba karena di dalamnya terkandung kezhaliman. Syari' juga melarang judi karena di dalamnya terkandung kezhaliman. Al Qur'an datang untuk mengharamkan

ini dan itu, dan keduanya merupakan tindakan mengambil harta orang lain dengan jalan yang batil. Transaksi apa saja yang dilarang oleh Nabi ﷺ, seperti jual beli *gharar* (*spekulatif*), penjualan buah-buahan yang belum tampak kematangannya, penjualan janin yang berada di perut induknya, penjualan dengan cara *muzabanah* dan *muhaqalah*,²⁶⁸ dan semisalnya, seluruhnya bisa jadi tercakup ke dalam riba dan bisa jadi tercakup ke dalam judi.

Akad *ijarah* dengan besaran sewa yang tidak ditentukan sejak awal, seperti seseorang menyewakan rumahnya dengan besaran sewa tergantung pada hasil yang diperoleh penyewa dari usaha warungnya itu termasuk judi, dan yang demikian itu hukumnya tidak boleh. Adapun *mudharabah*, *musaqah* dan *muzara'ah* itu tidak ada unsur judi di dalamnya, bahkan merupakan keadilan yang paling lurus.

Hal ini menjadi penjelasan bagi Anda bahwa *muzara'ah* yang bibitnya berasal dari pelaksana itu lebih pantas diperbolehkan daripada *muzara'ah* yang bibitnya berasal dari pemilik tanah. Karena itu para sahabat Rasulullah ﷺ melakukan *muzara'ah* dengan cara seperti ini. Seperti itulah Nabi ﷺ bermu'amalah dengan penduduk Khabar, dimana beliau memperoleh setengah

²⁶⁸ *Muzabanah* adalah menjual kurma basah yang masih di pucuk pohon dengan kurma kering. Kata ini terbentuk dari kata *zabana* yang berarti menolak. Lih. kitab *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits* (2/294). Sedangkan *muhaqalah* berarti menyewakan tanah dengan gandum. Pendapat lain mengatakan artinya adalah *muzara'ah* dengan bagian tertentu. Ada pula yang mengatakan artinya adalah menjual makanan yang berada di bulirnya dengan gandum yang sudah digiling. Ada pula yang mengatakan artinya adalah menjual tanaman sebelum waktunya yang pantas untuk dipanen. Lih. kitab *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits* (1/416).

dari hasil buminya dengan catatan mereka yang membiayai pengolahan tanah Khaibar.²⁶⁹

Adapun ulama yang mensyaratkan benih berasal dari pemilik tanah menganalogikan aturan tersebut kepada *mudharabah*. Dalam *mudharabah* mereka mengatakan, "Harta dari satu pihak, dan pekerjaan dari pihak lain. Seperti itulah seyogianya aturan yang berlaku dalam *muzara'ah*." Mereka menetapkan benih berasal dari pemilik harta seperti tanah.

Qiyas ini selain bertentangan dengan Sunnah dan pendapat para sahabat, ia juga termasuk qiyas yang paling keliru. Karena modal dalam akad *mudharabah* akan kembali kepada pemiliknya, sedangkan kedua pihak berbagi keuntungan. Jadi, ia setara dengan tanah dalam akad *muzara'ah*. Adapun benih itu tidak kembali lagi kepada pemiliknya, melainkan ia lenyap sebagaimana manfaat tanah itu lenyap. Jadi, penggabungan benih dengan manfaat yang lenyap itu lebih kuat daripada penggabungannya dengan modal yang tetap. Pelaku akad manakala ia mengeluarkan benih, maka pekerjaannya dan benihnya lenyap. Sedangkan pemilik tanah itu manfaat tanahnya yang lenyap. Jadi, posisi benih pelaksana itu setara dengan manfaat tanah pemilik tanah. Barangsiapa yang menyamakan benih dengan tanah, maka seyogianya ia mengembalikan hasil bumi yang setara dengan benih kepada pemiliknya, sebagaimana aturan yang sama diberlakukan dalam *mudharabah*. Lalu, seandainya pemilik benih mensyaratkan pengembalian benih yang ia berikan, mengapa mereka tidak membolehkannya?

²⁶⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang cocok tanam (2328) dan Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1551/1, 5).

Bukan di sini tempatnya untuk menjelaskan masalah-masalah ini. Kami hanya ingin menggaris bawahi pernyataan sementara ulama, "Hal ini berlawanan dengan qiyas."

Kekeliruan Pendapat bahwa Hawalah Bertentangan dengan Qiyas

Mengenai *hawalah*, ulama yang mengatakan bahwa ia berlawanan dengan qiyas itu beralasan bahwa *hawalah* berarti menjual hutang dengan hutang. Yang demikian itu hukumnya tidak boleh. Pendapat ini keliru jika dilihat dari dua sisi, yaitu:

Pertama, penjualan hutang dengan hutang itu tidak dijelaskan oleh nash umum dan tidak pula ijma'. Yang dilarang adalah menjual *kali'* dengan *kali'*. *Kali'* berarti hutang yang ditanggihkan. Jadi, maksudnya adalah menjual hutang yang ditanggihkan dengan hutang yang ditanggihkan. Ini seperti menyerahkan sesuatu untuk sesuatu yang ada dalam pertanggungan, dan keduanya sama-sama ditanggihkan. Transaksi semacam ini tidak diperolehkan menurut pendapat yang disepakati.

Adapun penjualan hutang dengan hutang itu terbagi menjadi penjualan yang wajib dengan yang wajib sebagaimana telah kami jelaskan, penjualan hutang yang jatuh tempo dengan yang jatuh tempo, dan penjualan hutang yang jatuh tempo dengan yang dalam kewajiban. Yang terakhir ini diperselisihkan hukumnya.

Kedua, *hawalah* masuk ke dalam jenis pelunasan hak, bukan termasuk jenis jual beli. Apabila pemilik hak menuntut

pelunasan dari orang yang berhutang, maka ini disebut penagihan. Kemudian apabila orang yang berhutang mengalihkan hutangnya kepada orang lain, maka pemilik hak menuntut pembayaran hutang untuk membayarkan hutangnya yang ada dalam pertanggungan *muhil* (*pengalih hutang*). Karena itu Nabi ﷺ menyebut *hawalah* dalam konteks pelunasan hutang. Dalam sebuah hadits shahih beliau bersabda,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ
فَلْيَتَّبِعْ

*"Pengunduran pembayaran hutang dari orang yang kaya merupakan suatu kezhaliman. Apabila salah seorang di antara kalian dialihkan hutangnya kepada orang yang berhutang, maka hendaklah ia menerima pengalihan tersebut."*²⁷⁰

Dalam hadits tersebut Nabi ﷺ memerintahkan pelunasan hutang dan melarang pengulur-uluran pembayaran hutang. Nabi ﷺ juga memerintahkan orang yang berpiutang untuk menerima pembayaran manakala piutangnya dialihkan kepada orang lain yang berhutang. Yang demikian itu seperti firman Allah, *"Hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)."* (Qs. Al Baqarah [2]: 178) Nabi ﷺ memerintahkan orang yang berhak untuk menuntut

²⁷⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang *hawalah* (2287), Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1564/33), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3345), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1308) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4688), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang sedekah (2403), Malik dalam pembahasan tentang jual beli (2/674, 84), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang jual beli (2/261), dan Ahmad (2/245), mereka semua dari Abu Hurairah.

haknya dengan cara yang baik, dan memerintahkan orang yang berhutang untuk membayarkannya dengan cara yang baik.

Pelunasan hutang itu bukan termasuk jual beli khusus meskipun di dalamnya ada keserupaan dengan *mu'awadhah* (*tukar-menukar*). Sebagian fuqaha menduga bahwa pelunasan hutang itu terjadi dengan penagihan hutang. Alasannya, apabila orang yang berpiutang itu menerima pembayaran, maka seolah-olah ia menanggung pertanggungan yang sama kepada orang yang berhutang.

Jadi, ia melakukan pengimpasan antara apa yang menjadi tanggungannya dengan apa yang menjadi haknya. Ini merupakan pemikiran mengada-ada yang ditentang oleh mayoritas fuqaha. Mereka mengatakan, "Sebaliknya, dengan harta yang ia terima itulah pelunasan dicapai, dan kita tidak perlu mengasumsikan adanya hutang dalam tanggungan penuntut hutang. Mereka bermaksud agar pelunasan hutang itu dilakukan dengan hutang, sedangkan hal itu tidak diperlukan.

Sebaliknya, hutang itu termasuk jenis mutlak dan umum, sedangkan hutang yang telah ditentukan itu termasuk jenis yang definitif. Barangsiapa yang dinyatakan menanggung suatu hutang yang mutlak dan umum, maka yang menjadi tujuan adalah barang apa saja yang ada. Jadi, barang tertentu apa saja yang dituntut, maka dengan itu maksud dan tujuan telah dicapai dari hutang yang mutlak tersebut.

Kekeliruan Pendapat bahwa Qardh (Pinjaman) Berlawanan dengan Qiyas

Ulama yang mengatakan bahwa *qardh*²⁷¹ berlawanan dengan qiyas beralasan bahwa *qardh* merupakan jual beli ribawi dengan sejenisnya tanpa disertai serah terima. Pendapat ini keliru karena *qardh* itu termasuk jenis kedermawanan terhadap manfaat, sama seperti '*ariyah*'.²⁷² Karena itu Nabi ﷺ menamainya *manihah*²⁷³. Nabi ﷺ bersabda,

أَوْ مَنِيحَةٌ ذَهَبٍ أَوْ مَنِيحَةٌ وَرَقٍ

"Atau pemberian emas, atau pemberian perak."²⁷⁴

Prinsip dalam masalah '*ariyah*' adalah Anda memberikan kepada seseorang pokok harta untuk ia ambil manfaatnya lalu ia mengembalikannya kepada Anda. Ada kalanya ia mengambil manfaatnya seperti dalam '*ariyah*' harta tak bergerak, dan ada kalanya Anda memberinya hewan ternak untuk ia minum air susunya lalu ia mengembalikannya, dan ada kalanya Anda meminjaminya pohon untuk ia makan buahnya lalu ia mengembalikannya. Susu dan buah-buahan tersebut dikonsumsi sedikit demi sedikit, sama kedudukannya dengan manfaat. Karena

²⁷¹ *Qardh* berarti Anda menyerahkan kepada orang lain barang yang bersifat *mitsliyyat* (memiliki padanan) agar orang lain tersebut mengembalikan kepada Anda barang yang serupa.

²⁷² '*Ariyah*' berarti pengalihan kepemilikan atas manfaat tanpa ada pengganti.

²⁷³ *Manihah* pada mulanya berarti kambing atau unta yang diberikan pemiliknya kepada seseorang untuk ia minum air susunya, untuk kemudian ia kembalikan lagi kepada pemiliknya manakala kambing atau unta tersebut telah berhenti memproduksi air susu. Kemudian kata ini digunakan secara umum hingga digunakan untuk setiap jenis pemberian. Lih. kitab *Al Mishbah Al Munir* entri منح .

²⁷⁴ HR. Ahmad (4/272) dari Nu'man bin Basyir.

itu, dalam masalah wakaf yang menjadi patokan adalah manfaat. *Muqridh* (pemberi *qardh*) meminjamkan sesuatu untuk dimanfaatkan orang lain, kemudian orang lain mengembalikan sesuatu yang sama kepadanya. Karena pengembalian sesuatu yang sama itu sama kedudukannya dengan pengembalian benda yang dipinjamkan. Karena itu Nabi ﷺ melarang persyaratan adanya tambahan di atas sesuatu yang sama, seperti seandainya seseorang mensyaratkan dalam 'ariyah untuk mengembalikan sesuatu yang lain bersama pokoknya.

Qardh bukan termasuk kategori jual beli, karena orang yang berakal sehat tidak mungkin menjual dirham dengan dirham yang sama dari semua aspeknya secara tempo, dan tidak pula menjual sesuatu dengan sesuatu yang sejenis secara tempo kecuali ada disertai perbedaan sifat dan ukuran, sebagaimana mata uang dijual dengan mata uang yang lain, uang yang bebas cacat dijual dengan uang yang pecah, dan hal-hal semacam itu. Akan tetapi, terkadang di dalam *qardh* itu ada manfaat bagi *muqridh*, seperti dalam masalah *suftajah*²⁷⁵. Karena itu sebagian ulama memakruhkannya. Sedangkan menurut pendapat yang benar, ia tidak dimakruhkan karena *muqtaridh* (peminjam) juga memperoleh manfaat. Jadi, dalam akad *qardh* ada manfaat bagi kedua pihak.

²⁷⁵ *Suftajah* berarti orang pertama memberikan hartanya kepada orang kedua, sedangkan orang kedua memiliki harta di negeri orang pertama, lalu orang kedua membayarnya dengan harta miliknya di tempat orang pertama. Dengan demikian, orang pertama memperoleh manfaat berupa keamanan perjalanan (tidak perlu membawanya dari satu tempat ke tempat lain). Lih. kitab *Al Qamus Al Muhith* entri سَفَاح.

Kekeliruan Pendapat bahwa Menghilangkan Najis Berlawanan dengan Qiyas

Pendapat ulama yang mengatakan bahwa menghilangkan najis berlawanan dengan qiyas dan pernikahan juga berlawanan dengan qiyas, (pendapat tersebut) merupakan pendapat yang paling rusak. Kerancuan mereka adalah pendapat mereka bahwa manusia itu mulia, sedangkan pernikahan mengandung unsur pengorbanan perempuan. Kemudian manusia menentang keras pengorbanan manusia. Ini jelas keliru karena pernikahan adalah bagian dari maslahat individu perempuan dan ras manusia. Takdir yang menetapkan laki-laki memimpin perempuan merupakan bagian hikmah yang dengan itu maslahat manusia tercapai.

Pengorbanan semacam ini tidak bertolak belakang dengan kemanusiaan, sebagaimana kemuliaan manusia tidak bertolak belakang dengan buang hajat, makan dan minum manakala manusia membutuhkannya, meskipun ketidak-butuhan terhadap itu semua lebih sempurna. Sebaliknya, segala sesuatu yang dibutuhkan manusia dan menjadi sarana tercapainya maslahat manusia itu tidak boleh dihalangi. Perempuan membutuhkan pernikahan, dan pernikahan merupakan bagian dari kesempurnaan maslahat perempuan. Jadi, bagaimana mungkin dikatakan bahwa qiyas menuntut pelarangan perempuan untuk menikah?

Demikian pula dalam masalah penghilangan najis. Kerancuan orang yang mengatakan bahwa penghilangan najis berlawanan dengan qiyas adalah apabila air menyentuh najis, maka air tersebut menjadi najis. Kemudian apabila dituangkan air lain, maka ia bertemu dengan air yang pertama. Demikian

seterusnya. Mereka mengatakan, "Jadi, menurut qiyas air yang datang silih berganti itu menjadi najis, sedangkan najis tidak bisa menghilangkan najis."

Pandangan ini jelas keliru karena kepada mereka dapat diajukan pertanyaan, "Mengapa kalian mengatakan bahwa menurut qiyas apabila air bertemu dengan najis maka ia menjadi najis?"

Apabila kalian mengatakan karena dalam sebagian kasus ketentuannya seperti itu, maka dapat dijawab bahwa hukum tersebut menurut ketentuan pokoknya tertolak menurut ulama yang mengatakan bahwa air tidak menjadi najis kecuali ia mengalami perubahan. Orang yang menerima ketentuan pokok ini akan mengatakan bahwa menjadikan penghilangan najis sebagai hal yang berlawanan dengan qiyas itu tidak lebih kuat daripada menjadikan najisnya air sebagai hal yang berlawanan dengan qiyas.

Alasannya, qiyas menunjukkan bahwa apabila air bertemu dengan najis, maka air tidak menjadi najis, sebagaimana ketika air bertemu dengan najis pada saat penghilangan najis itu tidak menjadi najis. Qiyas ini lebih benar daripada qiyas di atas, karena najis dapat hilang dengan air berdasarkan nash dan ijma'. Adapun berubahnya air menjadi najis akibat persentuhan dengan najis itu menjadi masalah yang diperselisihkan. Lalu, apa alasan menjadikan masalah yang diperselisihkan sebagai hujjah untuk menolak masalah yang disepakati? Bagaimana bisa Anda mengqiyaskan masalah yang diperselisihkan dengan masalah yang disepakati?

Selanjutnya dapat dikatakan bahwa menurut tuntutan logika, manakala air tidak berubah akibat najis, maka ia tidak menjadi najis. Ia tetap pada sifat aslinya, yaitu baik dan tercakup

ke dalam firman Allah, *"Dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk."* (Qs. Al A'raaf [7]: 157)

Inilah qiyas yang berlaku pada semua benda cair. Apabila ada najis yang jatuh ke dalamnya lalu najis tersebut mengalami perubahan sehingga tidak tampak rasa, warna dan baunya, maka ia tidak mengakibatkan najis. Para fuqaha berbeda pendapat: Apakah qiyas menunjukkan najisnya air manakala bersentuhan dengan najis kecuali yang dikecualikan oleh dalil, ataukah qiyas menunjukkan bahwa air tersebut tidak menjadi najis manakala ia tidak berubah? Ada dua pendapat; yang pertama adalah pendapat ulama Irak, sedangkan yang kedua adalah pendapat ulama Hijaz.

Sebagian fuqaha Hadits memilih pendapat pertama, dan sebagian yang lain memilih pendapat kedua. Mereka ini adalah fuqaha Hadits Hijaz. Pendapat inilah yang benar dan ditunjukkan oleh *ushul*, nash dan logika. Allah menghalalkan yang baik-baik dan mengharamkan yang buruk-buruk. Baik dan buruk itu didasarkan pada sifat-sifat yang melekat pada sesuatu. Selama ia tetap pada keadaan awalnya, maka ia disebut baik sehingga tidak ada alasan untuk mengharamkannya. Karena itu, seandainya ada setetes khamer yang jatuh ke dalam sumur, maka orang yang meminum air sumur tersebut tidak dihukum dera.

Mereka yang menerima qiyas bahwa air menjadi najis karena persentuhan dengan najis itu membedakan antara persentuhan saat menghilangkan najis dan persentuhan selainnya berdasarkan beberapa faktor perbedaan.

Ada yang mengatakan dalam penghilangan najis air mendatangi najis, sedangkan dalam kasus yang lain najis mendatangi air. Alasan ini lemah karena seandainya ada air yang

disiramkan ke dalam sumur yang najis, maka menurut mereka ia tetap najis.

Ada pula yang mengatakan bahwa air manakala digunakan untuk menyucikan kotoran atau hadats, maka ia tidak dikenai hukum najis dan *musta'mal* kecuali setelah ia terpisah. Adapun sebelum terpisah, ia tidak disebut *musta'mal* dan tidak pula najis. Ini adalah penuturan dalam madzhab, tidak mengandung hujjah.

Ada pula yang bahwa air mengalir pada saat digunakan untuk menghilangkan najis, sedangkan air yang mengalir tidak bisa menjadi najis kecuali ia mengalami perubahan. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan Malik. Pendapat ini juga diredaksikan dari Ahmad, dan merupakan pendapat lama Imam Asy-Syafi'i. Akan tetapi, penghilangan najis itu ada kalanya dengan mengalirkan air, dan ada kalanya tanpa mengalirkan air. Contohnya adalah menuangkan air pada pakaian yang ada di ember.

Jadi, yang benar adalah qiyas menunjukkan bahwa air tidak menjadi najis kecuali ia mengalami perubahan, sedangkan najis tidak bisa hilang dengan air sampai air tersebut tidak mengalami perubahan. Adapun dalam kondisi air berubah, ia dihukumi najis tetapi ia bisa digunakan untuk meringankan najis. Adapun penghilangan najis itu dicapai dengan air yang tidak mengalami perubahan.

Qiyas yang berlaku pada air ini juga berlaku pada seluruh benda cair, yaitu bahwa ia tidak menjadi najis manakala najis mengalami perubahan di dalamnya sehingga tidak tersisa lagi pengaruhnya. Dalam kondisi tersebut, air menjadi sesuatu yang baik, bukan sesuatu yang buruk.

Qiyas ini berlaku pada air yang sedikit dan yang banyak, serta benda cair yang sedikit atau yang banyak. Apabila ada dalil

syar'i yang menunjukkan najisnya sesuatu dari itu, maka kami tidak mengatakan bahwa ia berlawanan dengan qiyas. Melainkan kami katakan hal itu menunjukkan bahwa najisnya tidak mengalami perubahan.

Karena itu pendapat yang paling kuat dalam masalah air adalah madzhab ulama Madinah dan Bashrah, yaitu air tidak menjadi najis kecuali ia mengalami perubahan. Ini juga merupakan salah satu dari beberapa riwayat dari Imam Ahmad, yang dibela oleh sekelompok sahabatnya seperti Imam Abu Aufa bin 'Uqail dan Abu Muhammad bin Al Manni.

Apakah Air Musta'mal untuk Menyucikan Hadats itu Tetap Suci?

Demikian pula, air *musta'mal* dalam bersuci dari hadats itu tetap pada kesuciannya. Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

الْمَاءُ لَا يَنْجُسُ

*"Air tidak menjadi najis."*²⁷⁶

Jadi, air tidak menjadi junub dan hukum junub tidak merembet kepadanya. Larangan Nabi ﷺ untuk buang air kecil pada air yang diam atau mandi di dalamnya²⁷⁷ tidak menunjukkan

²⁷⁶ HR. Ahmad (1/337), Al Baihaqi dalam kitab *Al Kubra* dalam pembahasan tentang bersuci (1/188), Ath-Thabrani dalam kitab *Al Mu'jam Al Kabir* (11716), mereka semua dari Ibnu Abbas, dan dalam kitab *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/11) dari Abu Sa'id Al Khudri.

²⁷⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (230), Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (282/95), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (68) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (58), dan Ahmad (2/259, 265), mereka semua dari Abu Hurairah.

bahwa air tersebut menjadi najis karena siraman air seni. Akan tetapi, beliau melarang perbuatan tersebut karena bisa mengakibatkan rusaknya air manakala tersiram air seni secara terus-menerus, atau karena hal tersebut dapat menimbulkan *waswas* (keraguan dalam hati). Sebagaimana Rasulullah ﷺ melarang seseorang buang air kecil di tempat mandinya. Beliau bersabda,

عَامَّةُ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ

*"Kebanyakan waswas datangnyanya dari sana."*²⁷⁸

Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau ditanya tentang tikus yang jatuh ke dalam minyak samin, lalu beliau bersabda,

أَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوا سَمْنَكُمْ

*"Buanglah tikusnya dan bagian sekitarnya, lalu makanlah minyak samin kalian."*²⁷⁹

Perbedaan yang diriwayatkan dalam masalah ini adalah sabda Nabi ﷺ,

²⁷⁸ HR. Abu Dawud bahas bersuci (27), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (21) dengan berkomentar, "Status *gharib*, dan kami tidak mengetahuinya diriwayatkan secara *marfu'* kecuali dari jalur Asy'ats bin Abdullah. Ada yang mengatakan namanya adalah Asy'ats Al A'ma." Hadits ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (36), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (304), dan Ahmad (5/56), mereka semua dari Abdullah bin Mughaffal.

²⁷⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (235), Abu Dawud dalam pembahasan tentang makanan (3841), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang makanan (1798) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i (4258), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang wudhu (1/88), dan Ahmad (6/329), mereka semua dari Maimunah.

إِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا؛ وَإِنْ كَانَ
مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ

"Apabila ia padat, maka lemparkanlah tikusnya dan bagian sekitarnya. Tetapi jika cair, maka janganlah kalian mendekatinya!"²⁸⁰

Pembedaan ini tidak benar sebagaimana diterangkan oleh Al Bukhari, At-Tirmidzi dan selainnya.²⁸¹ Kesalahan ini berasal dari Ma'mar. Ibnu Abbas yang meriwayatkannya hadits ini memberikan fatwa dalam kasus ketika ada tikus yang mati pada minyak samin, bahwa ia dan bagian sekitarnya dibuang lalu minyak samin tersebut boleh dimakan. Kemudian ada orang yang bertanya, "Tetapi tikus itu telah berputar-putar di dalamnya." Ia menjawab, "Itu terjadi ketika tikus itu masih hidup. Setelah tikus itu mati, maka ia diam di tempat."

Demikian pula Az-Zuhri yang meriwayatkan hadits memberikan fatwa yang sama terkait benda yang padat dan cair, baik sedikit atau banyak, baik samin atau minyak biasa. Yaitu tikusnya dan bagian sekitarnya dibuang, sedangkan sisanya dimakan. Ia berargumen dengan hadits di atas. Lalu, bagaimana mungkin ia meriwayatkan pembedaan di dalamnya?

Hadits tentang ukuran dua *qullah*²⁸² jika memang benar dari Nabi ﷺ, maka ia menunjukkan hal tersebut juga. Karena sabda Nabi ﷺ, *"Apabila air telah mencapai dua qullah, maka ia*

²⁸⁰ HR. Ibnu Hibban dalam pembahasan tentang bersuci (1389).

²⁸¹ Lih. kitab *Fath Al Bari* (9/668) dan At-Tirmidzi (4/226).

²⁸² *Qullah* adalah bejana Arab yang seperti buli-buli besar. Lih. kitab *Al Mishbah Al Munir* entri قُلل .

*tidak membawa kotoran,*²⁸³ dan dalam redaksi lain disebutkan, "...*tidak ternajiskan oleh sesuatu*"²⁸⁴ menunjukkan bahwa yang mengakibatkan najisnya air adalah keberadaan kotoran terkandung di dalamnya. Jadi, manakala ia telah larut di dalamnya, maka ia tidak dihukumi terkandung. Dengan demikian, makna eksplisit hadits dan alasannya tidak menunjukkan hal tersebut.

Hanya ukuran dua *qullah* yang disebut karena mereka bertanya kepada beliau tentang air yang ada di padang pasir serta air yang sering didatangi oleh hewan liar dan hewan temak. Biasanya air tersebut banyak jumlahnya, karena itu Nabi ﷺ menjelaskan bahwa air semacam itu tidak biasanya tidak ada kotorannya. Lain halnya dengan air sedikit; ada kalanya ia mengandung kotoran dan ada kalanya tidak mengandung kotoran. Banyaknya air itu dapat membantu mengubah kotoran menjadi wataknya semula. Makna yang dipahami (implisit) adalah makna umum tidak wajib berlaku di dalamnya. Manakala air dua *qullah* tidak mengandung kotoran, maka hal itu tidak menunjukkan bahwa air di bawah dua *qullah* itu mengandung kotoran secara mutlak. Karena *takhshish* di sini dijadikan sebagai jawaban terhadap orang-orang yang bertanya kepada beliau tentang air tertentu.

Ada kalanya ia menjadi *takhshish* karena air ini adalah air yang banyak dan tidak mengandung kotoran, sedangkan air dua *qullah* itu banyak. Tetapi hal itu tidak meniscayakan bahwa air tidak disebut banyak kecuali berukuran dua *qullah*. Jika tidak

²⁸³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (63), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (67) tanpa komentar, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (52), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang wudhu (1/187), dan Ahmad (2/12, 38), mereka semua dari Abdullah bin 'Umar.

²⁸⁴ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (64), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (67) tanpa komentar, dan Ad-Darimi dalam pembahasan tentang wudhu (1/187), mereka semua dari Abdullah bin 'Umar.

dipahami demikian, maka seandainya ini batasan yang memisahkan antara halal dan haram, tentulah Nabi ﷺ menyebutkannya sejak awal (tanpa didahului pertanyaan). Juga karena batasan-batasan Syari' itu diketahui secara persis seperti *nishab* emas dan perak, dan lain sebagainya. Sedangkan air yang terjatuhi najis itu tidak diketahui takarannya secara persis kecuali secara taksiran, dan menurut kebiasaan air itu tidak mungkin ditakar. Lalu, bagaimana mungkin sesuatu yang tidak bisa diketahui secara persis oleh kebanyakan orang pada kebanyakan waktu itu dijadikan batas pemisah antara halal dan haram?

Dalam beberapa hadits Nabi ﷺ menyebut air secara mutlak,

الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

"Air itu suci, tidak ternajiskan oleh sesuatu pun."²⁸⁵

الْمَاءُ لَا يُجْنِبُ

"Air itu tidak menjadi junub."²⁸⁶

Nabi ﷺ tidak menetapkan ukurannya, padahal penundaan penjelasan dari waktu yang dibutuhkan itu tidak boleh. Makna eksplisit (*manthuq*) hadits ini sejalan dengan hadits sebelumnya. Sedangkan makna implisitnya (*mafhum*) menunjukkan makna tersebut menurut ulama yang berpegang pada indikasi dari makna implisit manakala tidak ada sebab yang mengharuskan penyebutan

²⁸⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

²⁸⁶ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (68), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (65) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (370), mereka semua dari Ibnu Abbas.

secara khusus, bukan penerapan hukum secara khusus. Yang demikian itu tidak diketahui di sini.

Juga hadits tentang perintah menumpahkan air dalam bejana akibat terkena jilatan anjing.²⁸⁷ Karena bejana yang dijilat anjing itu biasanya kecil, dan air liurnya itu lengket, mengendap dalam air, dan bersentuhan dengan bejana. Karena itu airnya ditumpahkan, sedangkan bejananya dicuci agar bersih dari air liur anjing yang tidak mengalami perubahan sama sekali. Lain halnya apabila yang dijilat adalah bejana besar. Harb meriwayatkan dari Ahmad tentang seekor anjing yang menjilat sebuah bejana besar yang berisi minyak. Ahmad memerintahkan untuk memakan minyak tersebut.

Masalah-masalah ini dijelaskan di tempat lain. Sedangkan tujuan kami di sini hanya untuk menegaskan kesesuaian dan ketidaksesuaian dengan qiyas.

Kekeliruan Pendapat bahwa Penyucian dengan Air Itu Berlawanan dengan Qiyas

Pendapat yang mengatakan bahwa penyucian dengan air berlawanan dengan qiyas itu didasarkan pada ketentuan pokok yang keliru ini. Jika tidak, barangsiapa yang berprinsip bahwa qiyas menunjukkan air tidak menjadi najis kecuali karena perubahan, maka qiyas yang benar menurutnya air dapat

²⁸⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (172), Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (279/89), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (71), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (66), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (346), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang wudhu (1/188), dan Ahmad (2/245), mereka semua dari Abu Hurairah.

menyucikan najis. Karena apabila hukum ditetapkan dengan suatu *'illah (alasan)*, maka hukum tersebut hilang bersamaan dengan hilangnya *'illah*. Apabila *'illah*-nya adalah perubahan, maka apabila tidak ada perubahan maka najisnya hilang. Sebagaimana *'illah* adalah khamer adalah sifat keras yang memabukkan, maka apabila sifat tersebut hilang maka khamer menjadi suci. Bagaimana tidak, sedangkan najis dalam air itu mendatangi air seperti najisnya tanah?

Akan tetapi, terkadang hal ini bisa didasarkan pada masalah perubahan, dan di dalamnya terdapat perbedaan pendapat yang masyhur. Dalam madzhab Malik dan Ahmad ada dua pendapat. Menurut madzhab Abu Hanifah dan ulama tekstual, najis bisa menjadi suci lantaran mengalami perubahan. Sedangkan menurut madzhab Asy-Syafi'i, ia tidak menjadi suci lantaran mengalami perubahan.

Pendapat yang mengatakan bahwa najis bisa menjadi suci lantaran mengalami perubahan itu lebih shahih, karena manakala najis telah menjadi garam atau arang, maka hakikatnya telah berubah, begitu pula nama dan sifatnya. Jadi, nash-nash yang menjangkau keharaman bangkai, darah dan daging itu tidak menjangkau garam, arang dan debu, baik secara lafazh atau secara makna. Makna yang menjadi alasan benda-benda tersebut dianggap buruk itu tidak ada dalam benda-benda yang ini, sehingga tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa ia buruk dan najis.

Mereka yang membedakan antara bangkai dan khamer adalah khamer menjadi najis lantaran mengalami perubahan sehingga ia pun menjadi suci lantaran mengalami perubahan. Karena itu dikatakan kepada mereka, "Demikian pula air seni, darah dan kotoran. Ia menjadi najis lantaran mengalami berubah

dari sesuatu menjadi air seni, darah dan kotoran, sehingga seyogianya ia menjadi suci lantaran mengalami perubahan menjadi wujud benda yang lain.”

Kekeliruan Pendapat bahwa Wudhu Setelah Makan Daging Unta Itu Berlawanan dengan Qiyas

Pendapat yang mengatakan bahwa wudhu diperintahkan setelah memakan daging unta berlawanan dengan qiyas, pendapat ini dikemukakan seseorang karena ia menganggap bahwa daging unta sama seperti daging biasa pada umumnya, tidak mengakibatkan perintah wudhu setelah memakannya. Sedangkan Syari' membedakan antara daging kambing dan daging unta, sebagaimana Syari' membedakan antara tempat menderumnya unta dan tempat menderumnya sapi dan kambing. Nabi ﷺ membolehkan shalat di tempat menderumnya sapi dan kambing, tetapi beliau melarang shalat di tempat menderumnya unta.²⁸⁸

Jadi, dakwaan seseorang bahwa qiyas menyamakan keduanya itu sama jenisnya dengan perkataan mereka yang mengatakan, *“Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.”* (Qs. Al Baqarah [2]: 275)

Perbedaan keduanya ditetapkan dalam nash, sebagaimana Syari' membedakan antara pemilik unta dan pemilik kambing. Nabi ﷺ bersabda,

²⁸⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haid (360/97) dan Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (184).

الْفَخْرُ وَالْخِيَلَاءُ فِي الْفَدَّادِينَ أَصْحَابِ الْإِبِلِ
وَالسَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ

*"Sifat bangga dan sombong itu ada pada orang-orang gurun pemilik unta, sedangkan sifat tenang ada pada pemilik kambing."*²⁸⁹

Dalam riwayat lain tentang unta Nabi ﷺ bersabda,

أَنَّهَا جِنٌّ خُلِقَتْ مِنْ جِنٍّ

*"Sesungguhnya unta itu jin yang diciptakan dari jin."*²⁹⁰

Dalam riwayat lain Nabi ﷺ bersabda,

عَلَى ذُرْوَةِ كُلِّ بَعِيرٍ شَيْطَانٌ

*"Di atas punuk setiap unta ada syetan."*²⁹¹

Jadi, pada diri unta itu ada kekuasaan syetani. Orang yang memakan itu bisa menjadi serupa dengan apa yang ia makan.

²⁸⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang permulaan wahyu (3301), Muslim dalam pembahasan tentang iman (52/85), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang fitnah (2243) dengan menilainya *hasan-shahih*, Malik dalam pembahasan tentang meminta izin (2/970, 15), dan Ahmad (270, 319), mereka semua dari Abu Hurairah.

Kata *الفدَّادين* terbentuk dari kata *الفدَّاد* yang berarti perilaku kurang ajar dan perkataan sombong dari orang yang memiliki unta dari seratus hingga seribu. Lih. kitab *Al Qamus Al Muhith* entri *فد*.

²⁹⁰ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

²⁹¹ HR. Ibn Khuzaimah dalam pembahasan tentang manasik (2546), *Kanz Al 'Ummal* (24996), dan Ahmad (3/494), seluruhnya dari Muhammad bin Hamzah bin 'Amr Al Aslami dengan redaksi yang serupa.

Alasan Pengharaman Setiap Hewan Buas yang Bertaring dan Burung yang Bercakar Tajam

Allah mengharamkan setiap hewan buas yang bertaring dan setiap burung yang berkuku tajam karena seluruhnya merupakan hewan yang menyerang. Dengan memakan hewan-hewan tersebut dalam diri seseorang akan muncul perilaku agresif yang membayakan agamanya. Karena itu Allah melarangnya karena tujuan penciptaan manusia adalah agar mereka menegakkan keadilan. Begitu juga dengan daging unta. Apabila seseorang memakannya, maka akan menetap dalam dirinya kekuatan syetani.

Dalam hadits yang terdapat dalam kitab *As-Sunan* Nabi ﷺ bersabda,

الْغَضَبُ مِنَ الشَّيْطَانِ وَالشَّيْطَانُ خُلِقَ مِنَ النَّارِ
وَإِنَّمَا تُطْفَأُ النَّارُ بِالْمَاءِ

"Amarah itu berasal dari syetan, dan syetan diciptakan dari api, sedangkan api itu hanya bisa dipadamkan dengan air."

Nabi ﷺ juga bersabda,

فَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ

*"Karena itu, apabila salah seorang di antara kalian marah, maka hendaklah ia berwudhu."*²⁹²

²⁹² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (4784) dan Ahmad (4/226), keduanya dari 'Athiyyah.

Apabila seorang berwudhu selepas makan daging unta, maka wudhunya itu dapat meredam kekuatan syetani sehingga bisa menghilangkan kerusakan. Lain halnya dengan orang yang tidak berwudhu setelah memakan daging unta; kerusakan tetap terjadi padanya. Karena itu dikatakan bahwa apabila orang-orang badwi tidak wudhu selepas makan daging unta, maka dalam diri mereka akan muncul sifat dengki.

Wudhu Setelah Memakan Makanan yang Tersentuh Api

Nabi ﷺ memerintahkan wudhu selepas makan makanan yang tersentuh api. Ini adalah hadits yang shahih.²⁹³ Ditetapkan dalam hadits-hadits shahih bahwa Rasulullah ﷺ memakan makanan yang tersentuh api tetapi beliau tidak berwudhu.²⁹⁴ karena itu dikatakan bahwa hadits yang pertama *mansukh (terhapus)*, tetapi tidak ada keterangan valid bahwa hadits yang pertama (perintah wudhu) lebih dahulu daripada hadits yang kedua (Nabi ﷺ tidak berwudhu). Sebaliknya, hadits yang kedua diriwayatkan oleh Abu Hurairah, sedangkan Abu Hurairah masuk Islam belakangan sesudah waktu munculnya hadits-hadits yang

²⁹³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haid (353/90), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (79) tanpa komentar, Ibnu Majah bahas bersuci (485), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (175), mereka semua dari Abu Hurairah, dan Ahmad (2/529) dari Ibnu Abbas.

²⁹⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haid (354/91), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (187), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (80) tanpa komentar, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (185), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (488), mereka semua dari Ibnu Abbas, Malik dalam pembahasan tentang bersuci (1/27, 25) dari Muhammad bin Munkadir, dan Ahmad (5/288) dari 'Amr bin Umayyah.

pertama, sama seperti hadits Suwaiq yang ada di Khaibar.²⁹⁵ Hadits tersebut muncul sebelum keislaman Abu Hurairah.

Ada pula yang mengatakan bahwa perintah wudhu selepas memakan makanan yang tersentuh api itu bersifat anjuran, sama seperti perintah wudhu untuk meredam marah. Pendapat ini paling kuat di antara dua pendapat. Kedua pendapat tersebut merupakan dua sisi pendapat dalam madzhab Ahmad. Karena *nasakh* tidak dijadikan pertimbangan kecuali pada saat dua dalil saling bertolak belakang dan ada kejelasan tanggal kemunculan nash. Sedangkan keduanya tidak ada di sini. Lain halnya dengan pemaknaan perintah sebagai anjuran karena yang demikian itu ada banyak padanannya.

Wudhu Setelah Menyentuh Dzakar dan Perempuan

Demikian pula, wudhu setelah menyentuh dzakar dan perempuan termasuk kategori ini karena perbuatan tersebut dapat membangkitkan syahwat. Jadi, wudhu selepas melakukan perbuatan yang membangkitkan syahwat itu sama seperti wudhu selepas marah. Wudhu selepas memakan makanan yang tersentuh api juga termasuk kategori ini, karena kemarahan itu berasal dari syetan, sedangkan syetan diciptakan dari api.

Mengenai daging unta, menurut sebuah pendapat perintah wudhu di dalamnya bersifat anjuran. Akan tetapi, pembedaan yang dilakukan Nabi ﷺ antara daging unta dan daging kambing—selain karena daging unta juga tersentuh api sedangkan wudhu selepas memakan makanan yang disentuh api itu dianjurkan—(pembedaan tersebut) menunjukkan kekhususan. Tidak ada hukum di atas

²⁹⁵ Saya tidak menemukan hadits ini.

anjuan selain wajib. Juga karena keberadaan syetan pada daging itu unta melekat, sedangkan keberadaannya pada makanan yang tersentuh api itu sifatnya temporer. Karena itu, Nabi ﷺ melarang shalat di tempat menderumnya unta karena syetan mendekam di tempat tersebut, lain halnya dengan shalat di tempat menderumnya unta saat dalam perjalanan. Hukumnya boleh karena sifatnya sementara. Tempat buang hajat merupakan tempat yang selalu ditunggu oleh syetan sehingga ia lebih kuat untuk dilarang daripada tempat menderumnya unta. Demikian pula, kamar mandi merupakan rumahnya syetan.

Ada dua riwayat pendapat dari Ahmad mengenai wudhu selepas memakan daging yang buruk, dengan ketentuan bahwa hukum tersebut termasuk hukum yang bisa ditalar maknanya sehingga ia bisa merembet kepada kasus yang serupa. Daging buruk yang dihalalkan karena darurat seperti daging binatang buas itu lebih kuat unsur setaninya daripada daging unta. Karena itu, wudhu selepas memakan daging binatang buas itu lebih dianjurkan.

Perbedaan pendapat Ulama Mengenai Wudhu Setelah ada Najis yang Keluar dari Selain Dua Jalan

Para ulama berbeda pendapat mengenai wudhu selepas keluar najis dari selain dua jalan, seperti bekam, luka dan muntah, wudhu selepas menyentuh perempuan baik disertai syahwat atau tidak, wudhu selepas menyentuh dzakar, dan wudhu selepas tertawa terbahak-bahak. Sebagian sahabat mengambil wudhu selepas menyentuh dzakar seperti Sa'd dan Ibnu Umar. Tetapi banyak di antara mereka yang tidak mengambil wudhu selepas menyentuh dzakar. Apakah wudhu tersebut hukumnya wajib atau

sunnah? Ada dua riwayat pendapat mengenainya dari Malik dan Ahmad. Pendapat Asy-Syafi'i mewajibkannya, sedangkan madzhab Abu Hanifah tidak mewajibkannya.

Demikian pula dengan menyentuh perempuan dengan disertai syahwat. Apabila dikatakan bahwa wudhu dianjurkan, maka itu beralasan. Adapun pendapat yang mewajibkannya, tidak ada dalil kecuali yang menunjukkan kebalikannya. Tidak seorang pun yang menuturkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau memerintahkan para sahabatnya untuk wudhu selepas menyentuh perempuan dan selepas keluar najis karena ini menjadi perkara yang terjadi sehari-hari. Mengenai firman Allah, *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* "Atau menyentuh perempuan" (Qs. Al Ma'idah [5]: 6) maksudnya adalah persetubuhan sebagaimana penafsiran Ibnu Abbas dan sahabat lain dengan didasari banyak alasan.

Nabi ﷺ bersabda kepada perempuan yang mengalami *istihadhah*,

إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ

"Itu adalah urat darah, bukan haid."²⁹⁶

Sabda Nabi ﷺ tersebut menjadi alasan mengenai tidak wajibnya mandi, bukan tidak wajibnya wudhu. Karena kewajiban wudhu tidak terkait khusus dengan darah *istihadhah*, melainkan perempuan itu mengira bahwa darah tersebut merupakan darah haid yang mewajibkan mandi. Karena itu Nabi ﷺ menjelaskan kepadanya bahwa itu bukan darah haid yang mewajibkan mandi, karena darah tersebut keluar dari rahim seperti urat darah. Ini

²⁹⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haid (306) dan muslim dalam pembahasan tentang haid (333/62).

adalah darah dari urat darah yang memancar dalam rahim, sedangkan darah dari urat darah itu tidak mewajibkan mandi. Masalah-masalah ini diuraikan di tempat lain.

Maksud bahasan di sini adalah untuk menggarisbawahi kekeliruan pendapat yang mengklaim adanya kontradiksi dalam makna-makna syari'at atau lafazh-lafazhnya, serta mengklaim bahwa Syari' membedakan antara dua hal yang sama. Sebaliknya, Nabi kita ﷺ diutus untuk membawa petunjuk, agama yang benar, hikmah, keadilan dan rahmat. Jadi, beliau tidak membedakan dua hal dari segi hukum kecuali karena perbedaan sifat-sifatnya yang pantas dibedakan, serta tidak menyamakan dua hal kecuali karena kesamaan keduanya dalam hal sifat-sifat yang pantas disamakan.

Menurut pendapat yang paling kuat, tidak wajib wudhu selepas menyentuh dzakar dan perempuan, serta selepas keluarnya najis dari selain dua jalan, tertawa terbahak-bahak, dan memandikan mayit. Karena para ulama yang mewajibkan wudhu tidak memiliki satu dalil pun yang shahih. Sebaliknya, dalil-dalil yang unggul menunjukkan ketidak-wajibannya. Akan tetapi, pendapat yang menganjurkan itu beralasan dan jelas. Karena itu dianjurkan wudhu selepas menyentuh perempuan karena syahwat, dan dianjurkan wudhu selepas bekam, muntah dan semisalnya sebagaimana dijelaskan dalam kitab *As-Sunan* bahwa Nabi ﷺ muntah lalu wudhu.²⁹⁷

Perbuatan Nabi ﷺ hanya menunjukkan anjuran, dan tidak ada keterangan yang valid dari beliau bahwa beliau memerintahkan wudhu selepas dibekam, dan tidak pula beliau memerintahkan para sahabat untuk wudhu saat mereka terluka padahal mereka

²⁹⁷ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (87) tanpa komentar dan Ahmad (6/443), keduanya dari Abu Darda'.

sering mengalami luka. Yang dituturkan dari sahabat adalah wudhunya, bukan pewajibannya.

Demikian pula, tertawa keras dalam shalat adalah suatu dosa, sedangkan setiap orang yang berdosa itu disyari'atkan untuk berwudhu. Mengenai anjuran wudhu selepas tertawa terbahak-bahak itu ada dua sisi pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya.

Adapun wudhu selepas hadats yang berkelanjutan setiap hendak shalat itu dibahas dalam banyak hadits dari Nabi ﷺ. Sebagiannya dinilai shahih oleh banyak ulama. Jadi, pendapat mayoritas ulama yang mewajibkan wudhu setiap hendak shalat itu lebih kuat. Ini merupakan madzhab Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dan Ahmad. Allah Mahatahu.

Bekam

Keyakinan bahwa batalnya puasa akibat bekam itu berlawanan dengan qiyas, (keyakinan ini) dipegang oleh orang yang meyakini bahwa batalnya puasa itu disebabkan oleh sesuatu yang keluar dari tubuh, bukan disebabkan oleh sesuatu yang masuk ke dalam tubuh. Mereka keliru dalam memahami muntah, mimpi basah, darah haid dan nifas.

Barangsiapa yang mencermati prinsip-prinsip syari'at dan tujuan-tujuannya, maka ia melihat bahwa ketika Syari' memerintahkan puasa, Syari' juga memerintahkan batasan sedang sehingga Syari' memakruhkan puasa *wishal* (*bersambung*), memerintahkan untuk menyegerakan buka puasa dan mengakhirkan sahur, serta menjadikan puasa yang paling adil dan

paling utama adalah puasanya Nabi Dawud ﷺ. Di antara bentuk keadilan puasa adalah mencegah agar tidak keluar dari seseorang apa yang menjadi penopang kekuatannya. Muntah mengeluarkan makanan, onani mengeluarkan sperma, dan haid mengeluarkan darah, padahal semua itu merupakan penopang tubuh. Akan tetapi, Syari' membedakan antara yang bisa dihindari dan yang tidak bisa dihindari. Mimpi basah tidak bisa dihindari. Demikian pula orang yang terdorong untuk muntah. Demikian pula darah *istihadhah*, ia tidak memiliki waktu tertentu (rutin), lain halnya dengan darah haid yang memiliki waktu tertentu.

Orang yang melakukan *hijamah (bekam)* mengeluarkan darah dari tubuhnya. Demikian pula orang yang melakukan *fashd*.²⁹⁸ lain halnya dengan orang yang darahnya keluar bukan karena pilihan dan kemauannya seperti orang yang terbuka. Yang demikian itu tidak bisa dihindari. Karena itu, *hijamah* itu satu kategori dengan muntah dengan sengaja, onani dan haid. Sedangkan keluarnya darah luka itu satu kategori dengan *istihadhah*, mimpi basah, dan terdorong muntah. Jadi, syari'at itu serasi dan tidak keluar dari qiyas.

Menurut pendapat yang paling kuat, puasa tidak batal lantaran memakai celak, memakai *ihli*.²⁹⁹, dan menelan sesuatu yang bukan merupakan asupan nutrisi seperti kerikil. Akan tetapi puasa batal lantaran memakai *sa'uth*.³⁰⁰ karena Nabi ﷺ bersabda,

²⁹⁸ *Fashd* adalah mengeluarkan darah dari pembuluh darah untuk tujuan pengobatan. Sedangkan *hijamah* atau *bekam* adalah mengeluarkan darah dari tempat-tempat yang berpenyakit.

²⁹⁹ *Ihli* adalah alat untuk mengeluarkan susu dari payudara, dan juga bisa digunakan untuk mengeluarkan air seni. Lih. kitab *Mukhtar Ash-Shihah* entri *حل*.

³⁰⁰ *Sa'uth* adalah nama obat yang dimasukkan ke dalam hidung. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri *سأث*.

وَبَالِغٌ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا

*"Berlebih-lebihlah dalam melakukan istinsyaq kecuali kamu sedang berpuasa."*⁸⁰¹

Pendapat Bahwa Salam Bertentangan dengan Qiyas

Mengenai pendapat mereka bahwa akad *salam*³⁰² berlawanan dengan qiyas, perkataan mereka ini sama jenisnya dengan perkataan yang mereka riwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

"Janganlah kamu menjual apa yang ada di sisimu (atau bukan milikmu)." Dan beliau memberikan keringanan terhadap *salam*.³⁰³

Keringanan *salam* tidak diriwayatkan dalam hadits, melainkan berasal dari perkataan para sahabat. Mereka berkata demikian karena menurut mereka *salam* berarti seseorang menjual sesuatu yang tidak ada di sisinya atau bukan miliknya, sehingga hal

³⁰¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang puasa (2366), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang puasa (778) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (78), mereka semua dari Laqith bin Shabrah.

³⁰² Akad *salam* adalah penjualan barang yang diserahkan secara tempo dengan sifat-sifat tertentu dengan harga yang dibayarkan pada waktu akad.

³⁰³ Awal hadits diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1232) dengan menilainya *hasan*, Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3503), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4613), dan Ahmad (2/402, 434).

itu berlawanan dengan qiyas. Nabi ﷺ melarang Hakim bin Hizam untuk menjual sesuatu yang bukan miliknya.³⁰⁴ Bisa jadi maksudnya adalah menjual barang tertentu dalam pengertian ia menjual harta orang lain sebelum membelinya. Makna ini diperselisihkan. Dan bisa jadi maksudnya adalah menjual sesuatu yang tidak bisa diserahterimakan meskipun ia berada dalam pertanggungan. Makna ini lebih mendekati kebenaran. Jadi, penjual menanggung sesuatu untuk pembeli padahal ia tidak tahu apakah sesuatu tersebut bisa diperoleh atau tidak. Ketentuan ini berlaku pada akad *salam* tunai manakala penjual tidak memiliki sesuatu untuk memenuhi hak pembeli. Kesesuaian di dalamnya terlihat jelas.

Adapun akad *salam* secara tempo itu kedudukannya sama dengan hutang. Itu sama dengan jual beli dengan pembayaran tempo. Jadi, apa perbedaan antara keberadaan salah satu obyek penukar bersifat tempo dan dalam pertanggungan dengan keberadaan obyek penukar yang lain bersifat tempo dan dalam pertanggungan? Allah ﷻ berfirman, *"Apabila kamu bermu`amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 282) Ibnu Abbas berkata, "Aku bersaksi bahwa pinjaman yang dipertanggungkan itu halal dalam Kitab Allah." Kemudian ia membaca ayat ini. Jadi, kemudahan *salam* itu sesuai dengan qiyas, bukan berlawanan dengannya.

³⁰⁴ Lihat *takhrij* hadits sebelumnya.

Pendapat bahwa Kitabah Berlawanan dengan Qiyas

Mengenai *kitabah*³⁰⁵, mereka yang mengatakan bahwa ia berlawanan dengan qiyas beralasan bahwa *kitabah* adalah seseorang menjual hartanya dengan hartanya sendiri. Padahal *kitabah* itu tidak demikian, melainkan seseorang menjual budaknya kepada diri budak itu sendiri dengan pembayaran dalam pertanggungan. Tuan tidak memiliki hak terhadap pertanggungan budak, melainkan haknya hanya ada pada badannya. Karena hak tuan adalah nilai budak itu pada sifat manusianya.

Jadi, oleh karena budak itu menerima perintah dan larangan syari'at, maka ia dinyatakan sebagai manusia *mukallaf*. Karena itu ia wajib beriman, shalat dan puasa karena dia adalah manusia. sedangkan pertanggungan itu sama dengan perjanjian. Seorang budak dituntut untuk membayarkan apa yang ada dalam pertanggungannya setelah ia dimerdekakan. Saat itu tuan tidak memiliki hak milik atas dirinya. Dengan demikian, *kitabah* berarti tuan menjual budaknya kepada diri budak itu sendiri dengan harta (pembayaran) yang berada dalam pertanggungan budak. Kemudian, apabila ia membeli dirinya, maka hasil usaha dan manfaat yang ia peroleh menjadi haknya.

Akan tetapi, budak tidak dimerdekakan dalam akad *kitabah* kecuali dengan seizin tuannya, karena tuan tidak rela budak itu keluar dari kepemilikannya kecuali ada pengganti yang diserahkan kepadanya. Manakala ia belum memperoleh pengganti dan budak tidak mampu untuk memberikan pengganti, maka tuan berhak

³⁰⁵ *Kitabah* adalah akad antara budak dan pemiliknya dimana budak berkewajiban menyerahkan sejumlah uang yang disepakati kepada tuannya. Apabila ia telah melunasinya, maka ia merdeka.

untuk menarik balik apa yang telah ia jual. Inilah qiyas dalam akad *mu'awadhah* (tukar-menukar).

Karena itu para ulama mengatakan, "Apabila pembeli tidak mampu melunasi pembayaran lantaran pailit, maka penjual boleh menarik balik barang yang dijualnya. Budak yang melakukan akad *kitabah* itu membeli dirinya. Ketidakmampuannya untuk membayarkan pengganti itu sama seperti ketidakmampuan pembeli. Inilah qiyas yang berlaku dalam semua akad *mu'awadhah*. Manakala pihak yang melakukan pertukaran tidak mampu memberikan penukar, maka pihak lain boleh menarik balik penukarnya. Termasuk kategori ini adalah seorang laki-laki yang tidak mampu membayarkan mahar, ketidakmampuan suami untuk melakukan persetubuhan, ketidakmampuan seorang laki-laki untuk memberikan pengganti dalam akad *khulu*³⁰⁶, dan ketidakmampuan seseorang untuk membayar diyat dalam kasus pembunuhan yang dimaafkan.

Pendapat bahwa Ijarah Berlawanan dengan Qiyas

Mengenai *ijarah*, mereka yang mengatakan bahwa ia berlawanan dengan qiyas beralasan bahwa *ijarah* merupakan jual beli dengan obyek yang tidak ada. Manfaat itu dianggap sebagai sesuatu yang tidak ada pada waktu akad, sedangkan menjual sesuatu yang tidak ada itu hukumnya tidak boleh.

³⁰⁶ *Khulu'* berarti suami menghilangkan kepemilikan pernikahan dengan menerima pengganti. Lih. kitab *At-Ta'rifat* (hal. 135).

Selanjutnya, Al Qur'an menerangkan *ijarah* terhadap *zhi'r*³⁰⁷ untuk melakukan persusuan. Allah berfirman, "*Kemudian jika mereka menyusukan anak-anakmu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6)

Banyak fuqaha yang mengatakan, "*Ijarah* terhadap *zhi'r* untuk melakukan persusuan itu berlawanan dengan qiyas *ijarah*, karena *ijarah* adalah akad atas manfaat, sedangkan *ijarah* terhadap *zhi'r* adalah akad atas air susu, sedangkan air susu itu termasuk benda, bukan termasuk manfaat." Herannya, di dalamnya Al Qur'an tidak diterangkan *ijarah* yang boleh selain ini, namun mereka mengatakan, "Ini berlawanan dengan qiyas."

Sesuatu itu dikatakan berlawanan dengan qiyas hanya ketika nash menyebut suatu hukum dalam suatu kasus, tetapi dalam kasus lain yang serupa nash menyebutkan hukum yang berlawanan, sehingga dikatakan bahwa masalah ini berlawanan dengan qiyas terhadap nash tersebut. Sedangkan dalam Al Qur'an tidak ada keterangan tentang *ijarah* yang tidak sah hingga dikatakan bahwa qiyas menunjukkan batalnya *ijarah* tersebut. Sebaliknya, di dalam Al Qur'an disebutkan kebolehan melakukan *ijarah* ini, dan tidak ada keterangan mengenai tidak sahnya *ijarah* yang serupa dengannya. Bahkan dalam Sunnah tidak ada penjelasan mengenai *ijarah* yang tidak sah yang serupa dengan ini.

Pendapat mereka ini bermula dari dugaan mereka bahwa *ijarah syar'i* itu hanya berlaku atas manfaat yang sifatnya abstrak, bukan pada benda yang sifatnya riil. Kami akan membeberkan kerancuan ini nanti, *Insha'allah*.

³⁰⁷ *Zhi'r* berarti perempuan yang menyayangi selain anaknya. Maksudnya adalah perempuan yang menyusui anak orang lain. Kata ini digunakan untuk manusia dan hewan ternak. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri *ظئر*.

Manakala mereka meyakini bahwa *ijarah* terhadap *zhi'r* itu berlawanan dengan qiyas, maka sebagian dari mereka melakukan siasat agar *ijarah* tersebut sesuai dengan qiyas yang mereka yakini. Mereka mengatakan, "Yang diakadkan adalah memasukkan puting susu ke dalam mulut atau manfaat semacam itu yang biasa dilakukan sebelum menyusui."

Kita tahu bahwa pekerjaan ini hanya merupakan sarana untuk mencapai sesuatu yang dituju dari akad *ijarah*. Jika tidak, maka sesungguhnya meletakkan puting susu ke dalam mulut bayi semata itu bukan menjadi tujuan dan bukan merupakan obyek yang diakadkan. Bahkan ia tidak memiliki nilai sama sekali. Itu hanya seperti membuka pintu untuk orang yang menyewa rumah atau toko, atau seperti menaiki hewan tunggangan bagi orang yang menyewa hewan tunggangan. Tujuan penyewa rumah adalah tinggal di dalamnya, sedangkan tujuan dari penyewa hewan tunggangan adalah mengendarainya. Perbuatan-perbuatan tersebut hanya sebagai pendahuluan dan sarana untuk mencapai apa yang dituju dari akad.

Selanjutnya, mereka yang menganggap *ijarah* terhadap *zhi'r* berlawanan dengan qiyas itu juga menerapkannya pada semisal *ijarah* atas air sumur dan mata air. Menurut mereka, air dimasukkan ke dalam akad sebagai sesuatu yang terkandung dan mengikuti perkara yang diakadkan. Hingga ketika yang diakadkan adalah air itu sendiri seperti orang yang seperti orang yang melakukan akad atas mata air yang memancar untuk ia digunakan mengairi kebunnya atau untuk ia alirkan ke tempatnya untuk ia minum dan ia memanfaatkan airnya, maka mereka mengatakan, "Yang diakadkan adalah pengaliran air di tanah," atau dalih-dalih semacam itu yang mereka paksakan. Mereka mengeluarkan air

yang menjadi tujuan akad dari keberadaannya sebagai obyek yang diakadkan.

Kami hendak menegaskan dua masalah pokok ini, yaitu pendapat orang yang menganggap *ijarah* berlawanan dengan qiyas, dan pendapat orang yang menganggap *ijarah* terhadap *zhi'r* dan semisalnya berlawanan dengan qiyas.

Yang pertama terkait pendapat mereka bahwa *ijarah* adalah penjualan sesuatu yang tidak ada, sedangkan penjualan sesuatu yang tidak ada itu berlawanan dengan qiyas. Kami katakan bahwa pernyataan mereka ini mengandung dua premis yang ambigu. Karena jika yang mereka maksud dengan penjualan tersebut adalah penjualan khusus dengan obyek barang, maka perkataan mereka keliru. Dan jika yang mereka maksud adalah penjualan umum yang berarti tukar-menukar baik dengan obyek barang atau manfaat, maka pernyataan mereka dalam premis kedua, "Sesungguhnya penjualan sesuatu yang tidak ada itu hukumnya tidak boleh" hanya bisa berlaku pada jual beli dengan obyek barang, bukan dengan obyek manfaat. Oleh karena kata jual beli itu mencakup keduanya, maka fuqaha berbeda pendapat mengenai *ijarah*; apakah transaksi *ijarah* dengan lafazh jual beli itu hukumnya sah atau tidak? Ada dua sisi pendapat.

Sebenarnya, jika dua pelaku akad sama-sama mengetahui maksudnya, maka akad sah. Jadi, lafazh apa saja yang diketahui maksudnya oleh dua pelaku akad, maka akadnya sah. Ketentuan ini berlaku umum pada semua akad. Syari' tidak membatasi penggunaan lafazh akad, melainkan menyebutkannya secara mutlak dan tanpa batasan. Sebagaimana akad sah dengan bahasa Persia, Romawi dan bahasa-bahasa non-Arab lainnya, akad juga sah dengan menggunakan lafazh apa saja yang menunjukkan maksud akad. Karena itu cerai dan pemerdekaan hamba sahaya

dengan menggunakan lafazh apa saja yang menunjukkan keduanya itu hukumnya sah. Demikian pula jual beli dan selainnya.

Dengan Lafazh Seperti Apa Nikah Sah?

Ketentuan ini juga berlaku dalam nikah. Pendapat yang paling shahih di antara dua pendapat ulama adalah nikah sah dengan menggunakan setiap lafazh yang menunjukkan makna nikah, tidak harus menggunakan kata *ankaha (menikahkan)* dan *zawwaja (mengawinkan)*. Ini adalah madzhab mayoritas ulama seperti Abu Hanifah dan Malik, serta merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Ahmad. Bahkan redaksi Ahmad tidak menunjukkan selain sisi pendapat ini. Adapun sisi pendapat lain, yaitu akad nikah hanya sah jika menggunakan kata *ankaha (menikahkan)* dan *zawwaja (mengawinkan)*, merupakan pendapat Abu Abdullah bin Hamid dan para pengikutnya seperti Abu Ya'la. Sementara para sahabat Ahmad yang terdahulu dan mayoritas sahabat Ahmad yang lain tidak berpegang pada pendapat ini.

Ahmad di banyak tempat meredaksikan bahwa apabila seseorang mengatakan, "Aku merdekakan budak perempuanku dan aku jadikan kemerdekaannya sebagai mahar untuknya," maka nikahnya sah padahal di sini tidak ada kata *ankaha (menikahkan)* dan *zawwaja (mengawinkan)*. Karena itu Ibnu Aqil dan selainnya mengatakan bahwa tidak ada satu lafazh khusus dalam akad nikah.

Adapun Ibnu Hamid menolak pendapat tersebut dan mengatakan, "Harus ada kata *tazawwajtuha (aku menikahnya)*." Sedangkan Abu Ya'la menjadikan hal itu keluar dari qiyas. Ia membolehkan nikah di sini tanpa lafazh kata *ankaha (menikahkan)* dan *zawwaja (mengawinkan)*. Ushul dan redaksi Imam Ahmad berlawanan dengan pendapat Ibnu Hamid tersebut. Karena

menurut *ushul*-nya, akad dengan menggunakan kata apa saja yang menunjukkan maksudnya itu hukumnya sah. Ia tidak melihat adanya kekhususan dengan ungkapan tertentu.

Termasuk *ushul*-nya Imam Ahmad adalah *kitabah* yang disertai indikasi situasi dan kondisi itu sama seperti *kitabah* yang gamblang, tidak perlu menampakkan niat. Karena itu ia berpendapat demikian dalam masalah cerai, tuduhan zina dan lain-lain.

Kalangan sahabat Asy-Syafi'i yang mengatakan bahwa nikah tidak sah kecuali dengan kata *ankaha* (*menikahkan*) dan *zawwaja* (*mengawinkan*) beralasan bahwa selain dua kata tersebut adalah *kinayah* (*kiasan*), sedangkan penggunaan kata *kinayah* itu tidak menghasilkan hukumnya kecuali dengan niat, sedangkan niat itu tersembunyi, padahal pernikahan membutuhkan kesaksian, dan kesaksian itu berkaitan dengan pendengaran. Inilah *ushul* para sahabat yang membatasi akad nikah dengan dua lafazh tersebut.

Ucapan Cerai yang Gamblang

Ibnu Hamid dan para pengikutnya sepakat dengan mereka tetapi *ushul* Ahmad dan redaksinya berlawanan dengan pendapat tersebut. Karena premis-premis ini keliru sejak awal. Mengenai pernyataan mereka, "Selain dua kata tersebut adalah *kinayah*," pernyataan ini dapat konsisten seandainya lafazh-lafazh yang *sharih* (*gamblang, eksplisit*) dan *kinayah* itu dapat ditetapkan dengan definisi yang diberikan syari'at, sebagaimana yang dikatakan Asy-Syafi'i dan yang sependapat dengannya dari kalangan sahabat Ahmad seperti Al Kharqi, Al Qadhi Abu Ya'la dan selainnya. Mereka mengatakan, "Sesungguhnya kata yang *sharih* dalam cerai adalah *thalaq* (*cerai*), *firaq* (*perpisahan*) dan

sarah (melepaskan), karena ketiga kata inilah yang disebut dalam Al Qur'an."

Sedangkan mayoritas ulama seperti Abu Hanifah, Malik dan selainnya, serta mayoritas sahabat Ahmad seperti Abu Bakar, Abu Hamid, Abu Khaththab dan selainnya tidak menyetujui *ushul* ini. Sebaliknya, di antara mereka ada yang mengatakan, "Yang *sharih* adalah kata cerai saja." Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah, Ibnu Hamid, Abu Khaththab, dan lain-lain dari kalangan sahabat Ahmad dan sebagian sahabat Asy-Syafi'i. Ada pula yang mengatakan, "Sebaliknya, lafazh yang *sharih* itu lebih luas dari itu." Pendapat ini dituturkan dari Malik, dan merupakan pendapat Abu Bakar dan selainnya dari kalangan sahabat Ahmad. Sementara mayoritas ulama mengatakan, "Kedua premis tersebut keliru."

Mengenai pernyataan mereka, "Sesungguhnya lafazh-lafazh ini adalah *sharih* dalam titah Syari'," sebenarnya tidak demikian adanya. Sebaliknya, kata *sarah* dan *firaq* dalam Al Qur'an juga digunakan untuk selain makna cerai. Allah berfirman, **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدُوٍّ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدُوٍّ** "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka idah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya, maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya." (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

Dalam ayat tersebut Allah memerintahkan untuk melepaskan mereka setelah menjatuhkan cerai sebelum terjadi

persetubuhan. Itu adalah cerai *ba'in*, bukan cerai *raj'i*. Berdasarkan pendapat yang disepakati umat Islam kata *وَسَرَّحُوهُنَّ* di sini bukan berarti cerai. Di ayat lain Allah berfirman, *فَإِذَا بَلَغَ لَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ* بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ *"Apabila mereka telah mendekati akhir 'iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2)

Jadi, kata *وَسَرَّحُوهُنَّ* dan *فَارِقُوهُنَّ* bukan bermakna cerai. Adapun perempuan yang diceraikan secara *raj'i*, suaminya diberikan pilihan antara merujuknya atau melepaskannya, tidak membutuhkan cerai yang kedua.

Adapun premis kedua tidak mengimplikasikan keberadaan lafazh sebagai lafazh *sharih* dalam titah Syari' itu juga *sharih* dalam ucapan setiap orang yang berbicara. Masalah ini akan dijelaskan di tempat lain.

Maksud kami di sini adalah jika pernyataan bahwa *ijarah* merupakan salah satu jenis jual beli itu maksudnya jual beli khusus, yaitu yang dipahami dari kata 'menjual' saat disebut secara mutlak, maka itu tidak benar. Karena jual beli hanya sah pada obyek-obyek yang definitif atau yang berada dalam pertanggungan. Tetapi jika maksudnya adalah salah satu jenis tukar-menukar umum yang mencakup akad pada barang dan manfaat, maka pernyataan tersebut benar. Akan tetapi, pernyataan bahwa tukar-menukar secara umum itu tidak boleh dilakukan pada obyek yang tidak ada, ini hanya sekedar klaim, bahkan klaim yang bohong. Karena Syari' membolehkan tukar-menukar secara umum dengan obyek yang tidak ada.

Apabila seseorang mengqiyaskan jual beli manfaat dengan jual beli barang, lalu ia mengatakan, "Sebagaimana jual beli barang itu obyeknya harus ada, maka demikian pula jual beli manfaat," dan inilah hakikat pendapat mereka, maka sesungguhnya qiyas ini sangat keliru. Karena di antara syarat qiyas adalah kemungkinan menetapkan hukum perkara pokok pada perkara cabang, sedangkan hal itu terhalang di sini. Karena manfaat tidak mungkin diakadkan dalam keadaan ia ada. Jadi, tidak bisa dicerna akal sekiranya manfaat itu diperjualbelikan dalam kondisi ia ada sebagaimana barang diperjualbelikan kondisi ia ada.

Syari' memerintahkan setiap orang untuk menunda akad atas barang yang belum terciptakan sampai ia terciptakan. Karena itu Syari' melarang *bai' sinin*,³⁰⁸ penjualan bayi hewan yang masih ada di perut induknya,³⁰⁹ penjualan buah-buahan sebelum tampak kematangannya,³¹⁰ penjualan biji-bijian sampai ia keras,³¹¹ penjualan *madhamin* dan *malaqih*,³¹² dan lain-lain. Semua ini

³⁰⁸ HR. Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1536/101), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3374), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4627), dan Ahmad (3/309), mereka semua dari Jabir bin Abdullah.

Bai' sinin berarti seseorang menjual buah-buahan yang akan dikeluarkan oleh kebun kurmanya atau tanaman lain selama beberapa tahun.

³⁰⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (61), Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1514/5), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3380), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1229) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4624, 4625), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perdagangan (2197), Malik dalam pembahasan tentang jual beli (2/563), dan Ahmad (1/56), mereka semua dari Abdullah bin 'Umar.

³¹⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2194), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3367), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4520), dan Ahmad (2/37), mereka semua dari Abdullah bin 'Umar.

³¹¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3371), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1228) dengan menilainya *hasan-gharib*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perniagaan (2217), dan Ahmad (3/221, 250), mereka semua dari Anas bin Malik.

³¹² HR. Malik dalam pembahasan tentang jual beli (2/654, 63) dari Sa'id bin Musayyib.

merupakan larangan penjualan hewan, biji-bijian dan buah-buahan sebelum terciptakan. Syari' memerintahkan untuk menunda penjualannya sampai obyeknya terciptakan.³¹³

Perincian ini, yaitu larangan menjual atau menyewakan barang dalam kondisi tersebut, tidak bisa diterapkan pada obyek manfaat karena ia tidak mungkin dijual kecuali dengan cara demikian. Dengan demikian, hukum perkara pokok tidak lagi sama dengan hukum perkara cabang, kecuali dikatakan, "Aku mengqiyaskannya pada penjualan barang yang tidak ada." Jika demikian maka dapat dikatakan bahwa ada dua hal di sini. *Pertama*, ia bisa dijual dalam kondisi ada dan dalam kondisi tidak ada. Namun Syari' melarang menjualnya kecuali ia ada. *Kedua*, manfaat tidak mungkin dijual kecuali dalam kondisi tidak ada. Padahal Syari' melarang menjualnya dalam kondisi tidak ada. Jadi, apabila diqiyaskan kepadanya, maka 'illah yang mengimplikasikan hukum pada perkara pokok harus ada pada perkara cabang. Namun, mengapa Anda katakan bahwa 'illah pada perkara pokok itu hanya sekedar sifatnya sebagai sesuatu yang tidak ada? Dan mengapa Anda tidak membolehkan penjualannya dalam kondisi tidak ada padahal dimungkinkan penundaan penjualannya hingga kondisi ia ada?

Dengan asumsi ini, 'illah itu terbatas dengan ketiadaan yang bersifat khusus, yaitu sesuatu yang tidak ada tetapi ia mungkin untuk dijual setelah ada. Jika Anda tidak menjelaskan bahwa 'illah pada perkara pokok adalah kesamaan lingkup, maka qiyas Anda rusak. Ini adalah permintaan yang bersifat tuntutan, dan ini cukup untuk menghentikan qiyas Anda.

Madhamin berarti janin yang ada dalam unta betina. Sedangkan *malaqih* berarti sperma yang masih ada di punggung unta jantan.

³¹³ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Akan tetapi, kami akan menjelaskan kekeliruan qiyas Anda. Kami katakan bahwa apa yang kami sebutkan merupakan *'illah* yang konstan, sedangkan yang Anda sebutkan adalah *'illah* yang rentan. Apabila Anda menetapkan alasan larangan hanya sekedar ketiadaan, maka *'illah* Anda akan terbantah dengan beberapa jenis barang dan manfaat (yang boleh diperjualbelikan dalam kondisi tidak ada). Dan apabila Anda menetapkan *'illah* berupa ketiadaan sesuatu yang dapat diundur penjualannya sampai ia ada, atau berupa ketiadaan yang sifatnya spekulatif, maka *'illah* tersebut berjalan konstan. Jadi, kesesuaian itu memberikan bukti yang menguatkan *'illah* ini. Karena apabila ia memiliki kondisi ada dan tiada, maka penjualannya dalam kondisi tiada itu mengandung risiko dan judi. Inilah alasan Nabi ﷺ melarangnya. Beliau bersabda,

أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ
أَخِيهِ بِغَيْرِ حَقٍّ؟

*"Bagaimana pendapatmu jika Allah menghalangi munculnya buah-buahan. Dengan cara apa salah seorang di antara kalian mengambil harta saudaranya tanpa alasan yang benar?"*⁸¹⁴

Lain halnya dengan sesuatu yang hanya memiliki satu kondisi dan pada umumnya ia selamat. Yang demikian itu bukan spekulasi karena ada kebutuhan terhadapnya.

³¹⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2198), Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1555/15), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang jual beli (4526), dan Malik dalam pembahasan tentang jual beli (2/618), mereka semua dari Anas bin Malik.

Apa yang Harus Dikerjakan Ketika Maslahat dan Kerusakan Berbenturan?

Di antara prinsip-prinsip syari'at adalah apabila maslahat dan kerusakan berbenturan, maka dikedepankan yang paling unggul di antara keduanya. Nabi ﷺ melarang jual-beli *gharar* (*spekulatif*) karena di dalamnya ada pertarungan risiko yang merugikan salah satu pihak. Sedangkan larangan terhadap jual beli yang mereka butuhkan itu mengakibatkan mudharat yang lebih besar dari itu. Karena itu, Nabi ﷺ tidak melarang mereka untuk menanggung kerugian yang ringan agar tidak jatuh ke dalam kerugian yang besar. Sebaliknya, kerugian yang paling besar itu ditolak dengan menanggung kerugian yang paling ringan. Karena itu, ketika Nabi ﷺ melarang mereka melakukan *muzabanah*³¹⁵ karena mengandung unsur riba atau pertarungan risiko, maka beliau membolehkan mereka melakukan *'ariyyah*³¹⁶ karena ada kebutuhan, karena mudharat larangan lebih besar daripada mudharat tersebut. Demikian pula ketika Nabi ﷺ mengharamkan bangkai bagi mereka karena sifatnya yang buruk, beliau membolehkannya bagi mereka pada kondisi darurat karena mudharat kematian itu lebih besar. Dan masih banyak lagi kasus semacam ini.

Barangkali ada yang bertanya, "Apakah semua ini berlawanan dengan qiyas?"

Pertanyaan tersebut dapat dijawab: Sebelumnya telah kami jelaskan bahwa perkara cabang memiliki kekhususan sifat yang

³¹⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya. *Muzabanah* adalah menjual kurma basah yang masih di pucuk pohon dengan kurma kering. Kata ini terbentuk dari kata *zabana* yang berarti menolak. Lih. kitab *An-Nihayah fi Gharib Al Hadits* (2/294).

³¹⁶ *'Ariyyah* menurut Asy-Syafi'i adalah menjual kurma basah di atas pohon dengan kurma kering di tangan, atau menjual anggur segar di pohon dengan anggur kering di tangan, dengan takaran di bawah lima *wasaq*.

mengharuskannya untuk dibedakan dari perkara pokok. Jadi, setiap perbedaan yang benar itu pasti berlawanan dengan qiyas yang rusak.

Secara garis besar, apabila sesuatu menyerupai sesuatu yang lain pada satu sifat dan berbeda darinya pada sifat lain, maka perbedaan keduanya dalam hal hukum dengan mempertimbangkan faktor perbedaan itu tidak sama dengan penyamaan keduanya dengan mempertimbangkan faktor kesamaan. Akan tetapi, inilah qiyas yang benar, baik qiyas *thard'* atau qiyas *'aks*, yaitu menyamakan dua hal yang sama dan membedakan dua hal yang berbeda. Adapun menyamakan dua hal dari segi hukum padahal keduanya berbeda dalam hal yang mengimplikasikan hukum dan yang menghalangi hukum, maka itu adalah qiyas yang rusak atau tidak benar.

Syari'at Membatalkan Qiyas yang Rusak

Syari'at senantiasa membatalkan qiyas yang rusak seperti qiyas yang dilakukan oleh Iblis dan orang-orang musyrik. Mereka mengatakan, *"Sesungguhnya jual beli itu sama seperti riba."* (Qs. Al Baqarah [2]: 275) Juga seperti orang-orang yang mengqiyaskan bangkai dengan hewan yang disembelih. Mereka mengatakan, "Mengapa kalian memakan hewan yang kalian bunuh tetapi tidak mau memakan hewan yang dibunuh Allah?" Mereka menjadikan *'illah* pada perkara pokok berupa pembunuhan yang dilakukan manusia.

Juga seperti orang-orang yang mengqiyaskan Al Masih dengan berhala-berhala mereka. Mereka mengatakan, "Oleh karena tuhan-tuhan sesembahan kami masuk neraka karena ia disembah selain Allah, maka demikian pula Al Masih pun

sepatutnya masuk neraka.” Allah berfirman, *“Dan tatkala putra Maryam (Isa) dijadikan perumpamaan tiba-tiba kaummu (Quraish) bersorak karenanya. Dan mereka berkata, ‘Manakah yang lebih baik tuhan-tuhan kami atau dia (Isa)? Mereka tidak memberikan perumpamaan itu kepadamu melainkan dengan maksud membantah saja, sebenarnya mereka adalah kaum yang suka bertengkar.’”* (Qs. Az-Zukhruf [43]: 57-58)

Inilah sisi yang dipermasalahkan Ibnu Az-Zab’ari ketika Allah menurunkan ayat, *“Sesungguhnya kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah, adalah umpan Jahanam, kamu pasti masuk ke dalamnya. Andaikata berhala-berhala itu tuhan, tentulah mereka tidak masuk neraka. Dan semuanya akan kekal di dalamnya.”* (Qs. Al Anbiyaa’ [21]: 98-99)

Titah dalam hadits ini ditujukan kepada orang-orang musyrik, bukan kepada Ahli Kitab. Orang-orang musyrik tidak menyembah Al Masih, melainkan mereka menyembah berhala. Yang dimaksud dengan kalimat *“dan apa yang kamu sembah selain Allah”* adalah berhala. Ayat ini tidak mencakup Al Masih, baik dari segi lafazh atau makna.

Pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut mencakup Al Masih tetapi penjelasan *takhshish*-nya disampaikan belakangan adalah salah besar. Seandainya pendapat ini benar, tentulah argumen orang-orang musyrik beralasan. Karena orang yang berbicara dengan lafazh umum yang mencakup kebenaran dan kebatilan tetapi tidak dijelaskan maksudnya akan menunai kritik. Firman Allah, *“Dan tatkala putra Maryam (Isa) dijadikan perumpamaan”* maksudnya mereka menjadikan Al Masih sebagai perumpamaan, sebagaimana firman Allah, *“Mereka tidak memberikan perumpamaan itu kepadamu melainkan dengan maksud membantah saja”*. Maksudnya, mereka menjadikan Al

Masih sebagai perumpamaan untuk tuhan-tuhan yang mereka sembah.

Menurut mereka, makna tersebut ada pada Al Masih sehingga ia pasti masuk neraka. Jika Al Masih tidak masuk neraka, maka tuhan-tuhan mereka juga tidak masuk neraka. Ini adalah qiyas yang salah kaprah karena mereka mengira bahwa yang menjadi *'illah* adalah semata keberadaan Al Masih sebagai obyek yang disembah. Padahal tidak demikian, melainkan yang menjadi *'illah* adalah sesuatu yang disembah dan ia tidak berhak mendapat pahala; atau sesuatu yang disembah dan tidak ada kezhaliman untuk memasukkannya ke dalam neraka.

Al Masih, 'Uzair dan para malaikat yang disembah selain Allah itu sebenarnya merupakan hamba-hamba Allah yang shalih. Mereka berhak mendapatkan kemuliaan Allah sesuai dengan janji, keadilan dan hikmah Allah. Jadi, mereka tidak disiksa lantaran dosa selain mereka. Satu individu tidak memikul dosa individu lain. Tujuan dari mencampakkan berhala-berhala ke dalam neraka adalah untuk menghinakan para penyembahnya. Sedangkan para wali Allah berhak mendapatkan karamah dan kemuliaan, bukan penghinaan. Faktor perbedaan ini menjelaskan kekeliruan penautan hukum dengan prinsip umum tersebut. Qiyas yang salah kaprah termasuk jenis ini.

Jadi, barangsiapa yang mengatakan bahwa syari'at mendatangkan hal yang berlawanan dengan qiyas semacam ini, maka ia benar. Ini adalah bagian dari kesempurnaan syari'at dan cakupannya terhadap keadilan dan hikmah yang menjadi tujuan Allah mengutus Rasul-Nya ﷺ.

Barangsiapa yang tidak menyalahi qiyas-qiyas yang salah kaprah semacam ini, melainkan menyamakan dua hal lantaran

keduanya bersekutu dalam suatu hal saja, maka ia pasti akan menyamakan setiap maujud karena sama-sama disebut maujud. Ia akan menyamakan antara Tuhan semesta alam dengan sebagian makhluk sehingga ia masuk ke dalam golongan orang-orang yang menyamakan dan menyekutukan Tuhan mereka. Ini termasuk qiyas yang paling besar kerusakannya. Mereka mengatakan, *"Demi Allah, sungguh kita dahulu (di dunia) dalam kesesatan yang nyata karena kita mempersamakan kamu dengan Tuhan semesta alam."* (Qs. Asy-Syu'araa' [26]: 97-98)

Karena itu, ada sekelompok ulama salaf yang mengatakan, "Yang pertama kali melakukan qiyas adalah Iblis. Tidaklah matahari dan bulan itu disembah kecuali akibat qiyas." Maksudnya, qiyas-qiyas yang menyamakan sesuatu dengan hal yang berbeda darinya itu seperti qiyasnya orang-orang musyrik.

Siapa pun yang memahami pemaparan para ahli logika, ia pasti melihat bahwa sebagian besar kesesatan para ahli filsafat dan ahli Kalam adalah akibat qiyas-qiyas yang keliru semacam ini. Yaitu qiyas yang menyamakan dua hal karena kesamaan keduanya dalam sebagian aspek, padahal perbedaan di antara keduanya lebih besar. Hal ini menjadi acuan mereka dalam menyatakan wujud Tuhan dan wujud makhluk. Di dalamnya ada kesimpangsiuran yang telah kami jelaskan di tempat lain.

Menjual Barang yang tidak Ada

Inilah pendapat yang kami kemukakan terkait *ijarah* dengan asumsi kita menerima pernyataan mereka penjualan barang-barang yang tidak ada itu hukumnya tidak boleh. Inilah premis kedua, dan komentar terhadapnya dapat dilakukan dari dua sisi, yaitu:

Pertama, kami katakan bahwa kami tidak menerima kebenaran premis ini karena tidak ditemukan dalam Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, bahkan dalam perkataan seorang sahabat pun bahwa penjualan sesuatu yang tidak ada itu hukumnya tidak boleh, baik dalam bentuk lafazh umum atau dalam bentuk makna umum. Yang dilarang adalah menjual sebagian jenis sesuatu yang tidak ada, sebagaimana larangan menjual sebagian jenis sesuatu yang ada. *Allah* dalam larangan bukan keberadaannya atau ketiadaannya. Sebaliknya, dalam sebuah hadits shahih dari Nabi ﷺ dijelaskan bahwa beliau melarang jual beli *gharar* (*spekulatif*).³¹⁷

Gharar berarti sesuatu yang tidak bisa diserahkan, baik ia ada atau tidak ada, seperti budak yang melarikan diri dan unta yang kabur. Ia tidak bisa diserahkan, melainkan ada kalanya bisa ditangkap dan ada kalanya tidak bisa ditangkap. Yang demikian itu disebut *gharar*, tidak boleh diperjualbelikan meskipun ia ada karena implikasi jual beli adalah serah terima obyek yang diperjualbelikan. Penjual tidak mampu menyerahkan obyek yang diperjualbelikan, sedangkan pembeli membelinya dengan pertaruhan dan judi. Apabila pembeli bisa menangkapnya, maka ia telah merugikan penjual. Tetapi jika ia tidak bisa menangkapnya, maka penjual telah merugikan pembeli.

Demikian pula obyek jual beli yang tidak ada dan bersifat *gharar*. Ia dilarang untuk diperjualbelikan karena ia *gharar*, bukan karena ia tidak ada. Contohnya adalah larangan jual beli obyek yang ada dalam perut hewan atau buah-buahan yang dihasilkan

³¹⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1513/4), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3376), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1230) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i bahas jual beli (4518), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perniagaan (2194), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang jual beli (2/251), dan Ahmad (2/250), mereka semua dari Abu Hurairah, serta Malik dalam pembahasan tentang jual beli (2/664, 75) dari Sa'id bin Musayyib.

kebun; ada kalanya ia menghasilkan dan ada kalanya tidak menghasilkan. Dan kendati ia menghasilkan, namun ukuran dan sifatnya tidak diketahui. Ini juga termasuk judi yang dilarang Allah.

Begitu juga dengan menyewakan hewan yang tidak bisa diserahterimakan, atau properti yang tidak bisa diserahterimakan, melainkan terkadang bisa diperoleh dan terkadang tidak. Yang demikian itu disebut sewa-menyewa *gharar*.

Kedua, kami katakan bahwa Syari' mengesahkan penjualan sesuatu yang tidak ada dalam beberapa kasus. Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ melalui lebih dari satu jalur riwayat bahwa beliau melarang penjualan buah-buahan di pohon hingga tampak jelas kematangannya. Nabi ﷺ juga melarang penjualan biji-bijian sampai ia keras. Ini termasuk hadits yang paling shahih yang diriwayatkan melalui lebih dari seorang sahabat. Nabi ﷺ membedakan antara jelasnya kematangan buah dan ketidakjelasan. Nabi ﷺ menghalalkan yang pertama dan mengharamkan yang kedua.

Kita tahu bahwa sebelum buah itu tampak jelas kematangannya seandainya seseorang membelinya dengan syarat dipanen pada saat itu juga sebagaimana seseorang membeli buah-buahan yang mentah untuk dipanen dalam keadaan mentah, maka hukumnya boleh menurut pendapat yang disepakati. Yang dilarang adalah menjualnya dengan syarat buah-buahan tersebut dibiarkan tetap di pohonnya. Hal itu menunjukkan bahwa Nabi ﷺ membolehkan penjualannya setelah tampak kematangannya dengan syarat ia dibiarkan di pohon sampai matang sempurna. Inilah madzhab mayoritas ulama seperti Malik, Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya.

Ulama yang membolehkan penjualannya dalam dua kasus tersebut dengan syarat dipanen, serta melarangnya dengan syarat dibiarkan atau tanpa syarat, maka menurutnya tampak jelasnya kematangan itu tidak memiliki manfaat. Ia tidak membedakan antara apa yang dilarang oleh Nabi ﷺ dan apa yang beliau izinkan.

Ulama yang berpegang pada pendapat ini mengatakan bahwa yang dituntut dari akad adalah serah-terima sesudahnya (menyusul akad), tidak boleh menunda-nunda. Karena itu kepadanya dikatakan: Kami tidak menerima tuntutan akad ini, baik apa yang diwajibkan Syari' atau yang diwajibkan dua pelaku akad atas diri mereka. Keduanya sama-sama tidak ada. Syari' tidak mewajibkan serah-terima dilakukan segera setelah akad jual beli, dan kedua pelaku akad pun tidak mengharuskan diri untuk melakukannya. Akan tetapi, terkadang keduanya mengadakan akad dengan cara seperti ini, seperti ketika ia menjual barang tertentu dengan piutang yang telah jatuh tempo, dan keduanya mensyaratkan untuk menunda penyerahan pembayaran sebagaimana dalam akad *salam*. Demikian pula dengan penjualan dengan obyek berupa barang.

Ada kalanya penjual memiliki tujuan yang sah dalam menunda penyerahan barang sebagaimana yang dilakukan oleh Jabir ketika ia menjual untanya kepada Nabi ﷺ dengan mengecualikan punggungnya hingga tiba di Madinah. Karena itu, menurut pendapat yang benar, setiap pelaku akad boleh mengecualikan sebagian dari manfaat barang yang diadakan selama ia memiliki tujuan yang sah di dalamnya. Seperti seandainya seseorang menjual rumah dengan mengecualikan manfaat meninggalkannya untuk jangka waktu tertentu, atau menjual hewan dengan mengecualikan manfaat punggungnya, atau

menghibahkan suatu hak milik dengan mengecualikan manfaatnya, atau memerdekakan budak dengan mengecualikan pelayanannya untuk jangka waktu tertentu atau selama tuannya masih hidup, atau mewakafkan suatu barang dengan mengecualikan hasilnya untuk dirinya sendiri selama ia hidup, serta hal-hal semacam itu. Pendapat ini diredaksikan dari Ahmad dan selainnya.

Sebagian sahabat Ahmad mengatakan, "Ketika seseorang mengecualikan manfaat barang yang dijual, maka ia harus menyerahkan barang terlebih dahulu kepada pembeli, kemudian mengambilnya lagi untuk ia ambil manfaatnya." Pendapat ini didasarkan pada *ushul*/yang salah ini, yaitu keharusan penyerahan barang sesudah akad. Ini merupakan pendapat yang lemah.

Menjual Barang yang Disewakan

Atas dasar itu, sebagian ulama mengatakan bahwa *ijarah* tidak boleh kecuali untuk durasi waktu yang ada setelah akad. Mereka melihat apa yang dilakukan orang-orang dan menjadikannya sebagai keharusan bagi mereka dalam kondisi apapun. Ini termasuk qiyas yang salah kaprah. Inilah dasar pendapat mereka ketika seseorang menjual suatu barang yang sedang disewakan. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa penjualannya tidak sah karena manfaatnya tidak masuk ke dalam jual beli sehingga tidak bisa diserahterimakan. Ada pula yang mengatakan bahwa ia dikecualikan dengan syari'at, lain halnya dengan yang dikecualikan dengan syarat. Seandainya seseorang menjual budak perempuan yang dinikahi, maka hukumnya sah menurut pendapat yang mereka sepakati meskipun manfaat dari kemaluannya tetap menjadi milik suami. Tetapi sebagian ulama

membedakan keduanya sebagaimana telah kami jelaskan di tempatnya.

Maksud bahasan di sini adalah seluruhnya merupakan cabang dari pokok yang lemah tersebut, yaitu akad menuntut penyerahan barang sesudah akad, sedangkan syari'at tidak menunjukkan pokok ini. Sebaliknya, serah terima barang dan manfaat itu sama seperti serah terima piutang. Ada kalanya akad mengharuskan serah terimanya selepas akad sebisa mungkin, dan ada kalanya akad menuntut penundaan penyerahan lantaran suatu masalah.

Karena itu Nabi ﷺ membolehkan penjualan buah-buahan setelah tampak kematangannya³¹⁸ dan ia dibiarkan di pohonnya hingga kematangannya sempurna. Penjual berkewajiban mengairi dan merawatnya hingga kematangannya sempurna. Aturan ini menjangkau obyek barang yang tidak ada dan belum terciptakan. Demikianlah, manakala barang telah dikuasai, maka itu sama kedudukannya dengan menerima barang yang disewakan. Penguasaan barang itu membolehkan penerimanya untuk melakukan tindakan terhadap barang tersebut menurut pendapat yang paling kuat di antara dua pendapat ulama. Ini merupakan riwayat yang paling shahih di antara dua riwayat dari Ahmad.

Serah-terima barang tidak mengimplikasikan peralihan pertanggungan kepada pembeli. Sebaliknya, ketika buah-buahan rusak setelah tampak kematangannya, maka ia tetap menjadi tanggungan penjual. Ini adalah madzhab ulama Madinah, yaitu Malik dan selainnya, serta madzhab ahli Hadits, yaitu Ahmad dan selainnya. Ini juga merupakan pendapat yang dikaitkan pada Asy-

³¹⁸ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Syafi'i. Dalam kitab *Shahih Muslim* terdapat hadits dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

إِنْ بَعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَرَةً فَأَصَابَتْهَا جَائِحَةٌ فَلَا
يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ مَالِ أَخِيكَ شَيْئًا بِمَ يَأْخُذُ
أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ بِغَيْرِ حَقٍّ؟

*"Jika engkau telah menjual buah-buahan kepada saudaramu lalu buah-buahan tersebut terkena musibah, maka tidak halal bagimu untuk mengambil hartanya sedikit pun. Mengapa salah seorang di antara kalian mengambil harta saudaranya tanpa ada hak?"*⁸¹⁹

Kalangan yang berbeda pendapat tidak memiliki satu dalil *syar'i* pun yang menunjukkan bahwa setiap serah terima yang membolehkan tindakan terhadap barang itu memindahkan pertanggunggaan, sedangkan serah terima yang tidak membolehkan tindakan terhadapnya tidak memindahkan pertanggunggaan. Pendapat ini tidak benar. Sebaliknya, serah terima barang yang disewakan itu mengakibatkan kebolehan untuk melakukan tindakan terhadap barang tetapi hal itu tidak memindahkan pertanggunggaan.

Penjualan Maqatsi (Sejenis Mentimun)

Termasuk kategori ini adalah penjualan *maqatsi* yang masih melekat pada pokoknya. Di antara ulama ada yang tidak membolehkan penjualan *maqatsi* kecuali setelah dipetik dan

³¹⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

ditimbang karena itu adalah penjualan barang yang tidak ada. Mereka mengategorikan ini dengan penjualan buah sebelum tampak jelas kematangannya. Kemudian, di antara mereka ada yang mengatakan bahwa apabila ia dijual dengan akar-akarnya, maka itu sama dengan menjual pohon berikut buahnya. Hukumnya boleh meskipun dilakukan sebelum tampak jelas kematangannya sesuai dengan sabda Nabi ﷺ yang disepakati keshahihiannya. Beliau bersabda,

مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ فَثَمَرُهَا لِلْبَّائِعِ إِلَّا أَنْ
يَشْتَرِيَهُ الْمُبْتَاعُ

*"Barangsiapa yang menjual kurma yang telah diserbuki, maka buahnya menjadi milik penjual kecuali pembeli mensyaratkannya."*⁸²⁰

Apabila penjual mensyaratkan buahnya, maka ia tercakup ke dalam pembelian. Di sini penjualan buah sebelum tampak jelas kematangannya itu hukumnya boleh manakala mengikuti pokoknya (pohonnya). Karena itu, yang wajib merawatnya adalah pembeli. Padahal kita tahu bahwa yang menjadi tujuan dari pohon adalah pohon itu sendiri, sedangkan yang menjadi tujuan dalam *maqatsi* adalah buahnya. Karena itu, yang satu tidak bisa diqiyaskan kepada yang lain.

Di antara ulama ada yang membolehkan penjualan *maqatsi* sebagaimana pendapat Malik dan selainnya. Ini juga merupakan pendapat dalam madzhab Ahmad, dan inilah yang benar karena ia tidak bisa dijual kecuali dengan cara ini. Karena tidak mungkin

³²⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2204) dari Abdullah bin 'Umar, dan Muslim (1543/77) dari Abdullah bin 'Umar juga.

dipisahkan satu per satu. Apa saja yang tidak dijual kecuali dengan satu cara, maka ia tidak dilarang penjualannya sebagaimana telah dijelaskan. Nabi ﷺ melarang penjualan buah-buahan yang memungkinkan untuk ditunda penjualannya hingga tampak jelas kematangannya.³²¹ Jadi, *maqatsi* tidak masuk ke dalam larangannya. Karena itu banyak ulama yang memasukkan pertanggungan kebun ke dalam larangannya. Mereka mengatakan, "Apabila penjual menjamin kebun untuk orang yang membelinya hingga ia menghasilkan buahnya, maka yang demikian itu sama dengan penjualan buah sebelum tampak jelas kematangannya sehingga hukumnya tidak boleh."

Di antara ulama ada yang mengklaim adanya *ijma'* untuk melarang penjualan semacam di atas, tetapi klaim tersebut tidak benar. Sebaliknya, diriwayatkan secara valid bahwa Umar bin Khaththab ؓ pernah menerima kebun Usaid bin Hudhair selama tiga tahun. Setelah itu Umar meminjam hutang dengan jaminan untuk melunasi hutang Usaid karena Umar adalah penerima wasiatnya Usaid. Ibnu Aqil membolehkan jaminan kebun bersama tanah yang disewa manakala salah satunya tidak dipisahkan dari yang lain. Malik pun membolehkan hal itu karena mengikuti tanah dalam ukuran sepertiga. Keputusan Umar bin Khaththab biasanya tersiar luas, dan dalam kasus ini tidak dituturkan adanya seorang sahabat yang menyangkalnya. Jadi, yang benar adalah yang dilakukan Umar bin Khaththab karena perbedaan antara jual beli dan jaminan merupakan perbedaan antara jual beli dan *ijarah*. Tidakkah Anda melihat bahwa Nabi ﷺ melarang menjual biji-bijian hingga ia mengeras?³²²

³²¹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

³²² *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Apabila seseorang menyewa tanah untuk ia tanami, maka hukumnya boleh. Meskipun tujuannya adalah untuk mendapatkan hasil bumi, namun ia memperoleh tujuannya itu dengan pekerjaannya sendiri, bukan dengan pekerjaan pemberi sewa. Demikian pula dengan orang yang menyewa kebun untuk ia rawat dan diairi tanaman-tanamannya hingga berbuah, maka ia berkedudukan sebagai penyewa, bukan sebagai pembeli yang membeli buah-buahan. Dan penyewa menanggung biaya perawatan dan pengairannya.

Jika ada yang berkata bahwa itu adalah barang, sedangkan *ijarah* tidak dilakukan dengan obyek barang (melainkan manfaat), maka perkataan ini dapat dijawab dengan dua cara, yaitu:

Pertama, barang di sini diperoleh dengan pekerjaannya, dimana pekerjaan tersebut berasal dari penyewa, sebagaimana biji-bijian diperoleh melalui pekerjaan seseorang yang diupah untuk menggarap tanah. Apabila dikatakan bahwa biji-bijian diperoleh dari benihnya dan buah-buahan diperoleh dari pohon penyewa, maka ini adalah perbedaan yang tidak memiliki pengaruh dalam syari'at.

Tidakkah Anda melihat bahwa *musaqah* itu serupa dengan *muzara'ah*? *Musaqi* (*pelaksana musaqah*) berhak atas bagian dari buah-buahan yang dihasilkan oleh harta pokok pemilik, dan *muzari'* (*pelaksana muzara'ah*) pun memperoleh bagian dari tanaman-tanaman yang tumbuh di tanah pemilik meskipun benihnya berasal dari pemilik. Demikian pula jika benih berasal darinya sebagaimana ditetapkan dalam Sunnah dan ijma' sahabat. Jadi, benih tersebut lenyap, tidak kembali kepada pemiliknya.

Diriwayatkan dalam hadits shahih bahwa Nabi ﷺ bermu'amalah dengan penduduk Khaibar dimana beliau

memperoleh setengah dari hasil bumi Khaibar dengan syarat mereka menggarap tanah Khaibar dengan biaya dari mereka.³²³ Jadi, tanah, pohon kurma dan airnya milik Nabi ﷺ. Dan dengan pekerjaan yang mereka lakukan, mereka berhak memperoleh satu bagian dari buah-buahnya, sebagaimana mereka berhak satu bagian dari tanaman-tanamannya, meskipun benihnya berasal dari mereka dan pohonnya berasal dari Nabi ﷺ.

Dari sini dapat diketahui bahwa perbedaan tersebut tidak memiliki pengaruh dalam syari'at. Apabila ia tidak berpengaruh dalam *musaqah* dan *muzara'ah* dimana hasil yang berkembang dari aset itu menjadi milik bersama, maka terlebih lagi ia tidak berpengaruh dalam akad sewa, karena dalam penyewaan tanah tidak ada hal yang diperselisihkan seperti yang terjadi dalam *muzara'ah*. Apabila penyewaan tanah itu lebih diperbolehkan daripada *muzara'ah*, maka penyewaan pohon itu lebih diperbolehkan daripada *musaqah*.

Kedua, kami katakan bahwa yang demikian itu seperti *ijarah* terhadap *zhi'r*, sumur dan lain sebagainya. Komentar terhadap masalah ini tidak berbeda dari komentar terhadap pokok kedua dalam *ijarah*. Kami katakan, pendapat yang mengatakan *ijarah* terhadap *zhi'r* berlawanan dengan qiyas itu didasari keyakinan bahwa *ijarah* hanya boleh dilakukan dengan obyek manfaat yang sementara, bukan yang menghasilkan kepemilikan benda. Pernyataan ini tidak ditunjukkan oleh Kitab, Sunnah, ijma' dan qiyas. Sebaliknya, yang ditunjukkan oleh *ushul* adalah barang-barang yang muncul sedikit demi sedikit dimana pokoknya tetap

³²³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang cocok tanam (2329), Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (1551/1), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3408), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang keputusan hukum (1383) dengan menilai *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang gadai (2467), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang jual beli (2/270), dan Ahmad (2/37).

itu hukumnya sama seperti hukum manfaat, seperti buah-buahan, pohon, dan susu hewan.

Karena itu ia disamakan dalam wakaf, karena prinsip wakaf adalah menahan harta pokok dan mendistribusikan hasilnya. Jadi, harta pokoknya harus tetap, sedangkan manfaatnya dihasilkan bersamaan dengan tetapnya harta pokok. Hasil wakaf itu bisa berupa manfaat seperti manfaat tempat tinggal, bisa berupa buah-buahan seperti wakaf pohon, dan bisa berupa air susu seperti wakaf hewan ternak untuk dimanfaatkan susunya.

Demikian pula dengan masalah derma. *'Aariyah*, *'ariyyah* dan *minhah* adalah memberikan barang kepada orang yang memanfaatkannya, kemudian orang itu mengembalikannya lagi. *Minhah* berarti memberikan hewan ternak kepada orang lain untuk ia minum air susunya, kemudian orang itu mengembalikannya lagi. *'Aariyah* adalah memberikan pohon kepada orang untuk ia makan buah-buahannya, kemudian orang itu mengembalikannya lagi. *Sukna* berarti memberikan rumah kepada orang lain untuk ia tinggal, kemudian orang itu mengembalikannya lagi.

Demikian pula dalam *ijarah*; ada kalanya yang disewakan adalah benda untuk diambil manfaatnya, bukan barangnya, seperti tempat tinggal dan kendaraan; dan terkadang berupa benda yang muncul sedikit demi sedikit tetapi pokoknya tetap, seperti susu dari perempuan yang menyusui, dan air yang berasal dari sumur dan mata air. Oleh karena air dan susu itu keluar sedikit demi sedikit tetapi pokoknya masih tetap, maka ia sama kedudukannya dengan manfaat. Yang memperperkenankan *ijarah* adalah kesamaan di antara keduanya, yaitu kemunculannya sedikit demi sedikit.

Jadi, yang menjadi tujuan akad itu diperoleh sedikit demi sedikit, baik berupa benda atau manfaat. Karena keberadaan

tujuan akad berupa benda atau manfaat yang melekat pada benda itu tidak memiliki pengaruh terhadap kebolehan selama keduanya sama-sama mengakibatkan kebolehan. Bahkan ia lebih kuat untuk diperbolehkan karena benda itu lebih sempurna daripada sifat-sifatnya, dan ia tidak mungkin diadakan kecuali dengan cara demikian.

Ketentuan ini lebih banyak berlaku pada *zhi'r* berupa hewan untuk diambil susunya. Kemudian, *zhi'r* itu terkadang disewa dengan biaya sewa tertentu, dan terkadang dengan pembayaran berupa makanan dan keperluan lainnya, dan terkadang makanan dan keperluan lainnya itu tercakup ke dalam biaya sewa.

Adapun hewan ternak manakala diadakan susunya dengan pengganti, maka terkadang penyewa membayar air susunya dimana pakan dan perawatannya menjadi tanggungan pemilik, dan terkadang pakan dan perawatannya ditanggung oleh penyewa. Yang kedua ini serupa dengan pertanggungan kebun, tetapi lebih menyerupai *ijarah* karena air susu perempuan diberikan kepada bayi sehingga air susu tersebut lenyap dan dimanfaatkan oleh bayi. Jadi, ia seperti seseorang menyewa mata air untuk diambil airnya untuk mengairi tanahnya. Ia berbeda dengan orang yang menguasai susu, karena di sini berarti menguasai barang yang diadakan. Penyebutan yang ini dengan istilah *bai'* dan yang itu dengan istilah *ijarah* hanya merupakan perbedaan bahasa, sedangkan yang menjadi acuan adalah tujuan.

Di antara fuqaha ada yang menjadikan perbedaan ungkapan mempengaruhi keabsahan dan kerusakan akad, hingga di antara mereka ada yang mengesahkan akad dengan satu lafazh, tidak dengan lafazh yang lain. Sebagian dari mereka mengatakan, "*Salam (akad pemesanan)* yang kontan itu hukumnya tidak boleh, kecuali jika dilakukan dengan kata *bai' (jual beli)*." Sebagaimana

sebagian dari mereka juga mengatakan, "*Muzara'ah* dengan benih dari pekerja itu hukumnya tidak boleh, kecuali akad dilakukan dengan lafazh sewa sehingga hukumnya boleh."

Ini adalah pendapat sebagian sahabat Ahmad, dan yang demikian itu lemah. Karena yang menjadi pertimbangan dalam akad adalah tujuannya. Apabila makna yang dituju pada keduanya sama, maka pendapat yang membolehkannya dengan satu ungkapan tidak dengan ungkapan lain itu sama seperti pendapat yang membolehkannya dengan satu bahasa tidak dengan bahasa lain. Tetapi ketentuan ini berlaku manakala salah satu dari dua lafazh mengimplikasikan hukum yang tidak diimplikasikan oleh lafazh lain. Jadi, ia memiliki hukum lain. Bukan di sini tempat untuk memaparkan masalah-masalah tersebut.

Tujuan kami di sini hanya untuk menegaskan pernyataan apakah suatu ketetapan hukum sejalan dengan qiyas atau berlawanan dengan qiyas; dan bahwa apabila Syari' menyamakan dua hal sebagaimana Syari' menyamakan antara *ijarah* terhadap persusuan dan pelayanan, maka aspek yang berbeda dari keduanya tidak memiliki pengaruh. Perbedaan tersebut adalah yang satu (persusuan) berupa benda sedangkan yang lain (pelayanan) berupa manfaat. Tetapi apabila Syari' membedakan dua hal, maka aspek kesamaan di antara keduanya semata tidak menjadi acuan hukum, sebaliknya aspek perbedaan itulah memiliki pengaruh.

Penanggungan *Aql* (Diyat) Berlawanan dengan Qiyas

Termasuk kategori di atas adalah pendapat yang mengatakan bahwa penanggungan '*aql*' itu berlawanan dengan qiyas. Tidak diragukan bahwa barangsiapa yang merusak sesuatu yang dipertanggungkan, maka ia memikul pertanggungannya. Para ulama berbeda pendapat mengenai '*aql*', apakah '*aqilah* (*kerabat pelaku pembunuhan*)' memikul pertanggungan sejak awal (maksudnya, merekalah yang dibebani kewajiban sejak awal), ataukah mereka memikulnya secara *tahammul*³²⁴? Sebagaimana mereka berbeda pendapat mengenai zakat fitrah yang wajib bagi orang lain, seperti zakat fitrah untuk istri dan anak; apakah ia wajib sejak awal ataukah ia bersifat *tahammul*?

Mengenai hal tersebut ada perbedaan pendapat yang masyhur dalam madzhab Ahmad dan selainnya. Masalah ini juga menjadi dasar kasus ketika seseorang membayarkan '*aql*' untuk orang lain tanpa seizin orang yang diperintahkan. Barangsiapa yang mengatakan bahwa '*aql*' itu wajib secara *tahammul* bagi orang yang diperintahkan, maka ia akan mengatakan sah. Dan barangsiapa yang mengatakan bahwa '*aql*' itu wajib sejak awal bagi orang yang diperintahkan, maka itu sama seperti membayarkan zakat untuk orang lain.

Karena itu para ulama berbeda pendapat mengenai '*aql*' manakala tidak ada '*aqilah*', apakah ia wajib dalam pertanggungan pelaku pembunuhan atau tidak? '*Aql*' itu berbeda dengan hak-hak lain pada aspek sebab-sebab yang menuntut pengkhususan hukum

³²⁴ *Tahammul* berarti beban yang dipikul seseorang untuk orang lain, baik dengan kesadarannya sendiri atau karena ada aturan yang memaksa dari syari'at.

baginya. Alasannya adalah karena *diyat* untuk korban pembunuhan itu jumlahnya sangat besar. *Aqilah* hanya menanggung *diyat* dalam pembunuhan yang tidak sengaja, bukan dalam pembunuhan yang sengaja tanpa ada perbedaan pendapat. Sedangkan dalam kasus pembunuhan yang menyerupai sengaja ditemukan perbedaan pendapat di dalamnya. Menurut pendapat yang paling kuat, '*aqilah* tidak memikulnya. Pembunuhan secara tidak sengaja itu termasuk perkara yang ditolerir. Karena itu, pembebanan *diyat* pada hartanya itu mengakibatkan mudharat yang besar baginya tanpa ada suatu dosa yang sengaja ia lakukan.

Syari' mewajibkan orang yang berkewajiban loyal dan menolong pelaku pembunuhan untuk membantunya mengatasi masalah itu. Jadi, ini sama seperti kewajiban nafkah yang wajib bagi kerabat dekat, atau nafkah yang wajib bagi orang-orang fakir dan miskin, juga seperti kewajiban pembebasan tawanan dari negeri musuh. Karena pelaku pembunuhan itu tertawan oleh *diyat* yang wajib atas dirinya. *Diyat* itu tidak wajib akibat pilihan orang yang berhak atas *diyat*, dan bukan pula akibat pilihannya sendiri seperti hutang yang wajib akibat pinjaman dan jual beli.

Diyat biasanya juga tidak sedikit jumlahnya seperti layaknya pengganti untuk barang-barang yang dirusak. Perusakan harta dalam jumlah yang besar setara dengan ukuran *diyat* itu merupakan kesalahan yang jarang terjadi, lain halnya dengan menghilangkan nyawa secara tidak sengaja. Jadi, denda yang disebabkan perbuatan sengaja terhadap nyawa atau harta itu karena orang yang merusak itu dianggap sebagai orang yang zalim dan pantas menerima hukum. Sedangkan denda yang disebabkan oleh perbuatan yang tidak sengaja itu biasanya jarang terjadi, berbeda dengan *diyat*.

Karena itu, menurut mayoritas ulama, *'aqilah* tidak menanggung diyat kecuali yang memiliki ukuran yang besar. Sedangkan menurut Malik dan Ahmad, *'aqilah* tidak menanggung di bawah sepertiga. Adapun menurut Abu Hanifah, *'aqilah* tidak menanggung diyat di bawah perusakan gigi dan *mudhihah*³²⁵. Jadi, kewajiban diyat itu sama jenisnya dengan kewajiban yang dibebankan Syari' untuk berbuat baik kepada orang-orang yang membutuhkan, seperti berbuat baik kepada *ibnu sabil*, orang-orang fakir, orang-orang miskin, serta sanak kerabat yang membutuhkan.

Kita tahu bahwa ini adalah sebagian dari pokok-pokok syari'at yang menopang tegaknya maslahat seluruh alam. Ketika Allah membagi makhluk-Nya menjadi kaya dan miskin, sedangkan maslahat mereka tidak bisa terpenuhi kecuali dengan menutupi celah kebutuhan orang-orang fakir, dan Allah pun mengharamkan riba yang mengakibatkan mudharat bagi orang-orang fakir, maka perintah sedekah itu satu kategori dengan larangan riba. Karena itu Allah menggabungkan kedua hal tersebut dalam semisal ayat, *"Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 276)

Juga dalam semisal ayat, *"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai ridha Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya)."* (Qs. Ar-Ruum [30]: 39)

³²⁵ *Mudhihah* adalah tindakan melukai hingga mengakibatkan tampaknya tulang. Pendapat lain mengatakan bahwa *mudhihah* adalah tindakan yang mengakibatkan robekan kulit antara daging dan tulang, atau merobek daging hingga terlihat tulangnya. Perbuatan ini dikenai *qishash* khusus. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri رضح .

Di akhir surah Al Baqarah Allah menyebutkan hukum-hukum *mu'amalah* harta benda. Hukum-hukum tersebut dibagi menjadi tiga jenis, yaitu adil, utama dan zhalim. *Mu'amalah* yang adil adalah jual beli, *mu'amalah* yang zhalim adalah riba, dan *mu'amalah* yang utama adalah sedekah. Allah memuji orang-orang yang bersedekah dan menyebutkan pahala mereka, mencela para pelaku riba dan menerangkan hukuman mereka, serta membolehkan jual beli dan hutang piutang hingga batas waktu tertentu. Jadi, 'aq/ itu termasuk jenis hak yang diwajibkan Allah untuk sebagian manusia atas sebagian yang lain, sama seperti hak seorang muslim, hak orang yang memiliki hubungan rahim, hak tetangga, serta hak hamba sahaya dan istri.

Dua Jenis Hukum yang Dikatakan Berlawanan dengan Qiyas

Hukum-hukum yang dikatakan berlawanan dengan qiyas itu ada dua jenis, yaitu hukum-hukum yang disepakati dan hukum-hukum yang diperselisihkan.

Mengenai hal yang tidak diperselisihkan hukumnya, dapat ditarik kejelasan bahwa ia pasti sesuai dengan qiyas yang benar. Dari sini muncul pertanyaan, apakah hal semacam ini dapat dijadikan sebagai pohon qiyas atau tidak? Sekelompok fuqaha berpendapat bahwa hal yang ditetapkan berlawanan dengan qiyas itu tidak dijadikan pokok qiyas. Pendapat ini dituturkan dari para sahabat Abu Hanifah. Sedangkan menurut mayoritas ulama, ia bisa dijadikan pokok qiyas. Pendapat inilah yang disebutkan oleh para sahabat Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya.

Mereka mengatakan bahwa yang dilihat adalah syarat-syarat qiyas. Hukum apa saja yang diketahui *'illah*-nya, maka perkara-perkara lain yang serupa dari segi *'illah* digabungkan kepadanya, baik dikatakan bahwa ia berlawanan dengan qiyas atau tidak. Demikian pula hal yang diketahui perbedaannya antara pokok dan cabang. Penggabungan dengan dalil *'illah* itu seperti penggabungan dengan *'illah*. Adapun jika tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa perkara cabang sama seperti perkara pokok, maka di dalamnya tidak boleh dilakukan qiyas, baik ia sejalan atau qiyas atau bertentangan dengannya. Karena itu, menurut pendapat yang shahih, perkara-perkara yang semakna dengan *'ariyyah* itu digabungkan kepada *'ariyyah*.

Sebenarnya, tidak ada sesuatu pun yang disyari'atkan secara berlawanan dengan qiyas yang benar. Bahkan, perkara yang dikatakan berlawanan dengan qiyas itu pasti memiliki sifat yang karenanya ia terpilahkan dari perkara-perkara yang berbeda dengannya, serta menuntut pembedaannya dari perkara-perkara tersebut secara hukum. Jika demikian, jika sifat tersebut juga dimiliki oleh perkara lain, maka hukumnya menjadi sama dengan perkara tersebut. Jika tidak, maka ia termasuk perkara-perkara yang berbeda darinya.

Contoh Kasus-Kasus yang Diperselisihkan Hukumnya

Adapun perkara yang diperselisihkan itu seperti perkara yang diterangkan oleh hadits sebagai perkara yang berbeda, lalu orang-orang mengatakan bahwa ini berlawanan dengan qiyas atau berlawanan dengan qiyas *ushul*. Kasus ini memiliki banyak contoh,

yang paling masyhur adalah kasus *musharrah*.³²⁶ Nabi ﷺ bersabda,

لَا تُصِرُّوا الْإِبِلَ وَلَا الْغَنَمَ فَمَنْ ابْتِاعَ مُصَرَّاةً فَهُوَ
بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ
سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

*"Janganlah kalian membiarkan susu unta dan kambing tidak diperah agar tampak besar. Barangsiapa yang membeli hewan musharrah, maka ia punya dua pilihan setelah memerahnya. Apabila ia tetap ridha dengannya, maka ia boleh menahannya. Tetapi apabila ia tidak suka dengannya, maka ia bisa mengembalikannya bersama satu sha' kurma kering."*³²⁷

Ini adalah hadits shahih, namun mereka mengatakan bahwa ia berlawanan dengan qiyas *ushul* dari beberapa sisi, di antaranya adalah:

- Ia mengembalikan obyek penjualan tanpa ada aib dan ketidaksesuaian sifat.
- Hasil yang diperoleh itu disebabkan adanya pertanggungan. Jadi, susu yang telah diperah oleh pembeli itu tidak dituntut untuk ia kembalikan. Sedangkan di sini ia menanggungnya.

³²⁶ *Musharrah* berarti hewan penghasil susu yang tidak diperah susunya dalam beberapa hari agar tampak bahwa hewan tersebut menghasilkan susu dalam jumlah yang besar.

³²⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual beli (2148) dari Abu Hurairah, dan Muslim dalam pembahasan tentang jual beli (1515/11) dari Abu Hurairah juga.

- Susu itu termasuk benda yang ada padanannya, sehingga jika ia dipertanggungkan maka seharusnya dengan benda yang sama dengannya.
- Sesuatu yang tidak memiliki padanan itu ditanggung dengan nilainya berupa uang, tetapi di sini ia ditanggung dengan kurma kering.
- Harta yang ditanggung itu sesuai ukurannya, dan penggantinya tidak ditetapkan dengan syari'at. Tetapi ia di sini ditetapkan ukurannya dengan syari'at.

Para ulama yang mengikuti hadits mengatakan, “Sebaliknya apa yang kalian sebutkan itu keliru, dan haditslah yang sejalan dengan *ushul*. Seandainya ia berlawanan dengan *ushul*, tentulah hadits ini yang menjadi *ushul* sebagaimana hadits lain menjadi *ushul*. Jadi, janganlah Anda membenturkan satu *ushul* dengan *ushul* lain. akan tetapi, seluruhnya wajib diikuti karena seluruhnya berasal dari Allah.”

Mengenai pernyataan mereka bahwa pengembalian *musharah* sama dengan pengembalian sesuatu tanpa aib dan ketidaksesuaian sifat, sesungguhnya dalam *ushul* itu tidak ada hal yang menunjukkan pembatasan pengembalian barang hanya karena dua faktor tersebut. Sebaliknya, *tadlis* atau penyamaran sifat barang itu juga ditetapkan sebagai faktor yang memperbolehkan pengembalian barang. Ia termasuk jenis ketidaksesuaian sifat. Obyek jual beli itu ada kalanya tampak sifat-sifatnya melalui ucapan dan ada kalanya melalui perbuatan. Apabila yang tampak adalah satu sifat yang berbeda dari sifat sebenarnya, maka itu disebut *tadlis*. Nabi ﷺ menetapkan hak *khiyar* (*pilihan untuk membatalkan akad*) bagi para kafilah ketika mereka dicegat dan barang mereka dibeli sebelum mereka tiba di pasar dan mengetahui harga. Dalam kasus ini tidak ada salah satu

dari dua faktor tersebut (cacat dan perbedaan sifat), melainkan di dalamnya ada unsur *tadlis*.

Mengenai pernyataan mereka dengan mengutip hadits: *الخَرَجُ بِالضَّمَانِ* “*Sesuatu yang dihasilkan obyek penjualan itu diperoleh sebab adanya pertanggungan*”,³²⁸ pernyataan ini dapat dijawab bahwa hadits *musharrah* lebih shahih darinya menurut pendapat yang disepakati para ulama, meskipun sebenarnya tidak ada kontradiksi di antara keduanya. Karena *kharaj* berarti apa yang muncul belakangan dari obyek yang telah dimiliki pembeli. Kata *kharaj* digunakan untuk menyebut hasil dari sesuatu seperti hasil usaha hamba sahaya. Adapun susu dan semisalnya itu melekat pada hewan. Dalam kasus ini susu tersebut ada di ambing sehingga ia menjadi bagian dari obyek jual beli.

Kurma satu *sha'* bukan dijadikan sebagai pengganti terhadap apa yang muncul setelah akad, melainkan sebagai ganti dari susu yang ada di ambing pada waktu akad. Alasan penggantian susu dengan barang lain dan penetapan ukurannya dengan syari'at adalah karena susu yang ditanggung itu telah bercampur dengan susu yang muncul setelah akad sehingga ukurannya tidak bisa diketahui. Karena itu Syari' menetapkan ukuran penggantinya untuk menghentikan perselisihan.

Syari' menetapkan dari selain jenis karena jika penggantinya satu jenis maka bisa jadi ukurannya lebih banyak daripada yang pertama dan bisa jadi lebih sedikit sehingga hal itu mengakibatkan riba. Lain halnya jika penggantinya tidak sama jenisnya, sehingga ia seolah-olah membeli susu yang tidak bisa diketahui ukurannya dengan kurma kering satu *sha'*. Kurma kering

³²⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang jual beli (3508) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1285, 1286) dengan menilainya *hasan-shahih*.

merupakan makanan penduduk Madinah. Ia ditakar dan dijadikan makanan pokok, sebagaimana susu itu ditakar dan dijadikan makanan pokok. Keduanya juga dimakan tanpa dimasak, lain halnya dengan gandum yang tidak bisa dimakan kecuali setelah dimasak. Jadi, kurma kering merupakan jenis makanan pokok yang paling dekat dengan susu.

Karena itu, di antara hasil ijtihad adalah para ulama di seluruh penjuru negeri menjaminkan susu dengan satu *sha'* kurma, atau pengganti berupa kurma itu berlaku bagi orang yang makanan pokoknya adalah kurma. Ini adalah sebagian dari hasil ijtihad, seperti perintah dalam zakat fitrah untuk mengeluarkan satu *sha'* gandum atau kurma kering.

Pernyataan mereka yang lain adalah perintah kepada orang yang shalat di belakang barisan sendirian untuk mengulangi shalatnya itu berlawanan dengan qiyas, karena imam berdiri sendiri dan perempuan yang menjadi makmum juga berdiri sendiri di belakang laki-laki sebagaimana diterangkan dalam Sunnah.

Masalahnya tidak demikian karena aturan bagi imam adalah berdiri di depan berdasarkan pendapat yang disepakati, dan aturan bagi para makmum adalah berbaris di belakangnya berdasarkan pendapat yang disepakati. Jadi, bagaimana mungkin keduanya disamakan. Imam adalah orang yang dijadikan panutan. Jika imam ada di depan mereka, maka mereka bisa melihatnya sehingga mereka bisa mengikutinya dengan lebih sempurna. Adapun perempuan itu berdiri sendirian jika tidak ada perempuan lain. Jadi, aturan yang berlaku untuk perempuan adalah berbaris. Akan tetapi, masalah perempuan ini menunjukkan dua hal, yaitu:

Yang Tidak Disanggupi dalam Syari'at itu Gugur Kewajibannya

Pertama, ia menunjukkan bahwa apabila tidak ada orang yang berdiri bersama seorang di belakang barisan dan ia tidak bisa masuk ke barisan depan, maka ia berdiri sendirian karena ada hajat. Inilah qiyas yang benar, karena kewajiban-kewajiban itu gugur karena adanya hajat. Perintah Nabi ﷺ agar makmum berbaris dengan makmum lain itu termasuk kewajiban. Tetapi apabila kewajiban tersebut tidak mungkin terlaksana, maka ia gugur karena ada hajat sebagaimana fardhu-fardhu shalat lainnya gugur lantaran ada hajat seperti shalat dalam kondisi takut demi menjaga jama'ah.

Qiyas ini juga berlaku ketika seseorang tidak mungkin shalat bersama jama'ah kecuali di depan imam. Ia boleh shalat di depan imam karena ada hajat. Ini merupakan pendapat beberapa kelompok ulama, serta merupakan salah satu dari dua sisi pendapat dalam madzhab Ahmad, meskipun mereka tidak membolehkan makmum berdiri di depan imam manakala dimungkinkan untuk tidak berdiri di depannya.

Secara garis besar, berbaris dengan makmum lain itu tidak lebih wajib daripada perkara wajib lain. Apabila perkara wajib lain dalam jama'ah gugur karena ada halangan, terlebih lagi dengan kewajiban berbaris.

Di antara prinsip universal adalah perkara yang tidak disanggupi dalam syari'at itu gugur kewajibannya, dan bahwa sesuatu yang darurat tanpa ada unsur maksiat di dalamnya itu tidak dilarang. Karena itu Allah tidak mewajibkan sesuatu yang tidak sanggup dikerjakan oleh seorang hamba, dan tidak

mengharamkan sesuatu yang dibutuhkan seorang hamba dalam keadaan darurat.

Pendapat Mereka tentang Hadits, “Gadai itu Boleh Dikendarai dan Diperah...”

Pernyataan mereka yang lain adalah terkait hadits shahih yang menyebutkan,

إِنَّ الرَّهْنَ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ وَعَلَى الَّذِي
يَرْكَبُ وَيَحْلِبُ النَّفَقَةُ

“Sesungguhnya barang yang digadai itu boleh dikendarai dan diperah (oleh pemiliknya). Dan orang yang mengendarai dan memerah itu berkewajiban membiayai.”⁸²⁹

Mereka mengatakan bahwa hadits ini berlawanan dengan qiyas. Padahal tidak demikian, karena apabila barang gadai berupa hewan, maka ia termuliakan dengan sendirinya, dan pemiliknya memiliki hak di dalamnya, dan penerima gadai juga memiliki hak padanya. Apabila hewan gadai ada di tangan penerima gadai, lalu ia tidak menungganginya dan tidak memerahnya, maka manfaatnya hilang sia-sia. Sebelumnya kami telah menjelaskan bahwa air susu itu sama kedudukannya dengan manfaat. Apabila penerima gadai mengambil manfaatnya dan menggantinya dengan biayanya, maka ia telah menggabungkan dua maslahat dan dua kewajiban. Pada mulanya biaya perawatan hewan menjadi

³²⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang gadai (2512) dari Abu Hurairah. Maksud hadits ini adalah hewan yang digadai itu boleh dinaiki dan boleh diperah oleh pemiliknya. Apabila ia disewakan, maka hasil sewanya menjadi haknya, dan biaya perawatan hewan itu juga menjadi tanggungannya.

tanggungan pemiliknya. Apabila penerima gadai membiayainya, maka ia telah menunaikan kewajiban penggadai. Dan ia memiliki hak di dalamnya sehingga ia berhak mengambil penggantinya. Manfaat itu dapat dijadikan pengganti hak, sehingga penerima gadai lebih baik mengambil manfaat itu daripada ia hilang sia-sia hingga merugikan pemiliknya.

Para fuqaha berbeda pendapat mengenai orang yang menunaikan kewajiban orang lain seperti hutang tanpa seizinnya. Menurut madzhab Malik dan Ahmad dalam pendapat yang masyhur, ia berhak menuntut penggantinya dari orang tersebut. Sedangkan menurut madzhab Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i, ia tidak berhak melakukannya.

Apabila seseorang mengeluarkan nafkah yang wajib baginya seperti nafkah kepada anaknya yang masih kecil dan hamba sahayanya, maka sebagian sahabat Ahmad mengatakan bahwa ia tidak boleh meminta kembali. Mereka membedakan antara nafkah dan hutang. Sedangkan para peneliti sahabat Ahmad menyamakan keduanya. Mereka mengatakan bahwa seluruhnya hukumnya wajib. Seandainya ia menebusnya dari tawanan, maka ia boleh menuntutnya untuk membayarkan tebusan, dan itu bukan hutang. Al Qur'an menunjukkan pendapat ini. Allah berfirman, *"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6)

Allah memerintahkan untuk memberikan upah semata karena adanya persusuan, dan Allah tidak mensyaratkan adanya akad dan izin ayah. Demikian pula Allah berfirman, *"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara*

yang ma'ruf." (Qs. Al Baqarah [2]: 233) Dalam ayat ini Allah mewajibkan pemberian makan dan pakaian kepada ibu yang menyusui tanpa mensyaratkan adanya akad dan izin.

Biaya perawatan hewan merupakan kewajiban pemiliknya, sedangkan penerima gadai dan penyewa memiliki hak pada hewan tersebut. Apabila penerima gadai atau penyewa mengeluarkan biaya yang wajib bagi pemiliknya, maka pengeluaran biaya tersebut lebih pantas dimintakan pengembaliannya daripada nafkah untuk anak. Seandainya penggadai berkata, "Aku tidak mengizinkanmu mengeluarkan biayanya," maka penerima gadai bisa mengatakan, "Tetapi biayanya itu kewajibanmu, dan aku berhak menuntutnya darimu demi menjaga hewan yang digadai ini."

Apabila pihak yang membiayai telah ridha sekiranya ia diganti dengan manfaat barang gadai, tidak menuntutnya dengan sesuatu yang setara dengan biaya yang ia keluarkan, maka ia telah berbuat baik kepada temannya. Ini merupakan kebaikan murni terhadap penggadai. Demikian pula seandainya penerima amanah hewan orang lain seperti penerima titipan, sekutu dan wakil mengeluarkan biaya dari harta pribadinya dan ia menerima ganti berupa manfaat harta. Karena yang demikian itu merupakan kebaikan kepada pemiliknya manakala pemiliknya tidak membiayainya.

Barangsiapa yang Mengubah Harta Orang Lain Hingga Tujuannya Hilang, Maka Ia Menanggung Barang yang Sama

Di antara pernyataan mereka adalah bahwa hadits yang paling jauh dari qiyas adalah hadits yang ada dalam kitab *As-Sunan* dari Hasan, dari Qabishah bin Hurait, dari Salmah bin Muhabbaq,

bahwa Nabi ﷺ menjatuhkan keputusan terkait seorang laki-laki yang menggauli budak perempuan istrinya:

إِنْ كَانَ اسْتَكْرَهَهَا فَهِيَ حُرَّةٌ وَعَلَيْهِ لِسِيدَتِهَا
مِثْلُهَا وَإِنْ كَانَتْ طَاوَعَتْهُ فَهِيَ لَهُ وَعَلَيْهِ لِسِيدَتِهَا
مِثْلُهَا

*"Apabila laki-laki itu memaksanya, maka budak perempuan itu merdeka, dan laki-laki itu menanggung budak yang sama untuk tuannya. Tetapi jika perempuan itu yang merayunya, maka budak itu menjadi miliknya dan ia menanggung budak yang sama untuk tuannya."*⁸³⁰

Dalam redaksi lain disebutkan:

وَإِنْ كَانَتْ طَاوَعَتْهُ فَهِيَ وَمِثْلُهَا مِنْ مَالِهِ
لِسِيدَتِهَا

*"Dan apabila budak tersebut merayu laki-laki tersebut, maka budak itu ditambah budak yang serupa diserahkan kepada tuannya dengan diambil dari harta laki-laki tersebut."*⁸³¹

Hadits ini dikritik oleh sebagian ulama terkait sanadnya, tetapi sebenarnya hadits ini *hasan*. Mereka berargumen dengan

³³⁰ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4460), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang sanksi pidana (2552), dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang nikah (3363).

³³¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4461), dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang nikah (3364), keduanya dari Salamah bin Muhabbaq.

hadits yang kekuatannya di bawah hadits tersebut. Akan tetapi, karena makna hadits ini sulit dipahami, maka mereka condong untuk melemahkan sanadnya.

Sebenarnya hadits ini sejalan dengan qiyas dari tiga aspek *ushul* yang benar, dan masing-masing merupakan pendapat sekelompok fuqaha, yaitu:

Pertama, barangsiapa yang mengubah harta orang lain sehingga maksud dan tujuan dari harta tersebut hilang, maka ia wajib menanggung dengan mengganti harta yang sama. Ketentuan dalam kasus ini seperti ketentuan dalam kasus ketika seseorang melakukan tindakan terhadap barang yang diambil tanpa izin hingga mengakibatkan namanya hilang. Dalam masalah ini ada tiga pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya, yaitu:

1. Ia tetap menjadi milik empunya, sedangkan orang yang mengambil tanpa izin itu menanggung penyusutannya. Pemiliknya tidak punya hak lebih dari itu. Ini seperti pendapat Asy-Syafi'i.
2. Barang tersebut menjadi milik orang yang mengambil tanpa izin, dan ia menanggung barang yang sama untuk pemiliknya. Ini adalah pendapat Abu Hanifah.
3. Pemiliknya diberi pilihan antara mengambil barang dengan ditanggung penyusutannya, atau ia menuntut gantinya. Ini merupakan pendapat yang paling adil dan kuat. Karena hilangnya sifat-sifat *ma'nawiyah* (*abstrak*) pada budak itu seperti ia lupa dengan keahliannya, atau kekuatannya berkurang, atau akal dan agamanya menjadi rusak. Dalam kasus ini, pemilik budak diberi pilihan antara meminta pertanggungan atas penyusutannya atau menuntut gantinya. Apabila ekor

bagal seorang qadhi dipotong, maka menurut Malik pelakunya menanggung gantinya, dan ia memiliki bagal tersebut karena biasanya tujuan dari bagal itu tidak bisa diperoleh pemiliknya. Atau pemiliknya diberikan pilihan. Apabila pula jika seseorang memotong telinga kuda dan ekor seorang sultan.

Kedua, seluruh barang yang dirusak itu ditanggung dengan barang yang sejenis sebisa mungkin dengan tetap mempertimbangkan nilai, sekalipun ia berupa hewan. Sebagaimana dalam akad *qardh (pinjam)*, diwajibkan mengembalikan barang yang sama. Apabila seseorang berhutang seekor hewan, maka ia wajib mengembalikan hewan yang sama, sebagaimana Nabi ﷺ meminjam seekor hewan yang masih muda lalu beliau mengembalikan hewan yang lebih baik.³³² Demikian pula dengan obyek penjualan yang bersifat spekulatif; penjual menanggung seperti anak hewan sebagaimana yang diputuskan oleh para sahabat. Demikian pula apabila ketika penjual mengecualikan kepalanya, tetapi pembeli tidak menyembelinya. Para sahabat menetapkan bahwa ia berhak atas hasil penjualannya. Maksudnya nilai kepala seperti kepala hewan tersebut. Ini merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya.

Kisah Peradilan Dawud dan Sulaiman ﷺ

Kisah Nabi Dawud dan Sulaiman ﷺ termasuk kategori ini. Ada hewan ternak yang merusak kebun milik suatu kaum. Dalam kasus tersebut Nabi Dawud ﷺ memutuskan kambing untuk para

³³² HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang riwayat hidup (3945) tanpa komentar, dan Ahmad (2/292), keduanya dari Abu Hurairah.

pemilik tanaman. Seolah-olah Nabi Dawud ﷺ menetapkan pertanggungungan untuk mereka berupa nilainya. Pemilik ternak tersebut tidak memiliki harta benda selain kambing, sehingga ia menetapkan pertanggungannya berupa kambing berdasarkan nilai. Sedangkan Nabi Sulaiman ﷺ menetapkan agar para pemilik ternak memperbaiki tanaman-tanaman tersebut hingga pulih seperti sedia kala. Jadi, ia menetapkan pertanggungungan dengan sesuatu yang sama. Selain itu, ia memberikan hewan ternak kepada para pemilik kebun untuk mereka ambil manfaatnya sebagai pengganti manfaat yang hilang akibat sejak tanaman mereka rusak hingga ia kembali seperti sedia kala.

Keputusan inilah yang difatwakan Az-Zuhri kepada Umar bin Abdul Aziz dalam kasus orang yang merusak tanaman orang lain. Ia mengatakan, "Orang itu harus memperbaikinya hingga seperti sedia kala." Konon, Rabi'ah dan Abu Zinad menetapkan bahwa ia menanggung nilainya, lalu Az-Zuhri mengkritik keras keduanya.

Inilah makna yang ditunjukkan oleh dalil-dalil yang ada. Kewajiban dalam pertanggungungan barang yang rusak adalah barang yang sama sebisa mungkin. Allah berfirman, "*Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa.*" (Qs. Asy-Syuuraa [42]: 40)

"Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu." (Qs. Al Baqarah [2]: 194)

"Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu." (Qs. An-Nahl [16]: 126)

"Dan pada sesuatu yang patut dihormati, berlaku hukum qishas." (Qs. Al Baqarah [2]: 194)

Apabila seseorang merusak uang, biji-bijian, atau semacam itu, maka ia bisa ditanggung dengan barang yang sama. Dan jika barang yang dirusak berupa pakaian, atau bejana, atau hewan, maka pertanggungannya harus berupa barang yang sama dari semua sisi. Tetapi ada kalanya hal itu tidak dimungkinkan sehingga masalahnya berkisar pada dua hal. *Pertama*, pelakunya menanggung dalam bentuk nilai, yaitu dirham; sesuatu yang berbeda dari barang yang dirusak dari segi jenis dan sifatnya, tetapi ia menyamainya dari segi nilai harta. *Kedua*, pertanggungannya berupa pakaian yang sejenis dengan pakaian yang dirusak, atau bejana yang sejenis dengan bejana yang dirusak, atau hewan yang sejenis dengan hewan yang dirusak, tetapi tetap mempertimbangkan nilainya semampu mungkin. Meskipun jika dibayar dengan nilai maka nilai pengganti bisa sama dengan nilai barang yang dirusak, namun dalam cara pembayaran ini sifat kebendaannya sama. Ia memiliki keunikan dari segi kesamaan jenis dan sifat, sehingga ia lebih mendekati hak daripada dengan nilai. Apa saja yang lebih menyerupai itu lebih adil. Karena itu wajib dihukumi dengan sesuatu yang lebih menyerupai manakala tidak ditemukan barang yang sama dari semua sisinya.

Qishash atas Tampan dan Pukulan

Hukum yang serupa adalah hukum yang ditetapkan dalam Sunnah dan kesepakatan para sahabat, yaitu qishash dalam kasus pukulan dan tampan.³³³ Ini merupakan pendapat mayoritas ulama salaf (pendahulu), serta diredaksikan oleh Ahmad dalam

³³³ HR. Ahmad (3/495) dari Jabir bin Abdullah.

riwayat Isma'il bin Sa'id Asy-Syalanji yang disyarah oleh Al Jauzajani dalam kitabnya yang berjudul *Al Mutarjim*. Sekelompok fuqaha mengatakan, "Jika penjatuhan qishash yang sama persis tidak bisa dilakukan, maka ia dikembalikan kepada *ta'zir*." Pernyataan mereka ini dijawab bahwa apa yang diterangkan oleh *atsar* itulah yang menuntut qiyas. Karena *ta'zir* merupakan sanksi yang tidak ditetapkan jenis, sifat dan ukurannya. Yang menjadi rujukan dalam *ta'zir* adalah ijtihad pemerintah. Padahal kita tahu bahwa perintah untuk melakukan pukulan yang mendekati pukulannya meskipun tidak diketahui sama persis dengannya itu lebih adil dan setara daripada sanksi yang berbeda dari segi jenis dan sifat serta tidak terukur sama sekali.

Perlu Anda ketahui bahwa kesamaan dari semua sisi itu tidak mungkin dilakukan dalam barang-barang yang ditakar, apalagi pada selainnya. Apabila seseorang merusak satu *sha'* gandum lalu ia menanggung satu *sha'* gandum, maka ia tidak tahu persis bahwa gandum yang ada pada salah satu *sha'* itu sama persis dengan gandum yang ada pada *sha'* yang lain. Sebaliknya, bisa jadi lebih dan bisa jadi kurang. Karena itu Allah berfirman, *"Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya."* (Qs. Al An'am [6]: 152) Penetapan timbangan dan takaran secara persis itu termasuk perkara yang tidak disanggupi manusia. karena itu dikatakan bahwa ini lebih menyamai yang itu manakala ia lebih mendekati kesamaannya meskipun tidak bisa dicapai kesamaannya dari semua sisi.

Barangsiapa yang Menyiksa Budaknya, maka Budaknya Dimerdekakan

Ketiga, barangsiapa yang menganiaya budaknya hingga cacat, maka budaknya itu dimerdekakan atas perbuatannya itu. Ini adalah madzhab Malik, Ahmad dan selainnya. Hukum masalah ini diterangkan dalam *atsar* yang *marfu'* dari Nabi ﷺ³³⁴ dan para sahabatnya seperti Umar bin Khatthab, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain. hadits ini sejalan dengan ketiga *ushul* ini yang ditetapkan dengan dalil-dalil yang sejalan dengan qiyas yang adil.

Apabila budak perempuan merayu suami tuannya, maka suami telah merusak budaknya tersebut sehingga merugikan tuannya. Dengan rayuan itu budak perempuan tersebut telah berbuat zina, dan hal itu mengurangi nilainya serta tidak memungkinkan tuannya untuk memanfaatkannya seperti sebelum terjadinya zina. Itu karena tuannya menjadi benci kepada budak perempuan, dan budak tersebut menjadi berhasrat kepada suaminya. Lebih dari itu, budak tersebut menjadi sulit dikendalikan oleh tuannya, karena budak tersebut justeru menjadi patuh kepada suami tuannya.

Apabila seseorang melakukan tindakan terhadap harta yang mengakibatkan penyusutan nilai, maka pemiliknya berhak menuntutnya dengan harta yang sama. Karena itu, tuan budak diputuskan berhak atas harta yang sama. Kita tahu bahwa seandainya tuan budak rela sekiranya budak tersebut tetap menjadi miliknya dan ia diberi kompensasi atas penyusutan nilai budak, maka hal tersebut tidak dihalangi. Yang dituntut adalah yang mubah bagi pemilik budak. Akan tetapi, implikasinya adalah apabila budak perempuan dirusak oleh seorang laki-laki sehingga

³³⁴ HR. Ibnu Majah dalam pembahasan tentang diyat (2679) dari Salamah bin Rauh bin Zamba'. Al Hait sami dalam kitab *Az-Zawa'id* mengatakan, "Dalam sanadnya terdapat kelemahan karena lemahnya Ishaq bin Abu Farwah."

merugikan pemiliknya hingga budak tersebut mengajaknya berzina, maka pemiliknya berhak menuntut laki-laki tersebut untuk menggantinya, dan laki-laki tersebut wajib mengganti dengan budak yang sama dengan ketentuan bahwa pengganti yang sama itu wajib diberikan alam setiap harta yang dipertanggungkan dengan sebisa mungkin.

Adapun apabila laki-laki tersebut memerkosa budak perempuan, maka perbuatannya itu termasuk kategori *mutslah* (*menganiaya hingga cacat*). Perkosaan merupakan tindakan *mutslah*, dan perisetubuhan itu sama kedudukannya dengan perusakan.

Karena itu dikatakan bahwa barangsiapa yang memaksa budaknya untuk melakukan perbuatan homoseksual, maka budak tersebut menjadi merdeka akibat tindakan tersebut. Dan karena itu, perbuatan ini tidak terlepas dari suatu sanksi, tidak bisa disamakan dengan manfaat pelayanan. Ketika seorang suami merusak budak perempuan orang lain sehingga merugikannya, maka ia wajib menanggung budak yang sama sebagaimana dalam kasus suka sama suka. Dan yang mengakibatkan kemerdekaan budak tersebut adalah karena adanya tindakan *mutslah* padanya.

Terkadang dikatakan bahwa ketentuan ini mengakibatkan ketentuan dalam kasus ketika seorang laki-laki memaksa budak laki-lakinya untuk melakukan perbuatan amoral, maka budak tersebut temerdekakan akibat perbuatan tersebut. Dan seandainya seorang laki-laki memaksa budak perempuan orang lain untuk berbuat zina, maka budak perempuan tersebut juga temerdekakan, sedangkan laki-laki tersebut menanggung budak yang sama bagi tuannya. Kecuali dibedakan antara budak istrinya sendiri dan budak orang lain. Jika ada perbedaan yang *syar'i*, maka

ketentuannya juga berbeda. Tetapi jika tidak ada, maka qiyas menuntut penyamaannya.

Mengenai firman Allah, *"Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barang siapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa (itu)"* (Qs. An-Nuur [24]: 33) yang dilarang adalah memaksa mereka untuk melakukan pelacuran demi mendapatkan keuntungan harta, sebagaimana yang dituturkan dari Ibnu Abi Munafiq. Ia memiliki beberapa budak perempuan yang ia paksa untuk melakukan pelacuran. Jadi, maksudnya bukan memaksa budak untuk ia zinai sendiri, karena perbuatan ini sama kedudukannya dengan *mutslah*, dan perbuatan tersebut adalah memaksanya untuk pergi melacur sendiri. Meskipun demikian dapat dikatakan bahwa pemerdekaan budak akibat *mutslah* itu belum disyari'atkan pada saat turunnya ayat ini, melainkan ia disyari'atkan sesudah itu.

Pemaparan hadits ini termasuk hal yang paling pelik. Jika hadits ini valid, maka inilah yang tampak legitimasinya dan pelandasannya pada *ushul* yang valid. Tetapi jika hadits ini tidak valid, maka pemaparan di atas tidak dibutuhkan.

Secara garis besar, saya tidak mengetahui adanya sebuah hadits yang shahih melainkan ia pasti bisa dilandaskan pada *ushul* yang valid. Saya telah mencermati dalil-dalil syari'at yang bisa saya cermati, dan saya tidak menemukan sebuah qiyas shahih yang berlawanan dengan hadits shahih, sebagaimana nalar yang gamblang tidak mungkin berlawanan dengan nash yang shahih. Sebaliknya, manakala Anda menemukan sebuah qiyas yang

bertentangan dengan sebuah *atsar*, maka pasti terjadi kelemahan pada salah satunya.

Akan tetapi, pemilahan antara qiyas yang shahih dan qiyas yang rusak itu kebanyakannya samar di mata para tokoh ulama, terlebih lagi bagi orang yang ada di bawah mereka. Karena pengetahuan secara tepat tentang berbagai sifat yang mempengaruhi hukum serta pengetahuan tentang hukum dan makna yang terkandung dalam syari'at itu termasuk ilmu yang paling utama. Sebagiannya terang dan jelas, dapat diketahui oleh banyak ulama; dan sebagian yang lain rumit dan detil, hanya diketahui oleh kalangan khusus.

Karena itu, qiyas yang dilakukan banyak ulama menjadi bertentangan dengan nash lantaran mereka tidak melihat dengan jelas qiyas yang shahih, sebagaimana banyak orang yang tidak melihat dengan jelas nash dalil-dalil rumit yang menunjukkan hukum.

Pendapat bahwa Melanjutkan Haji yang telah Rusak Berlawanan dengan Qiyas

Pernyataan mereka bahwa melanjutkan haji yang telah rusak itu berlawanan dengan qiyas, sebenarnya tidak demikian adanya karena Allah memerintahkan untuk menyempurnakan haji dan umrah. Karena itu, seseorang yang telah memulai haji dan umrah itu wajib melanjutkan haji dan umrahnya meskipun ia memasuki keduanya secara sukarela (*sunnah*) berdasarkan pendapat yang disepakati oleh para imam.

Namun para imam berbeda pendapat mengenai ibadah-ibadah sunnah selain haji dan umrah sunnah; apakah ia wajib melanjutkan manakala ia telah memulainya? Setelah seseorang melakukan ihram, maka ia wajib melanjutkan manasiknya sampai ia *tahallul*, serta tidak boleh melakukan persetubuhan selama haji. Apabila ia melakukan persetubuhan dalam haji, maka persetubuhannya itu tidak menghalangi apa yang wajib baginya, yaitu menyempurnakan haji.

Perkara yang serupa dengan itu adalah puasa di bulan Ramadhan karena ia wajib menyempurnakannya. Allah berfirman, *"Kemudian sempurnakanlah puasa hingga malam."* (Qs. Al Baqarah [2]: 187) Apabila seseorang membatalkan puasanya, maka pembatalannya itu tidak menggugurkan kewajibannya untuk menyempurnakan puasa. Sebaliknya, ia tetap wajib menyempurnakan puasa Ramadhan meskipun ia telah merusaknya. Alasannya adalah karena puasa itu memiliki batas yang telah ditetapkan, yaitu terbenamnya matahari, sebagaimana haji memiliki batas khusus, yaitu hari 'Arafah dan sesudahnya, serta memiliki tempat khusus yaitu 'Arafah, Muzdalifah dan Mina. Karena itu, ia tidak boleh keluar dari haji sebelum tiba di tempatnya, sebagaimana ia tidak boleh keluar dari puasa sebelum tiba waktunya.

Hanya saja, apabila ia terhalang seperti orang yang dikepung, maka ia menjadi seperti orang yang berhalangan saat membatalkan puasa. Ini berbeda dengan shalat; manakala seseorang merusak shalatnya maka ia bisa memulainya dari awal, karena shalat bisa dikerjakan di tengah waktu, sedangkan haji tidak bisa dikerjakan di tengah waktu.

Pendapat bahwa Makan karena Lupa tidak Membatalkan Puasa Itu Berlawanan dengan Qiyas

Mengenai ketentuan makan dalam keadaan lupa tidak membatalkan puasa, mereka yang mengatakan bahwa pendapat tersebut berlawanan dengan qiyas beralasan bahwa hal tersebut termasuk kategori meninggalkan perintah. Barangsiapa yang meninggalkan perintah karena lupa, maka tanggungannya tidak bebas, seperti seandainya seseorang meninggalkan shalat karena lupa atau meninggalkan niat puasa karena lupa, maka ibadahnya tidak batal kecuali akibat melakukan suatu perbuatan yang dilarang.

Akan tetapi, ulama yang mengatakan ketentuan tersebut sejalan dengan qiyas beralasan bahwa menurut qiyas orang yang melakukan suatu larangan karena lupa itu ibadahnya tidak batal, karena orang yang melakukan larangan lantaran lupa itu tidak berdosa sebagaimana yang ditunjukkan oleh firman Allah ﷻ, *"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 286) Dalam sebuah hadits shahih diterangkan bahwa Allah berfirman, *"Aku telah melakukannya (tidak menjeruhi hukuman)."*³³⁵ Ini termasuk perkara yang tidak diperselisihkan para ulama, yaitu bahwa orang yang lupa itu tidak berdosa.

Akan tetapi, mereka berbeda pendapat mengenai batalnya ibadah yang ia lakukan. Seorang ulama mengatakan bahwa apabila ia tidak berdosa, maka ia tidak melakukan sesuatu yang diharamkan. Barangsiapa yang tidak melakukan sesuatu yang diharamkan, maka ibadahnya tidak batal karena ibadah itu batal

³³⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

hanya akibat meninggalkan suatu kewajiban atau mengerjakan suatu keharaman. Apabila perbuatan yang ia kerjakan itu termasuk perbuatan yang diharamkan tetapi ia lupa dalam melakukannya, maka ibadahnya tidak batal.

Orang yang berpendapat demikian mengatakan bahwa sesuai qiyas shalat tidak batal akibat berbicara dalam shalat dalam kondisi lupa. Selain itu, ia juga mengatakan bahwa menurut qiyas orang yang melakukan suatu larangan ihram karena lupa itu tidak dikenai fidyah.

Menurut sebuah pendapat, perburuan dalam ihram itu termasuk kategori pertanggungungan barang yang dirusak seperti diyat korban pembunuhan, lain halnya dengan memakai wewangian dan pakaian biasa; keduanya termasuk kategori kenyamanan. Demikian pula dengan mencukur rambut dan memotong kuku itu termasuk kategori kenyamanan, bukan termasuk kategori merusak sesuatu yang memiliki nilai, karena rambut dan kuku itu tidak memiliki nilai. Karena itu, menurut pendapat yang paling adil adalah tidak ada *kaffarah* dalam semua itu kecuali untuk perburuan.

Qiyas ini juga dapat diterapkan bahwa barangsiapa yang melakukan sesuatu yang ia sumpahkan karena lupa, maka ia tidak dianggap melanggar sumpahnya, baik ia bersumpah cerai, pemerdekaan budak atau selainnya. Karena orang yang melakukan larangan karena lupa tidak dianggap bermaksiat dan tidak melanggar larangan. Pelanggaran sumpah itu sama seperti maksiat dalam perkara yang diperintahkan dan yang dilarang.

Demikian pula orang yang menyentuh najis dalam shalat karena lupa itu tidak wajib mengulangi shalatnya, karena ia termasuk kategori melakukan larangan, lain halnya jika ia tidak

bersuci dari hadats karena yang demikian itu termasuk kategori perkara yang diperintahkan.

Barangkali ada yang berkata, "Meninggalkan perkara-perkara yang membatalkan dalam puasa itu diperintahkan. Karena itu disyaratkan niat di dalamnya, lain halnya dengan meninggalkan perbuatan dalam kasus-kasus ini, karena ia tidak diperintahkan sehingga tidak disyaratkan niat di dalamnya."

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Tidak diragukan bahwa niat dalam puasa itu hukumnya wajib. Seandainya tidak ada niat, maka pelakunya tidak diberi pahala karena pahala hanya diberikan jika disertai niat.

Perkara-perkara tersebut jika seseorang bermaksud meninggalkannya karena Allah, maka ia diberi pahala. Tetapi jika dalam hatinya tidak terbetik tujuan untuk meninggalkannya, maka ia tidak diberi pahala dan tidak pula diberi hukuman. Seandainya ia meniatkan pantang terhadap karena Allah lalu ia melakukannya karena lupa, maka lupanya itu tidak menciderai pahalanya. Sebaliknya, ia diberi pahala atas tujuannya untuk meninggalkan perkara-perkara tersebut karena Allah meskipun ia melakukannya karena lupa. Demikian pula puasa. Perkara pembatal puasa yang dikerjakan seseorang karena lupa itu tidak disandarkan kepadanya, melainkan yang melakukannya adalah Allah tanpa ada kesengajaannya. Karena itu Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا فَلَيْتَمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا
أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ

*"Barangsiapa yang makan atau minum karena lupa, maka hendaklah ia menyempurnakan puasanya karena Allah-lah yang memberinya makan dan minum."*³³⁶

Nabi ﷺ mengatakan bahwa yang memberinya makan dan minum adalah Allah karena ia tidak sengaja dan tidak berniat melakukannya. Suatu perbuatan yang disandarkan kepada Allah itu tidak dilarang bagi hamba. Yang dilarang baginya adalah perbuatan dirinya, sedangkan perbuatan yang tidak didasari kehendak dan keinginan itu tidak tercakup ke dalam *taklif*. Dengan demikian, perbuatan orang yang lupa itu seperti perbuatan orang yang tidur, gila dan anak kecil.

Hal itu menjelaskan bahwa apabila orang yang berpuasa mimpi basah, maka puasanya tidak batal. Tetapi jika ia mengeluarkan sperma dengan kesadarannya, maka puasanya batal. Seandainya ia terdorong muntah, maka puasanya tidak batal. Tetapi seandainya ia memancing agar muntah, maka puasanya batal. Jadi, seandainya apa yang terjadi tanpa ada kesengajaan darinya itu sama kedudukannya dengan apa yang terjadi dengan kesengajaannya, tentulah puasanya batal baik ada kesengajaan atau tidak.

Orang yang Makan dalam Keadaan Mengira bahwa Malam Masih Ada

Barangkali ada yang menyatakan bahwa orang yang melakukan pembatal puasa secara keliru itu batal puasanya. Misalnya adalah orang yang makan dalam keadaan mengira bahwa

³³⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang sumpah (6669), Muslim dalam pembahasan tentang puasa (1155/171), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang puasa (721) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang puasa (1673), dan Ahmad (2/489) mereka semua dari Abu Hurairah.

malam masih ada, tetapi ternyata telah terbit fajar. Atau seseorang yang makan dengan mengira bahwa matahari telah terbenam tetapi ternyata matahari belum terbenam.

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Masalah ini diperselisihkan di antara para ulama generasi salaf dan khalaf. Mereka yang membedakan antara orang yang salah dan orang yang lupa mengatakan bahwa yang demikian itu dapat dihindari dengan kehati-hatian, lain halnya dengan orang yang lupa. Mereka mengqiyaskannya pada kasus ketika seseorang tidak berpuasa pada hari *syak* (*diragukan apakah ia termasuk Ramadhan atau tidak*), tetapi ternyata hari tersebut masih tercakup ke dalam bulan Ramadhan. Diturunkan dari sebagian ulama salaf bahwa orang tersebut harus mengqadha puasanya dalam masalah kekeliruan terhadap terbenamnya matahari, bukan kekeliruan terhadap terbitnya matahari.

Sedangkan mereka yang mengatakan bahwa puasanya tidak batal dalam semua kasus mengatakan, "Hujjah kami lebih kuat. Indikasi Kitab dan Sunnah terhadap pendapat kami lebih jelas karena Allah berfirman, *"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 286) Dalam ayat ini Allah menyebut kondisi lupa dan keliru. Juga karena orang yang melakukan berbagai larangan dalam haji dan shalat secara keliru itu seperti orang yang melakukannya karena lupa. Dalam sebuah hadits shahih disebutkan bahwa para sahabat berbuka di zaman Nabi ﷺ tetapi setelah itu muncul matahari.³³⁷ Dalam hadits tersebut tidak disebutkan bahwa mereka diperintahkan untuk mengqadha puasa mereka. Akan tetapi Hisyam bin 'Urwah mengatakan bahwa ia harus qadha.

³³⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang puasa (1959) dari Asma' binti Abu Bakar.

Tetapi ayahnya lebih mengetahui hal ini, dan ayahnya mengatakan bahwa mereka tidak wajib qadha.

Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat yang menerangkan bahwa ada sekelompok sahabat yang makan hingga salah seorang di antara mereka melihat dengan jelas benang putih dari benang hitam. Lalu Nabi ﷺ bersabda kepada salah seorang di antara mereka, *"Kalau begitu, bantalmu pasti sangat luas."*³³⁸ Yang dimaksud adalah putihnya siang dan hitamnya malam.³³⁹

Tidak ada keterangan bahwa beliau memerintahkan mereka untuk mengqadha puasa. Mereka tidak mengetahui hukum sehingga mereka disebut keliru. Diriwayatkan pula secara valid dari Umar bin Khaththab bahwa ia pernah berbuka puasa tetapi ternyata masih siang. Umar bin Khaththab ﷺ berkata, "Kami tidak mengqadha karena kami tidak sengaja berbuat dosa."³⁴⁰

Memang dalam riwayat lain Umar bin Khaththab ﷺ berkata, "Kami mengqadha."³⁴¹ Akan tetapi sanad hadits pertama lebih valid. Diriwayatkan secara shahih juga dari Umar bahwa ia berkata, "Kayunya ringan."³⁴² Sebagian orang menakwili bahwa yang dimaksud Umar adalah ringannya perintah qadha, tetapi lafazh tidak menunjukkan makna tersebut.

Secara garis besar, pendapat ini lebih kuat dari segi *atsar* dan analisa, serta lebih mendekati indikasi Kitab, Sunnah dan

³³⁸ Maksudnya, ia meletakkan dua benang di bawah bantal padahal maksud Allah adalah siang dan malam. Dengan demikian bantal tersebut menutupi siang dan malam sehingga Rasul ﷺ menyebut bantalnya itu sangat luas.

³³⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang tafsir (4509).

³⁴⁰ HR. Ibnu Abi Syaibah dalam pembahasan tentang puasa (3/24) dari Zaid bin Wahb.

³⁴¹ HR. Ibnu Abi Syaibah dalam pembahasan tentang puasa (3/25) dari Fathn.

³⁴² HR. Malik dalam pembahasan tentang puasa (1/303, 44) dari Khalid bin Aslam.

qiyas. Dengan demikian tampak jelas bahwa qiyas untuk orang yang lupa adalah puasanya tidak batal. Pokok yang ditunjukkan oleh Kitab dan Sunnah adalah barangsiapa yang melakukan suatu larangan karena lupa, maka ia tidak melakukan suatu larangan sehingga ibadahnya tidak batal. Tidak ada perbedaan antara persetubuhan dan selainnya, baik dalam ihram atau puasa.

Pendapat para Sahabat

Sunnah Khulafa Rasyidin adalah Hujjah

Ada sebagian ulama yang mengeluarkan pendapat dengan merujuk kepada riwayat dari sebagian sahabat. Bahasan tentang masalah ini sangat luas. Mereka berpegang kuat pada pendapat para sahabat. Sebagian dari mereka berpegang pada suatu pendapat, sedangkan sebagian yang lain berpegang pada pendapat yang berbeda. Ada kalanya salah satu dari dua pendapat bertentangan dengan qiyas yang shahih, bahkan dengan nash yang gamblang. Yang tidak diragukan kedudukannya sebagai hujjah adalah yang bersumber dari Sunnah Khulafa Rasyidin yang mereka tetapkan untuk kaum muslimin, dan tidak ada keterangan tentang adanya seorang sahabat yang menentang ketetapan mereka. Tidak diragukan bahwa yang demikian itu adalah hujjah, bahkan ijma'. Hal itu ditunjukkan oleh sabda Nabi ﷺ,

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ
 مِنْ بَعْدِي تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَظُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ
 وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ

*"Tetaplah kalian berpegang pada Sunnahku dan Sunnah Khulafa Rasyidin yang diberi petunjuk sesudahku. Berpeganglah kalian padanya dan gigitlah ia dengan gigi taring. Jauhilah oleh kalian perkara yang diada-adakan, karena setiap bid'ah adalah sesat."*⁸⁴³

Hukum Pembagian Tanah yang Dikuasai dengan Jalan Perang

Contohnya adalah Umar dan Utsman ؓ pernah menahan tanah yang berhasil ditaklukkan, tidak membagikannya kepada para pasukan yang merampasnya. Mereka yang mengatakan bahwa kebijakan ini tidak boleh beralasan karena Nabi ﷺ membagi-bagikan tanah Khaibar. Mereka mengatakan bahwa apabila imam (pemimpin tertinggi) menahannya, maka keputusannya batal lantaran bertentangan dengan Sunnah. Pendapat ini keliru dan merupakan sikap lancang terhadap Khulafa Rasyidin karena apa yang dilakukan oleh Rasulullah ﷺ di Khaibar itu menunjukkan kebolehan, bukan menunjukkan kewajibannya.

Seandainya kami tidak memiliki dalil yang menunjukkan ketidak-wajiban membagi-bagikan tanah yang ditaklukkan, maka kebijakan Khulafa Rasyidin itu menjadi dalil mengenai ketidak-

³⁴³ HR. Abu Daud dalam pembahasan tentang Sunnah (4607) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang ilmu (2676) dengan menilainya *hasan-shahih*.

wajibannya. Apalagi jika ada riwayat valid bahwa Nabi ﷺ membebaskan kota Makkah dengan jalan kekerasan sebagaimana yang diterangkan dalam hadits-hadits shahih, bahkan *mutawatir* di kalangan para ahli sejarah perang dan sirah. Rasulullah ﷺ datang ke Makkah ketika mereka melanggar perjanjian. Beliau sempat singgah di Mar Zhahran, tetapi tidak seorang pun di antara mereka yang berdamai dengan beliau, dan beliau pun tidak mengutus seseorang untuk berdamai dengan mereka. Bahkan Abu Sufyan keluar untuk memata-matai keadaan lalu ia ditangkap oleh Abbas dan dibawanya sebagai tawanan. Paling jauh Abbas memberinya suaka sehingga ia menjadi penerima suaka, dan setelah itu ia masuk Islam sehingga ia menjadi bagian dari kaum muslimin. Bagaimana mungkin terlintas dalam pikiran bahwa ia melakukan perjanjian damai untuk orang-orang kafir setelah ia masuk Islam tanpa ada izin dari mereka?

Di antara keterangan yang menjelaskan hal tersebut adalah Nabi ﷺ mengaitkan jaminan keamanan pada beberapa sebab, seperti sabda Nabi ﷺ,

مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ دَخَلَ
الْمَسْجِدَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ

*"Barangsiapa yang memasuki rumah Abu Sufyan, maka ia aman. Barangsiapa yang memasuki masjid, maka ia aman. Barangsiapa yang menutup pintunya, maka dia aman."*⁸⁴⁴

³⁴⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang jihad dan ekspedisi militer (1780/84) dan Ahmad (2/292, 538), keduanya dari Abu Hurairah, serta Abu Dawud dalam pembahasan tentang kepemimpinan (3021) dari Ibnu Abbas.

Dari sini orang yang tidak memerangi beliau berada dalam kondisi aman. Seandainya mereka adalah pihak yang mengadakan perjanjian damai dengan Nabi ﷺ, tentulah mereka tidak membutuhkan hal tersebut. Lagi pula, Nabi ﷺ menyebut mereka sebagai orang-orang yang bebas karena Nabi ﷺ membebaskan mereka setelah ada kemampuan untuk menumpas mereka sebagaimana beliau membebaskan seorang tawanan. Dengan demikian, mereka sama kedudukannya dengan orang yang beliau bebaskan dari tawanan seperti Tsumamah bin Utsal dan selainnya. Tetapi beliau mengizinkan untuk membunuh sekelompok orang laki-laki atau perempuan di antara mereka.

Lagi pula, dalam beberapa hadits shahih Nabi ﷺ bersabda dalam khutbahnya,

إِنَّ مَكَّةَ لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا تَحِلُّ لِأَحَدٍ
بَعْدِي وَإِنَّمَا أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ

*"Sesungguhnya Makkah tidak halal bagi seorang pun sebelumku, dan tidak pula halal bagi seseorang sesudahku. Ia hanya dihalalkan bagiku dalam waktu yang sebentar dari siang hari."*⁸⁴⁵

Nabi ﷺ memasuki Makkah dengan mengenakan *mighfar* (sejenis topi baja) dan tidak dengan ihram. Seandainya mereka berdamai dengan beliau, tentulah tidak ada sesuatu pun yang dihalalkan bagi mereka, sebagaimana beliau berdamai dengan salah satu kota yang bukan kota haram. Bagaimana mungkin kota yang haram itu dihalalkan bagi mereka sedangkan penduduknya

³⁴⁵ HR. An-Nasa'i dalam kitab *Al Kubra* dalam pembahasan tentang haji (2/384) dan Al Baihaqi dalam kitab *Syu'ab Al Iman* dalam pembahasan tentang jizyah (9/212).

berdamai dengan beliau? Lagi pula, mereka telah memerangi kalian dan beliau membunuh sekelompok orang di antara mereka.

Secara garis besar, barangsiapa yang mencermati *atsar* maka ia pasti tahu bahwa Makkah ditaklukkan dengan jalan kekerasan. Meskipun demikian, Nabi ﷺ tidak membagikan tanahnya sebagaimana beliau tidak memperbudak orang-orangnya. Beliau menaklukkan Khaibar dan membagi-bagikan tanahnya, tetapi beliau menaklukkan Makkah dan tidak membagikannya. Dari sini dapat diketahui kebolehan dua kebijakan tersebut.

Pendapat dalam masalah ini terbagi menjadi tiga. *Pertama*, wajib membagikan harta yang tidak bergerak seperti pendapat Asy-Syafi'i. *Kedua*, haram membagikannya dan wajib menahannya, seperti pendapat Malik. *Ketiga*, imam diberi kebebasan untuk memilih salah satunya. Ini adalah pendapat mayoritas ulama seperti Ats-Tsauri, Abu Hanifah, dan Abu Ubaid, serta merupakan pendapat yang kuat dalam madzhab Ahmad. Dari Ahmad dituturkan dua pendapat seperti dua pendapat pertama.

Pendapat Khulafa Rasyidin mengenai Istri dari Suami yang Hilang

Di antara masalah hukum-hukum yang diputuskan Khulafa Rasyidin yang paling pelik bagi para fuqaha adalah istri dari laki-laki yang hilang. Diriwayatkan secara valid dari Umar bin Khaththab ؓ bahwa ia memberikan penangguhan kepada istri dari laki-laki yang hilang kabar beritanya untuk menunggu selama empat tahun, dan setelah itu Umar memerintahkannya untuk menikah, tetapi kemudian suami yang hilang itu kembali. Umar

menyuruhnya memilih antara istrinya dan mahar yang telah ia berikan kepada istrinya itu.³⁴⁶ Pendapat ini termasuk pendapat yang diikuti oleh Ahmad dan selainnya.

Adapun sekelompok sahabat Ahmad generasi akhir mengatakan bahwa pendapat ini berlawanan dengan qiyas. Qiyas menuntut agar perempuan tersebut tetap pada pernikahannya yang pertama, kecuali kita mengatakan bahwa perceraian telah jatuh secara lahir dan batin sehingga ia menjadi istri bagi laki-laki yang kedua. yang pertama adalah pendapat Asy-Syafi'i, sedangkan yang kedua adalah pendapat Malik.

Ada sekelompok ulama lain yang berlebihan dalam menolak pendapat ini hingga mereka mengatakan bahwa seandainya hakim memutuskan perkara sesuai pendapat Umar, maka keputusannya batal lantaran jauh dari qiyas. Mereka ini mengambil sebagian pendapat Umar dan meninggalkan sebagian pendapatnya yang lain. Mereka mengatakan, "Apabila perempuan tersebut telah menikah, maka ia menjadi istri suami yang kedua. apabila suami yang kedua telah menyetubuhinya, maka ia telah menjadi istri suami yang kedua, tidak boleh dikembalikan kepada suami yang pertama.

Barangsiapa yang menyalahi pendapat Umar, maka ia belum sampai kepada petunjuk yang telah dicapai Umar, serta tidak memiliki pengalaman tentang qiyas yang benar seperti pengalaman Umar. Karena pendapatnya itu sebenarnya didasarkan pada suatu prinsip hukum, yaitu: Ketika seseorang melakukan suatu tindakan terhadap hak milik orang lain tanpa seizinnya, apakah tindakannya itu ditolak atau tergantung pada

³⁴⁶ HR. Al Baihaqi dalam kitab *Syu'ab Al Iman* dalam pembahasan tentang 'iddah (7/446).

izinnya? Ada dua pendapat masyhur yang keduanya diriwayatkan dari Ahmad, yaitu:

Pertama, tindakannya itu ditolak dengan ada perincian dari Ahmad. Sedangkan pendapat Asy-Syafi'i adalah tindakannya itu ditolak secara mutlak.

Kedua, tindakannya itu diserahkan kepada pemilik hak. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan Malik. Ketentuan ini berlaku dalam pernikahan, jual beli, sewa, dan lain-lain.

Jadi, menurut pendapat yang kuat dalam madzhab Ahmad, orang yang melakukan tindakan manakala ditolerir karena tidak memungkinkan baginya untuk meminta izin sedangkan ia perlu untuk melakukan tindakan, maka keabsahan tindakannya itu tergantung pada perkenan yang berhak tanpa ada perbedaan pendapat di dalamnya. Jika memungkinkan baginya untuk meminta izin dan ia tidak memiliki hajat untuk melakukan tindakan, maka ada perbedaan pendapat di dalamnya.

Contoh kondisi pertama adalah orang yang memegang harta benda tetapi ia tidak mengetahui siapa pemiliknya seperti barang yang diambil tanpa izin, *'ariyah* dan semisalnya. Apabila tidak ada jalan baginya untuk mengetahui pemilik harta dan ia sudah putus asa untuk mengetahuinya, maka menurut madzhab Abu Hanifah, Malik dan Ahmad ia menyedekahkan harta tersebut atas nama pemiliknya. Apabila pemiliknya muncul sesudah itu, maka ia diberi pilihan antara melangsungkan sedekah tersebut atau meminta pertanggungannya.

Inilah yang diterangkan syari'at dalam perkara *luqathah* (*harta temuan*). Orang yang menemukan mengambilnya setelah mengumumkannya lalu melakukan tindakan terhadapnya. Kemudian jika pemiliknya datang, maka ia diberikan pilihan antara

menyetujui tindakan orang yang menemukan atau menuntut gantinya. Jadi, itu merupakan tindakan yang tergantung pada perkenan pemiliknya, tetapi dalam kondisi tidak ada jalan untuk meminta izin dan ada kebutuhan untuk melakukan tindakan terhadap harta.

Demikian pula dengan orang yang mewasiatkan harta lebih dari sepertiga hartanya. Wasiatnya itu tergantung pada perkenan para ahli waris menurut mayoritas ulama. Mereka hanya diberi pilihan dalam kasus kematian. Sedangkan dalam kasus orang yang hilang dan terputus kabar beritanya, apabila dikatakan bahwa istrinya tetap menyendiri hingga kabar beritanya diketahui, maka ia tetap hidup sendiri tanpa suami sampai menjadi tua renta dan mati tanpa mengetahui kabar berita suaminya. Padahal syari'at tidak datang dengan membawa aturan semacam ini. Setelah ia diberi penangguhan selama empat tahun lalu kabar berita suaminya tidak kunjung terkuak, maka ia dihukumi mati secara zhahir.

Jika dikatakan bahwa imam boleh memisahkan keduanya karena ada hajat, maka itu didasari keyakinannya bahwa suami perempuan tersebut telah meninggal dunia. Jika tidak, seandainya imam mengetahui bahwa suami tersebut masih hidup, maka ia tidak dianggap sebagai orang yang hilang. Imam boleh melakukan tindakan sebagaimana ia boleh melakukan tindakan terhadap harta yang tidak dapat diketahui pemiliknya. Apabila orang yang hilang itu datang dan terbukti bahwa ia masih hidup sebagaimana pemilik harta muncul, sedangkan imam telah melakukan tindakan terhadap istrinya dengan cara menceraikan, maka perceraian ini tergantung pada perkenan suami. Jika ia membolehkannya, maka perceraian itu menjadi seperti perceraian yang diizinkan.

Seandainya ia mengizinkan imam untuk menceraikan keduanya lalu imam menceraikan, maka terjadilah perceraian

tanpa ada keraguan. Pada saat itu pernikahan dengan suami yang kedua menjadi sah. Tetapi apabila ia tidak memperkenankan apa yang dilakukan imam, maka pemisahannya batal sejak suami yang pertama memilih istrinya, bukan sebelumnya. Sebaliknya, orang yang tidak diketahui keberadaannya itu seperti orang yang tidak ada di tempat, sebagaimana dalam kasus barang temuan. Apabila suami muncul, maka imam tidak bisa membatalkan apa yang telah terjadi sebelum itu, dan istri tetap dalam ikatan pernikahannya sejak suami yang datang itu memilihnya sehingga perempuan tersebut tetap menjadi istrinya. Jadi, suami yang datang itu disuruh memilih antara memperkenankan tindakan imam atau menolaknya.

Lepasnya Ikatan Pernikahan dari Tangan Suami

Apabila ia memperkenankan tindakan imam, maka ia telah melepaskan ikatan pernikahan dari tangannya. Lepasnya ikatan pernikahan dari tangan suami merupakan sesuatu yang bernilai menurut mayoritas ulama seperti Malik, Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam riwayat yang paling kuat di antara dua riwayat darinya. Maharnya yang telah disebut itu dipertanggungkan untuknya sebagaimana yang dikatakan oleh Malik dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat pendapat darinya. Asy-Syafi'i mengatakan, "Ia mendapat pertanggungan berupa mahar yang standar."

Perbedaan pendapat di antara ulama terjadi dalam kasus ketika ada beberapa saksi yang bersaksi bahwa ia telah menceraikan istrinya lalu mereka menarik kesaksian. Sebuah pendapat mengatakan bahwa mereka tidak menanggung pertanggungan apapun karena lepasnya pernikahan dari tangan suami itu bukan sesuatu yang bernilai. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan

Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat. Pendapat ini dipilih oleh generasi akhir dari para pengikutnya seperti Al Qadhi Abu Ya'la dan para sahabatnya. Ada pula yang mengatakan bahwa mereka menanggung mahar standar. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, dan merupakan satu sisi pendapat dalam madzhab Ahmad.

Menurut pendapat lain, mereka menanggung mahar yang disebut. Ini adalah madzhab Malik dan merupakan pendapat yang paling masyhur dalam redaksi Ahmad. Ia meredaksikan pendapat tersebut dalam kasus ketika seseorang merusak pernikahan istrinya dengan persusuan, bahwa ia boleh menuntut ganti mahar yang disebut jumlahnya. Kitab dan Sunnah menunjukkan pendapat ini. Dalam surat Al Mumtahanah Allah berfirman, *"Dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar."* (Qs. Al Mumtahanah [60]: 10)

Allah juga berfirman, *"Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka mahar yang telah mereka bayar."* (Qs. Al Mumtahanah [60]: 11)

Mahar yang disebut itu berbeda dengan mahar standar. Demikian pula, Nabi ﷺ memerintahkan suami perempuan yang melakukan *khulu'* untuk mengambil mahar yang telah ia berikan, dan beliau tidak memerintahkan untuk mengambil mahar standar.³⁴⁷ Pengganti yang standar itu hanya berlaku dalam akad tukar-menukar yang mutlak dengan cara yang adil. Masalah tersebut dipaparkan di tempat lain. Jadi, kisah Umar itu dasarnya adalah prinsip ini.

³⁴⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang cerai (5273), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang cerai (2056), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang cerai (3463), mereka semua dari Ibnu Abbas, dan Ahmad (4/3) dari Sahl bin Abu Hatsmah.

Pendapat yang menggantungkan akad pada saat ada hajat itu disepakati di antara para sahabat. Pendapat tersebut diriwayatkan dari mereka secara valid dalam berbagai kasus, dan tidak diketahui adanya seorang sahabat yang menentang prinsip tersebut. Contohnya adalah kisah Ibnu Mas'ud mengenai sedekahnya atas nama tuan budak perempuan yang ia beli dengan harta yang menjadi hak tuan budak atas Ibnu Mas'ud ketika Ibnu Mas'ud tidak bisa mengetahui pemiliknya. Juga seperti sedekah yang dilakukan oleh orang yang menyembunyikan harta rampasan perang terhadap harta yang ia sembunyikan itu manakala tidak ada jalan lagi untuk membagi-bagikannya di antara para pasukan; serta pengakuan Mu'awiyah terhadap tindakan tersebut. Juga kasus-kasus lain.

Selain itu, pendapat yang menggantungkan akad secara mutlak itulah yang paling kuat argumennya dan merupakan pendapat mayoritas ulama. Yang demikian itu untuk menimbulkan mudharat sama sekali, tetapi justru membawa maslahat tanpa ada risiko kerusakan. Karena ada kalanya seseorang berpikir untuk membelikan sesuatu, atau menjualkan, atau menyewakan untuk orang lain, lalu setelah itu ia baru bermusyawarah dengannya. Apabila orang lain itu ridha, maka selesai masalah. Jika tidak, maka ia tidak melakukan sesuatu yang mudharat baginya. Demikian pula dengan menikahkan perempuan yang diwalikannya, atau kasus semacam itu.

Adapun pada saat ada hajat, maka pendapat tersebut harus dipegang. Masalah suami yang hilang itu termasuk masalah dimana pemisahan yang dilakukan imam tergantung pada izin suami yang hilang apabila ia datang, sebagaimana tindakan orang yang menemukan barang hilang itu tergantung pada izin pemiliknya apabila ia datang. Pendapat yang mengembalikan

mahar kepada suami itu didasari alasan keluarnya istri dari tangannya. Akan tetapi, para ulama berbeda pendapat mengenai mahar yang dikembalikan kepada suami; apakah mahar tersebut adalah mahar yang diberikannya, ataukah mahar yang diberikan oleh suami kedua? Mengenai hal ini ada dua riwayat pendapat dari Ahmad. Yang benar adalah ia menarik kembali maharnya sendiri karena mahar itulah yang menjadi haknya. Adapun mahar yang diberikan oleh suami kedua itu bukan haknya.

Apabila suami pertama menanggung mahar untuk suami kedua, apakah ia boleh menuntutnya kembali pada istri? Ada dua riwayat pendapat tentang hal ini, yaitu:

Pertama, ia boleh meminta kembali karena istrilah yang mengambilnya, sedangkan suami kedua telah memberinya mahar yang wajib ia bayarkan sehingga ia tidak menanggung dua mahar. Lain halnya dengan perempuan; ketika ia memilih untuk berpisah dari suami pertama dan menikah dengan suami kedua, maka ia wajib mengembalikan mahar karena perceraian berasal darinya.

Kedua, suami pertama tidak boleh meminta kembali mahar karena istri telah berhak atas mahar lantaran apa yang telah dihalalkan bagi suami dari kemaluan istri. Suami pertama berhak atas mahar karena lepasnya ikatan pernikahan dari tangannya, sehingga suami kedua menanggung dua mahar.

Pendapat inilah yang dituturkan dari Umar dalam masalah suami yang hilang. Pendapat ini menurut sekelompok imam fuqaha termasuk pendapat yang paling jauh dari qiyas hingga di antara imam fuqaha ada yang berkomentar negatif terhadapnya. Padahal sebenarnya ini adalah pendapat yang paling shahih serta paling selaras dengan qiyas. Setiap pendapat selainnya adalah keliru.

Barangsiapa yang mengatakan bahwa istri tersebut dikembalikan kepada suami pertama meskipun suami pertama tidak memilihnya dan tidak menginginkannya lagi, dan keduanya pun telah dipisahkan dengan cara yang diperkenankan dalam syari'at, dan ia (ulama tersebut) sendiri juga membolehkan pemisahan tersebut, maka meskipun yang berpendapat demikian adalah seorang imam namun keyakinannya itu keliru. Karena yang berhak dalam kasus tersebut adalah suami pertama. Apabila ia memperkenankan tindakan imam, maka larangannya telah hilang.

Mengenai pendapat yang mengatakan perempuan tersebut sebagai istri suami kedua dalam kondisi apapun meskipun suaminya yang pertama telah muncul, pendapat ini juga keliru karena suami pertama belum menceraikan istrinya, melainkan keduanya dipisahkan lantaran suatu sebab yang ternyata sebab tersebut tidak benar. Dan ia pun datang untuk mencari istrinya. Lalu bagaimana mungkin keduanya dihalang-halangi untuk bersatu? Seandainya seseorang datang untuk menuntut hartanya yang hilang atau penggantinya, maka hartanya itu harus dikembalikan kepadanya. Lalu, bagaimana dengan istri dan keluarga? Mengapa keduanya tidak dikembalikan kepadanya sedangkan keduanya lebih berharga daripada harta benda?

Barangkali ada yang bertanya, "Tetapi, suami kedua juga punya hak pada istri tersebut?" Pertanyaan ini dapat dijawab bahwa hak suami pertama lebih dahulu daripada hak suami kedua, sedangkan sebab yang karenanya suami kedua memiliki hak pernikahan itu telah gugur. Tidak ada faktor yang mengharuskan untuk menjaga hak suami kedua tanpa menghiraukan hak suami pertama.

Jadi, pendapat yang benar adalah yang diputuskan oleh Amirul Mukminin Umar bin Khaththab. Manakala kebenaran

sahabat dalam masalah yang pelik semacam ini telah jelas, meskipun pendapat ini ditentang oleh para imam semacam Abu Hanifah, Malik dan Asy-Syafi'i, maka terlebih lagi ketika kebenaran pendapat para sahabat itu didukung oleh para imam.

Saya telah mencermati masalah ini, dan saya mendapati para sahabat merupakan generasi yang paling memahami agama. Pernyataan ini dapat dilihat pada masalah-masalah sumpah, nadzar, pembebasan budak, cerai, pengaitan cerai pada syarat, dan lain-lain. Saya telah menjelaskan dalam tulisan saya bahwa pendapat yang dituturkan dari para sahabat tentang masalah-masalah tersebut merupakan pendapat yang paling shahih secara indikasi dan qiyas, serta ditunjukkan oleh Kitab dan Sunnah serta qiyas yang terang. Setiap pendapat selain itu adalah kontradiktif dengan qiyas dan bertentangan dengan nash. Demikian pula dalam masalah-masalah selain itu seperti masalah anak perempuan yang melakukan sumpah *li'an* dan masalah pewarisan orang yang murtad. Saya tidak menemukan pendapat terbaik dalam masalah-masalah tersebut selain pendapat yang dituturkan dari para sahabat.

Sampai detik ini, saya tidak menemukan sebuah pendapat yang dikemukakan oleh para sahabat dan mereka tidak berselisih di dalamnya, melainkan pendapat tersebut sejalan dengan qiyas. Akan tetapi, pengetahuan tentang qiyas yang benar dan rusak itu termasuk ilmu yang paling mulia, dan ia hanya dapat dicapai oleh orang yang berpengalaman dengan rahasia-rahasia syari'at dan tujuan-tujuannya, berbagai kebaikan tak terhitung yang terkandung dalam syari'at Islam, berbagai maslahat yang terkandung di dalamnya bagi manusia di dunia dan akhirat, serta hikmah yang sempurna, rahmat yang luas dan keadilan yang sempurna yang

terkandung di antara. Allah Mahatahu, dan hanya kepada-Nya segala sesuatu dikembalikan.

Apakah Boleh Bertaklid Kepada para Imam seperti Hammad Bin Abu Sulaiman, Ibnu Mubarak, Sufyan Ats-Tsauri dan Lain-Lain?

Ibnu Taimiyyah ditanya:

Apakah boleh bertaklid kepada para imam seperti Hammad bin Abu Sulaiman, Ibnu Mubarak, Sufyan Ats-Tsauri dan Al Auza'i? Ada seorang ulama yang mengatakan bahwa pendapat-pendapat mereka tidak perlu dihiraukan? Bagaimana hukum orang yang berkata demikian?

Ibnu Taimiyyah menjawab:

Para imam tersebut termasuk tokoh imam Islam. Ats-Tsauri adalah imam penduduk Irak. Menurut mereka, ia lebih utama daripada para koleganya seperti Ibnu Abi Laila, Hasan bin Shalih bin Hay, Abu Hanifah dan lain-lain. Ia memiliki madzhab yang hingga hari ini masih bertahan di Khurasan. Al Auza'i adalah imamnya penduduk Syam, dan mereka tetap mengikuti madzhabnya hingga abad ke-4 H. Bahkan penduduk Maghrib mengikuti madzhabnya hingga madzhab Malik masuk ke wilayah mereka. Sedangkan Hammad bin Abu Sulaiman adalah syaikhnya Abu Hanifah.

Pernyataan ini merupakan pernyataan Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahawaih dan selainnya. Madzhabnya masih bertahan hingga hari ini, yaitu madzhab Dawud bin Ali dan para sahabatnya. Madzhab mereka bertahan hingga hari ini, dan pada

hari ini umat Islam tidak sepakat untuk menolak pernyataan ini. Sebaliknya, mereka yang berpegang pada pernyataan ini banyak jumlahnya, baik di timur atau di barat.

Dalam Al Qur`an dan Sunnah tidak ada keterangan yang membedakan antara satu individu imam mujtahid dengan individu lain. Malik, Laits bin Sa'd, Al Auza'i dan Ats-Tsauri, seluruhnya merupakan imam-imam di zaman mereka. Taklid kepada masing-masing di antara mereka tak ubahnya seperti taklid kepada imam lain. Tidak seorang muslim pun yang mengatakan bahwa yang boleh adalah taklid kepada imam ini, bukan kepada imam itu.

Alasan Ulama yang Melarang Taklid kepada Para Imam Tersebut

Akan tetapi, ulama yang melarang taklid kepada salah seorang di antara mereka berpegang pada salah satu dari dua alasan berikut:

Pertama, keyakinan bahwa tidak ada lagi ulama yang mengetahui madzhab mereka, sedangkan taklid kepada orang yang sudah meninggal itu diperselisihkan hukumnya secara masyhur. Orang yang melarang taklid kepada mereka mengatakan bahwa mereka telah wafat. Sedangkan orang yang membolehkannya mengatakan bahwa di antara ulama yang masih hidup itu pasti masih ada orang yang mengetahui pendapat ulama yang sudah wafat.

Perbedaan Pendapat Para Sahabat dan Ijma' Tabi'in

Kedua, ia mengatakan bahwa telah terjadi ijma' pada hari ini yang bertolak belakang dengan pendapat tersebut. Hal itu didasarkan pada suatu masalah yang masyhur dalam bidang Ushul Fiqih, yaitu: Apabila sahabat atau generasi lain berbeda dalam suatu masalah menjadi dua pendapat, kemudian tabi'in atau generasi sesudahnya menyepakati salah satu dari dua pendapat, maka apakah ijma' ini dapat mengangkat atau menghilangkan perbedaan pendapat tersebut? Ada perbedaan pendapat yang masyhur dalam masalah ini dalam madzhab Ahmad dan ulama lain.

Barangsiapa yang meyakini bahwa dengan adanya ijma' oleh para ulama generasi kedua maka tidak boleh lagi berpegang pada pendapat yang berbeda, serta meyakini bahwa para ulama generasi kedua telah menyepakati hal itu, maka dari kedua keyakinan ini diambil larangan untuk taklid kepada pendapat yang berbeda tersebut.

Barangsiapa yang meyakini bahwa perbedaan pendapat yang lama itu masih berlaku hukumnya karena suatu pendapat tidak mati lantaran kematian orang yang mengucapkannya, maka boleh berpegang pada pendapat yang lain bagi mujtahid yang ijtihadnya bertepatan dengan pendapat tersebut. Sedangkan ketentuan taklid itu didasarkan pada masalah taklid kepada ulama yang sudah wafat. Ada dua pendapat yang masyhur dalam hal ini dalam madzhab Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya.

Adapun jika pendapat yang dipegang oleh para imam tersebut atau para imam lain itu masih dipegang oleh sebagian ulama yang masih hidup madzhab mereka, maka tidak diragukan bahwa pendapatnya itu terdukung oleh kesesuaiannya dengan pendapat mereka. Ia pun bisa membandingkan mereka dengan para ulama seangkatan mereka. Ia bisa membandingkan pendapat

Ats-Tsauri dan Al Auza'i dengan pendapat Abu Hanifah dan Malik. Karena umat Islam sepakat bahwa apabila Malik, Al Auza'i, Ats-Tsauri dan Abu Hanifah berbeda pendapat, maka tidak boleh dikatakan bahwa pendapat imam ini yang benar, bukan pendapat imam itu, kecuali disertai hujjah. Allah Mahatahu.

Bab Air

Syaikhul Islam Taqiyyuddin Abu Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Abdussalam bin Taimiyyah Al Harrani berkata:

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Semoga Allah melimpahkan karunia, berkah dan keselamatan pada hamba dan Rasul-Nya, yaitu Muhammad Penutup para rasul dan Imam orang-orang yang mengikuti petunjuk, beserta keluarga dan para sahabat beliau semua.

Ibadah yang paling agung adalah shalat. Ada kalanya para ulama mengawali bahasan shalat dengan bahasan tentang bersuci sesuai dengan sabda Nabi ﷺ,

مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ

*"Kunci shalat adalah bersuci."*⁸⁴⁸

Ini merupakan urutan-urutan yang dibuat oleh mayoritas ulama. Ada pula yang mengawali bahasan shalat dengan bahasan

³⁴⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (61), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (3) dengan menilainya sebagai hadits yang paling *shahih* dan *hasan* dalam bab ini, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (275), mereka semua dari Ali bin Abu Thalib.

tentang waktu-waktu shalat seperti yang dilakukan oleh Malik dan selainnya.

Dua Jenis Kesucian dan Najis

Kesucian dan najis itu ada dua macam. *Pertama*, merupakan bagian dari hukum halal dan haram, yaitu pada pakaian dan semisalnya. *Kedua*, mengikuti hukum halal dan haram, yaitu pada makanan dan minuman.

Madzhab para ahli Hadits dalam prinsip yang besar dan komprehensif ini merupakan madzhab yang moderat antara madzhab ulama Irak dan ulama Hijaz. Karena ulama Madinah—baik Malik atau selainnya—mengharamkan dari jenis minuman setiap minuman yang memabukkan sebagaimana yang dijelaskan dalam nash-nash shahih dari Nabi ﷺ dari banyak jalur riwayat. Tetapi pendapat mereka dalam soal makanan tidak demikian. Sebaliknya, mereka lebih condong untuk tidak mengharamkan. Mereka bahkan memubahkan burung secara mutlak meskipun dari jenis yang berkuku tajam, serta memakruhkan hewan buas yang bertaring. Ada dua riwayat pendapat dari Malik mengenai keharaman hewan buas yang bertaring. Demikian pula dengan serangga; ada dua riwayat pendapat darinya mengenai hukumnya haram atau makruh.

Demikian pula dengan baghal dan keledai. Diriwayatkan dari Malik bahwa ia lebih makruh daripada hewan buas. Diriwayatkan dari Malik pula bahwa baghal diharamkan berdasarkan Sunnah, di bawah keharaman keledai. Malik juga memakruhkan kuda tetapi di bawah makruhnya hewan buas.

Sementara ulama Kufah dalam masalah minuman berbeda pendapat dengan ulama Madinah dan seluruh ulama lainnya.

Menurut mereka, yang disebut khamer hanyalah yang terbuat dari anggur. Mereka tidak mengharamkan sedikit minuman yang memabukkan kecuali yang terbuat dari anggur, perasaan kurma, atau kismis, atau yang dimasak dari perasan anggur manakala dua pertiganya tidak hilang. Sedangkan dalam masalah makanan mereka sangat keras mengharamkan hingga mereka mengharamkan keledai dan biawak. Konon, Abu Hanifah memakruhkan biawak, *hyena* dan sejenisnya.

Jadi, dalam masalah minuman para ahli Hadits berpegang pada pendapat ulama Madinah dan ulama dari berbagai negeri, sesuai dengan Sunnah yang masyhur dari Nabi ﷺ dan para sahabat tentang hukum haramnya. Para ahli hadits itu bahkan mengguguli para ulama Madinah dalam hal mengikuti Sunnah.

Imam Ahmad menulis sebuah kitab besar tentang minuman. Saya tidak mengetahui adanya seorang ulama yang menulis kitab yang lebih besar daripada kitab tersebut. Imam Ahmad juga menulis sebuah kitab yang lebih kecil dari itu. Dialah orang pertama yang memunculkan Sunnah ini di Irak hingga ada seorang ulama yang memasuki Baghdad dan bertanya, "Apakah di Baghdad ada ulama yang mengharamkan *nabid*³⁴⁹?" Mereka menjawab, "Tidak, kecuali Ahmad bin Hanbal, bukan para imam lainnya." Dalam hal ini ia berpegang pada sebagian besar Sunnah, hingga ia mengharamkan *'ashir*³⁵⁰ dan *nabidz* setelah tiga hari meskipun belum muncul aroma keras di dalamnya, sesuai dengan Sunnah yang mengatur masalah ini, karena setelah tiga hari itu diduga kuat muncul aroma keras di dalamnya. Hikmahnya di sini termasuk perkara yang samar sehingga hikmah digantikan dengan

³⁴⁹ *Nabidz* adalah anggur, kurma atau biji-bijian yang dimasukkan ke dalam air minum untuk memberikan rasa padanya.

³⁵⁰ *'Ashir* berarti perasan anggur, kurma, atau selainnya.

dugaan. Bahkan Imam Ahmad memakruhkan minuman campuran, baik secara *tanzih* (untuk menghindarkan yang haram) atau *tahrim* (untuk mengharamkan), sesuai perbedaan riwayat darinya. Bahkan pendapatnya mengenai *intibadz*³⁵¹ dalam berbagai kantong/wadah air itu berbeda-beda antara mubah, haram dan makruh. Karena hadits-hadits yang melarang banyak sekali, sedangkan hadits-hadits yang membolehkan sedikit sekali. Karena itu ijtihadnya berbeda: apakah *khavar-khavar* yang tersiar luar (masyhur) itu dapat dihapus dengan *khavar-khavar* yang tidak beranjak dari statusnya sebagai *khavar ahad* (perorangan) dan Al Bukhari pun tidak meriwayatkan suatu hadits pun tentangnya?

Sedangkan dalam masalah makanan, para ahli Hadits berpegang pada pendapat ulama Kufah karena keshahihan sunnah dari Nabi ﷺ tentang keharaman setiap hewan yang bertaring, burung yang berkuku tajam, dan keharaman daging keledai. Nabi ﷺ pernah memarahi orang yang dalam hal ini berpegang pada ketiadaan nash yang mengharamkan dalam Al Qur'an. Beliau bersabda,

لَا أُلْفِينَ أَحَدَكُمْ مُتَكِيًا عَلَى أَرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ
مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ: بَيْنَنَا
وَبَيْنَكُمْ هَذَا الْقُرْآنُ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ أَحَلَّلْنَاهُ؛
وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ.

³⁵¹ Membuat *nabidz* yang halal.

*"Jangan sampai aku mendapati salah seorang di antara kalian berbaring di atas bantalnya; datang kepadanya suatu perkara yang aku perintahkan atau aku larang, lalu ia mengatakan, "Urusan antara kami dan kalian adalah Al Qur'an ini. Kehalalan apa saja kehalalan yang kami temukan dalam Al Qur'an, maka kami halalkan ia. Dan keharaman apa saja yang kami temukan di dalamnya, maka kami mengharamkannya.."*⁸⁵²

أَلَا وَإِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

*"Ketahuilah, sesungguhnya aku diberi Kitab dan sesuatu yang serupa dengannya bersamanya."*⁸⁵³

وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى

*"Dan sesungguhnya apa yang diharamkan Rasulullah ﷺ itu tidak berbeda dari apa yang diharamkan Allah."*⁸⁵⁴

Makna ini terhafal dari Nabi ﷺ melalui lebih dari satu jalur riwayat.

Apa yang Diharamkan Rasulullah ﷺ Bukan Menghapus Hukum Al Qur'an, Melainkan Sebagai Tambahan

³⁵² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang Sunnah (4605), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang ilmu (2663) dengan menilainya *hasan-shahih*.

³⁵³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang Sunnah (4604).

³⁵⁴ HR. At-Tirmidzi (2664) dan Ibnu Majah dalam mukadimah (12).

Mereka tahu bahwa apa yang diharamkan Rasulullah ﷺ itu hanya sebagai tambahan (penegas) keharaman, bukan untuk menghapus hukum Al Qur'an. Karena Al Qur'an menunjukkan bahwa Allah tidak mengharamkan makanan selain bangkai, darah dan daging babi. Tidak adanya pengharaman itu bukan menunjukkan kehalalan, melainkan menunjukkan tetapnya perkara pada sedia kala. Hal ini telah disebutkan Allah dalam surat Al An'am yang turun di Makkah berdasarkan pendapat yang disepakati para ulama, bukan seperti dugaan para sahabat Malik dan Asy-Syafi'i bahwa surat Al An'am itu termasuk surat yang paling terakhir turun. Yang terakhir turun adalah surat Al Ma'idah.

Di dalam surat ini Allah berfirman, *أُحِلَّ لَكُمْ أَطْيَبَتْ* "Dihalalkan bagimu yang baik-baik." (Qs. Al Maa'idah [5]: 5) Dari sini dapat diketahui bahwa tidak adanya pengharaman yang disebutkan dalam surat Al An'am itu bukan menunjukkan kehalalan, melainkan sebagai pemaafan. Jadi, pengharaman Rasulullah ﷺ itu untuk mengangkat pemaafan, bukan untuk menghapus hukum Al Qur'an.

Akan tetapi, para ahli Hadits Kufah tidak menyepakati semua yang mereka haramkan. Sebaliknya, mereka menghalalkan daging kuda karena adanya sunnah yang shahih dari Nabi ﷺ mengenai kehalalannya pada hari Khaibar, dan bahwa para sahabat pernah menyembelih kuda di zaman Rasulullah ﷺ lalu mereka memakan dagingnya.³⁵⁵ Mereka juga menghalalkan daging biawak karena ada sunnah yang shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

³⁵⁵ HR. Ad-Darimi dalam pembahasan tentang hewan yang disembelih (2/87) dan Ahmad (6/353), keduanya dari Asma'.

*"Aku tidak mengharamkannya."*³⁵⁶

Juga karena pernah ada seseorang yang makan daging biawak di meja makan Rasulullah ﷺ, sementara beliau melihat dan tidak menentang orang yang memakannya. Dan masih banyak lagi sunnah yang menerangkan keringanan daging biawak.

Karena itu, mereka mengurangi jenis makanan yang diharamkan oleh ulama Kufah, sebagaimana mereka menambahkan jenis minuman yang diharamkan ulama Madinah, karena nash-nash yang menunjukkan keharaman minuman yang memabukkan itu lebih banyak daripada nash-nash yang menunjukkan keharaman makanan.

Ulama Madinah memiliki para pendahulu dari kalangan sahabat dan tabi'in yang menghalalkan apa yang mereka halalkan dalam jumlah yang lebih banyak daripada pendahulu ulama Kufah dalam menghalalkan minuman yang memabukkan. Lagi pula, kerusakan-kerusakan yang timbul akibat minuman yang memabukkan itu lebih besar daripada kerusakan-kerusakan yang timbul dari makanan yang buruk. Karena itu khamer disebut sebagai *ummu al khaba'its* (*biang segala keburukan*), sebagaimana yang disampaikan oleh Utsman bin Affan ؓ dan selainnya. Nabi ﷺ pun memerintahkan untuk mendera orang yang meminumnya. Perintah ini dikerjakan oleh beliau sendiri dan para khalifah beliau,³⁵⁷ serta disepakati oleh seluruh ulama. Lain halnya dengan makanan-makanan yang diharamkan; tidak ada seorang ulama

³⁵⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang makanan (5391) dan Muslim dalam pembahasan tentang hewan buruan dan sembelihan (1943/41).

³⁵⁷ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4481) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang sanksi pidana (1443).

pun yang menjatuhkan sanksi terhadapnya kecuali riwayat yang sampai kepada kami dari Hasan Al Bashri. Bahkan Nabi ﷺ memerintahkan hukuman mati kepada peminum khamer dalam sanksi yang ketiga atau keempat,³⁵⁸ meskipun mayoritas ulama mengatakan bahwa hukum tersebut telah dihapus. Dalam riwayat yang shahih, Nabi ﷺ juga melarang untuk mengubah khamer menjadi cuka serta memerintahkan untuk memecahkan guci-gucinya,³⁵⁹ meskipun ada perbedaan riwayat dari Ahmad: apakah hukumnya tetap atau dihapus?

Oleh karena Allah mengharamkan makanan yang buruk-buruk karena mengandung dampak merusak, baik terhadap akal, akhlak atau selainnya, maka pada orang-orang yang menghalalkan sebagian makanan dan minuman yang diharamkan itu tampak terlihat hal negatif sesuai dengan kerusakan yang ada di dalamnya. Seandainya bukan karena takwil, niscaya mereka berhak menerima sanksi.

Selanjutnya, Imam Ahmad dan ulama Hadits lain mengungguli para ulama lain dalam hal mengikuti Sunnah, dengan memerintahkan apa yang diperintahkan Allah dan Rasulnya yang dapat menghilangkan mudharat dari beberapa makanan dan minuman yang mubah seperti daging unta. Daging unta hukumnya halal berdasarkan Kitab, Sunnah dan Ijma', tetapi dalam daging unta ada kekuatan syetan yang diisyaratkan Nabi ﷺ dalam sabdanya,

إِنَّهَا جَنْ حُلِقَتْ مِنْ جَنْ

³⁵⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4482) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang sanksi pidana (1444).

³⁵⁹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang minuman (3675) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jual beli (1293).

*"Sesungguhnya unta adalah jin, diciptakan dari jin."*⁸⁶⁰

Dalam riwayat Abu Dawud Nabi ﷺ bersabda,

الْغَضَبُ مِنَ الشَّيْطَانِ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ مِنَ النَّارِ
وَإِنَّمَا تُطْفَأُ النَّارُ بِالْمَاءِ فَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ

*"Amarah itu berasal dari syetan, dan syetan diciptakan dari api, sedangkan api itu hanya bisa dipadamkan dengan air. Karena itu, apabila salah seorang di antara kalian marah, maka hendaklah ia berwudhu."*⁸⁶¹

Nabi ﷺ memerintahkan wudhu selepas mengalami kondisi yang sementara akibat syetan. Jadi, mengonsumsi daging unta dapat menimbulkan kekuatan syetani yang bisa dihilangkan wudhu yang diperintahkan oleh Nabi ﷺ sebagaimana diriwayatkan secara shahih melalui lebih dari satu jalur riwayat dari Jabir bin Samurah, Barra bin Azib, Usaid bin Khudhair, Dzu Al Ghurrah, dan lain-lain. Di kesempatan lain Nabi ﷺ bersabda,

³⁶⁰ HR. Ibnu Majah dalam pembahasan tentang masjid (769). Al Haitami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* mengatakan, "Sanadnya terkena kritik. Awal mula hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa'i secara terbatas pada larangan shalat di kandang unta." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad (5/45), keduanya dari Abdullah bin Mughaffal Al Muzanni dengan lafazh: *فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ* "Karena sesungguhnya ia diciptakan dari syetan."

³⁶¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (4784).

تَوَضَّؤُوا مِنْ لَحُومِ الْإِبِلِ وَلَا تَوَضَّؤُوا مِنْ لَحُومِ
الْغَنَمِ وَصَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا تُصَلُّوا فِي مَعَاظِنِ
الْإِبِلِ

*"Wudhulah kalian selepas makan daging unta, dan janganlah wudhu selepas memakan daging kambing. Shalatlah kalian di penambatan kambing, dan janganlah kalian shalat di penambatan unta."*³⁶²

Barangsiapa yang wudhu selepas makan daging unta maka ia akan terhindar dari hal-hal buruk yang biasa menjangkiti orang-orang gemar memakannya tanpa melakukan wudhu sesudahnya seperti orang-orang badui. Hal-hal buruk dimaksud adalah sifat dendam dan keras hati seperti yang diisyaratkan oleh Nabi ﷺ dalam sebuah yang dilansir dalam kitab *Ash-Shahihain*,

إِنَّ الْغِلْظَةَ وَقَسْوَةَ الْقُلُوبِ فِي الْفَدَّادِينَ أَصْحَابِ
الْإِبِلِ وَإِنَّ السَّكِينَةَ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ

³⁶² HR. Muslim dalam pembahasan tentang haid (360/97), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (81), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (495), Ahmad (5/93), mereka semua dari Jabir bin Samurah, At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (81), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (496). Al-Haitsami dalam kitab *Az-Zawa'id* mengatakan, "Sanadnya lemah karena lemahnya Hajjaj bin Artha'ah." Tetapi pendapatnya itu ditentang oleh pakar lain. Hadits yang terhafal dengan baik adalah dari Abdurrahman bin Abu Laila dari Barr'. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (494) dan Ahmad (4/288), mereka semua dari Bara bin Azib.

*"Sesungguhnya perilaku kasar dan keras hati itu ada pada orang-orang badui pemilik unta, sedangkan sifat tenang ada pada para pemilik kambing."*⁸⁶³

Ada dua riwayat yang berbeda dari Ahmad mengenai wudhu selepas memakan seluruh makanan yang diharamkan. Perbedaan ini didasarkan pada perbedaan; apakah hukumnya berlaku khusus untuk daging unta, ataukah makanan yang haram itu lebih kuat untuk diperintahkan wudhu sesudahnya daripada makanan mubah yang mengandung mudharat?

Seluruh pengarang—baik dari kalangan sahabat Asy-Syafi'i atau selainnya—menyepakati Ahmad dalam prinsip ini. Mereka tahu bahwa barangsiapa yang meyakini bahwa hukum ini (perintah wudhu) telah dihapus dengan meninggalkan wudhu selepas memakan makanan yang tersentuh api, maka ia telah jatuh dari kebenaran karena dalam hadits tersebut Nabi ﷺ membedakan dua jenis daging tersebut agar dapat ditarik kejelasan bahwa yang menjadi *'illah (alasan hukum)* adalah perbedaan di antara keduanya, bukan kesamaannya.

Demikian pula, mereka berkata sesuai dengan indikasi hadits bahwa seseorang yang memakan daging unta itu diperintahkan wudhu, baik dalam keadaan mentah atau dimasak. Juga karena hadits ini muncul setelah penghapusan hukum. Karena itu Nabi ﷺ bersabda tentang daging kambing,

وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَتَوَضَّأُ

*"Jika kamu mau, kamu boleh tidak wudhu."*⁸⁶⁴

³⁶³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang awal mula penciptaan (3301), dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (52/85-87), keduanya dari Abu Hurairah.

³⁶⁴ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haid (360/97).

Juga karena penghapusan hukum tidak dapat dipastikan, kecuali ia dihapus dengan tidak adanya perintah wudhu setelah makan daging kambing. Jadi, ia tidak memiliki cakupan umum. Inilah makna ucapan Jabir, "Yang paling terakhir di antara dua perintah tersebut adalah tidak perlu wudhu selepas makan makanan yang tersentuh api."³⁶⁵ Hal itu disebabkan ia melihat beliau berwudhu, lalu makan daging kambing dan tidak berwudhu lagi sesudahnya. Dari Nabi ﷺ tidak dituturkan kalimat yang umum tentang hal tersebut. Dan kendati Jabir menuturkannya, namun penghapusan hukum yang khusus dengan hukum umum yang tidak dipastikan cakupannya terhadap hukum khusus tersebut menjadi hal yang dipermasalahkan. Prinsip ini tidak dipegang oleh mayoritas ulama madzhab Al Maliki, Asy-Syafi'i dan Al Hanbali.

Meskipun hadits-hadits tentang wudhu selepas makan makanan yang tersentuh api itu tidak dipastikan terhapus, bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa ia muncul belakangan, namun salah satu dari dua sisi pendapat dalam madzhab Ahmad mengatakan bahwa wudhu selepas makan makanan yang tersentuh api itu hukumnya sunnah, bukan wajib. Sedangkan menurut sisi pendapat yang lain, ia tidak dianjurkan.

Perhatian Sunnah terhadap Kesucian Ruh

Selain memerintahkan untuk menjauhi keburukan-keburukan yang bersifat jasmani dan bersuci darinya, Sunnah juga memerintahkan untuk menjauhi keburukan-keburukan rohani dan bersuci darinya, hingga Nabi ﷺ bersabda,

³⁶⁵ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haid (357/94).

إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ فَلْيَسْتَنْشِقْ بِمَنْخَرَيْهِ مِنَ
الْمَاءِ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ

*"Apabila salah seorang di antara kalian bangun di suatu malam, maka hendaklah ia melakukan istinsyaq dengan kedua lobang hidungnya karena syetan bermalam di rongga hidungnya."*⁸⁶⁶

Nabi ﷺ juga bersabda,

إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِ اللَّيْلِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي
الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا؛ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ
بَاتَتْ يَدُهُ؟

*"Apabila salah seorang di antara kalian bangun di suatu malam, maka janganlah ia membenamkan airnya ke dalam bejana sebelum mencucinya tiga kali, karena salah seorang di antara kalian tidak tahu apa yang dipegang oleh tangannya pada malam itu."*⁸⁶⁷

Alasan perintah mencuci hidung adalah karena syetan bermalam di rongga hidungnya. Dari sini dapat diketahui bahwa itu merupakan faktor penyebab bersuci yang bukan termasuk najis lahiriah. Karena itu tidak sulit dipahami sekiranya najis lahiriah itu

³⁶⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang awal mula penciptaan (3295), Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (238/23), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (90), dan Ahmad (2/352), mereka semua dari Abu Hurairah.

³⁶⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (278/87).

menjadi sebab perintah mencuci tangan saat bangun di suatu malam.

Demikian pula Nabi ﷺ melarang shalat di tempat menderumnya unta. Beliau bersabda, *"Sesungguhnya unta adalah jin, diciptakan dari jin."*³⁶⁸ Sebagaimana diriwayatkan secara *shahih* dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةُ وَالْحَمَّامُ

*"Bumi seluruhnya adalah masjid, kecuali kuburan dan kamar mandi."*³⁶⁹

Diriwayatkan dari beliau bahwa kamar mandi adalah rumahnya syetan. Diriwayatkan pula dari beliau bahwa ketika beliau pergi meninggalkan tempat dimana para sahabat tertidur sehingga melewatkan shalat Shubuh, beliau bersabda,

إِنَّهُ مَكَانٌ حَضَرْنَا فِيهِ الشَّيْطَانُ

*"Itu adalah tempat dimana kita didatangi oleh syetan."*³⁷⁰

Nabi ﷺ menjadikan roh yang jahat sebagai alasan larangan shalat di suatu tempat, sebagaimana Nabi ﷺ menjadikan jisim yang buruk sebagai alasan pelarangannya. Pendapat ini dipegang oleh Ahmad dan fuqaha Hadits lainnya. Pendapat yang kuat dari Ahmad adalah setiap tempat yang menjadi tempat tinggalnya syetan seperti kandang unta dan kamar mandi itu haram

³⁶⁸ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

³⁶⁹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (492) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (317).

³⁷⁰ HR. Muslim dalam pembahasan tentang masjid (680/310), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat (623), dan Ahmad (2/428, 429), mereka semua dari Abu Hurairah.

digunakan sebagai tempat shalat. Sedangkan tempat yang didatangi dan disinggahi syetan seperti tempat dimana para sahabat tertidur hingga melewati shalat itu makruh untuk digunakan sebagai tempat shalat.

Adapun fuqaha yang tidak melarangnya itu bisa jadi karena mereka belum mendengar nash-nash ini secara valid, atau mereka telah mendengarnya tetapi tidak mengetahui alasannya sehingga mereka menganggap hal itu jauh dari qiyas lalu mereka pun menakwilinya.

Sedangkan orang yang dikutip dari Khulafa' Rasyidun dan mayoritas sahabat masalah-masalah yang berbeda dari ini, dan bahwa mereka tidak wudhu selepas makan daging unta, ia telah keliru. Ia salah paham karena dituturkan dari mereka bahwa mereka tidak wudhu selepas makan makanan yang tersentuh api. Padahal maksudnya adalah: makan makanan yang tersentuh api itu bukan menjadi penyebab wajibnya wudhu. Wudhu yang diperintahkan Nabi ﷺ selepas makan daging unta itu bukan disebabkan makanan tersebut tersentuh oleh api. Yang demikian itu seperti pernyataan bahwa fulan tidak wudhu selepas menyentuh dzakar, meskipun ia wudhu selepas menyentuhnya manakala keluar *madzi*.

Nabi ﷺ Membedakan antara Anjing Hitam dan Selainnya

Untuk menyempurnakan penjelasan ini, diriwayatkan secara shahih dalam kitab *Shahih Muslim* dan selainnya dari Abu Dzar dan Abu Hurairah رضي الله عنه —dan diriwayatkan pula dari selain keduanya— bahwa shalat itu dapat diputus oleh anjing hitam,

perempuan dan keledai yang lewat di depan orang yang shalat.³⁷¹ Nabi ﷺ membedakan antara anjing hitam, merah dan putih; karena anjing hitam adalah syetan. Diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

إِنَّ الشَّيْطَانَ تَفَلَّتَ عَلَيَّ الْبَارِحَةَ لَيَقْطَعَ صَلَاتِي
فَأَخَذْتَهُ فَأَرَدْتُ أَنْ أَرْبُطَهُ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي
الْمَسْجِدِ

*"Tadi malam ada syetan yang muncul secara tiba-tiba di hadapanku untuk memutus shalatku. Aku lantas menangkapnya dan berniat untuk mengikatnya di salah satu tiang masjid."*³⁷²

Nabi ﷺ mengabarkan bahwa syetan hendak memutus shalat beliau. Hal ini juga menunjukkan bahwa lewatnya shalat di depan orang yang shalat itu dapat memutus shalatnya. Karena itu Ahmad menerapkan hukum tersebut pada anjing hitam. Sedangkan pendapatnya tentang perempuan dan keledai berbeda karena ia membenturkan hadits ini dengan hadits Aisyah ﷺ bahwa Nabi ﷺ shalat sedangkan Aisyah ﷺ berada di arah kiblat beliau.³⁷³

Juga dengan hadits Ibnu Abbas ﷺ ketika ia menaiki keledai betinanya lewat di depan sebagian barisan shalat saat Nabi ﷺ mengimami para sahabat di Mina.³⁷⁴ Meskipun pendapat yang

³⁷¹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang shalat (510/265).

³⁷² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang shalat (461).

³⁷³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang shalat (382) dan Muslim dalam pembahasan tentang shalat (512/272).

³⁷⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang ilmu (76) dan Muslim dalam pembahasan tentang shalat (504/254).

logis adalah seluruhnya dapat memutus shalat; bahwa ada perbedaan antara lewat dan berdiam diri, sebagaimana perbedaan itu berlaku pada orang laki-laki dalam hal makruhnya ia lewat di depan orang yang shalat, bukan berdiam diri di arah kiblat asalkan ia tidak berbicara; dan bahwa lewatnya ia di depan orang yang shalat itu mengurangi pahala shalat, lain halnya dengan berdiam diri di arah kiblat.

Para sahabat Ahmad generasi awal berbeda pendapat mengenai syetan jin manakala diketahui lewat di depan orang yang shalat; apakah ia memutus shalat atau tidak? Menurut pendapat yang paling berdasar, lewatnya syetan jin itu dapat memutus shalat sesuai dengan alasan yang dikemukakan Rasulullah ﷺ, dan sesuai makna tekstual sabda beliau, "...*memutus shalatku*." Karena hukum-hukum yang diterangkan Sunnah terkait roh yang jahat dari kalangan jin dan syetan dalam bentuk hewan ternak, yaitu terkait bersuci dan shalat di tempat tinggal dan tempat yang dilalui mereka, (hukum-hukum tersebut) sangat kuat dalilnya secara nash dan qiyas. Karena itu pendapat ini dipegang oleh fuqaha Hadits.

Kendati di antara para imam tidak ada orang yang menerapkan sunnah-sunnah yang shahih ini, namun tetap menjadi aib bagi umat Islam sekiranya mereka meninggalkan pendapat semacam ini lalu mengambil pendapat yang tidak serupa dengannya, baik dari segi *atsar* atau dari segi nalar.

Imam Ahmad heran dengan orang yang meninggalkan hadits tentang perintah wudhu selepas memakan daging unta padahal keshahihannya tidak diragukan dan tidak ada hadits lain yang berbenturan dengannya, tetapi ia justeru berwudhu selepas memegang dzakar padahal hadits-hadits di dalamnya saling berbenturan dan sanad-sanadnya pun tidak seperti hadits-hadits tentang perintah wudhu selepas memakan daging unta. Karena itu

Asy-Syaikhani (Al Bukhari dan Muslim) berpaling dari hadits-hadits ini. Meskipun Imam Ahmad lebih mengunggulkan hadits-hadits wudhu selepas memegang dzakar (daripada tidak berwudhu), tetapi maksudnya adalah wudhu selepas memakan daging unta itu lebih kuat argumentasinya daripada wudhu selepas memegang dzakar.

Saya telah menyampaikan keterangan yang menjelaskan bahwa pendapat tersebut lebih kuat dalam qiyas, karena pengaruh percampuran itu lebih besar daripada pengaruh persentuhan. Karena itu, setiap najis itu haram dimakan, sedangkan tidak setiap yang haram dimakan itu hukumnya najis.

Ahmad juga merasa hewan dengan orang yang tidak berwudhu selepas memakan daging unta tetapi ia berwudhu setelah tertawa dalam shalat, padahal pendapat tersebut lebih jauh dari qiyas dan *atsar*. *Atsar* tentang wudhu setelah tertawa dalam shalat statusnya *mursal*, dinilai lemah oleh mayoritas ulama, bahkan ada hadits shahih yang bertentangan dengannya dari para sahabat.

Mereka yang menentang hadits-hadits tentang putusnya shalat tidak membenturkannya kecuali dengan penilaian lemah oleh sebagian dari mereka. Itu adalah penilaian lemah orang yang tidak mengetahui hadits sebagaimana yang disebutkan oleh para sahabatnya. Atau mereka membenturnya dengan riwayat-riwayat lemah dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ

*"Shalat tidak bisa diputus oleh apapun."*³⁷⁵

³⁷⁵ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (719) dari Abu Sa'id.

Atau mereka membenturnya dengan riwayat dari sahabat, padahal para sahabat berbeda pendapat dalam masalah ini. Atau mereka membenturnya dengan pendapat lemah, yang seandainya shahih pun ia tidak bisa menandingi hujjah ini, khususnya madzhab Ahmad.

Inilah prinsip yang berlaku dalam masalah keburukan yang bersifat jasmani dan rohani.

Najis yang Ditolerir dan yang Tidak Ditolerir

Selain itu ada prinsip lain, yaitu para ulama Kufah dikenal dengan kelonggaran mereka dalam menolerir najis. Untuk najis *mughallazhah (berat)* mereka menolerir seukuran *dirham baghli*³⁷⁶, sedangkan untuk najis *mukhaffafah (ringan)* mereka menolerir seukuran seperempat tempat yang terkena najis.

Dalam hal ini Asy-Syafi'i berseberangan dengan mereka. Ia tidak menolerir najis sedikit pun kecuali bekas Istinja, atau sebesar tahi lalat, atau semisalnya. Ia tidak menolerir darah atau selainnya kecuali darah kutu dan semisalnya. Selain itu, ia juga menghukumi najis seluruh kotoran dan kencing hewan, dan lain-lain. Pendapat Asy-Syafi'i terkait jenis dan ukuran najis merupakan pendapat yang paling keras di antara imam empat.

Sedangkan Malik bersikap moderat dalam hal jenis dan ukuran najis. Ia tidak menghukumi najis kotoran dan kencing hewan yang dagingnya boleh dimakan, menolerir darah yang sedikit dan selainnya.

Ahmad juga demikian, bersikap moderat dalam hal najis. Ia tidak menghukumi najis kotoran dan kencing hewan yang

³⁷⁶ *Dirham baghli* adalah lingkaran hitam sebesar dirham yang ada di kaki bagal.

dagingnya halal dimakan, serta menolerir najis yang ringan dan sulit untuk dihindari. Bahkan dalam salah satu dari dua riwayat darinya, ia menolerir sedikit dari kotoran baghal dan kencing kelelawar, serta kotoran dan kencing hewan-hewan lain yang sulit dihindari. Bahkan dalam salah satu dari dua riwayat darinya, ia menolerir sedikit kotoran dan kencing dari setiap hewan yang suci sebagaimana yang disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ya'la dalam kitab *Syarh Al Muhadzdzab*. Meskipun demikian, ia mewajibkan untuk menjauhi najis dalam shalat secara garis besar tanpa ada perbedaan pendapat darinya. Pendapatnya tidak berbeda dalam hal itu, tidak seperti Malik. Menurutnya, seandainya seseorang shalat dengan najis karena tidak tahu atau lupa, maka ia tidak wajib mengulangi menurut salah satu dari dua riwayat seperti pendapat Malik. Pendapat ini ditunjukkan oleh hadits Nabi ﷺ ketika beliau melepas kedua sandal beliau di tengah-tengah shalat lantaran ada kotoran pada kedua sandal beliau, namun setelah itu beliau tidak mengulangi shalat.³⁷⁷ Dan ketika Nabi ﷺ shalat Shubuh dan beliau mendapati najis pada pakaian beliau, maka beliau memerintahkan untuk mencucinya dan tidak mengulangi shalatnya.³⁷⁸ Adapun menurut riwayat lain, shalat dalam kondisi tersebut wajib diulangi, sebagaimana pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i.

Prinsip lain dalam masalah ini adalah terkait dengan penghilangan najis. Menurut madzhab Abu Hanifah, najis dapat dihilangkan dengan setiap cairan dan benda padat yang bisa menghilangkan najis. Sedangkan menurut syari'at, najis tidak bisa dihilangkan kecuali dengan air. Sekalipun itu adalah najis yang

³⁷⁷ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang shalat (650), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang shalat (1/320), Ahmad (3/20), mereka semua dari Abu Sa'id Al Khudri.

³⁷⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (388) dari Aisyah ؓ.

mengenai bagian bawa kaos kaki kulit dan sepatu, namun ia tidak sah kecuali dicuci dengan air, bahkan najis pada tanah.

Madzhab Ahmad merupakan madzhab yang moderat dalam hal ini. Setiap yang diterangkan oleh Sunnah itulah yang dipegang oleh Ahmad. Dalam sebuah pendapat yang shahih darinya, najis yang ada di sandal atau sejenisnya itu boleh diusap dengan tanah sebagaimana yang diterangkan oleh Sunnah, sebagaimana oleh mengusap najis dari dua jalan (dubur dan kemaluan), karena dua jalan tersebut dibandingkan dengan seluruh anggota tubuh itu seperti bagian bawah kaos kaki kulit dibandingkan dengan seluruh pakaian dalam pengertian seringnya najis mengenai keduanya.

Para sahabat Ahmad berbeda pendapat mengenai ujung pakaian; apakah ia sama seperti bagian bawah kaos kaki kulit sebagaimana dijelaskan dalam Sunnah atau tidak? Menurut qiyas, najis dapat dihilangkan dari tanah dengan matahari dan angin...³⁷⁹

Aturan yang ketat dalam perkara najis dari segi jenis dan ukuran merupakan corak keagamaan Yahudi. Sedangkan aturan yang terlalu longgar dalam perkara najis merupakan corak agama Nasrani. Adapun Islam berada di tengahnya. Jadi, setiap pendapat yang di dalamnya ada penjelasan dalam bab ini lebih dekat kepada agama Islam.

Cairan dan Bagian dari Bangkai yang Tidak Basah

Prinsip lain terkait dengan tercampurnya halal dan haram seperti tercampurnya cairan yang suci dengan najis. Pendapat ulama Kufah sangat keras dalam masalah ini.

³⁷⁹ Kosong pada naskah asli.

Dasar pendapat mereka adalah mengategorikan air dengan seluruh benda cair, dan bahwa apabila najis jatuh ke dalam cairan maka ia tidak bisa digunakan kecuali digunakan untuk membersihkan kotoran. Padahal *atsar* yang menerangkan najisnya cairan itu sangat sedikit.

Sementara Malik dan ulama Madinah lainnya berseberangan dengan mereka. Ulama Madinah dalam pendapat yang masyhur tidak menghukumi najis air kecuali ia berubah warna, rasa dan aromanya. Mereka tidak melarang penggunaan air *musta'mal* dan selainnya untuk bersuci. Ini adalah pendapat yang berlebihan dalam menghukumi sucinya air, meskipun mereka juga membedakan antara air dengan benda cair lainnya.

Ahmad memiliki pendapat seperti madzhab mereka, tetapi pendapat yang masyhur darinya mengambil jalan tengah, yaitu membedakan antara air yang sedikit dan air yang banyak, sama seperti pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Ahmad berbeda mengenai cairan selain air; apakah ia disatu-kategorikan dengan air, ataukah ia tidak disatu-kategorikan dengan air sebagaimana pendapat Malik dan Asy-Syafi'i? Atau, apakah air dibedakan dari selain air seperti cuka anggur? Ada tiga riwayat pendapat mengenai hal ini.

Dalam pendapat-pendapat ini tampak jelas sikap moderat dari segi *atsar* dan pengamatan, meskipun pendapat Ahmad yang sejalan dengan pendapat Malik itu lebih unggul secara dalil.

Prinsip lain, para ulama memiliki beberapa pendapat mengenai bagian-bagian dari bangkai yang tidak basah seperti rambut, kuku dan bulu; apakah ia suci atau najis. Ada tiga pendapat dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, ia najis secara mutlak sebagaimana pendapat Asy-Syafi'i dan satu riwayat pendapat dari Ahmad. Alasannya adalah karena ia merupakan bagian dari bangkai.

Kedua, ia suci secara mutlak sebagaimana pendapat Abu Hanifah dan satu pendapat dalam madzhab Ahmad. Alasannya adalah yang mengakibatkan najis adalah sifat basah, dan ia hanya ada pada bagian yang teraliri darah. Karena itu hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir itu dihukumi suci. Demikian pula, bagian tubuh yang tidak mengandung sifat basah itu sama ~~kedudukannya~~ dengan hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir.

Ketiga, bagian dari bangkai dihukumi najis manakala memiliki rasa seperti tulang karena ia disatu-kategorikan dengan daging yang kering; dan dihukumi suci manakala ia hanya mengalami pertumbuhan seperti rambut karena ia disatu-kategorikan dengan tumbuh-tumbuhan.

Prinsip lain adalah terkait dengan bersuci dari hadats dengan cara wudhu dan mandi. Dalam madzhab fuqaha ahli Hadits, mereka menggunakan sunnah-sunnah yang tidak ditemukan pada kalangan lain, yaitu cukup dengan mengusap kaos kaki kulit atau pakaian dan penghalang lainnya. Imam Ahmad mengarang kitab *Al Mashu 'ala Al Khuffain* dan menyebutkan nash-nash dari Nabi ﷺ dan para sahabat beliau mengenai mengusap kaos kaki kulit, sepatu kulit dan sorban, bahkan cadar bagi perempuan sebagaimana yang dipraktikkan oleh Ummu Salamah istri Nabi ﷺ dan perempuan-perempuan lain. Juga pada penutup kepala seperti yang dipraktikkan oleh Abu Musa dan Anas ؓ.

Jika seorang ulama mencermati nash-nash tersebut, ia pasti mengetahui keutamaan fuqaha ahli Hadits daripada kalangan lain, selain bahwa qiyas menunjukkan hal tersebut dengan sangat jelas. Sebagian fuqaha tidak mengambil pendapat dalam masalah ini karena mereka biasa mengeluarkan pendapat berdasarkan *atsar* yang sampai kepada mereka, serta tidak berani untuk melakukan qiyas karena didasari sikap wara'.

Tidak ada perbedaan dalam pendapat Imam Ahmad riwayat dari Nabi ﷺ seperti hadits-hadits tentang mengusap sorban dan kaos kaki, serta penetapan jangka waktunya. Perbedaan hanya terjadi pada pendapatnya terkait *atsar* yang datang dari sahabat seperti mengusap cadar dan peci.

Perlu Anda tahu bahwa setiap ulama yang menakwili *khavar-khavar* ini, seperti penakwilan bahwa yang sah adalah mengusap sorban dengan disertai sebagian dari kepala, atau penakwilan semacam itu, (mereka) tidak menganalisa *khavar-khavar* tersebut secara menyeluruh. Barangsiapa yang menganalisanya secara menyeluruh, maka *khavar-khavar* tersebut memberinya pengetahuan pasti tentang pendapat yang berbeda dari pendapatnya semula.

Mengusap Kaos Kaki Kulit, Tayammum dan Istihadhah

Prinsip lain terkait dengan tayammum. Hadits yang paling shahih tentang hal ini adalah hadits 'Ammar bin Yasir ؓ yang menjelaskan secara gamblang bahwa satu usapan pada wajah dan kedua tangan sudah mencukupi (sah).³⁸⁰ Dalam masalah ini tidak

³⁸⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang tayammum (347) dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (569).

ada hadits yang berbeda dengan derajat yang sama. Hadits ini juga dijadikan pegangan oleh fuqaha ahli Hadits seperti Imam Ahmad dan selainnya. Pendapat ini lebih shahih daripada pendapat yang mengatakan wajib dua kali usapan hingga ke siku-siku, seperti pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i dalam madzhab baru, atau dua usapan hingga ke pergelangan tangan.

Prinsip lain adalah terkait dengan haidh dan *istihadhah*. Masalah-masalah *istihadhah* termasuk masalah yang paling rumit dan pelik dalam bab bersuci. Dalam masalah ini terdapat tiga sunnah dari Nabi ﷺ, yaitu satu sunnah terkait perempuan yang *mu'tadah (haidhnya rutin)* bahwa ia kembali kepada kebiasaannya; satu sunnah berlaku untuk *mumayyizah*³⁸¹ bahwa ia diperlakukan sesuai perbedaan sifat darah yang keluar; dan satu sunnah terkait perempuan yang *mutahayyizah*, yaitu perempuan yang tidak memiliki kebiasaan dan tidak bisa dibedakan darah yang keluar dari kemaluannya. Ketentuan untuk perempuan *mutahayyizah* adalah ia menjalani haidhnya menurut kebiasaan umum kaum perempuan, yaitu selama enam hari atau tujuh hari; dan ia boleh menjamak dua shalat jika ia mau.

Dua sunnah yang pertama terdapat dalam kitab *Ash-Shahih*.³⁸² Sedangkan sunnah yang ketiga diriwayatkan dari Hamnah binti Jahsy oleh para penghimpun kitab-kitab *As-Sunan*, dan dinilai shahih oleh At-Tirmidzi.³⁸³ Demikian pula, Abu Dawud

³⁸¹ *Mumayyizah* adalah perempuan yang darah haidhnya mengalami pasang surut; sebagiannya berwarna hitam pekat dan bau, dan sebagian yang lain berwarna merah cerah, atau kuning, atau tidak berbau.

³⁸² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haidh (325) dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (333/62), keduanya dari Aisyah ؓ.

³⁸³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (287), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (128) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (627).

dan penghimpun hadits lain meriwayatkan sebagian maknanya terkait Sahlah binti Suhail.³⁸⁴

Imam Ahmad menggunakan ketiga *sunnah* ini untuk perempuan yang *mu'tadah*, *mumayyizah* dan *mutahayyizah*. Jika waktu rutin ada bersamaan dengan sifat *tamyiz* (*bisa dibedakan*), maka waktu rutin lebih didahulukan menurut riwayat yang paling shahih di antara dua riwayat sebagaimana dijelaskan dalam sebagian besar hadits.

Sedangkan Abu Hanifah hanya memberlakukan waktu rutin jika ia ada, tidak memberlakukan sifat *tamyiz* dan ukuran rata-rata kaum perempuan. Bahkan, jika belum ada waktu rutin manakala perempuan baru mengalami haidh, maka ia menjalani masa haidh yang paling lama. Jika ia bukan baru mengalami haidh, maka ia menjalani masa haidh yang paling sedikit.

Malik hanya memberlakukan sifat *tamyiz*, bukan waktu rutin dan waktu rata-rata perempuan. Jika ia tidak memberlakukan waktu rutin dan waktu rata-rata perempuan, maka perempuan tidak menjalani haidh, melainkan ia shalat sepanjang masa kecuali pada bulan pertama.

Apakah ia menjalani masa haidh yang paling banyak atau menurut waktu rutinnya? Ada dua riwayat pendapat dalam masalah ini.

Sementara Asy-Syafi'i menggunakan sifat *tamyiz* dan waktu rutin, bukan waktu rata-rata perempuan. Jika ketiga faktor tersebut ada, maka ia mendahulukan sifat *tamyiz*. Jika tidak ada, maka perempuan shalat untuk selama-lamanya. Ia menerapkan prinsip kehati-hatian dalam menetapkan kewajiban dan keharaman hingga menimbulkan kesulitan yang besar secara ilmu dan amal.

³⁸⁴ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (295).

Jadi, ketiga sunnah yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ dalam kasus-kasus fiqih ini digunakan oleh fuqaha ahli Hadits, dan dalam setiap pendapatnya mereka disepakati oleh sekelompok fuqaha.

Air yang Sedikit

Syaikhul Islam Ditanya

Ada banyak masalah yang mengakibatkan kesulitan dan beban berat ketika dijalani menurut pendapat seorang imam tertentu. Di antaranya adalah masalah air yang sedikit, lalu ada najis yang jatuh ke dalamnya tanpa mengubahnya, tetapi ia berubah karena benda-benda yang suci. Apa komentar Anda?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Adapun perubahan air yang sedikit atau banyak karena benda-benda yang suci seperti abu, sabun, pohon bidara, bunga mawar, tanah dan lain-lain yang terkadang bisa mengubah air; seperti halnya bejana yang masih ada bekas daun bidara atau bunga mawar lalu dituangi air sehingga airnya berubah warna tetapi ia masih disebut air, maka ada dua pendapat tentang hal ini, yaitu:

Pertama, tidak boleh digunakan untuk bersuci sebagaimana madzhab Imam Malik, Asy-Syafi'i, Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat pendapat darinya yang dipilih oleh Al Kharqi dan Al Qadhi serta mayoritas sahabatnya dari generasi akhir. Alasannya adalah karena ia tidak lagi disebut air mutlak sehingga ia tidak

tercakup ke dalam firman Allah, فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً *"Lalu kamu tidak memperoleh air."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 6)

Selanjutnya, para pengikut pendapat ini mengecualikan beberapa jenis darinya; sebagian jenis mereka sepakati, sedangkan sebagian yang lain mereka perselisihkan. Jika perubahan terjadi karena faktor alami, atau karena hal yang sulit untuk dihindarkan dari air, maka air tetap suci menurut pendapat yang mereka sepakati. Tetapi jika perubahan air akibat minyak, kapur barus dan semisalnya, maka ada dua pendapat yang masyhur tentangnya dalam madzhab Asy-Syafi'i, Ahmad dan para imam lain. Adapun jika perubahannya ringan, apakah ia dimaafkan atau tidak? Apakah dibedakan antara yang berbau atau tidak? Ada tiga sisi pendapat tentang hal ini. Juga masih banyak lagi masalah-masalah yang lain.

Kedua, tidak ada perbedaan antara air yang berubah karena faktor alami atau selainnya, atau karena faktor yang sulit untuk dihindarkan atau yang tidak sulit dihindarkan. Selama ia disebut air dan unsur-unsur lain tidak lebih dominan, maka ia tetap suci dan menyucikan. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan Ahmad dalam riwayat lain darinya. Pendapat inilah yang diredaksikan Imam Ahmad dalam sebagian besar jawabannya.

Pendapat inilah yang benar karena Allah berfirman, وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ *"Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka*

bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.” (Qs. Al Ma'idah [5]: 6)

Kata *فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً* dalam lafazh *“lalu kamu tidak memperoleh air”* berbentuk *nakirah* dan terletak sesudah partikel negatif, sehingga ia mencakup setiap air. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara jenis yang satu dengan jenis yang lain.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa air yang berubah itu tidak tercakup lagi ke dalam apa yang disebut air.

Jawabnya, dalam cakupan nama terhadap benda yang dinamai tidak ada perbedaan antara perubahan asli dan perubahan karena faktor luar, dan tidak pula perbedaan antara perubahan yang bisa dihindari dan yang tidak bisa dihindari. Karena perbedaan antara dua hal tersebut hanya dari korelasinya terhadap kebutuhan manusia untuk menggunakan air yang berubah tersebut. Adapun dari segi bahasa serta cakupan umum atau khusus kata, keduanya tidak berbeda.

Karena itu, seandainya seseorang mewakilkan orang lain untuk membeli air, atau seseorang bersumpah untuk tidak minum air, atau hal-hal lain, maka kedua jenis air tersebut tidak dibedakan. Sebaliknya, jika kata air itu mencakup yang satu, maka ia juga mencakup yang lain. Dan jika yang satu tidak tercakup, maka yang lain juga tidak tercakup.

Ketika terjadi kesepakatan pendapat bahwa air yang mengalami perubahan secara asli atau perubahan yang terjadi akibat faktor yang sulit dihindari itu tercakup dalam sebutan air, maka dapat diketahui bahwa jenis air ini tercakup ke dalam makna umum ayat. Ada riwayat valid dari Rasulullah ﷺ bahwa beliau bersabda tentang air laut,

هُوَ الطَّهْرُ مَأْوُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ

*"Ia (air laut) menyucikan airnya dan halal bangkainya."*⁸⁸⁵

Air laut mengalami perubahan rasa yang sangat hebat karena kandungan garamnya sangat tinggi. Jika Nabi ﷺ telah mengabarkan bahwa airnya dapat menyucikan meskipun ia mengalami perubahan seperti ini, maka terlebih lagi air yang kandungan garamnya lebih sedikit dapat menyucikan meskipun garamnya ditaruh ke dalam air dengan sengaja. Karena dari segi bahasa tidak ada perbedaan nama. Dengan cara ini tampak jelas kelemahan argumen pihak yang menolak, karena seandainya seseorang meminta air, atau menyuruh orang lain membelikan air, maka ia tidak mencakup air laut. Meskipun demikian, ia tercakup ke dalam makna umum ayat. Demikian pula dengan air yang memiliki sifat yang sama.

Selain itu, Nabi ﷺ memerintahkan orang yang berihram untuk mandi dengan air yang sudah dicampuri daun bidara,³⁸⁶ serta memerintahkan untuk memandikan putri beliau dengan air bidara.³⁸⁷ Beliau juga memerintahkan orang yang baru masuk Islam untuk mandi dengan air dan daun bidara.³⁸⁸ Kita tahu bahwa

³⁸⁵ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (83), dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (69) dengan menilainya *hasan-shahih*.

³⁸⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jenazah (1267, 1268), Muslim dalam pembahasan tentang haji (1206/93-102), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jenazah (3238), dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang manasik (3084), mereka semua dari Ibnu 'Abbas ؓ.

³⁸⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jenazah (1253), Abu Dawud dalam pembahasan tentang jenazah (3142), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang jenazah (990) dengan menilainya *hasan-shahih*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang jenazah (1458), dan Ahmad (5/58), mereka semua dari untuk 'Athiyyah.

³⁸⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (355) dan Ahmad (5/61).

bidara pasti mengubah air. Seandainya perubahan tersebut dapat merusak air, tentulah Nabi ﷺ tidak memerintahkannya.

Pernyataan bahwa perubahan ini terjadi pada tempat penggunaan sehingga tidak berpengaruh, merupakan perbedaan yang tidak relevan, baik secara bahasa atau secara syari'at. Karena jika air yang berubah itu tetap disebut air mutlak saat di badan, maka ia tetap disebut sebagai air yang mutlak saat dalam bejana. Jika ia tidak disebut pada salah satunya sebagai air mutlak, maka ia juga tidak disebut sebagai air mutlak pada yang lain. karena kita tahu bahwa ahli bahasa tidak membedakan penamaan antara satu tempat dengan tempat lain.

Adapun menurut syari'at, perbedaan ini tidak ditunjukkan oleh dalil syar'i sehingga tidak perlu dihiraukan. Qiyas dalam hal menyamakan atau membedakan harus menjelaskan hal yang dijadikannya acuan hukum dalam hal menyamakan atau membedakan, dimana acuan hukum tersebut ditunjukkan oleh syari'at. Jika tidak, barangsiapa yang mengaitkan hukum-hukum pada sifat-sifat dengan cara menyamakan atau membedakan tanpa berpegang pada dalil syari'at, maka ia telah meletakkan syari'at atas inisiatifnya sendiri dan menetapkan aturan agama yang tidak diizinkan Allah.

Karena itu, orang yang melakukan qiyas harus menjelaskan pengaruh kesamaan sifat yang dijadikannya acuan hukuman, dengan suatu cara yang menunjukkan keberadaan kesamaan sifat itu sebagai alasan hukum. Demikian pula dengan sifat yang digunakan untuk membedakan dua bentuk kasus. Ia harus menjelaskan pengaruhnya dengan suatu cara yang Syari'.

Selain itu, Nabi ﷺ pernah wudhu dari sebuah mangkuk besar yang di dalamnya ada bekas adonan.³⁸⁹ Kita tahu bahwa biasanya bekas adonan itu mengubah air, terlebih lagi ketika airnya tinggal sedikit.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa perubahan tersebut ringan.

Jawabnya, ini juga merupakan dalil dalam masalah ini. Karena jika seseorang menyamakan antara perubahan yang ringan dan yang banyak secara mutlak, maka ia bertolak belakang dengan nash. Jika ia membedakan keduanya, maka perbedaan antara keduanya tidak memiliki batasan yang pasti, baik secara bahasa atau syari'at, baik secara akal atau kebiasaan. Barangsiapa yang membedakan antara halal dan haram dengan perbedaan yang tidak bisa diketahui secara persis, maka pendapatnya tidak benar.

Selain itu, mereka yang menolak itu mengalami inkonsistensi sehingga hal itu menunjukkan lemahnya dasar pendapat mereka. Di antara mereka ada yang membedakan antara kamper, minyak dan selainnya, serta mengatakan bahwa perubahan ini terjadi karena persentuhan, bukan karena percampuran. Ada pula yang mengatakan, "Kami menemukan pengaruhnya pada air." Ada pula yang membedakan antara daun musim semi dan daun musim gugur, dan ada pula yang menyamakan di antara keduanya. Ada pula yang membedakan antara garam laut dan garam gunung, dan ada pula yang menyamakan keduanya.

Tidak satu pun dari pendapat-pendapat ini yang didasari dalil, baik nash, qiyas, atau ijma', karena pokoknya saja tidak

³⁸⁹ HR. An-Nasa'i dalam pembahasan tentang mandi (415), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (378), dan Ahmad (6/342) dari Ummu Hani'.

diambil dari syari'at. Allah berfirman, وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا *"Kalau kiranya Al Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya."* (Qs. An-Nisaa' [4]: 82)

Lain halnya dengan hukum-hukum yang datang dari Allah karena ia terpelihara, sebagaimana firman Allah, إِنَّا مَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَافِظُونَ *"Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya."* (Qs. Al Hijr [15]: 9) Hal itu menunjukkan lemahnya pendapat ini.

Lagi pula, pendapat yang membolehkan itu sejalan dengan cakupan umum, baik lafazh atau maknanya. Ia ditunjukkan oleh makna tekstualnya dan makna tersiratnya. Karena cakupan kata *air* terhadap air-air yang disepakati itu seperti cakupan kata *air* terhadap air-air yang diperselisihkan dari segi bahasa. Sifat-sifat yang satu tidak ada bedanya dari sifat-sifat yang lain, sehingga dua benda yang sama harus disamakan.

Selain itu, pendapat kalangan yang melarang mengakibatkan perselisihan terhadap pokok hukum dan tidak teramalkannya dalil syar'i lantaran ada benturan yang kuat. Karena qiyas menurut mereka menunjukkan bahwa air yang berubah itu tidak boleh digunakan untuk bersuci dari hadats dan kotoran, tetapi dikecualikan perubahan karena faktor alami dan perubahan karena sesuatu yang sulit dihindarkan lantaran menimbulkan beban berat dan kesulitan. Inilah alasan qiyas sebaiknya ditinggalkan, dan bersamaan dengan itu dalil-dalil yang ada berbenturan dan berbeda dari hukum pokok. Sedangkan menurut pendapat pertama, hukum tersebut memberikan keringanan pasti dan sesuai dengan

qiyas tanpa terjadi benturan di antara dalil-dalil syari'at, sehingga pendapat ini lebih kuat.

Hukum Air yang Berubah karena Najis

Adapun jika air berubah karena benda najis, maka ia menjadi najis menurut pendapat yang disepakati. Sementara jika ia tidak berubah, maka ada beberapa pendapat yang masyhur tentang hal ini, yaitu:

Pertama, ia tidak menjadi najis. Ini merupakan pendapat ulama Madinah dan riwayat penduduk Madinah dari Malik dan banyak ahli Hadits, serta merupakan salah satu dari beberapa riwayat dari Ahmad. Pendapat ini dipilih oleh sekelompok sahabat Imam Ahmad, dan dibela oleh Ibnu 'Uqail dalam kitab *Al Mufrad*, Ibnu Al Banna', dan lain-lain.

Kedua, air yang sedikit menjadi najis lantaran terkena najis meskipun sedikit. Ini merupakan riwayat penduduk Bashrah dari Malik.

Ketiga, madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam riwayat lain serta dipilih oleh sekelompok sahabatnya, yaitu dibedakan antara air sebanyak dua *qullah* dan yang kurang dari itu. Jadi, Malik tidak membatasi air banyak dengan ukuran dua *qullah*, sedangkan Asy-Syafi'i dan Ahmad membatasinya dengan ukuran dua *qullah*³⁹⁰.

Keempat, dibedakan antara air seni dan kotoran cair dari yang lain. Yang pertama mengakibatkan najis selama bejananya bisa dikuras, bukan yang tidak bisa dikuras. Lain halnya dengan

³⁹⁰ *Qullah* adalah bejana Arab yang seperti buli-buli besar. Lih. kitab *Al Mishbah Al Munir* entri قلال .

yang kedua, karena ia tidak menajiskan air dua *qullah* atau lebih. Ini merupakan riwayat yang paling masyhur dari Imam Ahmad, serta dipilih oleh mayoritas sahabatnya.

Kelima, air tidak menjadi najis lantaran bersentuhan dengan najis, baik sedikit atau banyak. Ini merupakan pendapat Abu Hanifah dan para sahabatnya. Akan tetapi, selama ia tidak sampai (bercampur) kepada air, maka ia tidak menajiskannya.

Kemudian mereka menafsirkan pernyataan 'tidak sampai', yaitu salah satu ujungnya tidak bergerak ketika ujung yang lain digerakkan.

Selanjutnya, mereka berbeda pendapat, apakah ia dibatasi dengan gerakannya orang yang wudhu atau mandi? Muhammad bin Hasan mengukurnya di masjidnya, lalu mereka mendapati ukurannya sebesar sepuluh hasta kali sepuluh hasta.

Mereka juga berbeda pendapat mengenai sumur yang digunakan untuk menggunakan najis; apakah ia bisa disucikan atau tidak? Al Muzanni mengklaim bahwa ia tidak bisa disucikan. Sedangkan Abu Hanifah dan para sahabatnya mengatakan bahwa sumur bisa disucikan dengan cara dikuras. Para ulama juga memiliki beberapa pendapat yang dikenal tentang ukuran timba.

Keenam, pendapat kalangan *zhahir (tekstual)*, yaitu yang menganggap najis air ketika seseorang buang air kecil langsung ke arah air, bukan air seni yang dipercikkan ke dalamnya. Mereka tidak menganggap najis selain itu kecuali air mengalami perubahan.

Awal mula masalah ini dari segi makna adalah: apakah percampuran kotoran, yaitu najis, dengan air itu mengakibatkan keharaman seluruhnya, ataukah dikatakan bahwa kotoran tersebut telah larut dalam air sehingga ia tidak lagi memiliki hukum?

Kelompok yang menajiskan berpegang pada pendapat pertama. Kemudian, ulama yang mengecualikan air yang banyak mengatakan bahwa jatuhnya najis ke dalam air sulit dihindari, sehingga mereka menjadikan masalah ini sebagai masalah *istihsan* (penilaian baik), seperti yang dipegang oleh sekelompok sahabat Asy-Syafi'i dan Ahmad.

Adapun para sahabat Abu Hanifah, mereka mendasarkan masalah ini pada ketentuan apakah najis itu sampai atau tidak sampai. Mereka mengukurnya dengan gerak, atau dengan luasnya, yaitu lebar kali panjang, bukan kedalaman.

Pendapat yang benar adalah pendapat yang pertama, yaitu ketika najis telah larut dalam air, maka airnya tetap suci, baik air itu sedikit atau banyak. Demikian pula dengan seluruh cairan. Alasannya adalah karena Allah membolehkan perkara-perkara yang baik dan mengharamkan perkara-perkara yang buruk, sedangkan yang buruk dapat dibedakan dari yang baik dari sifat-sifatnya. Jika sifat-sifat air dan selainnya adalah baik, bukan uruk, maka ia wajib dimasukkan ke dalam hukum halal, bukan hukum haram.

Selain itu, diriwayatkan dalam hadits Abu Sa'id bahwa Nabi ﷺ ditanya:

أَتَوْضَأُ مِنْ بَرٍّ بُضَاعَةٌ؟ وَهِيَ بَرٌّ يُلْقَى فِيهَا
الْحَيْضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالنَّتْنُ فَقَالَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا
يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

“Apakah kami boleh wudhu dari sumur Budha'ah? Itu adalah sumur yang digunakan untuk membuang darah haidh, daging (bangkai) anjing dan kotoran.” Nabi ﷺ menjawab, *“Air tersebut menyucikan, tidak ada sesuatu pun yang bisa membuatnya najis.”*⁸⁹¹

Ahmad berkata, “Hadits tentang sumur Budha'ah adalah shahih.” Hadits ini terdapat dalam kitab *Al Musnad* dari Ibnu Abbas ؓ, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

*“Air tersebut menyucikan, tidak ada sesuatu pun yang bisa membuatnya najis.”*⁸⁹²

Lafazh ini adalah lafazh umum, mencakup air yang sedikit dan yang banyak. Ia juga mencakup seluruh jenis najis.

Adapun jika air berubah lantaran najis, maka ia haram digunakan karena wujud najisnya tetap sehingga penggunaan air berbarengan dengan penggunaan najis. Lain halnya jika najis telah larut dalam air maka air tersebut tetap menyucikan, dan tidak ada lagi najis di dalamnya.

Di antara penjelasannya adalah ketika khamer jatuh ke dalam air dan ia telah berubah, kemudian ia diminum oleh seseorang, maka ia tidak dianggap meminum khamer, dan ia tidak wajib dikenai sanksi minum khamer, karena tidak tersisa lagi rasa, warna dan aromanya. Seandainya air susu seorang perempuan dituangkan ke dalam air lalu ia larut dalam air hingga tidak ada

³⁹¹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (66), dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (66) dengan menilainya *hasan*, dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (326).

³⁹² HR. Ahmad (1/235).

bekasnya, lalu air tersebut diminum oleh seorang anak, maka anak tersebut tidak menjadi anak persusuannya lantaran meminum air tersebut.

Selain itu, air tersebut masih tetap pada sifat-sifat aslinya sehingga ia tercakup ke dalam firman Allah, *"Lalu kamu tidak memperoleh air."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 6) Ayat ini berbicara tentang air yang tidak berubah karena najis, baik rasa, warna atau aromanya.

Larangan Nabi ﷺ terhadap Buang Air Kecil pada Air yang Diam

Barangkali ada yang mengajukan kritik, "Tetapi, Nabi ﷺ melarang buang air kecil pada air yang diam serta mandi di dalamnya?"³⁹³

Jawabnya, larangan beliau terhadap buang air kecil di air yang diam tidak menunjukkan bahwa air tersebut menjadi najis karena air seni semata, karena dalam lafazh tidak ada hal yang menunjukkan hukum tersebut. Sebaliknya, bisa jadi larangan beliau untuk menutup celah kerusakan, karena air seni merupakan jalan untuk menjadikannya najis. Karena jika seseorang buang air kecil di dalamnya, kemudian ada orang lain yang buang air kecil di dalamnya, maka air dapat berubah lantaran buang air kecil tersebut. Jadi, larangan beliau ini untuk menutup celah terjadinya najis. Atau dapat dikatakan bahwa perbuatan tersebut makruh dari segi tabiat, bukan karena dapat menajiskan air.

³⁹³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (282/95, 96), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (69, 70), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (68) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (220, 221), dan Ahmad (2/259), mereka semua dari Abu Hurairah ؓ.

Selain itu, larangan Rasulullah ﷺ terhadap buang air kecil di air pada air yang diam menunjukkan bahwa ia mencakup air yang sedikit dan yang banyak. Karena itu dapat diajukan pertanyaan kepada orang yang menetapkan ukuran dua *qullah*, "Apakah boleh seseorang buang air kecil pada air di atas dua *qullah*? Jika Anda membolehkannya, maka Anda telah menyalahi makna tekstual nash. Dan jika Anda mengharamkannya, maka Anda telah meruntuhkan dalil Anda."

Demikian pula dengan orang yang menetapkan ukuran sepuluh hasta. Kepadanya dapat diajukan pertanyaan, "Jika penduduk suatu negeri memiliki kubangan yang panjangnya lebih dari sepuluh hasta tetapi lebarnya sempit, apakah penduduk negeri tersebut boleh buang air kecil di dalamnya? Jika Anda membolehkannya, maka Anda telah menyalahi makna tekstual nash. Dan jika Anda mengharamkannya, maka Anda telah meruntuhkan dalil Anda."

Adapun ulama yang membedakan antara buang air kecil langsung pada air yang diam dan menuangkan air seni padanya, pendapatnya sangat jelas kekeliruannya, karena menuangkan air itu lebih pantas untuk dilarang daripada sekedar buang air kecil padanya, karena terkadang seseorang perlu untuk buang air kecil. Sedangkan menuangkan air seni pada air yang diam merupakan perbuatan yang tidak diperlukan.

Barangkali ada yang mengajukan kritik bahwa dalam hadits tentang dua *qullah* itu Nabi ﷺ ditanya tentang air yang ada di padang pasir dan sering didatangi oleh hewan liar dan serangga, lalu Nabi ﷺ menjawab,

إِذَا بَلَغَ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ

*"Jika ia telah mencapai dua qullah, maka ia tidak mengandung najis."*⁸⁹⁴

لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ

Dalam lafazh lain disebutkan, *"Ia tidak ternajiskan oleh sesuatu pun."*⁸⁹⁵

Jawabnya, hadits tentang ukuran dua *qullah* itu terkena kritik dan telah dijelaskan di tempat lain. Kami juga telah menjelaskan bahwa pernyataan tersebut berasal dari Ibnu Umar رضي الله عنه, bukan dari Nabi ﷺ.

Air Banyak yang Berubah Warnanya karena Lama Terdiam, atau Berubah Warna dan Rasanya saja, bukan Aromanya

Syaikhul Islam Ditanya

Apa hukumnya air banyak yang berubah warnanya karena terlalu lama terdiam, atau berubah warna dan rasanya saja, bukan berubah aromanya? Apakah ia dapat menyucikan?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. adapun air yang berubah karena terlalu lama terdiam, ia tetap pada kesuciannya berdasarkan

³⁹⁴ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (63), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (67), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (52), dan Ahmad (2/27).

³⁹⁵ HR. Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (517, 518).

pendapat yang disepakati para ulama. Adapun sungai yang mengalir, jika diketahui bahwa ia berubah lantaran najis, maka ia menjadi najis. Adapun jika air tercampuri oleh benda yang bisa mengubahnya berupa benda yang suci dan najis, tetapi ada keraguan apakah perubahannya itu terjadi karena benda yang suci atau yang najis, maka ia tidak dihukumi najis lantaran keraguan tersebut.

Pada umumnya, sungai-sungai besar itu tidak berubah lantaran kotoran yang ada padanya. Tetapi jika tampak jelas perubahannya akibat najis, maka ia menjadi najis. Adapun jika ia berubah karena sesuatu yang bukan najis, maka ada dua pendapat masyhur mengenai sifat kemampuannya untuk menyucikan. Allah Mahatahu.

Sumur yang Banyak Air Terceburi Hewan lalu Mati di Dalamnya

Syaikhul Islam Ditanya

Ada sumur yang banyak airnya terceburi anjing lalu anjing tersebut mati di dalamnya. Bangkai anjing tersebut terdiam di dalamnya hingga kulit dan bulu-bulunya terlepas, tetapi ia tidak mengubah sifat air sama sekali, baik rasa, aroma, atau warnanya. Apa hukum air sumur tersebut?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Ia suci menurut mayoritas ulama seperti Malik, Asy-Syafi'i dan Ahmad manakala airnya mencapai dua *qullah*, yaitu sekitar dua kantong air. Lalu, bagaimana jika

airnya lebih banyak dari itu? Ada perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai kesucian bulu anjing. Hukumnya suci dalam madzhab Malik, dan najis dalam madzhab Asy-Syafi'i. Sedangkan dari Ahmad terdapat dua riwayat pendapat. Jika dipastikan bahwa dalam timba yang diangkat itu tidak ada rambutnya, maka ia tidak dihukumi najis tanpa diragukan.

Ada riwayat valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau dituturkan:

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْتْرِ بُضَاعَةٍ وَهِيَ
بَيْتْرٌ تُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَعُذْرُ النَّاسِ؟
فَقَالَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

“Ya Rasulullah, apakah engkau mengambil wudhu dari sumur Budha'ah, sedangkan sumur tersebut digunakan untuk membuang darah haidh, daging (bangkai) anjing dan kotoran manusia?” Nabi ﷺ menjawab, “Air tersebut menyucikan, tidak ada sesuatu pun yang bisa membuatnya najis.”³⁹⁶

Sumur yang Airnya Lebih dari Dua Qullah, tetapi di dalamnya Ada Anjing, Babi, atau Kambing

Syaikhul Islam Ditanya

Ada sumur yang terceburi anjing, atau babi, atau unta, atau sapi, atau kambing, kemudian hewan tersebut mati di dalamnya hingga rambut, kulit dan dagingnya terkelupas, sedangkan air

³⁹⁶ Takhrij hadits telah disebutkan sebelumnya.

tersebut lebih dari dua *qullah*. Apa yang harus dilakukan terhadapnya?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Sumur apa saja yang termasuk hewan-hewan di atas atau selainnya, jika airnya tidak berubah lantaran najis, maka ia tetap suci. Jika benda najisnya masih ada, maka ia cukup disingkirkan, sedangkan seluruh airnya tetap suci.

Adapun rambut anjing dan babi jika tertinggal di air, hal itu tidak berakibat negatif menurut pendapat yang paling shahih di antara dua pendapat ulama, karena ia suci menurut salah satu dari pendapat-pendapat mereka. Ini juga merupakan salah satu dari dua riwayat pendapat dari Imam Ahmad. Pendapat ini lebih kuat dalilnya karena seluruh rambut dan bulu itu suci, baik pada kulit hewan yang boleh dimakan dagingnya, atau kulit hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya; baik ia tercebur dalam keadaan masih hidup atau sudah mati. Ini merupakan pendapat yang paling kuat, serta merupakan salah satu dari riwayat dari Ahmad.

Adapun jika airnya berubah karena benda najis, maka benda airnya harus dikuras hingga menjadi baik lagi. Tetapi jika ia tidak berubah, maka tidak perlu dikuras sama sekali, karena dalam sebuah hadits Nabi ﷺ ditanya,

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَتَوَضَّأُ مِنْ بُئْرِ بَضَاعَةِ وَهْيِ
بُئْرٍ تُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ؛ وَلُحُومُ الْكِلَابِ؛ وَعُذْرُ
النَّاسِ؟ فَقَالَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

“Ya Rasulullah, apakah engkau mengambil wudhu dari sumur Budha'ah, sedangkan sumur tersebut dicemplungi darah haidh, daging (bangkai) anjing dan kotoran manusia?” Nabi ﷺ menjawab, *“Air tersebut menyucikan, tidak ada sesuatu pun yang bisa membuatnya najis.”*³⁹⁷

Masalah ini telah dijelaskan di tempat lain. Allah Mahatahu.

Air Yang Terceburi Ayam Lalu Mati Di Dalamnya

Syaikhul Islam Ditanya

Ada sumur yang terceburi ayam lalu ayam tersebut mati di dalamnya; apakah ia menjadi najis atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Jika airnya tidak berubah, maka ia tidak najis. Allah Mahatahu.

Sumur di Tengah Kota yang Termasuki Kotoran Hewan yang Boleh Dimakan Dagingnya

Syaikhul Islam Ditanya

Ada sumur di tengah kota yang warnanya berubah menjadi kuning karena sampah. Di antara sampah tersebut terdapat kotoran dari hewan yang boleh dimakan dagingnya dan yang tidak

³⁹⁷ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

boleh dimakan. Bisa jadi di dalamnya juga ada daging (bangkai). Apakah air tersebut menjadi najis atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Jika kotoran itu berasal dari hewan yang boleh dimakan dagingnya, maka ia suci menurut mayoritas seperti Malik dan Ahmad bin Hanbal. Hal itu ditunjukkan oleh dalil-dalil syari'at yang banyak sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain. di tempat tersebut kami menyebutkan puluhan argumen.

Adapun air yang diyakini perubahannya akibat najis, maka ia dihukumi najis. Tetapi jika diragukan apakah kotoran itu berasal dari hewan yang boleh dimakan dagingnya atau dari hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya, maka ada dua pendapat dalam madzhab Imam Ahmad dan selainnya. Allah Mahatahu.

Air Mengalir yang Membawa Sampah, Apakah Boleh Digunakan Berwudhu?

Syaikhul Islam Ditanya

Jika air yang mengalir membawa sampah, apakah ia boleh digunakan untuk wudhu atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Jika tidak diragukan bahwa ia membawa sampah yang najis, maka bisa jadi ia suci dan bisa jadi ia najis, sehingga boleh wudhu dengan air

tersebut menurut salah satu dari dua riwayat pendapat dalam madzhab Imam Ahmad dan selainnya.

Keshahihan Hadits tentang Ukuran Dua Qullah dan Jilatan Kucing

Syaikhul Islam Ditanya

Apakah hadits tentang ukuran dua *qullah* itu shahih atau tidak? Jika ada kucing yang memakan najis lalu ia meminum dari air yang kurang dari dua *qullah*, apakah boleh wudhu dengan air tersebut atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Ada riwayat shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau ditanya:

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْرٍ بَضَاعَةٌ وَهِيَ
بَيْرٌ تُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ؛ وَلُحُومُ الْكِلَابِ؛ وَعُذَرُ
النَّاسِ؟ فَقَالَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

“Ya Rasulullah, apakah engkau mengambil wudhu dari sumur Budha'ah, sedangkan sumur tersebut digunakan membuang darah haidh, daging (bangkai) anjing dan kotoran manusia?” Nabi ﷺ

menjawab, "*Air tersebut menyucikan, tidak ada sesuatu pun yang bisa membuatnya najis.*"³⁹⁸

Sumur Budha'ah menurut kesepakatan para ulama dan orang-orang yang mengetahui keberadaan sumur tersebut adalah sumur yang tidak mengalir airnya. Keterangan dari Al Waqidi bahwa sumur tersebut mengalir adalah keliru, karena pernyataan Al Waqidi tidak boleh dijadikan argumen menurut kesepakatan ulama. Tidak diragukan bahwa di Madinah pada zaman Rasulullah ﷺ tidak ada sumber air yang mengalir. Sedangkan air mata Zarqa' dan Hamzah dibuat sepeeninggal Nabi ﷺ. Sementara sumur Budha'ah tetap ada hingga hari ini, letaknya di sebelah timur Madinah. Tempat tersebut diketahui banyak orang.

Mengenai hadits tentang ukuran dua *qullah*, mayoritas ahli Hadits mengatakan bahwa itu adalah hadits yang *hasan* dan dapat dijadikan hujjah.³⁹⁹ Mereka telah menjawab kritik yang ditujukan sebagian ulama terhadap hadits tersebut. Abu Abdullah Muhammad bin Abdul Wahid Al Maqdisi bahkan menulis sebuah jilid kitab untuk membantah kritik yang disampaikan Ibnu 'Abdil Bar dan selainnya.

Adapun kata *qullah* itu dikenal di kalangan ahli Hadits, yaitu sebuah bejana besar seperti gentong atau buli-buli. Nabi ﷺ menyebutkan kata dua *qullah* sebagai perumpamaan sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Ash-Shahihain* bahwa beliau bersabda tentang Sidrah Al Muntaha,

³⁹⁸ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

³⁹⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

وَإِذَا وَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْفِيلَةِ وَإِذَا نَبْقُهَا مِثْلُ قِلَالٍ

هَجَرَ

*"Daun-daunnya seperti telinga gajah, sedangkan buahnya seperti buli-buli dari Hajar."*⁴⁰⁰

Qullah tersebut adalah buli-buli yang diketahui persis sifat dan ukurannya, karena perumpamaan tidak boleh menggunakan benda yang berbeda-beda sifat dan ukurannya.

Hal ini menepis anggapan bahwa yang dimaksud adalah *qullah al jabal (kawah)*, karena kawah itu ada yang besar dan ada yang kecil. Kebanyakan bentuknya tinggi, tetapi ada juga yang rendah. Biasanya tidak ada air yang sampai ke *qullah jabal* kecuali air dari hujan yang kencang. Karena itu, memaknai kalam Nabi ﷺ dengan semacam ini justru mengesankan olok-olok terhadap kalam beliau.

Di antara kebiasaan beliau adalah mengukur sesuatu dengan wadahnya, sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ.

*"Harta di bawah lima wasaq tidak dikenai zakat."*⁴⁰¹⁴⁰²

⁴⁰⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang permulaan wahyu (3207) dan Muslim dalam pembahasan tentang iman (162/259).

⁴⁰¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang zakat (1447), Muslim dalam pembahasan tentang zakat (979/1), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang zakat (626) dengan menilainya *hasan-shahih*, seluruhnya dari Abu Sa'id Al Khudri.

⁴⁰² Satu *wasaq* adalah ukuran volume satu muatan unta, sama dengan 60 *sha'*, jika dikonversikan ke liter menjadi sekitar 165 liter. Sedangkan *uqiyah* itu berbeda-beda ukurannya di setiap negeri. Jika dikonversikan ke ukuran gram, satu *uqiyah* Mesir sama dengan 34 gram dan satu *uqiyah* Syria sama dengan 200 gram.

Kata *wasaq* berarti semuatan unta. Sebagaimana beliau wudhu dengan air seukuran satu *mudd*, dan mandi dengan air seukuran satu *sha'*. Keduanya merupakan wadah air. Demikian pula, pengukuran air dengan menggunakan *qullah* merupakan pengukuran yang sesuai karena *qullah* adalah wadah air.

Mengenai kucing terdapat riwayat yang valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ
وَالطَّوَافَاتِ

*"Ia tidak najis. Ia termasuk binatang betina dan jantan yang berkeliaran di sekitar kalian."*⁴⁰³

Para ulama berbeda pendapat mengenai kucing yang memakan tikus dan semisalnya, kemudian menjilat air yang sedikit. Mereka terbagi menjadi empat pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya. Satu pendapat mengatakan bahwa air tersebut suci secara mutlak. Pendapat lain mengatakan najis secara mutlak sampai diketahui bahwa mulut kucing tersebut suci. Pendapat lain mengatakan bahwa jika kucing pergi dalam waktu yang dimungkinkan kucing tersebut datang dalam keadaan mulutnya telah suci, maka air yang dijilatnya suci. Jika tidak, maka tidak suci.

Sisi-sisi pendapat ini juga terdapat dalam madzhab Asy-Syafi'i, Ahmad dan selainnya. Pendapat lain mengatakan bahwa

⁴⁰³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (75), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (92) dengan menilainya *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (68), Ibnu Majah (367) dalam pembahasan tentang bersuci, mereka semua dari Kabsyah binti Ka'b bin Malik.

jika jarak waktunya lama, maka air yang dijilatnya suci karena dianggap air liurnya dapat menyucikan mulutnya lantaran ada hajat. Ini adalah pendapat sekelompok sahabat Abu Hanifah dan Ahmad, dan merupakan pendapat yang paling kuat. Allah Mahatahu.

Memasukkan tangan ke Dalam Air Sebelum Dicuci

Syaikhul Islam Ditanya

Ada seseorang yang memasukkan tangannya ke dalam air sebelum ia mencucinya setelah ia bangun tidur. Apakah air tersebut dapat menyucikan atau tidak? Apa hikmah menyuci tangan meskipun sepanjang malam ia dalam keadaan suci? Berilah kami fatwa, semoga Allah membalas amal kalian.

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Dalam masalah keberadaan air menjadi *musta'mal* dan tidak bisa digunakan wudhu terdapat perbedaan pendapat yang masyhur di kalangan ulama. Dalam masalah ini juga ada dua riwayat dari Ahmad; masing-masing riwayat dipilih oleh sekelompok sahabat Ahmad. Sedangkan pendapat yang melarang dipilih oleh Abu Bakar, Al Qadhi dan sebagian besar pengikutnya. Pendapat tersebut juga diriwayatkan dari Hasan dan selainnya.

Pendapat kedua adalah air tersebut tidak menjadi *musta'mal*. Pendapat ini dipilih oleh Al Kharqi, Abu Muhammad dan selainnya. Ini juga merupakan pendapat mayoritas fuqaha.

Mengenai hikmah menyuci tangan, ada tiga pendapat tentang hal tersebut, yaitu:

Pertama, dikhawatirkan ada najis pada tangan seperti tangan menyentuh dubur dalam keadaan lembab, atau semacam itu.

Kedua, perintah ini bernilai ibadah, tidak dipahami maknanya.

Ketiga, selama tidur semalaman tangannya disentuh oleh syetan sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Abu Hurairah رضي الله عنه dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلْيَسْتَنْشِقْ
بِمَنْخَرِيهِ مِنَ الْمَاءِ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ

*"Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka hendaklah ia melakukan istinsyaq pada kedua lobang hidungnya dengan air, karena syetan bermalam di rongga hidungnya."*⁴⁰⁴

Nabi ﷺ memerintahkan untuk menyuci dengan alasan karena syetan bermalam di rongga hidung kita. Dari sini dapat diketahui bahwa itulah penyebab perintah untuk menyuci dari najis. Hadits ini masyhur.

Redaksi *"karena salah seorang di antara kalian tidak tahu di mana tangannya semalam"*⁴⁰⁵ dimungkinkan maksudnya demikian, sehingga ini

⁴⁰⁴ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁴⁰⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (162), Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (278/87, 88), Abu Dawud dalam pembahasan tentang

menjadi salah satu alasan hukum yang mempengaruhi dan didukung pemberlakuannya oleh nash. Allah Mahatahu.

Apakah Memasukkan Tangan ke Dalam Air setelah Tidur Sebelum Dicuci Mengakibatkan Najisnya Air?

Adapun larangan Rasulullah ﷺ terhadap orang yang bangun tidur agar tidak memasukkan tangannya ke dalam bejana sebelum menyucinya sebanyak tiga kali⁴⁰⁶ tidak menunjukkan perubahan air menjadi najis menurut pendapat yang disepakati. Akan tetapi, bisa jadi beliau melarang hal demikian karena terkadang bisa menimbulkan pengaruh terhadap air, dan larangan ini tidak lebih besar daripada larangan buang air kecil pada air yang diam. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa larangan tersebut tidak menunjukkan perubahan air menjadi najis.

Selain itu, dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Abu Hurairah ؓ bahwa beliau bersabda, *"Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka hendaklah ia melakukan istinsyar pada kedua lobang hidungnya dengan air, karena syetan bermalam di rongga hidungnya."*⁴⁰⁷ Dari sini dapat diketahui bahwa perintah mencuci tangan bukan najis, melainkan karena syetan bermalam di rongga hidung. Hadits masyhur, فَإِنْ أَحَدُكُمْ لَا يَذْرِى أَيْنَ بَاتَ يَدُهُ: *Karena salah seorang di antara kalian tidak tahu*

bersuci (101), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (24) dengan menilai *hasan-shahih*, An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (161), dan Ahmad (2/241), mereka semua dari Abu Hurairah ؓ.

⁴⁰⁶ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁴⁰⁷ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

di mana tangannya semalam⁴⁰⁸ dimungkinkan untuk dipahami demikian, sehingga alasan hukum ini termasuk alasan hukum yang berpengaruh dan didukung pemberlakuannya oleh nash.

Adapun larangan untuk mandi dalam air setelah buang air kecil, jika memang larangan ini shahih dari Nabi ﷺ, maka ia seperti larangan buang air kecil di tempat mandi. Nabi ﷺ bersabda,

فَإِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ

*"Kebanyakan bisikan syetan (keraguan) berasal dari perbuatan tersebut."*⁴⁰⁹

Jika seseorang buang air kecil di tempat mandi kemudian ia mandi, maka ia pasti merasakan keraguan. Bisa jadi masih ada sedikit dari air seni yang tersisa sehingga percikannya bisa kembali ke tempat air mandinya. Demikian pula ketika seseorang buang air kecil di dalam air; bisa jadi ia mandi sebelum air seni itu larut dimana bagian-bagian dari air seni itu masih ada. Karena itu perbuatan tersebut dilarang dengan alasan tersebut.

Larangan mandi dalam air yang diam —jika memang benar adanya— berkaitan dengan masalah air *musta'mal*, karena ada riwayat valid dari beliau bahwa beliau bersabda,

إِنَّ الْمَاءَ لَا يَجْنُبُ

*"Sesungguhnya air itu tidak mengalami junub."*⁴¹⁰

⁴⁰⁸ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁴⁰⁹ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (27), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (21) dengan menilainya *gharib*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (304), dan Ahmad (5/56), mereka semua dari Abdullah bin Mughaffal.

Apakah Mandi di Samping Kolam Bisa Mengubah Air Menjadi Musta'mal?

Syaikhul Islam Ditanya

Ketika seseorang mencelupkan tangannya ke dalam air, apakah air tersebut boleh digunakan atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Air tersebut tidak menjadi najis, melainkan boleh digunakan menurut mayoritas ulama seperti Malik, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Ahmad. Dari Ahmad ada riwayat pendapat lain, yaitu air tersebut menjadi *musta'mal*. Allah Mahatahu.

Apakah Mandi di Samping Bak Mandi Bisa Mengakibatkan Air Menjadi Musta'mal?

Syaikhul Islam Ditanya

Jika seseorang mandi di samping bak mandi sedangkan airnya kurang dari batas, kemudian sebagian air yang mengalir dari tubuhnya kembali ke bak tersebut, maka apakah air tersebut menjadi *musta'mal* atau tidak? Demikian pula, ketika orang junub memasukkan tangannya ke dalam bak air, apakah air tersebut menjadi *musta'mal* atau tidak? Berapa ukuran air yang jika orang junub mandi di dalamnya maka ia tidak menjadi *musta'mal*? Jika

⁴¹⁰ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (68), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (65) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang bersuci (370), mereka semua dari Ibnu 'Abbas ؓ.

gayung jatuh ke lantai kamar mandi sedangkan air *musta'mal* mengalir di lantai tersebut, kemudian gayung tersebut digunakan untuk menciduk dari bak air tanpa dicuci terlebih dahulu; apa hukumnya? Berilah kami fatwa, semoga Allah membalas kebaikan Anda.

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Air percikan yang berasal dari tubuh orang yang mandi atau wudhu ke dalam bejana air mandi atau wudhu tidak menjadikannya *musta'mal*.

Demikian pula ketika seorang yang junub membenamkan tangannya ke dalam bak air yang airnya kurang, maka airnya tidak menjadi *musta'mal*.

Ukuran air yang jika orang junub mandi di dalamnya (berendam) tidak menjadi *musta'mal* adalah seukuran dua *qullah*.

Adapun gayung yang jatuh di tanah kamar mandi hukumnya tidak najis karena air *musta'mal* itu suci, tidak najis kecuali ia bersentuhan dengan najis. Lagi pula, hukum awal tanah adalah suci hingga diketahui dengan pasti bahwa ia najis, terlebih lagi tanah yang ada di pemandian umum karena biasanya banyak air yang mengalir. Allah Mahatahu.

Berwudhu dengan Air Kolam yang telah Ada Sejak Lama

Syaikhul Islam Ditanya

Ada seseorang yang mendapati waktu shalat saat ia berada di madrasah, kemudian ia mendapati di madrasah tersebut kolam yang berisi air, sedangkan air tersebut telah ada sejak lama. Apakah air tersebut boleh digunakan untuk wudhu dan bersuci atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat valid dari Nabi ﷺ dari banyak jalur riwayat, seperti hadits Aisyah ؓ, Ummu Salamah ؓ, Maimunah ؓ, dan Ibnu Umar ؓ, bahwa Nabi ﷺ mandi bersama istri beliau dari satu bejana, hingga beliau berkata kepada istrinya, "Sisakan untukku!" Dan istri beliau pun berkata, "Sisakan untukku!"⁴¹¹

Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* terdapat riwayat dari Abdullah bin Umar, katanya, "Laki-laki dan perempuan (suami-istri) biasa mandi di masa Rasulullah ﷺ dari satu bejana."⁴¹²

Di Madinah pada zaman Rasulullah ﷺ tidak ada air yang mengalir, dan tidak ada pemandian umum. Mereka semua mandi dan wudhu dari satu bejana dengan ukuran *farq*⁴¹³, yaitu sekitar belasan roti Mesir atau kurang. Mereka juga tidak memiliki mata air. Jadi, wudhu dan mandi mereka diambil dari kolam air. Yang demikian itu boleh meskipun kolam airnya kecil dan pancurannya

⁴¹¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (253) dari Maimunah, Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (261), dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (331/59) keduanya dari Aisyah ؓ, dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (296/5) dari Ummu Salamah ؓ.

⁴¹² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (193).

⁴¹³ *Farq* adalah sebuah takaran yang digunakan di Madinah, setara dengan tiga *sha'* atau tiga belas roti.

tertutup. Lalu, bagaimana jika pancurannya terbuka? Baik airnya tumpah ruah atau tidak.

Demikian pula dengan kolam-kolam yang ada di berbagai madrasah. Barangsiapa yang melarang orang lain untuk menggunakannya agar ia bisa mandi sendirian, maka ia berbuat bid'ah dan bertentangan dengan Sunnah.

Dua Orang yang Mandi Bersamaan dalam Satu Wadah Air, Apakah Airnya Menyucikan?

Syaikhul Islam Ditanya

Orang-orang biasa pergi ke pemandian umum. Jika mereka ingin mandi junub, maka mereka mandi satu per satu. Apakah jika ada dua orang junub yang mandi bersamaan itu tidak bisa suci? Apakah air yang menetes dari badan orang yang junub setelah persetubuhan itu suci atau najis? Apakah air kamar mandi umum saat dipanaskan dengan bahan bakar yang najis—menjadi najis juga atau tidak? Apakah air yang mengalir di tanah pemandian umum bekas mandinya orang-orang itu suci atau najis? Berilah kami fatwa, semoga Allah membalas kebaikan Anda.

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Aisyah :

أَنَّهَا كَانَتْ تَغْتَسِلُ هِيَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنْاءٍ وَاحِدٍ يَغْتَرِفَانِ جَمِيعًا . وَفِي رِوَايَةٍ: إِنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: دَعْ لِي وَيَقُولُ هُوَ: دَعِي لِي

“Ia mandi bersama Rasulullah ﷺ dari satu bejana, dimana keduanya sama-sama menciduk air. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Aisyah ؓ berkata, “Sisakan untukku!” Dan beliau juga berkata, “Sisakan untukku!”⁴¹⁴

Dalam kitab *Ash-Shahih* juga terdapat riwayat bahwa Nabi ﷺ mandi bersama Ummul Mu'minin yang lain (selain Aisyah) dari satu bejana, seperti Maimunah binti Harits dan Ummu Salamah.⁴¹⁵

Diriwayatkan secara valid dari Aisyah ؓ bahwa ia berkata,

كُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنْاءٍ وَاحِدٍ قَدَرِ الْفَرَقِ

“Aku mandi bersama Rasulullah ﷺ dari satu bejana seukuran *faraq*.”⁴¹⁶

⁴¹⁴ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁴¹⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁴¹⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (250), Muslim dalam pembahasan tentang haidh (319/40, 41), Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (238), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (228, 231), dan Ahmad

Satu *faraq* dengan ukuran rotl Irak lama sama dengan enam belas rotl, sedangkan dengan ukuran rotl Mesir kurang dari lima belas rotl. Dalam kitab *Ash-Shahih* juga terdapat riwayat dari Nabi ﷺ:

أَنَّهُ كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ

“Beliau wudhu dengan air seukuran satu *mudd*, dan mandi dengan air seukuran satu *sha*’.”⁴¹⁷

Dalam kitab *Ash-Shahih* juga terdapat riwayat dari Ibnu Mas’ud bahwa ia berkata:

كَانَ الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّئُونَ مِنْ مَاءٍ وَاحِدٍ

“Laki-laki dan perempuan di zaman Rasulullah ﷺ wudhu dari satu air.”⁴¹⁸

Sunnah-sunnah yang valid dari Nabi ﷺ dan para sahabat beliau yang ada di Madinah di masa hidup beliau ini menunjukkan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, kebolehan laki-laki dan perempuan mandi dari satu wadah meskipun masing-masing mandi dengan sisa air yang lain. Hal ini disepakati oleh umat Islam tanpa ada perbedaan pendapat di antara mereka, bahwa laki-laki dan perempuan, baik

(6/37, 199). *Faraq* adalah takaran Madinah yang sebanding dengan tiga *sha*’ atau enam belas rotl.

⁴¹⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (201), dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (325/51), keduanya dari Anas ؓ.

⁴¹⁸ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

satu atau banyak, jika wudhu dan mandi dari air yang sama, maka hukumnya boleh sebagaimana dijelaskan dalam banyak sunnah yang shahih dan masyhur.

Para ulama hanya berbeda pendapat ketika perempuan mandi sendiri; apakah laki-laki dilarang untuk bersuci dengan air bekas mandinya atau tidak? Ada tiga pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya, yaitu: tidak dilarang secara mutlak; makruh secara mutlak; dan dilarang jika hanya berduaan, bukan ia mandiri sendiri. Ada banyak hadits dalam kitab-kitab *As-Sunan* tentang masalah ini, tetapi bukan di sini tempatnya untuk menjelaskannya.

Adapun jika ada banyak laki-laki dan perempuan yang mandi dari satu air, para ulama tidak berbeda pendapat mengenai kebolehan. Jika mandinya beberapa laki-laki dan perempuan secara bersama-sama saja boleh, maka mandinya beberapa laki-laki saja secara bersamaan, atau mandinya beberapa perempuan saja secara bersamaan itu lebih kuat untuk diperbolehkan. Hal ini juga tidak perselisihkan. Barangsiapa yang tidak senang mandi dengan orang lain, atau ia menganggap mandinya tidak suci kecuali ia mandi sendirian, maka ia telah keluar dari ijma' umat Islam dan meninggalkan jama'ah orang-orang mukmin.

Penjelasannya adalah wadah yang digunakan Nabi ﷺ dan istri-istri beliau serta perempuan-perempuan lain untuk mandi itu ukurannya kecil, dan biasanya wadah tersebut tidak memiliki pancuran atau semacamnya, dan ia tidak memancar. Jika laki-laki dan perempuan boleh bersuci dari wadah tersebut secara bersamaan, lalu bagaimana dengan kolam-kolam besar di pemandian umum yang biasanya ukurannya lebih dari dua *qullah*?

Pendapat paling sedikit tentang ukuran dua *qullah* menurut riwayat yang shahih adalah 500 rotl Irak lama, sehingga ukuran

rotl Mesir lebih banyak sepuluh rotl daripada rotl Irak, karena ukuran rotl Irak lama hanya sebesar 128 ditambah $\frac{4}{7}$ dirham. Sedangkan ukuran rotl Mesir mencapai 144 dirham. Jadi, 500 rotl Irak itu sama dengan 64.285 ditambah $\frac{5}{7}$ dirham. Sedangkan jika diukur dengan rotl Damaskus maka hasilnya 107 $\frac{1}{7}$ rotl. Sedangkan dimensi ukuran dua *qullah* itu sama dengan 1 hasta kali 1 hasta kali 1 hasta.

Kita tahu bahwa kebanyakan kolam-kolam yang ada di pemandian umum Mesir dan tempat-tempat lain itu jauh lebih besar dari ukuran tersebut, karena *qullah* itu ukurannya serupa dengan kantong air yang digunakan di Syam dan Mesir. Jadi, dua *qullah* itu ukurannya mendengar kantong air. Ini semua hanya perkiraan, karena penetapan batasan dua *qullah* itu hanya bisa dilakukan dengan perkiraan menurut pendapat yang paling benar di antara dua pendapat. Sedangkan kita tahu bahwa kolam-kolam yang ada saat ini jauh lebih besar dari itu. Jika Nabi ﷺ saja bersuci bersama istri-istri beliau dari wadah sebesar itu, lalu bagaimana dengan bersuci di kolam yang sebesar ini?

Kedua, boleh bersuci dari kolam-kolam tersebut, baik airnya meluap atau tidak, baik ada pancurannya atau tidak, baik airnya berganti-ganti atau tidak, karena hukumnya suci, dan menurut hukum pokoknya ia tetap dalam keadaan suci. Bagaimanapun, ukuran kolam tersebut jauh lebih besar daripada wadah-wadah kecil yang digunakan Nabi ﷺ dan para sahabat beliau untuk bersuci, dan airnya pun tidak meluap, tidak ada pancurannya, dan lain-lain.

Ketiga, mengguyurkan air dengan jumlah yang sedang, karena diriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau wudhu dengan air

seukuran satu *mudd*, dan mandi dengan air seukuran satu *sha'*.⁴¹⁹ Pendapat paling banyak tentang ukuran *sha'* adalah 80 rotl Irak sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Hanifah. Adapun menurut ulama Hijaz dan fuqaha ahli Hadits seperti Malik, Asy-Syafi'i, Ahmad dan lain-lain, ukurannya sama dengan 15 1/3 rotl Irak. Kisah Abu Yusuf bersama Malik tentang hal ini sangat masyhur. Abu Yusuf bertanya kepadanya tentang *sha'* dan *mudd*, lalu Malik memerintahkan beberapa orang Madinah untuk mengeluarkan takaran *sha'* mereka. Ketika Abu Yusuf datang, Malik bertanya kepada salah seorang di antara mereka, "Dari mana kalian mendapatkan ukuran *sha'* ini?" Ia menjawab, "Ayahku menceritakan kepadaku dari ayahnya bahwa ia menakar zakat fitrah dengan ini untuk diberikan kepada Rasulullah ﷺ." Yang lain juga berkata, "Ibuku menceritakan kepadaku dari ibunya bahwa ia membayar zakat fitrah dengan menggunakan ukuran ini."

Malik lantas berkata kepada Abu Yusuf, "Apakah menurutmu mereka itu berbohong, wahai Abu Yusuf?" Ia menjawab, "Tidak, demi Allah. Mereka tidak bohong." Malik berkata, "Aku mengukur takaran *sha'* ini, dan ternyata ia setara dengan lima sepertiga rotl kalian, wahai penduduk Irak." Kemudian Abu Yusuf berkata kepada Malik, "Aku merujuk kepada pendapatmu, wahai Abu Abdullah (Malik). Seandainya sahabatku melihat apa yang aku lihat, ia pasti merujuk kepada pendapatmu sebagaimana aku merujuknya."

Inilah riwayat *mutawatir* penduduk Madinah tentang ukuran *sha'* dan *mudd*.

Satu kelompok ulama seperti Ibnu Qutaibah, Al Qadhi Abu Ya'la dalam kitab komentarnya, dan kakekku Abu Barakat,

⁴¹⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

berpendapat bahwa *sha'* makanan sama dengan 5 1/3 rotl, sedangkan *sha'* air sama dengan 8 rotl. Mereka berargumen dengan beberapa hujjah. Di antaranya adalah berita dari Aisyah ؓ bahwa ia mandi bersama Rasulullah ﷺ dengan air seukuran satu *faraq*.⁴²⁰ Satu *faraq* itu sama dengan 16 rotl Irak. Sedangkan mayoritas ulama mengatakan bahwa *sha'* dan *mudd* untuk makanan dan air adalah sama. Pendapat ini lebih kuat dan telah dijelaskan di tempatnya.

Maksud bahasan di sini adalah bahwa ukuran air yang digunakan Nabi ﷺ untuk bersuci itu berkisar antara 8 rotl Irak hingga 5 1/3 rotl. Sedangkan air yang beliau gunakan untuk wudhu adalah seperempat itu. Jika diukur dengan rotl Mesir, maka ukurannya kurang dari itu.

Jika demikian, orang yang mengguyurkan air banyak-banyak hingga menghabiskan berguci-guci air itu dianggap telah berbuat bid'ah dan menyalahi Sunnah. Barangsiapa yang menjadikan bid'ah sebagai ajaran agama, maka ia harus diberi sanksi untuk menjerakannya dan orang-orang sepertiya, sama seperti orang yang menjadikan bid'ah-bid'ah lain yang berlawanan dengan Sunnah sebagai ajaran agama. Semua ini dijelaskan dengan gamblang dalam banyak hadits.

Barangkali ada yang berkata, "Penyediaan air dalam ukuran yang sangat banyak dilakukan karena air itu terkadang najis dan *musta'mal*, seperti ketika gayung yang digunakan jatuh ke tanah dan terkena najis, kemudian gayung tersebut digunakan untuk menciduk air; atau ada orang junub yang membenamkan tangannya ke dalam air sehingga air jadi *musta'mal*, atau ada kotoran burung merpati yang jatuh dari atap, atau ada orang yang

⁴²⁰ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

memasukkan anggota tubuhnya yang terkena najis sehingga ia menjadi najis.”

“Jadi, karena ada kemungkinan air tersebut najis atau *musta'mal*, maka kami berhati-hati dan beralih menggunakan air yang diyakini bisa menyucikan. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ,

دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ

*“Tinggalkan hal yang meragukanmu kepada apa yang tidak meragukanmu.”*⁴²¹

Nabi ﷺ juga bersabda,

مَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِينِهِ

*“Barangsiapa yang menjaga diri dari syubhat, maka ia telah membersihkan kehormatan dan agamanya.”*⁴²²

Pernyataan di atas dapat dijawab dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, kehati-hatian lantaran keraguan semata terhadap ukuran air bukan merupakan kehati-hatian yang dianjurkan, dan tidak pula disyari'atkan. Bahkan tidak ada anjuran untuk bertanya tentang keadaan air. Sebaliknya, yang disyari'atkan adalah menyikapi masalah ini berdasarkan pandangan positif. Jika ada indikasi yang menunjukkan najisnya air, maka kita menghukuminya najis. Jika tidak, maka tidak dianjurkan menghindari penggunaannya semata karena ada kemungkinan

⁴²¹ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang sifat hari Kiamat (2518) dengan menilainya *hasan-shahih*.

⁴²² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang iman (52) dan Muslim dalam pembahasan tentang *musaqah* (107).

najis. Adapun jika ada tanda-tanda yang nyata, maka itu masalah lain.

Dalil pasti tentang masalah ini adalah Nabi ﷺ, para sahabat dan tabi'in senantiasa wudhu, mandi dan minum dari air yang ada di bejana dan timba yang kecil, meskipun kemungkinan najis itu ada. Bahkan, setiap kemungkinan yang tidak didasari tanda-tanda yang syar'i itu tidak perlu dihiraukan.

Alasannya adalah karena perkara-perkara yang diharamkan itu ada dua macam, yaitu diharamkan karena sifatnya dan diharamkan karena cara memperolehnya. Yang diharamkan karena cara perolehannya itu seperti zhalim, riba dan judi. Sedangkan yang diharamkan karena sifatnya itu seperti bangkai, darah, daging babi, serta hewan yang disembelih karena selain Allah.

Yang pertama lebih keras keharamannya, dan ada anjuran untuk bersikap hati-hati terhadapnya. Karena itu generasi salaf sangat menjaga diri dalam masalah makanan dan pakaian dari perkara-perkara syubhat yang timbul dari usaha-usaha yang tercela. Adapun jenis yang kedua diharamkan karena ada sifat-sifat buruk di dalamnya. Allah membolehkan kita untuk memakan makanan ahli Kitab padahal ada kemungkinan mereka tidak menyembelihnya secara syar'i, atau mereka menyebutkan selain nama Allah padanya. Jika kita tahu dengan pasti bahwa mereka menyebut selain nama Allah pada hewan yang disembelih, maka daging hewan tersebut haram menurut pendapat yang paling shahih di antara dua pendapat para ulama. Ada riwayat valid dalam kitab *Ash-Shahih* dari Aisyah ؓ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ قَوْمٍ
يَأْتُونَ بِاللَّحْمِ وَلَا يُذَرَّى أَصْمَوْا عَلَيْهِ أَمْ لَا؟ فَقَالَ:
سَمُّوا أَنْتُمْ وَكُلُّوا

“Nabi ﷺ ditanya tentang suatu kaum yang datang membawa daging, tetapi tidak diketahui apakah mereka membacakan nama Allah padanya atau tidak. Beliau menjawab, *“Bacalah oleh kalian nama Allah dan makanlah!”*⁴²³

Sedangkan air, secara substansi ia bisa menyucikan. Tetapi jika ia tercampur dengan najis, dan najis tersebut tampak jelas di dalamnya, maka penggunaan air tersebut dianggap sebagai pemanfaatan benda yang kotor. Jadi, penggunaannya dilarang hanya ketika ia tercampur dengan kotoran, bukan karena ia sendiri kotor.

Jika tidak ada tanda-tanda yang jelas bahwa air tercampur dengan najis, maka perkiraan dan kemungkinan najis dalam keadaan air bersih dan tidak mengalami perubahan itu termasuk kategori beban berat yang dihilangkan Allah dari syari’at kita, dan termasuk kategori belenggu dan kesulitan yang diangkat Allah dari kita.

Diriwayatkan secara valid dari Umar bin Khaththab ؓ bahwa ia wudhu dari bejana milik seorang perempuan Nasrani,⁴²⁴ padahal kemungkinan tersebut ada. Umar bin Khaththab ؓ juga melewati pemilik talang air, lalu sahabatnya Umar bin Khaththab bertanya, “Tuan pemilik talang, apakah airmu suci atau najis?”

⁴²³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang jual-beli (2057).

⁴²⁴ HR. Asy-Syafi’i dalam kitab *Al Umm* (1/8).

Umar ﷺ lantas bertanya, "Tuan pemilik talang, jangan beritahu dia, karena ini bukan kewajibannya."⁴²⁵

Masalah ini telah diredaksikan oleh para imam seperti Imam Ahmad dan selainnya. Mereka meredaksikan bahwa jika ada air yang jatuh dari talang atau semisalnya, sedangkan tidak ada tanda-tanda yang menunjukkan air tersebut najis, maka tidak wajib bertanya tentang najis atau tidaknya air tersebut, bahkan dimakruhkan. Jika seseorang bertanya, "Apakah wajib menolak jawaban?", maka ada sisi pendapat. Sebagian fuqaha dari kalangan sahabat Ahmad dan selainnya menganjurkan pertanyaan, tetapi pendapat ini lemah.

Kedua, dapat dikatakan bahwa kemungkinan-kemungkinan di sini tidak ada, atau sangat jauh sehingga tidak perlu dihiraukan. Sikap menghiraukan kemungkinan tersebut justeru merupakan beban kesulitan, bukan bagian dari agama, serta merupakan pikiran negatif yang dibisikkan syetan ke dalam hati. Alasannya adalah karena gayung—atau wadah-wadah lain yang biasa dibawa masuk orang-orang ke kamar mandi—adalah suci pada awalnya, dan kemungkinan najisnya lebih lemah daripada kemungkinan najisnya wadah-wadah yang ada di kedai-kedai. Jika wadah-wadah minyak, susu, cuka, adonan serta berbagai benda cair dan padat lainnya saja dihukumi suci, tidak perlu dihiraukan pikiran-pikiran negatif terhadapnya, maka bagaimana dengan gayung?

Mengenai pernyataan bahwa gayung jatuh ke tanah, hal itu benar. Namun tanah yang ada di samping kolam itu suci tanpa ada keraguan, karena hukum pokoknya adalah suci. Air, bidara, bunga mawar, sabun dan lain-lain yang jatuh di tanah tersebut juga suci. Tubuh laki-laki dan perempuan yang junub juga suci.

⁴²⁵ HR. Malik dalam kitab *Al Muwaththa'* dalam pembahasan tentang bersuci (1/23, 24), dan Ad-Daruquthni (1/32, 18) dengan maknanya.

Dalam kitab *Ash-Shahih* terdapat riwayat dari Abu Hurairah رضي الله عنه bahwa:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَهُ فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ؛ قَالَ: فَأَنْخَسْتُ مِنْهُ؛ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ فَقُلْتُ: إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا؛ فَكَرِهْتُ أَنْ أُجَالِسَكَ وَأَنَا جُنُبٌ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ إِنْ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ

“Nabi ﷺ berjumpa dengannya di suatu jalan Madinah. Abu Hurairah رضي الله عنه bercerita, “Kemudian aku menyingkir dari beliau untuk mandi, kemudian aku mendatangi beliau. Beliau bertanya, ‘*Dari mana kamu?*’ Aku menjawab, ‘Tadi aku junub. Karena itu aku tidak senang untuk duduk denganmu dalam keadaan junub.’ Beliau bersabda, ‘*Subhanallah! Sesungguhnya orang mukmin itu tidak najis.*’”⁴²⁶

Hal ini telah disepakati di antara para imam, bahwa orang yang junub itu suci badannya dan keringatnya. Pakaian yang terkena keringatnya juga suci. Seandainya orang yang junub jatuh ke dalam minyak atau benda cair lainnya, maka tidak membuatnya najis tanpa ada perbedaan pendapat di antara para imam. Bahkan demikian pula perempuan yang haidh; keringatnya suci, dan pakaian yang terkena keringatnya juga suci. Dalam kitab *Ash-Shahih* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau mengizinkan

⁴²⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (283, 285), dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (371/115).

perempuan yang haidh untuk shalat dengan menggunakan pakaian yang ia pakai sewaktu haidh, dan bahwa jika ia melihat darah pada pakaiannya, maka ia cukup menghilangkan darah itu lalu ia shalat dengan mengenakannya.⁴²⁷

Jika demikian, dari mana asalnya najis pada lantai? Alasan paling jauh adalah terkadang seorang yang mandi buang air kecil di atasnya, atau air kecil itu tetap ada di lantai, atau ada najis pada tubuh sebagian orang yang mandi dan ia menginjak tanah tersebut, atau alasan-alasan semacam itu.

Alasan ini dapat dijawab dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, hal ini sangat jarang terjadi, dan tidak dapat dipastikan terjadi di setiap ruangan.

Kedua, kebanyakan orang yang menjatuhkan najis di lantai itu segera mencucinya dengan air untuk menghilangkan najis.

Ketiga, jika ada najis yang jatuh di lantai, maka air yang mengalir dari kolam dan yang dituangkan orang-orang dapat menyucikan tempat tersebut meskipun tidak ada kesengajaan untuk menyucikannya. Karena niat dalam menyucikan najis bukan termasuk syarat menurut Imam Empat. Namun sebagian ulama akhir dari kalangan sahabat Asy-Syafi'i dan Ahmad menyebutkan satu sisi pendapat yang lemah tentang hal itu dalam konteks konsistensi qiyas dalam perdebatan dengan kalangan madzhab Abu Hanifah dalam persyaratan niat dalam bersuci dari hadats. Sebagaimana Zufar tidak mewajibkan niat dalam Tayammum karena menjaga konsistensi qiyas. Kedua pendapat tersebut tidak diterima.

⁴²⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haidh (307) dari Aisyah ؓ.

Para imam meredaksikan bahwa air hujan dapat menyucikan tanah yang diguyurnya, dan kebanyakan air yang jatuh di tanah itu tidak *musta'mal*, karena kebanyakan air yang dituangkan orang-orang di tanah itu bukan dari badan yang junub, dan air tersebut juga tidak mengalami perubahan.

Ketiga,⁴²⁸ anggap saja tanah tempat jatuhnya gayung itu najis secara pasti, atau seseorang yang junub berendam dalam air, tetapi itu adalah air yang banyak. Selain itu terdapat riwayat dari Abu Sa'id bahwa Nabi ﷺ ditanya,

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَتَوَضَّأُ مِنْ بَثْرٍ بُضَاعَةٌ وَهِيَ
بَثْرٌ تُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَعُذْرُ النَّاسِ؟
فَقَالَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

“Ya Rasulullah, apakah engkau mengambil wudhu dari sumur Budha'ah, sedangkan sumur tersebut yang digunakan untuk membuang darah haidh, daging (bangkai) anjing dan kotoran manusia?” Nabi ﷺ menjawab, “Air tersebut menyucikan, tidak ada sesuatu pun yang bisa membuatnya najis.”⁴²⁹

Imam Ahmad berkata, “Hadits tentang sumur Budha'ah adalah shahih.” Dalam kitab *As-Sunan* terdapat riwayat dari Ibnu Umar ؓ:

⁴²⁸ Poin lanjutan dari jawaban masalah gayung yang jatuh ke tanah.

⁴²⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ الْمَاءِ
يَكُونُ بِأَرْضِ الْفَلَاةِ وَمَا يُنْبِئُهُ مِنَ السَّبَّاحِ وَالْدَّوَابِّ؟
فَقَالَ: إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ ، وَفِي لَفْظٍ
: لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ

“Nabi ﷺ ditanya tentang air yang ada di padang pasir dan sering didatangi oleh hewan luar dan serangga, lalu Nabi ﷺ menjawab, *“Jika ia telah mencapai dua qullah, maka ia tidak ternajiskan oleh sesuatu pun.”* Dalam lafazh lain disebutkan, *“Ia tidak mengandung najis.”*⁴³⁰

Sumur Budha'ah itu sama seperti sumur-sumur lainnya, dan ia masih ada hingga sekarang di Madinah, letaknya di sebelah timur. Barangsiapa yang mengatakan bahwa sumur Budha'ah adalah mata air yang mengalir, maka ia jelas keliru, karena di zaman Nabi ﷺ tidak ada mata air yang mengalir di Madinah sama sekali, dan tidak ada sumber air selain sumur. Dari sumur itulah mereka wudhu, mandi dan minum, seperti sumur Aris yang ada di Quba, atau sumur yang ada di Bairuha', yaitu kebunnya Abu Thalhah yang kemudian dibeli oleh Utsman untuk ia wakafkan kepada umat Islam, serta sumur-sumur lain. Pengairan untuk kebun kurma dan tanaman-tanaman lain juga mereka ambil dari sumur dengan timba, unta pengerek, dan sejenisnya, atau dengan air hujan, atau dengan air kanal. Sedangkan mata air, mereka tidak memilikinya.

⁴³⁰ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Berbagai mata air yang disebut sebagai mata air Hamzah ini yang mengadakan adalah Mu'awiyah pada masa kekhalifahannya. Ia memerintahkan untuk memindahkan jenazah para syahid dari tempatnya, sehingga orang-orang pun membongkar makam para syahid dan menemukan jasad mereka dalam keadaan masih segar, tidak busuk sama sekali. Bahkan ketika sekop mengenai kaki salah seorang dari mereka, maka kaki tersebut mengeluarkan darah. Demikian pula dengan mata air Zarqa', tetapi ia tidak diketahui kapan ia dibangun.

Masalah ini tidak diperselisihkan oleh seorang ulama pun yang mengetahui tentang Madinah dan keadaannya. Yang berselisih tentang masalah ini hanyalah sebagian pengikut ulama Irak yang tidak memiliki informasi tentang keadaan Nabi ﷺ, kota beliau dan riwayat hidup beliau. Jika Nabi ﷺ saja wudhu dari sumur yang dicemplungi darah haidh, bangkai anjing dan kotoran, lalu bagaimana mungkin kita disyari'atkan untuk menjauhi perkara yang dikerjakan oleh Nabi ﷺ? Ada riwayat valid dari beliau bahwa beliau menentang orang yang enggan mengerjakan apa yang beliau kerjakan. Beliau bersabda,

مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَزَهُونَ عَنْ أَشْيَاءَ أُتِرَخَّصُ فِيهَا؟
وَاللَّهِ إِنِّي لِأَخْشَاكُمُ لِلَّهِ وَأَعْلَمُكُمْ بِحُدُودِهِ

*"Ada apa gerakan dengan kaum-kaum yang enggan melakukan hal-hal yang aku diberikan keringanan di dalamnya? Demi Allah, sesungguhnya aku orang yang paling takut kepada Allah di antara kalian, serta paling mengetahui batasan-batasan-Nya di antara kalian."*⁴³¹

⁴³¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haidh (307) dari Aisyah ؓ.

Barangkali ada yang berkata, "Kami menghindarinya karena terjadi perbedaan pendapat di dalamnya," maka sesungguhnya di antara ulama Irak ada yang mengatakan bahwa jika ada najis yang jatuh ke dalam air, maka najis tersebut membuat air menjadi najis, kecuali najis tersebut tidak sampai mempengaruhi kepada airnya. Mereka menetapkan ukuran pengaruh najis dengan sekiranya salah satu sisi air tidak bergerak manakala sisi yang lain digerakkan. Apakah yang menjadi ukuran adalah gerak orang yang berwudhu atau gerak orang yang mandi? Ada dua sisi pendapat. Sebagian yang lain menetapkan ukuran 10 hasta kali 10 hasta. Mereka berargumen dengan sabda Nabi ﷺ,

لَا يُؤَلَّنَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ

*"Janganlah salah seorang di antara kalian buang air kecil di air yang diam, kemudian ia mandi darinya."*⁴³²

Kemudian mereka mengatakan, "Jika sumur menjadi najis, maka ia harus dikuras beberapa timba untuk sebagian najis, dan dikuras seluruhnya untuk sebagian najis yang lain." sebagian ahli Kalam di antara mereka mengatakan bahwa sumur tersebut harus ditutup. Perbedaan pendapat ini menimbulkan kerancuan terhadap air manakala ada najis yang jatuh ke dalamnya.

Pernyataan di atas dapat dijawab bahwa perbedaan pendapat tersebut menimbulkan kerancuan dan kesamaran jika Anda tidak menemukan kejelasan tentang sunnah Rasulullah ﷺ. Adapun jika kita menemukan kejelasan bahwa Nabi ﷺ memberikan keringanan dalam suatu hal, maka masalahnya tidak samar lagi. Beliau tidak senang sekiranya kita meninggalkan keringanan tersebut, dan beliau pun bersabda kepada kita,

⁴³² *Takhrīj* hadits telah disebutkan sebelumnya.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ

تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ

*"Sesungguhnya Allah senang sekiranya keringanan-keringanan-Nya diambil, sebagaimana Dia benci sekiranya maksiat-Nya dikerjakan."*⁴³³

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Khuzaimah dalam kitab *Shahih*-nya. Jika kita enggan mengerjakan keringanan tersebut, maka itu berarti kita durhaka kepada Rasulullah ﷺ. Sedangkan Allah dan Rasul-Nya ﷺ itu lebih berhak untuk kita ridhai, dan kita tidak boleh membuat Rasulullah ﷺ marah lantaran kesamaran yang dialami sebagian ulama seperti yang terjadi pada Perjanjian Hudaibiyah.

Seandainya kita membuka pintu dan celah ini, niscaya kita menganjurkan orang yang junub untuk mandi ketika ia berpuasa karena ada perbedaan pendapat dari Abu Hurairah; memakruhkan orang yang berihram untuk memakai wewangian sebelum thawaf lantaran ada perbedaan dari Umar dan anaknya serta Malik; memakruhkan bacaan talbiyah hingga melempar Jumrah setelah wuquf di 'Arafah lantaran ada perbedaan dari Malik dan selainnya. Masalah ini sangat luas bahasannya, tidak bisa dibatasi.

Kalau pun ada seorang generasi salaf dan imam yang berbeda dalam suatu masalah ini, sesungguhnya mereka adalah para mujtahid yang berpendapat sesuai batas ilmu dan ijtihad mereka. Jika mereka benar, maka mereka memperoleh dua pahala. Jika mereka keliru, maka mereka memperoleh satu

⁴³³ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

pahala, sedangkan kesalahan mereka dimaafkan. Mereka ditolerir atas ijtihad mereka. Juga karena sunnah tentang masalah tersebut belum sampai kepada mereka. Barangsiapa yang melakukan semaksimal ilmunya, maka ia telah melakukan suatu kebaikan.

Adapun ulama atau selainnya yang telah menerima sunnah, dan telah memperoleh kejelasan tentang duduk perkara suatu masalah, maka ia tidak memiliki alasan lagi untuk meninggalkan keringanan Nabi ﷺ, dan tidak pula membenci sunnah beliau lantaran ada ijtihad orang lain. Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ:

أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ أَقْوَامًا يَقُولُ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَأَصُومُ
لَا أَفْطِرُ. وَيَقُولُ الْآخَرُ: فَأَنَا أَقُومُ وَلَا أَنَامُ. وَيَقُولُ
الْآخَرُ: أَمَّا أَنَا فَلَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ. وَيَقُولُ الْآخَرُ: أَمَّا أَنَا
فَلَا أَكُلُ اللَّحْمَ فَقَالَ: بَلْ أَصُومُ وَأَفْطِرُ وَأَنَامُ؛ وَأَتَزَوَّجُ
النِّسَاءَ وَأَكُلُ اللَّحْمَ فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي سَتَيْيَ فَلَيْسَ مِنِّي

“Beliau mendengar suatu kaum yang sedang berbincang-bincang, salah seorang di antara mereka berkata, “Aku puasa dan tidak pernah berhenti puasa.” Yang lain berkata, “Aku terus bangun malam, tidak pernah tidur.” Yang lain berkata, “Aku tidak menikahi perempuan.” Yang lain berkata, “Aku tidak makan daging.” Nabi ﷺ bersabda, “Tetapi aku ini puasa dan berhenti puasa, tidur, menikahi perempuan, dan memakan daging.

*Barangsiapa yang tidak menyukai sunnahku, maka ia bukan termasuk golonganku.*⁴³⁴

Kita tahu bahwa ada sekelompok orang yang mengaku ulama dan ahli agama berpendapat bahwa mengerjakan bangun malam dan puasa secara kontinu, meninggalkan nikah dan perkara-perkara yang baik lainnya lebih utama daripada pengamalan sunnah tersebut. Dalam hal ini mereka ditolerir jika mereka berijtihad. Tetapi, barangsiapa yang mengetahui sunnah lalu ia membencinya karena meyakini bahwa meninggalkan sunnah itu lebih baik dan bahwa petunjuknya lebih baik daripada petunjuk Muhammad ﷺ, maka ia tidak ditolerir. Sebaliknya ia terkena ancaman Nabi ﷺ dalam sabda beliau, *"Barangsiapa yang tidak menyukai sunnahku, maka ia bukan termasuk golonganku."*

Secara garis besar, bab ijtihad dan takwil merupakan bab yang luas. Terkadang ijtihad dan takwil membawa pelakunya untuk meyakini sesuatu yang haram sebagai sesuatu yang halal, seperti orang yang menakwili masalah riba *fadhli* dan *nabidz* yang diperselisihkan hukumnya, atau meyakini sesuatu yang halal sebagai sesuatu yang haram seperti kasus-kasus perbedaan pendapat yang kami sebutkan di atas, juga seperti daging biawak dan selainnya. Bahkan terkadang mujtahid meyakini kewajiban hukuman mati atas orang yang terlindung darahnya, atau sebaliknya. Jadi, jika para pelaku ijtihad itu ditolerir, dan tingkatan-tingkatan ilmu dan agama mereka dapat diketahui, maka tidak boleh meninggalkan sunnah yang telah jelas lantaran penakwilan mereka. Allah Mahatahu.

Dengan demikian tampak jelas terhadap pernyataan mereka bahwa terkadang seseorang yang bangun tidur

⁴³⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang nikah (5063) dan Muslim dalam pembahasan tentang nikah (1401/5).

membenamkan tangan ke dalam air kolam, atau orang yang junub masuk ke dalamnya. Najis saja tidak mempengaruhi kesucian kolam tersebut, bagaimana mungkin orang junub bisa mempengaruhinya?

Mengenai larangan Nabi ﷺ agar tidak buang air kecil di air yang diam kemudian mandi dari air tersebut, mayoritas ulama mengajukan beberapa jawaban sebagai berikut:

Pertama, yang dilarang adalah mandi dan buang air kecil, karena hal itu dapat mengakibatkan pengulangan perbuatan tersebut sehingga air bisa berubah. Dan jika seseorang buang air kecil kemudian ia mandi, maka bisa jadi ia terkena air seni sebelum larut ke dalamnya. Ini adalah jawaban terhadap orang yang mengatakan bahwa air tidak menjadi najis kecuali ia mengalami perubahan, seperti yang dikemukakan oleh sebagian sahabat Malik dan Ahmad dalam sebuah riwayat yang dipilih oleh Abu Muhammad Al Baghdadi.

Kedua, hadits tersebut dapat dipahami berlaku pada air yang kurang dari dua *qullah*, sebagai langkah untuk mempertemukan hadits-hadits yang ada. Ini adalah jawaban Asy-Syafi'i dan sekelompok sahabat Ahmad.

Ketiga, nash hanya berbicara tentang buang air kecil, sedangkan buang air kecil itu lebih berat daripada perbuatan lain, karena kebanyakan siksa kubur terjadi akibat buang air kecil. Selain itu, menjaga air dari air seni itu dimungkinkan karena perbuatan tersebut dilakukan karena pilihan seseorang. Oleh karena perbuatan tersebut berat dan dimungkinkan untuk menjaga air darinya, maka perbuatan tersebut dibedakan dari perbuatan yang sulit dihindarkan dari air. Ini adalah jawaban Ahmad dalam

riwayat yang masyhur darinya, serta dipilih oleh mayoritas sahabatnya.

Keempat, kami asumsikan bahwa airnya sedikit, dan bahwa orang-orang yang mandi membenamkan tangan mereka ke dalamnya. Namun, inilah bentuk nash yang datang dari Nabi ﷺ, dimana beliau mandi bersama salah seorang istri beliau dari satu bejana.⁴³⁵

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan fuqaha yang mengatakan bahwa air yang digunakan untuk bersuci itu menjadi *musta'mal* manakala orang yang junub membenamkan airnya ke dalam air tersebut; apakah air tersebut menjadi *musta'mal* atau tidak? Ada dua pendapat yang masyhur. Masalah ini serupa dengan masalah orang yang wudhu membenarkan tangannya setelah mencuci wajahnya bagi ulama yang mewajibkan runut seperti Asy-Syafi'i dan Ahmad. Pendapat yang shahih menurut mereka adalah dibedakan apakah ia berniat menyucikan tangan atau tidak. Jika ia berniat untuk menyucikan tangan, maka air menjadi *musta'mal*. Jika ia berniat menciduk, maka air tidak menjadi *musta'mal*. Jika ia tidak berniat, maka airnya tidak menjadi *musta'mal* menurut pendapat yang shahih.

Dalam kitab *Ash-Shahih* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau menciduk dari bejana setelah membasuh wajah beliau.⁴³⁶ Sebagaimana diriwayatkan secara valid bahwa beliau menciduk air dalam mandi junub.⁴³⁷ Beliau tidak menyusahkan umat Islam dalam masalah ini, bahkan kami mengetahui secara yakin bahwa kebanyakan wudhu dan mandinya umat Islam di

⁴³⁵ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

⁴³⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (199) dari 'Amr bin Yahya dari ayahnya.

⁴³⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (248) dari Aisyah ؓ.

zaman Nabi ﷺ menggunakan bejana yang kecil, dan mereka pun membenamkan tangan mereka dalam wudhu dan mandi. Barangsiapa yang menganggap air menjadi *musta'mal* karena perbuatan tersebut, maka ia telah menyempitkan perkara yang diluaskan Allah.

Barangkali ada yang berkata, "Kami berhati-hati karena ada pendapat yang menajiskan air *musta'mal*."

Jawabnya, pendapat ini lebih jauh dari sunnah karena najisnya air *musta'mal* bersifat inderawi seperti najisnya darah dan semisalnya. Meskipun pendapat ini merupakan salah satu dua riwayat dari Abu Hanifah, namun ia bertentangan dengan pendapat generasi salaf dan para imam, serta bertentangan dengan nash-nash yang shahih dan dalil-dalil yang terang. Masalah ini tidak termasuk masalah yang diduga-duga, melainkan pasti tanpa ada keraguan. Diriwayatkan secara valid dalam kitab *Ash-Shahih* bahwa Nabi ﷺ wudhu dan menuangkan air wudhu beliau pada Jabir⁴³⁸, sebagaimana para sahabat mengambil ingus beliau, dan sebagaimana mereka berbagi rambut beliau pada tahun Haji Wada'.

Barangsiapa yang menajiskan air *musta'mal*, maka ia tidak ada bedanya dengan orang yang menajisnya rambutnya manusia, bahkan sama seperti orang yang menajiskan ludah sebagaimana yang diriwayatkan dari Salman.

Selain itu, tubuh orang yang junub itu suci berdasarkan nash dan ijma'. Ketika air yang suci bersentuhan dengan tempat yang suci, maka ia tidak menjadi najis berdasarkan ijma'.

⁴³⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (194) dari Jabir ﷺ.

Argumentasi mereka dengan sebutan *bersuci*, dan bahwa ia adalah lawan dari najis, adalah argumentasi yang lemah dilihat dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama, tidak bisa diterima bahwa setiap kesucian itu lawannya adalah najis, karena suci itu terbagi menjadi suci dari kotoran dan hadats, serta suci secara esensi dan hukum.

Kedua, kami menerima pendapat tersebut, tetapi kami mengatakan bahwa najis itu memiliki beberapa jenis, sama seperti kesucian. Terkadang yang dimaksud dengan suci adalah suci dari kekafiran dan kefasikan, sebagaimana yang dimaksud dengan najis adalah lawannya, yaitu suci. Misalnya adalah firman Allah, إِنَّمَا

الشِّرْكُوتُ بَعْضُ "Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis."

(Qs. At-Taubah [9]: 28) Najis ini tidak merusak air dengan dalil bahwa ludahnya orang Yahudi dan Nasrani itu suci, dan bejana yang mereka gunakan untuk membuat makanan dan membenamkan air juga suci. Nabi ﷺ pernah dihadiahi kambing bakar oleh seorang Yahudi, lalu beliau memakan sesuap padahal beliau tahu bahwa orang Yahudi tersebut memangangnya. Nabi ﷺ juga pernah memenuhi undangan makan seorang Yahudi berupa roti dari gandum.

Ketiga, yang dimaksud suci adalah suci dari hadats, dan lawannya adalah najis hadats, sebagaimana yang dikatakan oleh dalam suatu jawabannya ketika ia ditanya tentang masalah tersebut, bahwa junub bisa menajiskan air. Lalu sebagian sahabatnya mengira bahwa yang dimaksud adalah najisnya orang junub, lalu sahabatnya itu menyebutkannya sebagai riwayat dari Imam Ahmad. Padahal yang dimaksud oleh Imam Ahmad adalah najisnya hadats. Ahmad tidak pernah menyalahi sunnah yang jelas dan ia ketahui dengan pasti. Sunnah tentang masalah ini terlalu

jelas untuk tidak diketahui bagi pengikutnya yang paling minim ilmunya sekalipun. Tetapi dituturkan darinya bahwa ia berkata, "Cucilah tubuhnya lantaran terkena air itu." Yang benar, pernyataan ini tidak menunjukkan hukum najis, karena mencuci badan akibat terkena air *musta'mal* itu tidak wajib berdasarkan pendapat yang disepakati.

Namun, mereka menyebutkan dua riwayat pendapat dari Imam Ahmad mengenai anjuran mencuci badan yang terkena air *musta'mal*. Riwayat yang menunjukkan anjuran semata karena ada kesamaran, dan yang benar adalah perbuatan tersebut tidak wajib dan tidak pula dianjurkan, karena ini adalah praktik Nabi ﷺ. Sahabat pun tidak mencuci pakaian mereka yang terkena air bekas wudhu.

Keempat, yang dimaksud dengan suci di sini adalah suci dari benda-benda kotor yang hukumnya najis. Bahasan tentang najis ini didasarkan pada pendapat bahwa air *musta'mal* itu sama kedudukannya dengan benda kotor seperti darah, air yang najis, dan semisalnya. Namun pendapat ini terbukti keliru berdasarkan petunjuk nash, ijma' lama, dan qiyas yang terang. Dengan demikian, seluruh air yang ada di kolam di tempat pemandian atau di jalan-jalan, serta di pintu masjid atau di madrasah, atau di tempat-tempat lain, tidak makruh untuk digunakan bersuci meskipun ada air *musta'mal* yang jatuh ke dalamnya. Seseorang tidak boleh enggan untuk melakukan perkara yang ditetapkan keringanannya dalam Sunnah Rasulullah ﷺ lantaran ada kesamaran yang terjadi pada sebagian ulama.

Dari uraian di atas tampak jelas jawaban untuk pertanyaan tentang air yang jatuh dari badan orang yang junub akibat persetubuhan atau selainnya. Tampak jelas pula bahwa air tersebut suci, dan bahwa menjaga diri dari air tersebut atau dari menyentuhnya lantaran ada kesamaran pemahaman merupakan

tindakan bid'ah yang bertentangan dengan Sunnah. Tidak ada perbedaan pendapat di antara umat Islam bahwa seandainya orang yang junub memegang orang yang sedang mandi, maka hal itu tidak merusak keabsahan mandinya.

Adapun air yang dipanaskan dengan bahan bakar najis itu tidak termasuk najis berdasarkan pendapat yang disepakati oleh para imam manakala air tersebut tidak terkena sesuatu yang membuatnya najis. Namun ada perbedaan pendapat mengenai kemakruhannya. Menurut madzhab Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, serta Malik dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat dari keduanya, tidak ada hukum makruh di dalamnya. Sedangkan Malik dan Ahmad dalam riwayat yang lain dari keduanya memakruhkannya.

Hukum makruh ini memiliki dua pegangan, yaitu:

Pertama, dimungkinkan sampainya unsur-unsur najis ke dalam air sehingga kesuciannya diragukan, dan keraguan ini didasarkan pada tanda-tanda yang nyata. Dengan pegangan ini, manakala ada penghalang yang kokoh antara bahan bakar dan air seperti air yang ada di pemandian umum, maka hukumnya tidak makruh karena dapat diyakini bahwa air tidak terkena najis. Ini adalah argumen sekelompok sahabat Ahmad seperti Asy-Syarif Abu Ja'far, Ibnu 'Uqail, dan lain-lain.

Kedua, sebab kemakruhannya adalah air dipanaskan dengan bahan bakar najis, sedangkan penggunaan benda najis menurut mereka hukumnya makruh, sehingga yang dihasilkan dari sesuatu yang makruh itu juga makruh. Ini adalah argumen Al Qadhi dan selainnya. Atas dasar itu, hukum makruh ditetapkan ketika pemanasan air dilakukan dengan benda najis. Adapun jika kebanyakan bahan bakarnya suci, atau diragukan, maka tidak ada masalah.

Adapun asap dari benda najis, hukum masalah ini didasarkan pada suatu ketentuan pokok, yaitu benda najis dan kotor manakala telah berubah bentuk sehingga menjadi baik seperti benda-benda yang baik lainnya, seperti darah dan bangkai di laut yang berubah menjadi garam yang baik, atau bahan bakar menjadi Abu dan semisalnya, maka para ulama memiliki dua pendapat tentang masalah ini, yaitu:

Pertama, ia tidak bisa menjadi suci, seperti pendapat Asy-Syafi'i. Ini juga merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Malik, dan inilah pendapat yang masyhur dari para sahabat Ahmad, serta salah satu dari dua riwayat pendapat dari Ahmad. Sedangkan riwayat yang lain adalah suci. Ini merupakan pendapat dalam madzhab Abu Hanifah, Malik dalam salah satu dari dua pendapatnya, serta salah satu dari dua riwayat pendapat dari Imam Ahmad.

Menurut madzhab ulama tekstual dan selainnya, ia dapat menjadi suci. Pendapat inilah yang benar dan dipastikan, karena benda-benda ini tidak terjangkau oleh nash-nash yang mengharamkan, baik secara lafazh atau secara makna. Jadi, ia bukan termasuk benda yang diharamkan, dan tidak dalam makna benda yang diharamkan, sehingga tidak ada alasan untuk mengharamkannya. Sebaliknya, ia justeru terjangkau oleh nash-nash yang menghalalkan karena termasuk benda yang baik. Selain itu, ia berada dalam makna benda yang disepakati kehalalannya. Jadi, nash dan qiyas menunjukkan kehalalannya.

Selain itu, semua ulama sepakat bahwa jika khamer berubah menjadi cuka karena perbuatan Allah (secara alami), maka ia menjadi halal dan baik. Perubahan benda-benda ini lebih besar daripada perubahan khamer. Mereka yang membedakan keduanya mengatakan bahwa khamer itu najis lantaran mengalami

perubahan, kemudian ia menjadi suci lantaran mengalami perubahan. Lain halnya dengan darah, bangkai dan daging babi. Perbedaan ini lemah karena seluruh najis itu menjadi najis lantaran mengalami perubahan. Darah adalah perubahan dari unsur-unsur yang suci. Demikian pula dengan tinja, air seni, hewan yang najis, seluruhnya merupakan perubahan dari materi yang suci dan diciptakan.

Selain itu, Allah mengharamkan benda-benda yang buruk karena ada sifat buruk di dalamnya, sebagaimana Allah mengharamkan benda-benda yang baik karena ada sifat kebaikan di dalamnya. Sedangkan benda-benda yang diperselisihkan ini tidak mengandung sifat buruk, melainkan ia mengandung sifat baik.

Setelah masalah ini dipahami, maka berdasarkan pendapat yang paling shahih adalah asap yang merupakan perubahan bentuk dari benda najis itu suci, karena asap adalah unsur-unsur udara, api dan air, sedangkan di dalamnya tidak ada sifat buruk.

Sedangkan menurut pendapat lain, asap tersebut harus ditolerir jika sulit dihindari, sebagaimana sesuatu yang najis ditolerir manakala sulit dihindari menurut pendapat yang paling shahih di antara dua pendapat. Barangsiapa yang menghukumi najisnya asap tersebut tetapi tidak menolerir asap yang sulit dihindari, maka pendapatnya merupakan pendapat yang paling lemah.

Hukum ini berlaku jika bahan bakarnya najis. Adapun bahan bakar yang suci seperti kayu dan semak, ia tidak mempengaruhi hukum air berdasarkan pendapat yang disepakati. Demikian pula dengan kotoran dari hewan yang dagingnya boleh dimakan seperti unta, sapi, kambing, dan kuda, karena hukumnya

suci menurut pendapat yang paling shahih di antara dua pendapat ulama. Allah Mahatahu.

Adapun air yang mengalir di tanah pemandian dari pancaran air atau yang jatuh dari tubuh orang-orang yang mandi, baik mandi untuk kebersihan, mandi untuk junub, atau selainnya, hukumnya adalah suci meskipun ia mengandung alat mandi seperti bidara, bunga mawar, abu gosok, dan selainnya. Kecuali diketahui bahwa air yang mengalir membawa air seni, atau muntahan, atau benda najis lainnya. Air yang tercampuri najis itu memiliki hukum tersendiri, sedangkan air yang mengalir sebelumnya dan sesudahnya tidak dihukumi sama, terlebih lagi air tersebut pasti mengalir.

Para ulama berbeda pendapat mengenai air yang mengalir menjadi dua pendapat, yaitu:

Pertama, ia tidak menjadi najis lantaran mengalami perubahan. Ini adalah madzhab Abu Hanifah—meskipun ia sangat keras dalam masalah air yang diam. Ini juga merupakan madzhab Malik dan pendapat dalam madzhab lama Asy-Syafi'i. Ini adalah riwayat yang paling jelas redaksinya di antara dua riwayat pendapat dari Ahmad, serta dipilih oleh para peneliti dari kalangan sahabat Ahmad.

Kedua, pendapat Asy-Syafi'i dan merupakan riwayat lain dari Ahmad, bahwa ia seperti air yang diam.

Pendapat yang benar adalah pendapat pertama karena Nabi ﷺ membedakan antara air yang diam dan yang mengalir dalam larangan beliau terhadap mandi dan buang air kecil di dalamnya. Hadits tersebut menunjukkan perbedaan di antara keduanya. Juga karena jika air yang mengalir itu tidak berubah oleh najis, maka tidak ada alasan untuk menghukuminya najis.

Sabda Nabi ﷺ, “*Jika air telah mencapai dua qullah, maka ia tidak membawa kotoran*”⁴³⁹ menunjukkan air yang kurang dari dua *qullah* berdasarkan makna *mafhum* (intrinsik) itu mengandung kotoran, sedangkan makna intrinsik itu tidak memiliki cakupan umum. Jadi, hadits tersebut tidak menunjukkan bahwa air yang kurang dari dua *qullah* itu mengandung kotoran. Sebaliknya, jika dalam masalah ini dibedakan antara air yang diam dan yang mengalir, atau jika dalam suatu waktu ia mengandung kotoran, maka hadats berlaku di dalamnya. Adapun jika air tersebut suci secara yakin, sedangkan tidak ada nash atau qiyas mengenai najisnya, maka ia wajib ditetapkan pada kesuciannya selama sifat-sifatnya tetap ada.

Jika kolam pemandian sedikit airnya, lalu ada air seni, darah, atau kotoran yang jatuh ke dalamnya, tetapi benda-benda tersebut tidak sampai mengubahnya, maka air tidak menjadi najis menurut pendapat yang shahih. Lalu, bagaimana dengan air yang seluruhnya mengalir di atas lantai pemandian? Meskipun ada najis yang jatuh tetapi ia tidak mengubah air tersebut, maka airnya tidak menjadi najis.

Masalah ini dapat dijelaskan dengan masalah lain, yaitu jika lantai—baik berupa tanah atau selainnya, baik ia terjatuh najis berupa air seni, kotoran atau selainnya—diguyur dengan air hingga hilang benda najisnya, maka air dan lantai menjadi suci meskipun air tersebut tidak terpisah dalam madzhab mayoritas ulama. Lalu, bagaimana dengan lantai pemandian?

Karena itu para ulama mengatakan bahwa ketika ada najis di atas permukaan tanah lalu ia terguyur air hujan hingga benda najis itu hilang, maka ia menjadi suci. Lalu, bagaimana dengan

⁴³⁹ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

lantai pemandian? Jika ada air seni atau muntah di lantai pemandian kemudian diguyur dengan air hingga wujudnya hilang, maka air dan lantai tersebut menjadi suci meskipun airnya tidak mengalir. Lalu, bagaimana jika ia mengalir dan wujud najis hilang dari tempatnya? Allah Mahatahu.

Kami telah memaparkan masalah tersebut di tempat lain. Kami juga menyebutkan puluhan dalil syar'i mengenai kesucian air seni dan kotoran hewan yang boleh dimakan. Jika air seni dan kotoran hewan saja suci, lalu bagaimana dengan benda yang merupakan perubahan bentuk darinya? Kesucian kotoran ini tampak jelas dalam Sunnah, sehingga pendapat berbeda yang mengandung kesamaran tidak dijadikan alasan untuk menghindari air yang tercampuri kotoran tersebut. Alasannya adalah karena ada riwayat valid dan shahih bahwa Nabi ﷺ dan para sahabatnya pernah menyentuhnya.

Adapun kotoran dari hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya seperti baghal dan keledai, hukumnya adalah najis menurut mayoritas ulama. Namun ada sekelompok ulama yang mengatakan suci, dan bahwa tidak kotoran dan air seni manusia tidak najis. Tetapi menurut pendapat yang masyhur, yaitu pendapat mayoritas ulama, jika ada keraguan mengenai kotoran; apakah ia kotoran hewan yang boleh dimakan dagingnya atau tidak, maka ada dua pendapat ulama tentang hal ini. Keduanya merupakan dua sisi pendapat dalam madzhab Ahmad, yaitu:

Pertama, ia dihukumi najis karena menurut ketentuan awalnya kotoran itu dihukumi najis.

Kedua, ini adalah pendapat yang paling shahih, yaitu dihukumi suci, karena menurut ketentuan awalnya benda itu dihukumi suci. Klaim bahwa menurut ketentuan awalnya kotoran

dihukumi najis itu tertolak, serta tidak ditunjukkan oleh nash dan ijma'. Barangsiapa yang mengklaim suatu ketentuan awal tanpa didasari nash atau ijma', maka ia telah keliru. Jika ia hanya berpegang pada qiyas, maka kotoran hewan yang dagingnya boleh dimakan itu suci. Lalu, bagaimana mungkin ia mengklaim bahwa menurut ketentuan awalnya kotoran dihukumi najis?

Jika hal ini telah dipahami, lalu diyakini bahwa bahan bakarnya najis, maka asapnya itu termasuk benda yang mengalami perubahan bentuk sebagaimana telah dijelaskan. Adapun jika diyakini kesuciannya, maka tidak ada perbedaan pendapat. Jika ada keraguan apakah ia mengandung najis atau tidak, maka ketentuan awalnya adalah ia suci. Jika ia yakin bahwa bahan bakarnya mengandung najis tetapi ia ragu mengenai kenajisannya, maka yang benar adalah ia dihukumi suci.

Jika ia mengetahui bahwa bahan bakar mengandung benda yang suci dan yang najis, sedangkan benda yang mengalami perubahan dari benda lain yang najis itu kita hukumi najis, maka air yang mengenai tubuh orang yang mandi itu bisa jadi suci dan bisa jadi najis, sehingga ia tidak dihukumi najis lantaran ragu. Seperti ketika tubuh seseorang terkena abu dari bahan bakar seperti ini, maka kita tidak menghukuminya najis meskipun kita yakin bahwa dalam bahan bakar tersebut ada benda najis, karena dimungkinkan abu tersebut berasal dari benda yang tidak najis. Sedangkan tubuh dalam keadaan suci secara yakin, sehingga ia tidak dihukumi najis berdasarkan keraguan.

Ketentuan tersebut berlaku ketika abu yang najis tidak tercampur dengan abu yang suci, atau asap yang najis tidak tercampur dengan asap yang suci. Adapun jika keduanya telah bercampur sehingga yang satu tidak bisa dibedakan dari yang lain, maka apa yang mengenai seseorang itu berasal dari keduanya.

Tetapi bahan bakarnya masih tetap di tempatnya, tidak bercampur sama sekali, melainkan abu bahan bakar yang najis tetap pada tempatnya.

Barangkali ada yang mengatakan, “Seandainya halal samar dibedakan dari yang haram, seperti kesamaran untuk membedakan antara saudara perempuan dengan perempuan yang bukan muhrim, atau bangkai dengan hewan yang disembelih, maka keduanya harus dihindari. Seandainya air yang suci samar dibedakan dari air yang najis, lalu menurut sebuah pendapat boleh digunakan dengan hati-hati bagian mana yang suci manakala najisnya bukan najis asli seperti air seni, sebagaimana yang dikatakan oleh Asy-Syafi’i. Namun pendapat lain mengatakan bahwa tidak boleh digunakan dengan hati-hati, melainkan keduanya harus ditinggalkan seperti seandainya salah satu dari kedua air tersebut adalah air seni. Pendapat inilah yang masyhur dari Imam Ahmad dan sekelompok sahabat Malik. Ada pula pendapat lain yang mengatakan bahwa ia boleh digunakan dengan hati-hati jika bejananya besar. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan sekelompok sahabat Ahmad. Namun ada perbedaan pendapat yang masyhur di antara mereka mengenai ukuran bejana besar. Dari sinilah terjadi kesamaran untuk membedakan antara benda yang najis dan yang suci, sehingga samar pula antara yang halal dan yang haram.”

Pernyataan tersebut dapat dijawab: Pendapat itu benar, tetapi masalah yang kita bahas bukan termasuk bab ini. Alasannya adalah karena jika yang halal samar dibedakan dari yang haram, maka keduanya harus ditinggalkan. Jika keduanya dipakai maka mengakibatkan pemakaian terhadap sesuatu yang haram secara pasti, dan yang demikian itu hukumnya tidak boleh. Yang demikian itu tidak ada bedanya dengan tercampurnya antara yang

halal dengan yang haram sedemikian rupa sehingga tidak bisa dipilah, seperti najis yang tampak jelas di air. Jika salah satu dari keduanya diambil tanpa didasari dalil yang syar'i, maka itu sama dengan mengunggulkan sesuatu tanpa ada faktor yang mengunggulkannya, padahal keduanya sama dan setara dalam hukum. Pengambilan hukum yang satu tidak lebih kuat daripada hukum yang lain, sehingga keduanya harus dihindari.

Adapun kesamaran air yang suci dengan najis itu menimbulkan perbedaan pendapat karena bersuci dengan air yang menyucikan itu hukumnya wajib, sedangkan bersuci dengan air yang najis itu hukumnya haram. dengan demikian, kewajiban dan keharaman samar dibedakan. Mereka yang menolak penggunaan air dengan hati-hati mengatakan bahwa penggunaan air najis itu hukumnya haram. Adapun penggunaan air yang menyucikan itu wajib manakala ada pengetahuan dan kemampuan, sedangkan yang demikian itu tidak ada di sini.

Karena itu para ulama berbeda pendapat; apakah dalam menetapkan hukum tersebut diperlukan untuk meniadakan bagian air yang menyucikan dengan cara dicampur atau dituang atau tidak? Ada dua pendapat yang masyhur dalam masalah ini. Pendapat yang paling shahih adalah tidak wajib, karena ketidaktahuan sama kedudukannya dengan ketidakmampuan. Asy-Syafi'i membolehkan penggunaannya secara hati-hati manakala asal keduanya adalah suci, karena pada saat itu seseorang menggunakan sesuatu yang asalnya adalah suci, dan ia meragukan kenajisannya, sehingga hukumnya tetap pada kondisi awalnya.

Mereka yang berbeda pendapat dari syari'at mengatakan bahwa ia telah menjadi najis lantaran mengalami perubahan, sehingga ia sama kedudukannya dengan air yang awalnya najis. Penilaian positif itu hilang karena adanya keyakinan terhadap najis.

Seperti kasus diharamkannya bagi seorang laki-laki salah satu dari dua istrinya karena persusuan, atau cerai, atau selainnya. Ia sama kedudukannya dengan orang yang baginya perempuan tersebut muhrim. Masalah kesamaran antara halal dan haram memiliki banyak cabang.

Adapun jika terjadi kesamaran antara air yang suci dan yang najis, lalu kita mengatakan bahwa ia boleh digunakan dengan hati-hati, atau kita tidak mengatakan demikian, maka jika ia mengenai tubuh seseorang, pakaiannya, atau makanannya, maka hal itu tidak menjadikannya najis karena ketentuan awalnya adalah air tersebut suci, sedangkan bagian yang mencampurnya itu diragukan kenajisan. Sedangkan kami melarang penggunaan salah satu dari keduanya karena yang demikian itu sama dengan pengunggulan terhadap sesuatu tanpa ada faktor yang mengunggulkannya. Adapun najisnya sesuatu yang terkena air tersebut, hal itu tidak bisa ditetapkan dengan keraguan.

Seandainya keduanya mengenai dua pakaian, maka salah satunya dihukumi najis. Dan seandainya keduanya mengenai dua badan, apakah salah satunya dihukumi najis? Jawaban dalam masalah ini didasarkan pada ketentuan ketika dua orang yakin bahwa salah satu di antara keduanya mengalami hadats, atau salah satu di antara keduanya telah menceraikan istrinya. Dalam hal ini ada dua pendapat, yaitu:

Pertama, tidak seorang pun di antara keduanya yang wajib bersuci dan menceraikan istrinya, sebagaimana madzhab Asy-Syafi'i dan selainnya, dan merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Ahmad. Alasannya adalah karena keraguan terjadi pada dua orang, bukan pada satu orang, sehingga masing-masing boleh menerapkan hukum awal bagi dirinya.

Kedua, kasus ini tidak ada bedanya dengan kasus yang dialami satu orang. Ini merupakan pendapat lain dalam madzhab Imam Ahmad, dan pendapat ini paling kuat karena hukum wajib atau haram ditetapkan dengan pasti untuk salah satu dari keduanya, sehingga tidak ada alasan untuk meniadakan hukum tersebut dari keduanya secara bersamaan.

Rahasia penjelasan kami adalah jika air yang suci samar dibedakan dari air yang najis, maka menjauhi keduanya itu hukumnya wajib karena penggunaan salah satunya mengandung perbuatan yang diharamkan. Sedangkan menjauhi salah satunya saja karena hanya satu yang diharamkan, bukan yang lain, merupakan hukum yang asal-asalan. Karena itu, ketika sebagian ulama memberikan keringanan dalam sebagian kasus, maka ia menguatkannya dengan perintah untuk menggunakan air secara hati-hati.

Adapun sesuatu yang halal dengan yakin dan tidak tercampur dengan suatu pun yang dihukumi najis, bagaimana mungkin ia dihukumi najis? Karena itu seandainya seseorang meyakini bahwa di masjid atau di tempat lain ada najisnya, tetapi ia tidak mengetahui tempat tersebut secara persis, lalu ia shalat di suatu tempat dalam keadaan tidak tahu bahwa tempat itulah yang terkena najis, maka shalatnya sah karena tempat tersebut suci menurut keyakinannya, dan ia tidak tahu bahwa tempat tersebut najis.

Demikian pula ketika seseorang terkena tanah jalanan, maka tanah yang mengenainya itu tidak dihukumi najis meskipun ia tahu bahwa sebagian tanah jalan itu najis. Dalam hal ini ia tidak membedakan antara bilangan yang terbatas dan bilangan yang tidak terbatas, antara dua *qullah* dan banyak. Sebagaimana pendapat yang sama juga berlaku dalam kesamaran untuk

membedakan saudari perempuan dengan perempuan yang bukan muhrim, karena di sana terjadi kesamaran antara yang halal dan yang haram, sedangkan di sini terjadi keraguan dalam mengharamkan sesuatu yang halal.

Jika seseorang ragu tentang najis; apakah ia mengenai pakaiannya atau badannya, maka di antara ulama ada yang memerintahkan untuk memercikkan air padanya, dan menjadikan hukum bagian yang diragukan itu terbatas dengan percikan, seperti yang dikatakan oleh Malik. Ada pula yang tidak mewajibkannya. Ketika seseorang berlaku hati-hati dan memercikkan air pada bagian yang diragukan, maka itu baik-baik saja sebagaimana yang diriwayatkan bahwa Anas pernah memercikkan air pada selimut yang warnanya menjadi hitam karena terlalu lama dipakai, dan Umar  pun pernah memercikkan air pada pakaiannya. Allah Mahatahu.

Bekal Air Musafir yang Dijilat Anjing

Syaikhul Islam Ditanya

Ada beberapa orang yang berada dalam perjalanan dan jauh dari sumber air. Mereka hanya membawa sedikit air, lalu air tersebut dijilat anjing, sedangkan mereka berada di tempat yang jauh dari sumber air. Apa hukum air tersebut?

Syaikhul Islam Menjawab

Mereka boleh menyimpannya untuk mereka minum ketika haus dan jika tidak menemukan air yang baik, karena seluruh benda yang buruk itu menjadi halal bagi orang yang terpaksa.

Karena itu, dalam kondisi darurat ia boleh memakan bangkai, darah dan daging babi. Ia juga boleh minum minuman apa saja yang bisa menghilangkan hausnya dalam kondisi darurat seperti air yang najis. Mayoritas fuqaha melarang meminum khamer karena khamer justru membuat semakin haus.

Adapun wudhu dengan air bekas jilatan anjing itu tidak boleh menurut mayoritas ulama, melainkan ia harus beralih kepada tayammum.

Orang yang berada dalam kondisi darurat wajib makan dan minum untuk mempertahankan hidupnya. Barangsiapa yang terpaksa memakan bangkai atau minum air yang najis kemudian ia tidak makan dan minum hingga mati, maka ia masuk neraka. Seandainya ia mendapati orang lain dalam keadaan darurat dan membutuhkan air yang baik atau najis yang dibawanya, maka ia harus memberi minum orang lain tersebut, serta beralih kepada tayammum, baik ia dalam keadaan junub atau mengalami hadats kecil. Barangsiapa yang mandi dan wudhu dengan air yang baik sedangkan di sana ada orang yang dalam keadaan darurat, baik yang seagama atau kafir *dzimmi*, atau hewan ternak mereka, lalu ia tidak memberinya air, maka ia dianggap berdosa dan maksiat. Allah Mahatahu.

Bab Bejana

Bejana Tembaga yang Dilapisi Perak

Syaikhul Islam Ditanya

Apakah bejana tembaga yang bertatahkan perak panci atau semisalnya itu hukumnya sama dengan hukum bejana emas dan perak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Bejana atau benda sejenis yang bertatahkan perak —baik orang yang menyebutnya sebagai bejana atau bukan— atau yang kedudukannya sebagai tatahan seperti baut yang dipasang pada alat dupa atau semisalnya; jika tatahan tersebut ringan karena ada hajat seperti untuk tangkai gelas dan gagang pisau atau perlengkapan semacam itu yang tidak bersentuhan langsung dengan penggunaan, maka tidak dilarang.

Yang dimaksud dengan kebutuhan oleh fuqaha adalah kebutuhan terhadap bentuk tersebut, seperti kebutuhan terhadap tangkai gelas dan gagang pisau, baik dibuat dari perak, tembaga, besi atau selainnya. Maksud mereka bukan kebutuhan terhadap pembuatannya dari perak. Sebaliknya, hal ini mereka sebut sebagai kondisi darurat, sehingga kondisi darurat itu mengakibatkan kebolehan emas dan perak, baik digunakan secara tersendiri atau digandeng dengan alat lain. hingga seandainya seseorang perlu menambal giginya dengan emas, maka hukumnya boleh sebagaimana dijelaskan dalam Sunnah.

Demikian pula seandainya seseorang tidak menemukan air untuk ia minum kecuali dalam bejana dari emas atau perak, maka ia boleh meminumnya. Seandainya seseorang tidak mendapatkan pakaian untuk melindunginya dari dingin atau senjata, atau untuk menutupi auratnya selain pakaian yang terbuat dari sutera yang dirajut dengan emas atau perak, maka ia boleh memakainya. Alasannya adalah karena keadaan darurat itu membolehkan

seseorang untuk memakan bangkai, darah, dan daging babi berdasarkan nash Al Qur'an dan Sunnah serta ijma' umat, padahal pengharaman makanan itu lebih kuat daripada pengharaman pakaian. Karena pengaruh benda yang buruk dengan cara bersatu dan melebur dengan badan itu lebih besar daripada pengaruhnya dengan cara bersentuhan dengan bagian luar. Karena itu, najis yang diharamkan untuk disentuh itu haram pula dimakan, tetapi racun yang tidak najis dan tidak haram disentuh itu hukumnya haram dimakan.

Kemudian, sesuatu yang diharamkan karena jenisnya yang buruk itu lebih berat daripada yang diharamkan lantaran mengakibatkan pemborosan, kebanggaan dan kesombongan. Benda seperti ini diharamkan dalam ukuran yang mengakibatkan pemborosan, kebanggaan dan kesombongan, tetapi ia dihalalkan manakala ada hajat. Sebagaimana kaum perempuan diperbolehkan memakai emas dan perak karena mereka memiliki hajat untuk berhias. Sedangkan emas dan perak diharamkan bagi laki-laki, tetapi ia diperbolehkan bagi laki-laki dalam ukuran yang sedikit seperti untuk tanda dan hal-hal lain yang ditetapkan dalam Sunnah. Karena itu, pendapat yang shahih di antara dua pendapat dalam madzhab Imam Ahmad dan selainnya adalah boleh berobat dengan jenis ini, bukan dengan jenis yang pertama, sebagaimana Nabi ﷺ memberikan keringanan kepada Zubair dan Thalhah untuk memakai sutera guna mengobati sakit gatal yang diderita keduanya.⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pakaian (5839), Muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2076/24, 25), Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4056), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan (5311, 5312), dan Ahmad (3/127).

Keringanan yang ada dalam berbagai hadits diberikan kepada Zubair bin 'Awwam dan Abdurrahman bin 'Auf, bukan kepada Thalhah.

Nabi ﷺ melarang berobat dengan khamer dan bersabda,

إِنَّهَا دَاءٌ وَلَيْسَتْ بِدَوَاءٍ

*"Sesungguhnya khamer adalah penyakit, bukan obat."*⁴⁴¹

Nabi ﷺ juga melarang konsumsi obat yang buruk, serta melarang membunuh katak untuk dijadikan obat. Nabi ﷺ bersabda,

إِنْ نَقْنَقْتَهَا تَسْبِيحٌ

*"Sesungguhnya korekan katak adalah tasbih."*⁴⁴²

Nabi ﷺ juga bersabda,

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَ أُمَّتِي فِيمَا حُرِّمَ عَلَيْهَا

*"Sesungguhnya Allah tidak meletakkan obat bagi umatku dalam benda yang diharamkan atas mereka."*⁴⁴³

Karena itu, perkenan Nabi ﷺ terhadap dua orang pendatang untuk berobat dengan air kencing unta dan susunya⁴⁴⁴ dijadikan dalil bahwa kedua benda tersebut tidak termasuk benda yang buruk, diharamkan dan najis, karena Nabi ﷺ melarang

⁴⁴¹ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pengobatan (2046) dengan menilainya *hasan-shahih*.

⁴⁴² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (3781, 5269) dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perburuan (4355).

⁴⁴³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang minuman secara terhenti sanadnya pada Ibnu Mas'ud dalam kitab *Fath Al Bari* (10/78).

⁴⁴⁴ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pengobatan (5727), Muslim dalam pembahasan tentang diyat (167/9-11), Abu Dawud dalam pembahasan tentang sanksi pidana (4364), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang bersuci (72), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (305), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang sanksi pidana (2578), dan Ahmad (3/170), mereka semua dari Anas ؓ.

pengobatan dengan benda semacam itu. Juga karena Nabi ﷺ tidak memerintahkan untuk mencuci air kencing unta yang mengenai badan, pakaian dan bejana.

Kalangan yang mengatakan air kencing unta adalah suci berbeda pendapat mengenai kebolehan meminumnya tidak dalam keadaan darurat. Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat yang diredaksikan dari Imam Ahmad. Alasannya adalah karena air kencing unta itu dikelompokkan dengan ingus, ludah dan mani, serta benda-benda lain yang dianggap menjijikkan tetapi bukan najis. Yang disyari'atkan adalah membersihkannya, seperti disyari'atkan mencabut bulu ketiak, mencukur rambut kemaluan, memotong kuku, dan mencukur kumis. Karena itu juga, cara pemanfaatan semacam ini diharamkan untuk bejana dan alat-alat yang bisa dipindahkan bagi laki-laki dan perempuan. Jadi, bejana emas dan perak itu haram bagi kedua laki-laki dan perempuan. Lain halnya dengan berhias dengan emas dan perak, karena hal itu mubah bagi perempuan.

Sedangkan dalam masalah benda yang buruk berlaku sebaliknya. Ia diberikan keringanan dalam penggunaan secara terpisah dari tubuh seseorang, tidak secara melekat pada tubuh, sebagaimana diperbolehkan memadamkan api dengan khamer, memberikan bangkai sebagai makanan hewan lain, mengenakan pakaian yang najis pada hewan. Alasannya adalah karena penggunaan benda-benda yang buruk semacam ini sama kedudukannya dengan merusaknya tanpa mengakibatkan mudharat. Demikian pula dalam perkara-perkara yang terpisah dari tubuh. Lain halnya dengan pemakaian emas dan sutera bagi laki-laki karena yang demikian itu menunjukkan pemborosan, kebanggaan dan kesombongan.

Dengan demikian tampak jelas kekeliruan fuqaha sahabat Ahmad dan selainnya yang memberikan keringanan dalam memberikan pakaian sutera kepada hewan karena mengqiyaskannya dengan memakaikan pakaian yang najis pada hewan. Yang demikian itu sama seperti orang yang membolehkan beralas dan menginjak sutera berdasarkan qiyas terhadap kain yang bergambar, atau seperti orang yang membolehkan menghiasi hewannya dengan emas dan perak berdasarkan qiyas kepada orang yang membolehkan untuk mengenakan pakaian yang najis padanya. Karena telah ada ketetapan nash tentang keharaman menjadikan sutera sebagai alas, seperti halnya mengenakan sutera.

Dengan demikian tampak jelas bahwa pendapat fuqaha yang mengharamkan sutera sebagai alas bagi perempuan—seperti pendapat sebagian kalangan Asy-Syafi'i—lebih mendekati qiyas daripada pendapat yang membolehkannya bagi laki-laki sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Hanifah. Meskipun mayoritas ulama sepakat bahwa fungsi alas itu tidak ada bedanya dengan fungsi pakaian; haram bagi laki-laki, bukan bagi perempuan, karena beralas itu sama dengan memakai sebagaimana yang dikatakan oleh Anas, “Lalu aku mengambil tikar kami yang telah menghitam karena telah lama dipakai.” Perkenan untuk menjadikan perhiasan pada badan itu tidak menunjukkan kebolehan pemakaiannya secara terpisah dari badan—sebagaimana dalam bejana perak dan emas. Mereka sepakat bahwa penggunaan seperti itu haram bagi suami-istri; laki-laki dan perempuan.

Setelah jelas perbedaan antara apa yang disebut hajat atau kebutuhan dalam bab ini dan apa yang mereka sebut mereka sebut darurat, maka perak dalam ukuran yang sedikit dan melekat pada benda lain hukumnya boleh menurut mereka karena ada hajat,

sebagaimana dijelaskan dalam hadits Anas bahwa ketika gelas Rasulullah ﷺ pecah, beliau merekatkannya dengan perak.⁴⁴⁵ Dalam hal ini tidak ada perbedaan; apakah yang merekatkannya adalah Rasulullah ﷺ atau Anas.

Adapun penggunaan perak dalam ukuran yang kecil untuk perhiasan, dalam hal ini beberapa pendapat dalam madzhab Ahmad dan selainnya yang berkisar antara haram, boleh dan makruh. Ada pula pendapat keempat yang mengatakan boleh selama tidak bersentuhan dengan badan. Pendapat inilah yang diredaksikan dari Imam Ahmad. Karena itu ia melarang penggunaan perak sebagai baut di tempat minum, bukan di tempat lain. Dan karena itu ia memakruhkan rantai emas pada bejana karena mengikuti pendapat Abdullah bin Umar ؓ yang memakruhkannya. Dan ia memang paling pantas untuk diikuti dalam masalah ini.

Adapun *atsar* yang diriwayatkan darinya secara *marfu'*, bahwa ia minum dari bejana emas atau perak, atau bejana yang mengandung unsur emas dan perak," sanad *atsar* ini lemah.⁴⁴⁶ Karena itu, baut yang diperbolehkan itu dibatasi syarat ada kebutuhan. Adapun jika tidak ada kebutuhan, maka hukumnya makruh. Pendapat lain mengatakan haram. karena itu, Ahmad memakruhkan rantai dalam bejana karena mengikuti pendapat Abdullah bin Umar. Apakah hukum makruh ini dimaknai sebagai makruh *tanzih* (*menghindari keharaman*) ataukah menunjukkan keharaman? Ada dua pendapat milik para sahabat Ahmad.

⁴⁴⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang minuman (5638).

⁴⁴⁶ HR. Ath-Thabrani dalam kitab *Al Mu'jam Ash-Shaghir* (1/204). Al Hait sami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (5/80) berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Ash-Shaghir* dan *Al Ausath*. Dalam sanadnya terdapat 'Ala' bin Bard bin Sinan yang dinilai lemah oleh Ahmad."

Larangan inilah yang ditunjukkan oleh nash dan qiyas, karena pengharaman terhadap sesuatu secara mutlak itu mengakibatkan pengharaman terhadap setiap bagiannya. Sebagaimana pengharaman terhadap babi, bangkai dan darah itu menunjukkan pengharaman terhadap setiap bagiannya. Demikian pula, pengharaman makan dan minum dengan bejana emas dan perak menunjukkan larangan penggunaan bejana yang mengandung unsur emas dan perak. Demikian pula larangan memakai sutera menunjukkan larangan untuk memakai pakaian yang mengandung unsur sutera, andai saja tidak ada pengecualian sebesar dua jari, atau tiga jari, atau empat jari dalam hadits shahih.⁴⁴⁷

Karena itu, ada perbedaan dalam kalam Allah dan Rasulullah serta pernyataan para ulama antara bab larangan dan keharaman dengan bab perintah dan kewajiban. Jika sesuatu dilarang, maka dilarang pula bagiannya. Dan jika sesuatu diperintahkan, maka itu sama dengan perintah terhadap keseluruhannya.

Karena itu, manakala pernikahan diperintahkan, maka perintah tersebut mencakup seluruh bagiannya, yaitu akad dan persetubuhan. Demikian pula ketika nikah dimubahkan sebagaimana dalam firman Allah, *فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* "Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi." (Qs. An-Nisaa' [4]: 3)

حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ "Hingga dia kawin dengan suami yang lain."

(Qs. Al Baqarah [2]: 230)

⁴⁴⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2069/15) dari Suwaid bin Ghafilah, At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1721) dengan menilainya *hasan-shahih* dari Abu Musa Al Asy'ari.

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ *“Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan.”* (Qs. An-Nuur [24]: 32)

Juga dalam sabda Nabi ﷺ,

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ

*“Wahai para pemuda! barangsiapa di antara kalian yang mampu mengadakan pernikahan, maka hendaklah ia menikah.”*⁴⁴⁸

Manakala Allah mengharamkan pernikahan bagi kaum perempuan, maka itu juga merupakan pengharaman terhadap bagian-bagiannya, sehingga akad secara tersendiri diharamkan, dan persetubuhan secara tersendiri juga diharamkan, sebagaimana firman Allah, وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ *“Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau.”* (Qs. An-Nisaa' [4]: 22)

Juga seperti firman Allah, حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ *“Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu.”* (Qs. An-Nisaa' [4]: 23)

⁴⁴⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang nikah (5065, 5066), Muslim dalam pembahasan tentang nikah (1400/1-3), Abu Dawud dalam pembahasan tentang nikah (2046), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang puasa (2239-2242), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang nikah (1845), dan Ahmad (1/378), mereka semua dari Ibnu Mas'ud.

Juga seperti dalam hadits Nabi ﷺ,

لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ

*"Muhrim tidak boleh menikahi dan tidak boleh dinikahkan."*⁴⁴⁹

Karena itu Malik dan Ahmad dalam riwayat yang masyhur darinya membedakan antara orang yang bersumpah untuk melakukan sesuatu lalu ia melakukan sebagiannya bahwa ia dianggap belum menunaikan sumpah; dan orang yang bersumpah untuk tidak melakukan sesuatu lalu ia melakukan sebagiannya bahwa ia dianggap melanggar sumpah.

Jika pengharaman emas dan sutera bagi laki-laki serta pengharaman bejana emas dan perak bagi laki-laki dan perempuan itu mencakup pengharaman terhadap bagian-bagiannya, maka yang tersisa adalah penggunaannya dalam ukuran yang sedikit karena ada hajat atau secara mutlak (tanpa hajat). Penggunaannya dalam ukuran yang sedikit itu harus dirinci. Karena itu para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan membuat bejana tanpa menggunakannya. Abu Hanifah memberikan keringanan di dalamnya. Demikian pula dengan Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam sebuah pendapat, meskipun pendapat yang masyhur dari keduanya adalah diharamkan, karena menurut ketentuan pokoknya sesuatu yang haram digunakan itu haram dibuat seperti alat-alat permainan.

⁴⁴⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang nikah (1409/41-45), Abu Dawud dalam pembahasan tentang manasik (1841), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang nikah (3275, 3276), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang nikah (1966), dan Ahmad (1/57) mereka semua dari 'Utsman ؓ.

Adapun jika perak yang melekat pada peralatan itu ukurannya banyak, maka ada dua pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad. Demikian pula ada dua pendapat mengenai batasan perbedaan antara banyak dan sedikit, dan dalam keringanan terhadap penggunaan cincin perak atau menghiasi pedang dengan perak. Dalam masalah ini ada kebolehan untuk menggunakan perak dalam ukuran yang sedikit secara tersendiri, tetapi dalam masalah pakaian dan perhiasan. Dalam dua masalah ini ada kebolehan terhadap hal-hal yang tidak diperbolehkan dalam masalah bejana sebagaimana telah dijelaskan.

Karena itu, sebagian fuqaha dari kalangan sahabat Ahmad bersikap keras. Mereka menuturkan sebuah pendapat tentang kebolehan penggunaan sedikit emas yang melekat pada bejana dari Abu Bakar Abdul 'Aziz. Padahal Abu Bakar berpendapat demikian dalam masalah pakaian dan perhiasan, seperti lambang yang terbuat dari emas dan semisalnya.

Ada beberapa pendapat dari Ahmad mengenai sedikit emas yang digunakan sebagai pakaian, yaitu:

Pertama, keringanan secara mutlak berdasarkan hadits Mu'awiyah رضي الله عنه,

نَهَى عَنْ الذَّهَبِ إِلَّا مُقَطَّعًا

*"Nabi ﷺ melarang emas kecuali dalam keadaan terpotong-potong kecil."*⁴⁵⁰

Barangkali pendapat ini lebih kuat daripada pendapat lain, dan ini merupakan pendapat Abu Bakar رضي الله عنه.

⁴⁵⁰ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang cincin (4236) dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan (5149-5151).

Kedua, keringanan hanya untuk senjata saja.

Ketiga, keringanan hanya berlaku untuk pedang. Dalam masalah ini ada satu sisi pendapat yang mengharamkannya secara mutlak sesuai dengan hadits dari Asma' رضي الله عنها,

لَا يُبَاحُ الذَّهَبُ وَلَا خُرَيْصَةٌ

"Emas tidak diperbolehkan, dan tidak pula kharishah (biji emas)." 451

Akan tetapi, terkadang hadits ini diberlakukan pada emas yang digunakan secara tersendiri, bukan yang menempel pada benda lain. Tidak diragukan bahwa yang demikian itu diharamkan menurut Imam Empat karena ada riwayat valid dari Nabi ﷺ bahwa beliau melarang cincin emas,⁴⁵² meskipun cincin emas dipakai oleh sebagian sahabat yang belum mendengar larangan tersebut.

Karena itu Imam Ahmad dan selainnya Imam Ahmad dan selainnya membedakan antara sedikit sutera yang dipakai secara tersendiri seperti sapu tangan sehingga ia dilarang, dengan sedikit sutera yang mengikuti pakaian lain seperti lambang, karena pengecualian hanya berlaku dalam jenis ini saja.

Selain itu, sebagaimana Imam Ahmad dalam masalah keringanan membedakan antara sedikit dan banyak, ia juga membedakan antara yang menempel pada benda lain dan yang digunakan secara tersendiri. Ia memberlakukan hadits Mu'awiyah, *"Kecuali dalam keadaan terpotong-potong kecil"* pada sutera yang

⁴⁵¹ HR. An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan (5139) dengan maknanya.

⁴⁵² HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang pakaian (5864), Muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2089/51), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan (5186), mereka semua dari Abu Hurairah رضي الله عنه.

menempel pada pakaian lain. Jika ada keringanan bagi perak sebagai pakaian dan perhiasan dalam ukuran yang sedikit meskipun ia dipakai secara tersendiri, maka mereka yang memberikan keringanan untuk perak yang sedikit atau banyak yang melekat pada bejana itu menyatu-kategorikannya dengan sutera yang ukuran sedikitnya diperbolehkan sebagai bagian yang melekat pada pakaian bagi laki-laki. Karena itu, dalam salah satu dari dua pendapat para ulama, dan ini juga merupakan salah satu dari dua riwayat pendapat dari Ahmad, perhiasan yang bertatahkan perak itu diperbolehkan, serta pakaian peran yang menyerupai hal itu seperti *jausyan*⁴⁵³, *ran*⁴⁵⁴, dan sarung pedang.

Adapun dalam menghias pedang dengan perak tidak terjadi perbedaan pendapat seperti ini. Mereka yang melarang mengatakan bahwa keringanan berlaku dalam masalah pakaian, bukan dalam masalah bejana. Masalah pakaian lebih luas bahasannya sebagaimana telah dijelaskan. Dapat dikatakan bahwa pendapat ini lebih kuat karena tidak ada *atsar* terkait keringanan ini, melainkan yang ada hanya qiyas sebagaimana yang Anda lihat.

Adapun alat yang bertatahkan emas, ia tercakup ke dalam larangan, baik sedikit atau banyak. Perbedaan pendapat yang dijelaskan terkait perak tidak berlaku di sini. Akan tetapi, ada satu sisi pendapat mengenai keringanan sedikit emas pada bejana.

Mengenai wudhu dan mandi dengan menggunakan bejana emas atau perak, ada perbedaan pendapat yang masyhur dalam madzhab Ahmad, tetapi perbedaan ini didasarkan pada salah satu dari dua riwayat pendapat. Bahkan pendapat tersebut merupakan

⁴⁵³ *Jausyan* adalah pelindung dada. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri جَشَن .

⁴⁵⁴ *Ran* adalah pakaian seperti *khuf* (*kaos kaki kulit*), tetapi ia tidak memiliki bagian telapak. Ukurannya lebih panjang daripada *khuf*. Lih. kitab *Lisan Al 'Arab* entri رَيْن .

pendapat yang paling masyhur dari Imam Ahmad mengenai shalat di rumah yang digunakan tanpa izin pemiliknya, haji dengan harta yang haram, menyembelih kambing dengan pisau yang haram. Alasannya adalah karena perbuatan tersebut sama dengan menunaikan kewajiban sekaligus menghalalkan perkara yang dilarang.

Adapun berdasarkan riwayat pendapat lain, yaitu pendapat yang menilai shalat, haji dan penyembelihan tersebut sah, maka bersuci dari bejana emas dan perak itu hukumnya sah. Sedangkan berdasarkan riwayat pendapat yang melarang, para sahabat Ahmad memiliki dua pendapat. *Pertama*, wudhunya tetap sah sebagaimana pendapat Al Kharqi dan selainnya. *Kedua*, wudhunya batal sebagaimana pendapat Abu Bakar karena menjaga konsistensi qiyas dalam bab ini.

Mereka yang membela pendapat Al Kharqi, yaitu mayoritas sahabat Ahmad, membedakan dengan dua perbedaan, yaitu:

Pertama, yang diharamkan di sini terpisah dari ibadah, karena bejana itu terpisah dari orang yang bersuci. Lain halnya dengan orang yang mengenakan sesuatu yang haram, memakannya, dan duduk di atasnya, karena ia bersentuhan dengan yang diharamkan itu. Mereka mengatakan, "Kasus ini lebih menyerupai kasus ketika seseorang pergi shalat Jum'at dengan mengendarai hewan yang diambil tanpa izin pemiliknya." Namun kelompok lain melemahkan perbedaan ini karena tidak ada perbedaan antara seseorang membenamkan tangannya ke dalam bejana yang diharamkan dengan orang yang menciduk air darinya. Juga karena Nabi ﷺ menyatakan bahwa orang yang minum dari bejana emas dan perak itu sejatinya sedang menyalakan api neraka

Jahannam dalam perutnya.⁴⁵⁵ Pada waktu air tertuang ke dalam perutnya, ia telah terpisah dari bejana.

Kedua, mereka mengatakan bahwa pengharaman dalam rukun ibadah dan syaratnya dapat mempengaruhi ibadah, sebagaimana dalam shalat, pakaian dan tempat. Adapun jika pengharaman terjadi pada sesuatu yang tidak berkaitan dengan ibadah, maka ia tidak mempengaruhi. Bejana yang digunakan untuk bersuci itu berada di luar bersuci itu sendiri. Karena itu ia tidak mempengaruhinya. Allah Mahatahu.

Kulit Keledai dan Kulit Hewan yang tidak Boleh Dimakan

Syaikhul Islam Ditanya

Apakah kulit keledai, kulit hewan yang tidak boleh dimakan dagingnya dan kulit bangkai bisa menjadi suci dengan disamak atau tidak? Berilah kami fatwa, semoga Allah membalas kebaikan Anda.

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Mengenai penyucian kulit bangkai dengan cara disamak, ada dua pendapat masyhur dari lama secara garis besar, yaitu:

⁴⁵⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang minuman (5634), Muslim dalam pembahasan tentang pakaian (2605/1, 2), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang minuman (3413), Ad-Darimi dalam pembahasan tentang minuman (2/121), *Al Muwaththa'* dalam pembahasan tentang sifat Nabi ﷺ (2/924-925), dan Ahmad (6/301, 302), mereka semua dari Ummu Salamah ؓ.

Pertama, ia bisa disucikan dengan cara disamak. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama seperti Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat.

Kedua, ia tidak bisa disucikan. Ini adalah pendapat yang masyhur dalam madzhab Malik. Karena itu, boleh menggunakan kulit yang disamak dalam air, bukan pada benda cair lainnya karena air tidak bisa najis karenanya. Ini merupakan riwayat yang paling masyhur di antara dua riwayat pendapat dari Ahmad, serta dipilih oleh mayoritas sahabatnya. Tetapi, riwayat lain merupakan riwayat yang paling akhir dari Ahmad sebagaimana yang dikutip oleh At-Tirmidzi dari Ahmad bin Hasan At-Tirmidzi darinya, bahwa Imam Ahmad berpegang pada hadits Ibnu 'Ukaim, kemudian akhirnya ia meninggalkan hadits tersebut.

Alasan pendapat ini ada dua, yaitu:

Pertama, mereka mengatakan bahwa kulit tersebut berasal dari bangkai, dan ia tidak sah disamak sama sekali. Karena itu Al Bukhari tidak meriwayatkan keterangan tentang penyamakan dalam hadits Maimunah dari ucapan Nabi ﷺ.⁴⁵⁶ Mereka juga mengkritik riwayat Muslim dan selainnya,⁴⁵⁷ karena mereka adalah para imam yang memiliki kompetensi ijtihad dalam bidang Hadits. Mereka mengatakan, "Ibnu 'Uyainah meriwayatkan hadits tentang samak dari Az-Zuhri, sedangkan Az-Zuhri membolehkan penggunaan kulit bangkai tanpa samak. Hal itu menjelaskan bahwa sebenarnya dalam riwayatnya tidak ada keterangan tentang samak." Mereka juga mengkritik Ibnu Wa'lah.

⁴⁵⁶ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang zakat (1492) dari Ibnu 'Abbas ؓ.

⁴⁵⁷ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haidh (363/100) dan Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4120), keduanya dari Ibnu 'Abbas ؓ.

Kedua, mereka mengatakan bahwa hadits-hadits tentang penyamakan telah dihapus dengan hadits Ibnu 'Ukaim, yaitu sabda Nabi ﷺ dalam surat yang beliau tulis kepada Juhainah:

كُنْتُ رَخَّصْتُ فِي جُلُودِ الْمَيِّتَةِ فَإِذَا أَتَاكُمْ
كِتَابِي هَذَا فَلَا تَتَفَعَّلُوا مِنَ الْمَيِّتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ

*"Dahulu aku memberikan keringanan terkait kulit bangkai. Jika suratku ini telah tiba di hadapan kalian, maka janganlah kalian memanfaatkan bangkai, baik dengan disamak, atau urat sendinya."*⁴⁵⁸

Kedua argumen ini diriwayatkan dari Imam Ahmad sendiri dalam jawaban dan dialognya terhadap riwayat pertama yang masyhur.

Mereka yang mengatakan boleh disamak berargumen dengan hadits yang terdapat dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Abdullah bin Abbas:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِشَاةٍ مَيِّتَةٍ
فَقَالَ: هَلَّا اسْتَمْتَعْتُمْ بِإِهَابِهَا قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا
مَيِّتَةٌ. قَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ مِنَ الْمَيِّتَةِ أَكْلُهَا

"Nabi ﷺ melewati seekor kambing yang sudah mati, lalu beliau bersabda, *"Mengapa tidak kalian jadikan perkakas dengan*

⁴⁵⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4127, 4128), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1729) dengan menilainya *hasan*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pakaian (3613), dan Ahmad (4/310, 311).

*cara menyamaknya?" Para sahabat berkata, "Ya Rasulullah, kambing ini sudah mati." Beliau bersabda, "Yang diharamkan dari bangkai adalah memakannya."*⁴⁵⁹

Dalam riwayat Muslim disebutkan,

أَلَا أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَّغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ

*"Tidakkah mereka mengambil kulitnya lalu menyamaknya dan memanfaatkannya?"*⁴⁶⁰

Diriwayatkan dari Saudah binti Zum'ah istri Nabi ﷺ, katanya:

مَاتَ لَنَا شَاةٌ فَدَبَّغْنَا مِسْكَهَا فَمَا زِلْنَا نَبْذُ فِيهِ
حَتَّى صَارَ شَنًّا

*"Seekor kambing kami mati, lalu kami menyamak kulitnya. Setelah itu kami selalu menggunakannya untuk membuat nabidz hingga kulit tersebut menjadi tempat minum yang usang."*⁴⁶¹

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ؓ, katanya: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ

*"Jika kulit disamak, maka telah menjadi suci."*⁴⁶²

⁴⁵⁹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang zakat (1492) dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (363/100, 101).

⁴⁶⁰ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haidh (364/102).

⁴⁶¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang sumpah dan nadzar (6686), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang *fara'* (kurban berupa anak pertama dari hewan ternak) dan *'atirah* (kurban jahiliyah di bulan Rajab) (4240) dan Ahmad (6/429).

Saya katakan, dalam riwayat dari Abdurrahman bin Wa'lah disebutkan:

إِنَّا نَكُونُ بِالْمَغْرِبِ وَمَعَنَا الْبَرَبُرُ وَالْمَجُوسُ نُؤْتَى
بِالْكَبْشِ قَدْ ذَبَحُوهُ وَنَحْنُ لَا نَأْكُلُ ذَبَائِحَهُمْ وَنُؤْتَى
بِالسَّقَاءِ يَجْعَلُونَ فِيهِ الدَّلُوكَ؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: قَدْ
سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ:
دِبَاغُهُ طَهُورُهُ

“Kami berada di Maghrib, dan bersama kami tinggal suku Barbar dan orang-orang Majusi. Kami diberi seekor domba yang telah mereka sembelih, sedangkan kami tidak memakan sembelihan mereka. Kami juga diberi kantong air dari kulit yang telah mereka isi dengan *daluk* (*sejenis minuman*). Ibnu Abbas berkata, “Kami pernah bertanya kepada Rasulullah ﷺ tentang hal itu, lalu beliau menjawab, “*Penyamakannya adalah cara untuk menyucikannya.*”⁴⁶³

Diriwayatkan dari Aisyah ؓ:

⁴⁶² HR. Muslim dalam pembahasan tentang haidh (366/105, 106), Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4123), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1728) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pakaian (3609).

⁴⁶³ HR. Muslim dalam pembahasan tentang haidh (366/106, 107).

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ أَنْ يُسْتَمْتَعَ
بِجُلُودِ الْمَيِّتَةِ إِذَا دُبِغَتْ

“Nabi ﷺ memerintahkan untuk menjadikan kulit bangkai sebagai perkakas jika telah disamak.” Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah dan An-Nasa’i.⁴⁶⁴

Dalam sebuah riwayat dari Aisyah ؓ, ia berkata:

سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ جُلُودِ
الْمَيِّتَةِ؟ فَقَالَ: دَبَاغُهَا طَهُورُهَا

“Rasulullah ﷺ ditanya tentang kulit bangkai, lalu beliau menjawab, “*Penyamakannya adalah cara untuk menyucikannya.*” Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan An-Nasa’i.⁴⁶⁵

Diriwayatkan dari Salmah bin Muhabbiq:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِبَيْتٍ
بِفِنَائِهِ قَرَبَةٌ مُعَلَّقَةٌ فَاسْتَقَى فَقِيلَ: إِنَّهَا مَيِّتَةٌ فَقَالَ: ذَكَاءُ
الْأَدِيمِ دَبَاغُهُ

⁴⁶⁴ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4142), An-Nasa’i dalam pembahasan tentang *fara*’ (kurban jahiliyah berupa anak pertama hewan ternak) dan *’atirah* (kurban jahiliyah di bulan Rajab) (4252), dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pakaian (3612).

⁴⁶⁵ HR. An-Nasa’i dalam pembahasan tentang *fara*’ (kurban berupa anak pertama dari hewan ternak) dan *’atirah* (kurban jahiliyah di bulan Rajab) (4244), dan Ahmad (6/154, 155).

"Rasulullah ﷺ melewati sebuah rumah yang di terasnya ada kantong minuman yang tergantung, kemudian beliau meminta minum. Ada seseorang yang berkata, "Kulit itu dari bangkai." Beliau menjawab, "*Cara menyembelih kulit adalah menyamaknya.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan An-Nasa'i.⁴⁶⁶

Adapun hadits Ibnu 'Ukaim dikritik oleh sebagian ulama karena periwayatnya tidak dikenal atau kritik semacam itu sehingga membuat hadits Ibnu 'Ukaim ini tidak bisa digunakan untuk menolak hadits lain. Abdullah bin 'Ukaim berkata:

أَنَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ
أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ أَوْ شَهْرَيْنِ: أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ
بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ

"Surat Rasulullah ﷺ datang kepada kami sebulan atau dua bulan sebelum beliau wafat, yang isinya: Janganlah kalian memanfaatkan bangkai dengan disamak atau diambil urat sendinya." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan ia berkata, "Sanadnya tidak baik." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud, Ibnu Majah, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi dengan menilainya *hasan*.⁴⁶⁷

Namun sebagian dari ulama yang berbeda pendapat mengatakan bahwa kata *ihab* berarti kulit yang belum disamak

⁴⁶⁶ HR. Abu Daud dalam pembahasan tentang pakaian (4125), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang *fara'* (kurban berupa anak pertama dari hewan ternak) dan *'atirah* (kurban jahiliyah di bulan Rajab) (4243), dan Ahmad (3/476).

⁴⁶⁷ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

sebagaimana dikutip oleh Nadhr bin Syumail dan selainnya dari para ahli bahasa. Adapun setelah disamak, ia disebut *adim*. Dengan demikian, larangan penggunaan kulit bangkai itu berlaku sebelum ia disamak. Namun kalangan yang melarang mengatakan bahwa pendapat ini lemah, karena dalam sebagian jalur riwayat di atas disebutkan:

كَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ
فِي أَرْضِ جُهَيْنَةَ إِنِّي كُنْتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُودِ
الْمَيْتَةِ فَإِذَا جَاءَكُمْ كِتَابِي هَذَا فَلَا تَتَفَعَّلُوا مِنَ الْمَيْتَةِ
بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ

“Rasulullah ﷺ menulis surat kepada kami saat kami berada di negeri Juhainah, yang isinya, *“Dahulu aku memberikan keringanan terkait kulit bangkai. Jika suratku ini telah tiba di hadapan kalian, maka janganlah kalian memanfaatkan bangkai, baik dengan disamak, atau urat sendinya.”* Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Mu'jam Al Ausath* dari Fadhalah bin Mufahdhal bin Fadhalah Al Mishri.⁴⁶⁸

Ia dinilai lemah oleh Abu Hatim Ar-Razi, tetapi ia sangat terlalu ketat dalam menilai positif seorang periwayat. Jika memang larangan ini terjadi setelah ada keringanan, maka keringanan itu berlaku pada kulit yang disamak.

Jawaban yang tepat adalah hadits Ibnu 'Ukaim tidak mengandung larangan penggunaan kulit yang disamak. Mengenai

⁴⁶⁸ HR. Ath-Thabrani dalam kitab *Al Ausath* (104).

keringanan yang telah ada sebelumnya, dapat dikatakan bahwa ia berlaku untuk kulit yang disamak dan yang bukan. Karena itu sekelompok ulama—di antara mereka adalah Az-Zuhri—membolehkan penggunaan kulit bangkai sebelum disamak dengan berpegang pada sabda Nabi ﷺ yang mutlak dalam hadits Maimunah, dan sabda Nabi ﷺ, “Yang diharamkan dari bangkai adalah memakannya.”⁴⁶⁹ Lafazh ini menunjukkan pengharaman, tetapi ia tidak menjangkau kulit. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab *Al Musnad* dari Ibnu Abbas, katanya:

مَاتَتْ شَاةٌ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زُمَعَةَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ وَسَلَّمَ مَاتَتْ فَلَانَةٌ. تَعْنِي: الشَّاةَ.
 فَقَالَ: فَلَوْلَا أَخَذْتُمْ مَسْكَهَا فَقَالَتْ: أَخَذْتُ مَسْكَ شَاةٍ
 قَدْ مَاتَتْ؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 إِنَّمَا قَالَ: لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا
 أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ وَإِنَّكُمْ لَا
 تَطْعَمُونَهُ إِنْ تَدْبَعُوهُ تَنْتَفِعُوا بِهِ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهَا
 فَسَلَخَتْ مَسْكَهَا فَدَبَعَتْهُ فَاتَّخَذَتْ مِنْهُ قُرْبَةً حَتَّى
 تَخْرَقَ عَنْدَهَا

⁴⁶⁹ Takhrij hadits telah disebutkan sebelumnya.

“Seekor kambing milik Saudah binti Zum'ah mati, lalu ia berkata, “Ya Rasulullah, fulanah mati.” Yang ia maksud adalah kambingnya. Nabi ﷺ lantas bersabda, *“Mengapa tidak kalian ambil kulitnya?”* Ia menjawab, “Aku mengambil kulit kambing yang sudah mati?” Rasulullah ﷺ berkata, “Allah hanya berfirman, *‘Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi.’* (Qs. Al An'aam [6]: 145) *Sesungguhnya kalian tidak memakannya. Jika kalian menyamakannya, maka kalian bisa memanfaatkannya.*”⁴⁷⁰ Saudah binti Zum'ah lantas menyuruh orang untuk mengelupas kulitnya lalu ia menyamakannya. Ia menjadikannya sebagai tempat minum hingga ia berlobang di tangannya.”

Hadits ini menunjukkan bahwa pengharaman bangkai tidak menjangkau kulitnya. Sedangkan fungsi dari penyamakan adalah untuk mengawetkan dan menjaga kulit, bukan merupakan syarat kehalalannya. Jika demikian, maka keringanan bagi penduduk Junainah adalah terkait hal ini, dan inilah yang dihapus. Allah menyebutkan pengharaman bangkai dalam dua surat Makkiyyah, yaitu Al An'am dan An-Nahl, kemudian dalam dua surat Madaniyyah, yaitu Al Baqarah dan Al Ma'idah. Surat Al Ma'idah merupakan surat yang paling akhir turunnya sebagaimana dijelaskan dalam sebuah riwayat:

الْمَائِدَةُ آخِرُ الْقُرْآنِ نَزُولًا فَأَحِلُّوا حَلَالَهَا

وَحَرَّمُوا حَرَامَهَا

⁴⁷⁰ HR. Ahmad (1/327, 328).

*"Surat Al Ma'idah adalah surat Al Qur'an yang paling akhir turunnya. Karena itu, halalkanlah apa yang dihalalkannya, dan haramkanlah apa yang diharamkannya."*⁴⁷¹

Dalam surat Al Ma'idah Allah menyebutkan pengharaman yang tidak disebutkan-Nya dalam surat lain. Nabi ﷺ mengharamkan beberapa hal, seperti memakan setiap hewan buas yang bertaring, dan setiap burung yang berkuku tajam. Jika pengharaman bertambah setelah itu di luar pengharaman yang ada dalam surat Makiyyah yang menjadi sandaran bagi keringanan yang mutlak, maka dimungkinkan pengharaman pemanfaatan kulit sebelum disamak ditetapkan dengan nash-nash yang muncul belakangan. Adapun kulit yang sudah disamak tidak diharamkan sama sekali, bahkan Nabi ﷺ menjelaskan bahwa cara menyucikan dan menyembelih kulit adalah dengan menyamaknya. Hadits ini menjelaskan bahwa kulit tidak boleh digunakan tanpa disamak.

Atas dasar itu, para ulama memiliki beberapa pendapat mengenai kulit apa saja yang bisa disucikan dengan samak. Ada yang mengatakan bahwa penyamakan dapat menyucikan setiap kulit, bahkan kulit keledai, sebagaimana pendapat Abu Yusuf dan Dawud. Pendapat lain mengatakan bahwa ia dapat menyucikan setiap kulit kecuali kulit keledai sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Pendapat lain mengatakan bahwa ia menyucikan setiap kulit kecuali kulit anjing dan keledai sebagaimana pendapat Asy-Syafi'i. Ini merupakan salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Ahmad yang didasarkan pada pendapat bahwa kulit dapat disucikan dengan cara disamak. Sedangkan pendapat lain dalam madzhab Ahmad—yaitu pendapat sekelompok fuqaha ahli

⁴⁷¹ HR. Ahmad (6/188), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang tafsir (158), dan dinilai shahih oleh Al Hakim (2/311) bahwa ia sesuai dengan kriteria Al Bukhari dan Muslim, dan penilaiannya ini disepakati oleh Adz-Dzahabi. Hadits ini juga diriwayatkan dengan maknanya oleh Al Baihaqi (7/172).

Hadits—adalah yang dapat disucikan dengan samak adalah hewan yang halal dagingnya dengan disembelih. Karena itu kulit binatang buas tidak bisa disucikan.

Pangkal perselisihan dalam masalah ini adalah: apakah kulit yang disamak itu hukumnya sama seperti kulit dalam keadaan hidup, sehingga yang bisa disucikan adalah kulit yang suci saat hewannya masih hidup? Ataukah ia seperti hewan sembelihan, sehingga yang bisa disucikan adalah kulit yang suci setelah disembelih? Pendapat kedua lebih kuat.

Dalilnya adalah Nabi ﷺ melarang kulit hewan buas sebagaimana diriwayatkan dari Usamah bin 'Umair Adz-Dzuhli bahwa Nabi ﷺ melarang penggunaan kulit hewan buas. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud dan An-Nasa'i. At-Tirmidzi menambahkan larangan untuk menjadikannya alas.⁴⁷²

Diriwayatkan dari Khalid bin Ma'dan, katanya: Miqdam bin Ma'duyakrib datang menemui Mu'awiyah, lalu ia berkata, "Aku sungguh-sungguh bertanya kepadamu, apakah kamu tahu bahwa Rasulullah ﷺ melarang kulit hewan buas dan mengendarainya?" Mu'awiyah menjawab, "Ya." *Atsar* ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan An-Nasa'i,⁴⁷³ dan ini adalah redaksi An-Nasa'i.

Diriwayatkan dari Abu Raihanah bahwa Nabi ﷺ melarang menaiki kulit macan. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud dan Ibnu Majah.⁴⁷⁴

⁴⁷² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4132), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1770), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang *fara'* (kurban berupa anak pertama dari hewan ternak) dan *'atirah* (kurban jahiliyah di bulan Rajab) (4253), dan Ahmad (5/74).

⁴⁷³ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4131), dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang *fara'* dan *'atirah* (4255).

⁴⁷⁴ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4129), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang pakaian (3655), dan Ahmad (4/95).

Abu Dawud dan An-Nasa'i meriwayatkan dari Mu'awiyah dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

لَا تَصْحَبُ الْمَلَائِكَةَ رُفْقَةً فِيهَا جِلْدُ نَمْرٍ

"Para malaikat tidak menemani rombongan yang di dalamnya ada kulit macan." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.⁴⁷⁵

Pendapat ini menggabungkan seluruh hadits yang ada. Allah Mahatahu.

Hukum Tulang Bangkai, Kuku, Tanduk, dan Rambutnya Najis

Syaikhul Islam Ditanya

Apa hukum tulang bangkai, kukunya, tanduknya, dan rambutnya? Apakah semua itu najis atau suci? Ataukah sebagiannya najis dan sebagian yang lain suci?

Syaikhul Islam Menjawab

Ada tiga pendapat ulama tentang tulang, tanduk dan kuku bangkai serta anggota tubuh lain yang sejenisnya, serta rambut dan bulunya, yaitu:

Pertama, seluruhnya najis seperti pendapat Asy-Syafi'i dalam riwayat yang masyhur darinya. Ini juga meriwayatkan riwayat pendapat dari Ahmad.

⁴⁷⁵ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang pakaian (4130).

Kedua, tulang dan sejenisnya najis, sedangkan rambut dan sejenisnya suci. Ini adalah pendapat yang masyhur dalam madzhab Malik dan Ahmad.

Ketiga, seluruhnya suci seperti pendapat Abu Hanifah. Ini juga merupakan satu pendapat dalam madzhab Malik dan Ahmad.

Selain itu, benda-benda tersebut termasuk benda-benda yang baik, bukan benda-benda yang buruk sehingga ia tercakup ke dalam ayat yang menghalalkan. Alasannya adalah karena ia tidak tercakup ke dalam benda-benda buruk yang diharamkan Allah, baik secara lafazh atau makna. Allah mengharamkan bangkai, sedangkan benda-benda tersebut tidak termasuk benda yang diharamkan Allah, baik secara lafazh atau secara makna.

Adapun secara lafazh Allah berfirman, حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ
“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai.” (Qs. Al Maa'idah [5]:
3) Kata bangkai tidak mencakup rambut dan sejenisnya karena bangkai adalah lawan hidup, sedangkan hidup itu ada dua jenis, yaitu kehidupan hewan dan kehidupan tumbuhan. Karakteristik kehidupan hewan adalah merasakan dan bergerak dengan didasari kehendak. Sedangkan karakteristik kehidupan tumbuhan adalah tumbuh dan menyerap makanan. Yang disebut dengan bangkai dalam ayat tersebut adalah hewan yang telah ditinggalkan kehidupan hewani, bukan kehidupan tumbuhan. Karena pohon apabila telah kering, maka ia tidak menjadi najis menurut pendapat yang disepakati umat Islam. Allah berfirman, وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا
يُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا “Dan Allah menurunkan dari langit air (hujan) dan dengan air itu dihidupkan-Nya bumi sesudah matinya.” (Qs. An-Nahl [16]: 65)

Allah juga berfirman, *“أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا”* *“Ketahuilah olehmu bahwa sesungguhnya Allah menghidupkan bumi sesudah matinya.”* (Qs. Al Hadiid [57]: 17)

Kematian bumi tidak mengakibatkannya najis berdasarkan pendapat yang disepakati umat Islam. Sedangkan bangkai yang diharamkan adalah hewan yang telah ditinggalkan indera perasa dan gerak yang didasari kehendak. Jika demikian, rambut itu kehidupannya merupakan bagian dari kehidupan tumbuhan, bukan termasuk jenis kehidupan hewan, karena rambut hanya tumbuh, menyerap makanan, dan memanjang, sama seperti tanaman. Ia tidak memiliki perasa dan tidak bergerak dengan didasari kehendak. Jadi, ia tidak dihalalkan oleh faktor kehidupan hewani hingga ia mati karena kehidupan tersebut meninggalkannya. Karena itu tidak ada alasan untuk menilainya najis.

Selain itu, seandainya rambut merupakan bagian dari hewan, maka ia tidak boleh diambil pada waktu ia hidup, karena dalam sebuah riwayat disebutkan:

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ قَوْمٍ يُحِبُّونَ
أَسْنِمَةَ الْإِبِلِ وَأَلْيَاتِ الْغَنَمِ؟ فَقَالَ مَا أُبَيِّنُ مِنَ الْبَهِيمَةِ
وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيِّتٌ

“Nabi ﷺ ditanya tentang suatu kaum yang memotong punuk unta dan pantat kambing, lalu beliau menjawab, *“Apa yang terlepas dari tubuh hewan dalam keadaan hidup itu sama dengan*

bangkai." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan selainnya.⁴⁷⁶

Hadits ini disepakati oleh para ulama. Seandainya hukum rambut sama seperti hukum punuk dan pantat, tentulah rambut tidak boleh dipotong dalam keadaan hewannya masih hidup, dan tentulah ia tidak suci lagi halal. Oleh karena para ulama sepakat bahwa bulu dan wol ketika dicabut dari hewan itu suci dan halal, maka diketahui bahwa ia tidak seperti daging.

Selain itu, terdapat riwayat valid bahwa Nabi ﷺ memberikan rambut yang telah dicukur kepada kaum muslimin.⁴⁷⁷ Tetapi Nabi ﷺ melakukan *Istinja* dengan air dan batu. Barangsiapa yang menyamakan antara rambut, kencing dan kotoran, maka ia jelas keliru.

Adapun tulang dan sejenisnya, jika dikatakan bahwa ia tercakup ke dalam bangkai karena ia bisa merasa dan sakit, maka kepada orang yang berkata demikian dapat diajukan pernyataan, "Kalian tidak berpegang pada cakupan umum lafazh, karena setiap hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir seperti lalat, kalajengking dan kumbang itu tidak najis menurut kalian dan mayoritas ulama, meskipun ia mati dengan cara kematian hewani. Ada riwayat valid dalam kitab *Ash-Shahih* bahwa Nabi ﷺ bersabda,

⁴⁷⁶ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang kurban (2858), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang makanan (1480) dengan menilainya *hasan-gharib*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perburuan (3215), Ahmad (5/218), mereka semua dari Abu Waqid Al-Laitsi kecuali Ibnu Majah karena ia meriwayatkannya dari Ibnu 'Umar



⁴⁷⁷ Takhrij hadits telah disebutkan sebelumnya.

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ
لِيَنْزِعْهُ؛ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرِ شِفَاءٌ

*"Jika lalat jatuh dalam bejana salah seorang di antara kalian, maka hendaklah ia membenamkan lalat tersebut, kemudian mengambilnya, karena pada salah satu sayapnya ada penyakit, sedangkan pada sayap yang lain ada obat."*⁴⁷⁸

Dengan demikian dapat diketahui bahwa alasan najisnya bangkai adalah karena tertahannya darah dalam tubuhnya. Sedangkan hewan-hewan tersebut tidak mengandung darah yang mengalir. Jika ia mati, maka tidak ada darah yang tertahan dalam tubuhnya sehingga ia tidak najis. Tulang dan sejenisnya lebih kuat untuk disebut tidak najis daripada hewan tersebut, karena tulang tidak mengandung darah yang mengalir. Ia juga tidak bergerak dengan gerakan yang didasari kehendak kecuali hanya mengikuti saja. Jika hewan yang sempurna, berindera dan bergerak dengan kehendak saja tidak najis karena tidak ada darah yang mengalir dalam tubuhnya, maka bagaimana mungkin tulang yang tidak mengandung darah itu dihukumi najis?

Di antara hal yang menjelaskan kebenaran pendapat mayoritas ulama adalah Allah mengharamkan darah yang mengalir bagi kita sebagaimana firman Allah, قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا *"Katakanlah, 'Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau*

⁴⁷⁸ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang permulaan penciptaan (3320).

makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir.” (Qs. Al An'aam [6]: 145)

Jika darah yang tidak mengalir saja ditolerir meskipun ia termasuk jenis darah, maka dapat diketahui bahwa Allah membedakan antara darah yang mengalir dan yang tidak mengalir. Karena umat Islam biasa menaruh daging dalam kuali meskipun garis-garis darah masih tampak jelas. Mereka pun memakannya pada zaman Rasulullah ﷺ sebagaimana yang dikabarkan oleh Aisyah رضى الله عنها. Seandainya tidak demikian hukumnya, tentulah mereka mengeluarkan darah dari jalan darah seperti yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi.

Allah mengharamkan hewan yang mati dalam keadaan dibekap hidungnya atau karena sebab lain dari benda yang tidak melukai dan tidak tajam. Allah mengharamkan hewan yang mati dengan cara tercekik, dilemparkan, jatuh, dan beradu tanduk.

Nabi ﷺ mengharamkan hewan yang diburu dengan *mi'radh*⁴⁷⁹ dan terkena bagian panjangnya (bukan ujungnya). Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّهُ وَقِيدٌ

*“Sesungguhnya hewan tersebut mati karena terpukul.”*⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Anak panah yang tidak berbulu, bentuknya panjang dan berat, dan biasanya digunakan untuk berlatih.

⁴⁸⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang hewan sembelihan (5475), Muslim dalam pembahasan tentang perburuan (1929/1-4), Abu Dawud dalam pembahasan tentang perburuan (2847), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang perburuan (1471) dengan komentar, “Hadits ini shahih dan diterapkan oleh ulama.” Hadits ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perburuan (4267), Ibnu Majah dalam pembahasan tentang perburuan (3214), dan Ahmad (4/256), mereka semua dari 'Adiy bin Hatim.

Sementara Nabi ﷺ tidak mengharamkan hewan yang terbunuh dengan bagian tajamnya. Perbedaan di antara keduanya adalah pengaliran darah. Hal itu menunjukkan bahwa penyebab najisnya hewan adalah tertahannya darah dalam tubuhnya. Jika darah dialirkan dengan cara yang buruk, yaitu dengan cara disebutkan selain nama Allah padanya, maka keburukannya di sini terjadi dari sisi lain. Karena pengharaman itu terkadang karena adanya darah, dan terkadang karena ketidakbenaran pada cara penyembelihan, seperti penyembelihan yang dilakukan oleh orang Majusi dan orang murtad, serta penyembelihan tidak pada tempat yang seharusnya.

Jika demikian maka tulang, tanduk, kuku dan yang sejenisnya tidak mengandung darah yang mengalir sehingga tidak ada alasan untuk menghukuminya najis. Ini adalah pendapat mayoritas ulama salaf. Az-Zuhri berkata, "Orang-orang terbaik dari umat ini menyisir dengan sisir dari tulang gajah." Ada hadits yang masyhur mengenai tulang gajah,⁴⁸¹ tetapi hadits tersebut terkena kritik; bukan di sini tempat untuk menjelaskannya karena kami tidak perlu berargumen dengan hadits tersebut.

Selain itu, ada riwayat valid dalam kitab *Ash-Shahih* dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda tentang seekor kambing milik Maimunah ؓ,

هَلَّا أَخَذْتُمْ إِيَّاهَا فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ؟
قَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا

⁴⁸¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu secara *mu'allaq* dalam kitab *Fath Al Bari* (1/342).

"Mengapa tidak kalian ambil kulitnya dan memanfaatkannya?" Para sahabat berkata, "Kambing ini sudah mati." Beliau bersabda, *"Yang diharamkan adalah memakannya."*⁴⁸²

Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* tidak ada keterangan tentang penyamakan. Mayoritas sahabat Az-Zuhri juga tidak menyebutkannya dari Az-Zuhri, tetapi keterangan tersebut disebutkan oleh Ibnu 'Uyainah dan diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya. Namun, Imam Ahmad mengkritik riwayat tersebut dan mengisyaratkan kekeliruan Ibnu 'Uyainah di dalamnya. Ia menyebutkan bahwa Az-Zuhri dan selainnya membolehkan pemanfaatan kulit bangkai tanpa disamak berdasarkan hadits ini. Dengan demikian, nash ini menunjukkan kebolehan memanfaatkan kulit bangkai setelah disamak.

Hadits ini juga tidak meniscayakan pengharaman tulang dan sejenisnya, karena penyamakan hanya untuk menghilangkan kelembabannya. Hal itu menunjukkan bahwa penyebab najisnya adalah kelembaban itu, sedangkan tulang tidak mengandung kelembaban atau cairan yang mengalir. Kalau pun ada, ia pasti kering dengan sendirinya. Ia juga bisa diawetkan dan disimpan lebih lama daripada kulit, sehingga ia lebih kuat untuk dihukumi suci daripada kulit.

Para ulama berbeda pendapat mengenai penyamakan; apakah ia menyucikan atau tidak?

Malik dan Ahmad dalam riwayat yang masyhur dari keduanya mengatakan bahwa penyamakan tidak menyucikan.

Menurut madzhab Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dan mayoritas ulama, penyamakan dapat menyucikan. Ahmad akhirnya merujuk

⁴⁸² *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

kepada pendapat ini sebagaimana yang dituturkan darinya oleh At-Tirmidzi dari Ahmad bin Hasan At-Tirmidzi darinya.

Hadits 'Ukaim menunjukkan bahwa Nabi ﷺ melarang mereka untuk memanfaatkan bangkai dengan cara mengambil kulitnya dan urat sendinya setelah beliau mengizinkannya untuk mereka.⁴⁸³ Akan tetapi, bisa jadi pemanfaatan ini dilakukan sebelum disamak, sehingga perkenan tersebut berlaku untuk kulit yang belum disamak. Karena hadits Az-Zuhri yang shahih menjelaskan bahwa Nabi ﷺ memberikan keringanan untuk kulit bangkai sebelum disamak, sehingga inilah yang diringankan untuk mereka. Kemudian, ketika Nabi ﷺ melarang pemanfaatan kulit bangkai, maka yang dilarang adalah pemanfaatannya sebelum disamak. Karena itu sekelompok ahli bahasa mengatakan bahwa kata **الْإِهَاب** dalam hadits di atas berarti kulit yang belum disamak. Karena itu ia digandeng dengan kata **الْعَصَب** yang berarti urat sendi yang memang tidak disamak.

Susu dan Keju Susu dari Hewan Bangkai

Adapun susu dan keju susu yang terambil dari bangkai, ada dua pendapat yang masyhur dari para ulama, yaitu:

Pertama, hukumnya suci seperti pendapat Abu Hanifah dan selainnya, serta merupakan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad.

Kedua, hukumnya najis seperti pendapat Malik dan Asy-Syafi'i, serta merupakan riwayat yang lain dari Ahmad.

⁴⁸³ *Takhrij* hadits telah disebutkan sebelumnya.

Perbedaan ini menjadi dasar dari perbedaan mereka mengenai *jubn* (*olahan keju*) buatan orang-orang Majusi karena sembelihan orang-orang Majusi itu hukumnya haram menurut mayoritas ulama generasi salaf dan khalaf. Menurut sebuah pendapat, hal itu telah disepakati di antara para sahabat. Jika mereka membuat *jubn*, sedangkan *jubn* itu terbuat dari keju susu, maka ada dua pendapat seperti ini untuknya.

Menurut pendapat yang paling kuat, *jubn* buatan orang-orang Majusi itu halal, dan bahwa keju susu dari bangkai dan susunya adalah suci. Alasannya adalah karena ketika para sahabat menaklukkan Irak, mereka memakan *jubn* buatan orang-orang Majusi. Keterangan ini jelas dan masyhur di antara mereka. Sedangkan periwayatan sebagian ulama mengenai makruhnya *jubn* terkena kritik, karena periwayatan tersebut bersumber dari para periwayat Hijaz, sedangkan para periwayat Irak lebih mengetahui hal ini karena orang-orang Majusi tinggal di negeri mereka, bukan di Hijaz.

Hal itu ditunjukkan oleh *atsar* dari Salman Al Farisi yang merupakan wakil Umar bin Khatthab ؓ di Mada'in. Ia mengajak orang-orang Persia untuk memeluk Islam. Diriwayatkan secara valid dari Salman Al Farisi bahwa ia ditanya tentang samin dan *jubn*, lalu ia menjawab, "Yang halal adalah apa yang dihalalkan Allah dalam Kitab-Nya, dan yang haram adalah yang diharamkan Allah dalam Kitab-Nya. sedangkan yang tidak disebut itu dimaafkan." *Atsar* ini dituturkan oleh Abu Dawud secara terangkat sanadnya kepada Nabi ﷺ.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang pakaian (1726) dengan komentar, "Status hadits *gharib*, dan kami tidak mengetahuinya berderajat *marfu'* kecuali dari jalur riwayat ini." hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam pembahasan tentang makanan (3367), tetapi saya tidak menemukannya pada riwayat Abu Dawud.

Kita tahu bahwa pertanyaan ini bukan tentang *jubn* buatan umat Islam dan ahli Kitab, karena masalah itu jelas. Yang ditanyakan adalah *jubn* buatan orang-orang Majusi. Hal itu menunjukkan bahwa Salman Al Farisi memfatwakan kehalalannya. Jika hal itu diriwayatkan dari Nabi ﷺ, maka perbedaan pendapat pun terselesaikan dengan adanya sabda Nabi ﷺ.

Selain itu, susu dan keju susu tidak mengalami kematian. Kalangan yang menajiskannya beralasan karena keduanya berada dalam wadah kantong yang najis, sehingga itu sama dengan cairan dalam kantong yang najis. Jadi, penilaian najis didasarkan pada dua premis, yaitu cairan bersentuhan dengan kantong yang najis, dan jika demikian maka ia menjadi najis.

Namun alasan ini dapat dijawab sebagai berikut:

Pertama, kami tidak menerima bahwa cairan bisa menjadi najis lantaran bersentuhan dengan najis. Sebelumnya telah disampaikan bahwa Sunnah menunjukkan kesuciannya, bukan kenajisannya.

Kedua, dapat dikatakan bahwa persentuhan di dalam itu tidak mengakibatkan hukum sebagaimana firman Allah, شُفِّعَكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ قَرْنٍ وَدَمٍ لَبَأٌ خَالِصًا سَائِفًا “Kami memberimu minum daripada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara tahi dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya.” (Qs. An-Nahl [16]: 66) Karena itu boleh menggendong anak kecil dalam shalat meskipun dalam perutnya ada najis. Allah Mahatahu.

Bab Istinja

Sabda Nabi ﷺ: *Menghadaplah Ke Barat, Jangan Ke Timur*

Syaikhul Islam Ditanya

Sebagian riwayat mengatakan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

غَرِّبُوا وَلَا تُشَرِّقُوا

"Menghadaplah kalian ke barat, dan janganlah kalian menghadap ke timur!"

Tetapi dalam riwayat lain disebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

شَرِّقُوا وَلَا تُغَرِّبُوا

"Menghadaplah kalian ke timur, janganlah kalian menghadap ke barat."

Syaikhul Islam Menjawab

Kedua hadits tersebut palsu, tetapi hadits yang tertera dalam kitab *Ash-Shahih* dari Nabi ﷺ adalah beliau bersabda,

لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَكِنْ شَرِّقُوا

أَوْ غَرِّبُوا

"Janganlah kalian menghadap ke kiblat saat buang air besar atau buang air kecil, tetapi menghadaplah ke timur atau ke barat!"⁴⁸⁵

Dalam kitab *As-Sunan* terdapat riwayat dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ

"Arah antara timur dan barat adalah kiblat."⁴⁸⁶

Ini adalah titah beliau kepada penduduk Madinah dan penduduk yang searah dengan mereka seperti Syam, Jazirah dan Irak. Sedangkan kiblatnya penduduk Mesir terletak antara barat dan selatan, yaitu dari tempat terbitnya matahari pada musim dingin. Allah Mahatahu.

Berdehem, Berjalan, dan Membersihkan dengan Beberapa Batu

Syaikhul Islam Ditanya

Apakah orang yang buang air kecil itu perlu berdiri, berjalan, berdehem lalu membersihkan dengan beberapa batu dan selainnya dalam waktu sebentar-sebentar? Alasannya adalah karena ia mengira bahwa ada air seni yang keluar. Apakah yang

⁴⁸⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang wudhu (144) dan Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (264/59).

⁴⁸⁶ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang shalat (342, 344) dengan menilainya *hasan-shahih*, dan Ibnu Majah dalam pembahasan tentang mendirikan shalat (1011), keduanya dari Abu Hurairah ؓ.

demikian itu dipraktikkan oleh generasi salaf, ataukah ia bid'ah, ataukah hukumnya mubah?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Berdehem setelah buang air kecil, berjalan, melompat dan naik tangga, atau bergantung pada tali, memeriksa kemaluan dengan mengalirkannya, serta perbuatan-perbuatan lain adalah bid'ah seluruhnya, tidak wajib dan tidak dianjurkan oleh para imam umat Islam. Demikian pula, mengurut kemaluan juga merupakan perbuatan bid'ah menurut pendapat yang shahih, tidak disyari'atkan oleh Rasulullah ﷺ.

Demikian pula, memaksakan keluar air seni juga merupakan bid'ah, tidak disyari'atkan oleh Rasulullah ﷺ. Hadits yang diriwayatkan tentang hal itu lemah, tidak memiliki dasar sanad. Air seni keluar dengan alami, dan setelah habis ia akan berhenti secara alami. Ia seperti ungkapan, "Air seni itu seperti ambing susu. Jika engkau mendiampkannya, maka ia tidak mengeluarkan susu. Tetapi jika engkau memerahnya, maka ia mengeluarkan susu."

Setiap kali seseorang membuka kemaluannya, maka terkadang keluar air seni. Tetapi seandainya ia membiarkannya saja, maka ia tidak keluar. Terkadang seseorang berpikir bahwa ada sesuatu yang keluar dari kemaluannya, padahal itu hanya pikiran negatif. Terkadang seseorang merasakan dingin karena sentuhan ujung kemaluan lalu ia mengira bahwa ada sesuatu yang keluar dari kemaluannya, padahal tidak ada apapun yang keluar.

Air seni akan tertahan di ujung kemaluan, tidak bisa menetes. Tetapi jika dzakar atau vagina ditekan dengan batu atau jari, maka akan keluar air seni. Tindakan ini juga bid'ah. Air seni

yang tertahan itu tidak perlu dikeluarkan berdasarkan pendapat yang disepakati para ulama, baik dengan batu, atau dengan jari, atau dengan benda lain. Sebaliknya, setiap kali seseorang mengeluarkannya, maka akan datang yang lain karena ia selalu merembes.

Bersuci dengan batu sudah cukup, tidak perlu mencuci dengan air. Orang yang melakukan Istinja dianjurkan untuk memercikkan air pada kemaluannya, karena jika ia merasakan basah maka ia bisa mengatakan bahwa basah tersebut berasal dari air yang dipercikkannya.

Adapun orang yang mengalami beser, yaitu keluarnya air seni tanpa bisa ia kontrol secara tidak terputus, ia boleh menggunakan pelindung untuk mencegah keluarnya air seni, sehingga air seni dapat terhenti seukuran waktu untuk bersuci dan shalat. Jika air seni tetap mengalir seperti *istihadhah*, maka ia cukup wudhu setiap kali hendak mengerjakan shalat. Allah Mahatahu.

Bab Siwak

Apakah Menggosok Gigi dengan Tangan Kiri atau Kanan?

Syaikhul Islam Ditanya

Apakah menggosok gigi dengan tangan kiri itu lebih utama daripada dengan tangan kanan, ataukah sebaliknya? Apakah boleh menentang orang yang menggosok gigi dengan tangan kiri? Mana yang lebih utama?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Yang paling utama dalam menggosok gigi adalah dengan tangan kiri sebagaimana diredaksikan oleh Imam Ahmad dalam riwayat Ibnu Manshur Al Kausaj. Ia menyebutkan pendapat ini dari Imam Ahmad dalam penjabarannya terhadap berbagai masalah, dan kami tidak mengetahui adanya seorang imam yang berbeda pendapat dalam masalah ini. alasannya adalah karena menggosok gigi itu termasuk perbuatan menghilangkan kotoran, sehingga ia seperti *istinsyar* dan membuang ingus serta perbuatan-perbuatan lain yang bertujuan untuk menghilangkan kotoran. Sebagaimana menghilangkan najis saat Istinja dan *istijmar (menggunakan batu)* dianjurkan dengan tangan kiri. Menghilangkan kotoran, baik yang wajib atau yang sunnah, menggunakan tangan kiri.

Perbuatan itu ada dua macam. *Pertama*, dilakukan dengan dua sisi tubuh. *Kedua*, dilakukan dengan salah satu sisi tubuh.

Kaidah-kaidah syari'at yang baku menetapkan bahwa perbuatan-perbuatan yang melibatkan tubuh sisi kanan dan kiri itu dianjurkan untuk didahulukan sisi yang kanan jika termasuk kategori mulia seperti wudhu dan mandi. Permulaan dari sisi yang kanan dilakukan dalam menggosok gigi, mencabut bulu ketiak, memakai pakaian, memakai sandal, masuk rumah dan masjid, keluar dari kamar mandi, dan lain-lain.

Sedangkan permulaan dari sisi yang kiri dilakukan dalam hal-hal sebaliknya, seperti masuk kamar mandi, melepas sandal, dan keluar dari masjid.

Sedangkan perbuatan yang khusus dengan salah satu sisi tubuh, jika ia termasuk perbuatan mulia maka digunakan tangan kanan seperti makan, minum, jabat tangan, menyerahkan dan

menerima kitab, dan lain-lain. Jika sebaliknya maka digunakan sisi tubuh yang kiri seperti Istinja, menyentuh kemaluan, *istinsyar*, membuang ingus, dan lain-lain.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa gosok gigi adalah ibadah yang menjadi tujuan dan disyari'atkan saat hendak mendirikan shalat meskipun tidak ada kotoran. Jika ibadah menjadi tujuan, maka ia dilakukan dengan tangan kanan.

Jawabnya, masing-masing dari dua premis tersebut tertolak, karena gosok gigi disyari'atkan untuk menghilangkan kotoran yang ada dalam mulut. Alasan ini disepakati oleh para ulama. Karena itu gosok gigi disyari'atkan saat ada sebab-sebab yang mengakibatkan perubahan bau mulut seperti tidur dan pingsan, serta saat melakukan ibadah yang untuknya disyari'atkan kesucian seperti shalat dan membaca Al Qur'an. Oleh karena mulut sangat besar kemungkinannya mengalami perubahan aroma, maka disyari'atkan gosok gigi setiap hendak mengerjakan shalat, sebagaimana disyari'atkan mencuci tangan bagi orang yang hendak berwudhu karena tangan adalah alat untuk menuangkan air.

Para ulama berbeda pendapat mengenai kasus ketika dipastikan tangan bersih; apakah dianjurkan mencucinya atau tidak? Ada dua pendapat yang masyhur dalam masalah ini.

Terkadang pendapat serupa dikatakan dalam gosok gigi jika dikatakan bahwa mencuci tangan dianjurkan, meskipun mulut dalam keadaan bersih, ketika hendak mengerjakan shalat. Inilah alasan penolakan terhadap premis pertama.

Adapun alasan penolakan terhadap premis kedua adalah kendati diasumsikan gosok gigi merupakan ibadah yang menjadi tujuan, namun apa dalil yang menunjukkan anjuran untuk mengerjakannya dengan tangan kanan? Ini adalah premis yang

tidak didasari dalil. Sebaliknya dapat dikatakan bahwa ibadah itu dilakukan dengan sisi tubuh yang sesuai, dan yang diutamakan di dalamnya adalah sisi tubuh yang sesuai.

Selanjutnya, mengenai pernyataan bahwa gosok gigi merupakan ibadah yang menjadi tujuan, jika yang dimaksud adalah ibadah murni dan tidak bisa dilogikakan alasannya, maka pernyataan tersebut tidak benar karena seluruh umat Islam sepakat bahwa gosok gigi adalah perbuatan yang masuk akal. Ia tidak sama kedudukannya dengan melempar Jumrah. Tetapi jika yang ia maksud adalah harus ada niat di dalamnya seperti bersuci, dan bahwa gosok gigi tetap disyari'atkan meskipun diyakini mulut dalam keadaan bersih atau semacam itu, maka deskripsi ini dapat diterima. Namun, hal itu tidak menunjukkan bahwa ia dianjurkan untuk dilakukan dengan tangan kanan karena tidak ada dalil tentang hal itu. Karena keberadaan gosok gigi harus didahului niat atau disyari'atkan dalam keadaan diyakini kebersihan mulut tidak meniadakan keberadaan perbuatan ini sebagai perbuatan mulia yang dilakukan dengan tangan kanan, melainkan hal tersebut mungkin berlaku di dalamnya meskipun ada deskripsi tersebut.

Tidakkah Anda melihat bahwa thawaf di Baitullah itu termasuk ibadah paling mulia yang menjadi tujuan? Dalam thawaf juga dianjurkan untuk dekat dengan Baitullah. Meskipun demikian, sisi tubuh yang kiri lebih dekat dengan Baitullah karena dalam gerakan berputar itu sisi yang kanan bertopang pada sisi yang kiri. Demikian pula dalam *istinsyar* (*membersihkan hidung*) dianjurkan menggunakan tangan kiri untuk memuliakan tangan kanan. Demikian pula dengan gosok gigi.

Selanjutnya, jika dikatakan bahwa pada mulanya termasuk kategori perbuatan menghilangkan kotoran, dan jika dikatakan bahwa dalam perbuatan tersebut disyari'atkan untuk beralih dari

tangan kanan ke tangan kiri karena lebih memuliakan tangan kanan, maka hal itu tidak menghalangi keberadaan perbuatan menghilangkan kotoran sebagai suatu perbuatan yang menjadi tujuan, seperti *istijmar (cebok dengan batu)* dengan menggunakan tiga batu bagi kalangan yang mewajibkannya seperti Asy-Syafi'i dan Ahmad. Mereka mewajibkan penggunaan batu yang ketiga meskipun tanpa itu sudah bersih.

Demikian pula dengan pengulangan tiga kali atau tujuh kali dalam mencuci najis manakala hukumnya wajib. Ulama yang mewajibkannya memerintahkan untuk mengulangi hingga tiga kali meskipun najis sudah hilang tanpa basuhan yang ketiga.

Demikian pula dengan pengulangan tiga kali dalam wudhu hukumnya sunnah meskipun anggota wudhu telah bersih tanpa pembasuhan yang ketiga, dan meskipun tidak ada kerokkan bahwa penghilangan najis merupakan hal yang menjadi tujuan dalam *Istinja* dengan air dan batu.

Demikian pula dengan pembersihan kotoran dari mulut itu menjadi tujuan dari gosok gigi secara pasti, meskipun ia tetap disyari'atkan pada saat tidak ada kotoran pada mulut untuk memastikan tujuan tersebut tercapai. Hal itu tidak menghalangi pelaksanaannya dengan tangan kiri, sebagaimana batu yang ketiga dalam *istijmar* diusapkan dengan tangan kiri, dan basuhan yang ketujuh pada tempat yang terkena jilatan anjing juga dilakukan dengan tangan kiri, serta perbuatan-perbuatan lain yang tujuannya adalah untuk menghilangkan kotoran.

Barangkali ada yang mengatakan bahwa gosok gigi disyari'atkan pada waktu tidak ada kotoran pada mulut untuk menyempurnakan tujuan dan menghilangkan keraguan dengan tindakan pasti. Juga karena hikmahnya terkadang tersembunyi,

sehingga hukum di dalamnya dikaitkan dengan dugaan, lantaran hilangnya kotoran secara total itu terkadang sebatas dugaan saja, tidak sampai kepada keyakinan. Keyakinan dalam masalah tersebut sulit dicapai. Karena itu dugaan diposisikan pada posisi hikmah, sehingga gosok gigi disyari'atkan ketika hendak mengerjakan shalat meskipun pelakunya tidak melihat adanya perubahan pada mulut, atau memang tidak ada perubahan pada mulut, karena menurut biasanya perubahan itu terjadi.

Pernyataan ini tidak ada bedanya dengan pernyataan para ulama lain, dan hal itu tidak mengeluarkan keberadaan gosok gigi dari kategori perbuatan menghilangkan kotoran, meskipun ia juga merupakan ibadah yang menjadi tujuan dan disyari'atkan niat di dalamnya. Dengan demikian, gosok gigi dilakukan dengan tangan kiri seperti *istinsyar*, *Istinja* dengan batu, menggosok tempat yang terkena jilatan anjing, dan lain sebagainya. Lain halnya dengan menuangkan air, karena ia termasuk perbuatan mulia. Karena itu orang yang berwudhu melakukan *istinsyaq* (*memasukkan air ke hidung*) dengan tangan kanan, dan melakukan *istinsyar* (*mengeluarkan air dari hidung*) dengan tangan kiri. Orang yang *Istinja* menuangkan air dengan tangan kanan dan menggosok dengan tangan kiri.

Demikian pula dengan orang yang mandi dan berwudhu dalam mengambil air, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi ﷺ. Beliau memasukkan tangan kanan beliau ke dalam bejana, kemudian beliau menuangkannya pada tangan kiri.⁴⁸⁷ Selain itu, menyentuh aurat dalam mandi dilakukan dengan tangan kiri. Orang yang mencuci tempat keluarnya najis juga menuangkan air dengan tangan kanan. Jika ia perlu menyentuh tempat tersebut,

⁴⁸⁷ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (276) dari Maimunah, dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang mandi (243) dari Aisyah ؓ.

maka ia menyentuhnya dengan tangan kiri. Dalil-dalil syari'at dan pokok-pokoknya saling menguatkan. Allah Mahatahu.

Kapan Khitan Dilakukan?

Syaikhul Islam Ditanya

Kapan khitan dilakukan?

Syaikhul Islam Menjawab

Khitan dapat dilakukan kapan saja. Tetapi ketika anak telah mendekati baligh, maka seyogianya ia dikhitan seperti yang dilakukan oleh masyarakat Arab agar anak tidak mencapai baligh dalam keadaan belum dikhitan.

Ada dua pendapat mengenai khitan pada usia tujuh tahun, dan dua pendapat tersebut merupakan dua riwayat dari Ahmad. Menurut satu pendapat, hal itu tidak dimakruhkan karena Ibrahim ؑ mengkhitan Ishaq ؑ pada usia tujuh tahun. Pendapat lain mengatakan makruh karena itu adalah perbuatan orang-orang Yahudi sehingga dimakruhkan meniru mereka. Ini adalah madzhab Malik. Allah Mahatahu.

Orang yang Sudah Baligh tetapi belum Dikhitan

Syaikhul Islam Ditanya

Ada seorang muslim yang sudah baligh dan berakal shalat dan berpuasa dalam keadaan belum dikhitan. Apakah hal tersebut boleh? Bagaimana hukum orang yang tidak berkhitan?

Syaikhul Islam Menjawab

Jika tidak ada kekhawatiran atas bahaya khitan, maka ia wajib berkhitan karena khitan disyari'atkan dengan tegas bagi umat berdasarkan pendapat yang disepakati para imam, bahkan hukumnya wajib menurut Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam pendapat yang masyhur darinya. Ibrahim Al Khalil ﷺ berkhitan setelah usia 80 tahun.

Bahaya khitan dikembalikan kepada dokter yang tepercaya. Jika khitan mengakibatkan bahaya pada musim panas, maka ia boleh ditunda hingga musim dingin. Allah Mahatahu.

Khitan bagi Perempuan

Syaikhul Islam Ditanya

Apakah perempuan berkhitan atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah. Ya, ia berkhitan, dan cara khitannya adalah dipotong kulit paling ujung yang bentuknya seperti jengger ayam. Rasulullah ﷺ pernah bersabda kepada perempuan juru khitan,

أَشْمِي وَلَا تُنْهَكِي فَإِنَّهُ أَبْهَى لِلْوَجْهِ وَأَحْظَى لَهَا
عِنْدَ الزَّوْجِ

*"Potonglah sedikit, dan janganlah kamu memapas habis, karena yang demikian itu lebih menundukkan wajah dan lebih menyenangkan suaminya."*⁴⁸⁸

Maksudnya, janganlah kalian berlebihan dalam memotongnya, karena tujuan dari khitan laki-laki adalah menyucikannya dari najis yang mengendap pada kulup, sedangkan tujuan dari khitan bagi perempuan adalah menyeimbangkan syahwatnya. Karena jika ia dibiarkan berkulup, maka ia menjadi besar syahwatnya.

Karena itu dalam ungkapan caci maki disebutkan, "Dasar anak perempuan tukang sunat!" Alasan ungkapan ini adalah karena perempuan tukang sunat itu sering melihat kemaluan laki-laki. Karena itu, perbuatan nista di kalangan perempuan Tatar dan bangsa Frank lebih banyak terjadi daripada di kalangan perempuan umat Islam. Namun jika khitan perempuan dilakukan secara berlebihan, maka syahwatnya menjadi lemah sehingga tujuan laki-laki tidak tercapai dengan sempurna. Dan jika ia dikhitan tanpa berlebihan, maka tujuannya dapat tercapai dengan seimbang. Allah Mahatahu.

⁴⁸⁸ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang adab (5271). Abu Dawud berkata, "Sanadnya tidak kuat, dan ia diriwayatkan secara *mursal*." Abu Dawud juga berkata, "Muhammad bin Hassan tidak dikenal, dan hadits ini lemah."

Apakah Anak yang Mati Sebelum Dikhitan itu Wajib Dikhitan setelah Mati?

Syaikhul Islam Ditanya

Jika ada anak kecil yang belum dikhitan meninggal dunia, apakah ia dikhitan setelah ia meninggal dunia?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Tidak seorang pun yang wajib dikhitan setelah mati.

Jarak Waktu yang Dianjurkan untuk Mencukur Rambut Kemaluan

Syaikhul Islam Ditanya

Berapa lama seorang laki-laki dianjurkan untuk mencukur rambut kemaluannya?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Diriwayatkan dari Anas ؓ bahwa Rasulullah ﷺ menetapkan bagi mereka batasan waktu untuk mencukur rambut kemaluan dan mencabut ketiak selama empat puluh hari. Hadits ini terdapat dalam kitab *Ash-Shahih*.⁴⁸⁹ Allah Mahatahu.

⁴⁸⁹ HR. Muslim dalam pembahasan tentang bersuci (258/51) dan An-Nasa'i dalam pembahasan tentang bersuci (14), keduanya dari Anas ؓ.

Mencukurkan Rambut di Tangan para Syaikh dan Makam yang Dikeramatkan

Syaikhul Islam Ditanya

Apa pendapat para ulama tentang suatu kaum yang mencukurkan rambut mereka di tangan para syaikh, atau di makam yang mereka keramatkan, serta menganggap hal itu sebagai taqarrub dan ibadah? Apakah yang demikian itu sunnah atau *bid'ah*? Apakah mencukur rambut secara mutlak itu sunnah atau *bid'ah*? Berilah kami fatwa, semoga Allah membalas kebaikan Anda.

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Mencukur rambut itu ada empat macam, yaitu:

Pertama, mencukur rambut pada waktu haji dan umrah. Mencukur rambut ini termasuk yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya, disyari'atkan, dan ditetapkan dalam Kitab dan Sunnah serta ijma' umat Islam. Allah berfirman, لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ

ءَامِنِينَ مُخْلِفِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ "Sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjid Al Haram, insya Allah dalam keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala dan mengguntingnya, sedang kamu tidak merasa takut." (Qs. Al Fath [48]: 27)

Ada riwayat *mutawatir* dari Nabi ﷺ bahwa beliau membotaki kepala beliau dalam haji dan umrah beliau. Demikian pula dengan para sahabat beliau, tetapi di antara mereka ada yang

membotaki rambut dan ada yang memendekkan. Karena itu Nabi ﷺ berdoa,

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُحَلِّقِينَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ
وَالْمُقَصِّرِينَ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُحَلِّقِينَ قَالُوا: يَا
رَسُولَ اللَّهِ وَالْمُقَصِّرِينَ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُحَلِّقِينَ
قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالْمُقَصِّرِينَ؟ قَالَ: وَالْمُقَصِّرِينَ

"Ya Allah, ampunilah orang-orang yang membotaki rambutnya." Para sahabat bertanya, "Ya Rasulullah, bagaimana dengan orang yang memendekkan rambutnya?" Beliau berdoa, *"Ya Allah, ampunilah orang-orang yang membotaki rambutnya."* Para sahabat bertanya lagi, "Ya Rasulullah, bagaimana dengan orang-orang yang memendekkan rambutnya?" Beliau berdoa lagi, *"Ya Allah, ampunilah orang-orang yang membotaki rambutnya."* Para sahabat bertanya lagi, "Ya Rasul, bagaimana dengan orang-orang yang memendekkan rambutnya?" Beliau akhirnya berdoa, *"Dan juga orang-orang yang memendekkan rambutnya."*⁴⁹⁰

Nabi ﷺ memerintahkan para sahabat yang tidak menggiring hewan kurban dalam Haji Wada' agar memendekkan rambut mereka untuk umrah ketika mereka thawaf di Baitullah serta *sa'i* antara Shafa dan Marwah, kemudian mencukur habis rambut mereka setelah mereka menunaikan haji. Dengan demikian, mereka menggabungkan antara memendekkan rambut pertama kali dengan mencukur habis kedua kali.

⁴⁹⁰ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang haji (1728), dan Muslim dalam pembahasan tentang haji (1302/320), keduanya dari Abu Hurairah ﷺ.

Kedua, mencukur rambut karena ada kebutuhan seperti untuk pengobatan. Yang demikian itu hukumnya boleh menurut Kitab dan Sunnah serta ijma', karena Allah memberikan keringanan kepada orang ihram untuk mencukur rambutnya jika ada penyakit di kepalanya, padahal sebenarnya ia tidak boleh melakukannya, sebagaimana firman Allah, وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَنَ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ، فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ *"Dan janganlah kamu mencukur kepalamu sebelum kurban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban."* (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Ada riwayat yang valid menurut pendapat yang disepakati umat Islam dari Ka'b bin 'Ujrah:

لَمَّا مَرَّ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عُمْرَةِ الْحُدَيْبِيَّةِ - وَالْقُمَّلُ يَنْهَالُ مِنْ رَأْسِهِ - فَقَالَ: أَيُّؤْذِيكَ هَوَامُّكَ؟ قَالَ: نَعَمْ فَقَالَ: احْلِقْ رَأْسَكَ وَأَنْسُكْ شَاةً، أَوْ صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ؛ أَوْ أَطْعِمْ فَرَقًا بَيْنَ سِتَّةِ مَسَاكِينٍ

"Ketika Nabi ﷺ melewatinya sewaktu umrah Hudaibiyah, kutu-kutu berjatuhan dari kepalanya, lalu Nabi ﷺ bertanya, "Apakah kutu-kutu itu mengganggu?" Ia menjawab, "Ya." Beliau bersabda, "Cukurlah rambutmu dan sembelihlah seekor

*kambing, atau puasalah tiga hari, atau berilah makan kepada enam orang miskin.*⁴⁹¹

Hadits ini disepakati keshahihannya oleh Al Bukhari dan Muslim, serta diterima secara positif oleh seluruh umat Islam.

Ketiga, mencukur rambut dengan tujuan ibadah dan zuhud di luar haji dan umrah. Ada sebagian orang yang menyuruh orang yang bertaubat untuk mencukur rambutnya, atau menganggap pembotakan kepala sebagai simbol ahli ibadah dan agama, atau bagian dari kesempurnaan zuhud dan ibadah, atau menganggap orang yang mencukur rambutnya lebih utama daripada orang yang tidak mencukur rambutnya, atau lebih taat agama, atau lebih zuhud, seperti yang dilakukan oleh sebagian pengikut syaikh.

Dalam salah satu tradisi mereka, jika seorang syaikh menuntut taubat seseorang, maka ia mencukur sebagian rambutnya, lalu menyuruhnya shalat di atas sajadah. Pencukuran rambut oleh syaikh itu sebagai tanda kesempurnaan syaikh yang karenanya ia patut menjadi teladan untuk menuntut pertaubatan para pengikut mereka. Ini jelas bid'ah, tidak diperintahkan Allah dan Rasul-Nya. Hukumnya tidak wajib dan tidak pula sunnah menurut seorang imam pun. Perbuatan ini juga tidak dipraktikkan oleh para sahabat dan tabi'in, dan tidak pula para syaikh yang masyhur dengan zuhud dan ibadahnya seperti Fudhail bin 'Iyadh, Ibrahim bin Adham, Abu Sulaiman Ad-Darani, Ma'ruf Al Karkhi, Ahmad bin Abu Al Hawari, As-Sarqusthi, Junaid bin Muhammad, Sahl bin Abdullah At-Tustari, dan para syaikh seperti mereka. Mereka semua tidak pernah mencukur rambut seseorang ketika

⁴⁹¹ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang orang yang terkepung dalam haji (1815), Muslim dalam pembahasan tentang haji (1201/80-84), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang haji (953) dengan menilainya *hasan-shahih*, Malik dalam kitab *Al Muwaththa'* (1/417), dan Ahmad (4/241, 242).

hendak bertaubat, dan tidak memerintahkan seorang pun untuk mencukur rambutnya ketika ingin bertaubat.

Ada banyak sekali manusia yang memeluk Islam di zaman Nabi ﷺ, tetapi beliau tidak memerintahkan mereka untuk mencukur rambut ketika mereka masuk Islam, dan Nabi ﷺ pun tidak pernah mencukur rambut seseorang dan shalat di atas sajadah. Sebaliknya, beliau shalat sebagai imam bagi seluruh kaum muslimin, dan beliau shalat dengan alas seperti jama'ah yang shalat bersama beliau, dan duduk di atas alas yang sama dengan mereka. Beliau tidak membedakan diri dengan alas duduk, baik itu sajadah atau alas lain.

Terkadang Rasulullah ﷺ sujud di atas *khumairah*, yaitu suatu alas yang dibuat dari pelepah kurma, karena masjid saat itu belum diberi alas. Bahkan mereka sering shalat di atas pasir dan kerikil. Sering kali Nabi ﷺ shalat di atas tanah hingga ada bekas tanah di dahi Nabi ﷺ.

Barangsiapa yang meyakini berbagai bid'ah yang bukan wajib dan sunnah sebagai taqarrub dan jalan menuju Allah, serta menjadikannya sebagai kesempurnaan agama dan perintah bagi orang yang bertaubat, ahli zuhud dan ahli ibadah, maka ia sesat, keluar dari jalan Ar-Rahman, dan mengikuti langkah-langkah syetan.

Keempat, mencukur rambut di luar manasik haji dan umrah, bukan karena kebutuhan, dan bukan untuk tujuan taqarrub dan menjalankan agama. Ada dua pendapat tentang hal ini, dan keduanya merupakan dua riwayat dari Ahmad, yaitu:

Pertama, hukumnya makruh. Ini adalah madzhab Malik dan selainnya.

Kedua, hukumnya mubah. Ini adalah yang dikenal menurut para sahabat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i, karena Nabi ﷺ pernah melihat anak kecil yang dicukur habis sebagian rambutnya lalu beliau bersabda,

إِخْلِقُوهُ كُلَّهُ أَوْ دَعُوهُ كُلَّهُ

*"Cukurlah seluruh rambutnya, atau biarkan seluruh rambutnya."*⁴⁹²

Nabi ﷺ pernah disodor beberapa anak kecil yang umurnya di atas tiga tahun, lalu beliau membotaki kepala mereka. Juga karena Nabi ﷺ melarang *qaza'*, yaitu mencukur sebagian rambut saja. Hal itu menunjukkan kebolehan mencukur seluruh rambut. Sementara kelompok pertama mengatakan bahwa mencukur rambut adalah simbol para pelaku bid'ah karena kelompok Khawarij mencukur rambut mereka. Bahkan sebagian kelompok Khawarij menganggap mencukur rambut sebagai kesempurnaan taubat dan ibadah. Diriwayatkan dalam kitab *Ash-Shahihain* bahwa ketika Nabi ﷺ membagi-bagikan harta pampasan perang pada hari *Fathu Makkah*, beliau didatangi seorang laki-laki yang tebal jenggotnya dan botak kepalanya.⁴⁹³

Tentara yang Menyabuti Uban di Jenggotnya

Syaikhul Islam Ditanya

⁴⁹² HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang mengurai rambut (4195), An-Nasa'i dalam pembahasan tentang perhiasan (5048), dan Ahmad (2/88), mereka semua dari Ibnu 'Umar ؓ.

⁴⁹³ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang peperangan (4351), Muslim dalam pembahasan tentang zakat (1064/143, 144), keduanya dari Abu Sa'id Al Khudri ؓ.

Ada tentara yang mencabuti uban di jenggotnya. Apakah ia berdosa atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Mencabut uban hukumnya makruh, baik bagi tentara atau selainnya, karena dalam hadits disebutkan,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ تَقْفِ
الشَّيْبِ وَقَالَ: إِنَّهُ نُورُ الْمُسْلِمِ

'Nabi ﷺ melarang mencabut uban dan bersabda, "*Uban adalah cahaya orang muslim.*"⁴⁹⁴

Hukum Orang Junub yang Mencukur Rambut atau Kumisnya

Syaikhul Islam Ditanya

Ada seorang laki-laki yang ketika junub ia memotong kukunya atau mencukur kumisnya, atau menyisir rambutnya. Apakah perbuatannya itu berdosa? Ada orang lain yang memberinya nasihat dan berkata, "Jika orang junub mencukur rambutnya atau memotong kukunya, maka bagian-bagian tubuh itu

⁴⁹⁴ HR. At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang adab (2821) dengan menilainya *hasan*, Ibnu Majah dalam pembahasan tentang adab (3721), Ahmad (2/206, 210, 212), mereka semua dari 'Umar bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Redaksi hadits milik At-Tirmidzi.

akan kembali kepadanya di akhirat, kemudian orang itu bangkit pada hari Kiamat dalam keadaan mengalami sebagian dari junub sesuai dengan yang berkurang darinya.” Apakah itu benar atau tidak?

Syaikhul Islam Menjawab

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Ada riwayat valid dari Nabi ﷺ melalui Hudzaifah ؓ, dan juga melalui Abu Hurairah ؓ, bahwa ketika disebut orang yang junub di hadapan beliau, beliau bersabda,

إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ

*“Sesungguhnya orang mukmin itu tidak najis.”*⁴⁹⁵

Dalam kitab *Shahih Al Hakim* terdapat tambahan redaksi,

حَيًّا وَلَا مَيِّتًا

*“Baik dalam keadaan hidup atau mati.”*⁴⁹⁶

Saya tidak mengetahui adanya dalil Syari’ mengenai makruhnya menghilangkan rambut dan kuku bagi orang yang junub. Bahkan Nabi ﷺ pernah bersabda kepada orang yang baru masuk Islam,

أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاخْتَتِنِ

⁴⁹⁵ HR. Al Bukhari dalam pembahasan tentang mandi (283), dan Muslim dalam pembahasan tentang haidh (273/116).

⁴⁹⁶ HR. Abu Dawud dalam pembahasan tentang bersuci (356), dan Ahmad (3/415), keduanya dari Abu Kulaib.

*"Hilangkanlah darimu rambut kekafiran, dan berkhitanlah."*⁴⁹⁷

Jadi, Nabi ﷺ memerintahkan orang yang baru masuk Islam untuk menunda khitan dan menghilangkan rambut dari mandi. Pernyataan beliau yang mutlak menunjukkan kebolehan dua hal tersebut. Demikian pula, wanita yang haidh diperintahkan untuk menyisir rambutnya sewaktu mandi, padahal menyisir rambut dapat merontokkan sebagian rambut. Allah Mahatahu.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

Catatan: