Ibnu Qayyim Al-Jauziyah

Zadul Ma'ad

Panduan Lengkap
Meraih Kebahagiaan Dunia Akhirat

6

PUSTAKA AL KAUTSAR

Layaknya karya fenomenal dari seorang ulama besar, maka kehadiran buku ini sangat ditunggu dan dinanti-nanti. Lebih-lebih begitu penting isi dan tema yang dibahasnya bagi kehidupan setiap muslim. Dengan membaca buku ini seolah kita hidup bersama Rasulullah *Shallallahu Alaihi wa Sallam* semenjak dari bangun tidur sampai menuju tempat tidur kembali. Berguru dan mengaji bersama beliau, melihat dan mendengarkan nasehat-nasehat paling berharga langsung dari beliau, serta disapa dan ditegur langsung oleh beliau, sang kekasih Allah dan kekasih seluruh penduduk bumi. Sungguh, bersama beliau adalah sebuah kebersamaan yang paling mahal nilainya. Sebuah kebersamaan yang memberikan banyak pelajaran dan kenikmatan.

Bukankah orang yang cerdas menurut Rasulullah adalah mereka yang selalu interospeksi diri dan senantiasa mempersiapkan bekal untuk hari setelah kematian?! Dan, buku ini layak menjadi bekal terbaik buat Anda, sebagai bekal yang diwariskan secara langsung oleh beliau.

Buku ini bukan sekadar mengupas sejarah, tetapi juga fikih, hadits, bahkan kedokteran modern sekalipun, semuanya dikupas penulis secara detil dan sarat dengan dalil-dalil syar'i yang mendukungnya. Yang pasti, siapapun Anda layak membaca.

Ibnul Qayyim Al-Jauziyah atau yang lebih dikenal dengan Ibnul Qayyim, adalah salah seorang murid Ibnu Taimiyah yang sangat jenius dan mendalam ilmunya. *"Kalaulah Ibnu Taimiyah tidak meninggalkan warisan keilmuan dan hanya meninggalkan Ibnul Qayyim yang merupakan muridnya, niscaya hal itu sudah memadai."* Begitu, puji sahabatnya suatu ketika. Usianya hanya 60 tahun (691-751H). Namun, puluhan karyanya telah menyebar ke seantero jagad. Diantaranya; *Ar-Ruh, Tuhfatul Maudud fi Ahkamil Maulud, Raudhatul Muhibbin wa Nuzhatul Musytaqin, Al-Fawa'id*. Dan salah satunya adalah buku yang kini ada di tangan Anda ini, **Zadul Ma'ad.**

ISBN 978-979-592-450-0

www.kautsar.co.id



ZADUL MA'AD

Panduan Lengkap
Meraih Kebahagiaan Dunia Akhirat



Ibnu Qayyim Al-Jauziyah

ZADUL MA'AD

Panduan Lengkap
Meraih Kebahagiaan Dunia Akhirat



Pentahqiq:
Muhammad Abdul Qadir Atha`

Penerjemah:
Masturi Irham, Lc
Nurhadi, Lc
Abdul Ghofar



PUSTAKA AL-KAUTSAR
Penerbit Buku Islam Utama

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim.
ZADUL MA'AD -6; Panduan Lengkap Meraih Kebahagiaan Dunia Akhirat / Ibnu Qayyim Al-Jauziyah. penerjemah: Masturi Irham, Lc, Nurhadi, Lc, & Abdul Ghofar.; editor: Hasan Hartanto, Lc.; -- cet. 1 -- Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008. xvi + 476 hlm.: 24,5 cm.

ISBN 978-979-592-432-6 (no. jil. Lengkap)
ISBN 978-979-592-450-0 (jil. 6)

Judul Asli:

زاد المعاد
في هدي خير العباد

Penulis:
Imam Ibnu Qayyim Al-Jauziyah
Penerbit:
Dar At-Taqwa lil Nasyr wa At-Tauzi'
Cet. Pertama, 1420 H - 1999 M.

Edisi Indonesia:

ZADUL MA'AD

Panduan Lengkap
Meraih Kebahagiaan Dunia Akhirat

Jilid

Pentahqiq : Muhammad Abdul Qadir Atha`
Penerjemah : Masturi Irham, Lc
Nurhadi, Lc
Abdul Ghofar
Editor : Hasan Hartanto, Lc
Pewajah Sampul : Charlie Ruud
Penata Letak : Sucipto Ali
Cetakan : Pertama, Desember 2008
Penerbit : **PUSTAKA AL-KAUTSAR**
Jln. Cipinang Muara Raya 63. Jakarta Timur - 13420
Telp. (021) 8507590, 8506702 Fax. 85912403
E-mail : kautsar@centrin.net.id - redaksi@kautsar.co.id
http : //www.kautsar.co.id

Anggota **IKAPI DKI**
Hak cipta dilindungi Undang-undang
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk apa pun secara elektronik maupun mekanis, tanpa izin tertulis dari penerbit.
All Rights Reserved

DUSTUR ILAHI



لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾

[الأحزاب: ٢١]

"Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) Hari Kiamat dan dia banyak menyebut Allah."

(Al-Ahzab: 21)

Pengantar Penerbit

SEGALA puji bagi Allah ﷻ yang senantiasa memberikan kepada kita kenikmatan-kenikmatanNya yang agung, terutama kenikmatan iman dan Islam. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, segenap keluarganya, para sahabatnya, dan seluruh umatnya yang konsisten menjalankan dan mendakwahkan ajaran-ajaran yang telah dibawanya.

Tidak ada satu pun manusia di dunia ini yang perjalanan hidupnya tercatat secara detil dan dipelajari dengan sungguh-sungguh oleh sekian banyak manusia, melebihi perjalanan hidup Muhammad ﷺ. Para penulis terbaik dari berbagai penjuru dunia telah berlomba-lomba mengulasnya. Para sejarawan tersohor dari berbagai generasi telah mencatat dan mengisahkannya, dan para ulama terkemuka dari berbagai disiplin ilmu senantiasa tak henti-hentinya mempelajari dan mengajarkannya.

Sehingga tak pelak, buku-buku sejarah tentang manusia teragung ini pun sangat banyak macamnya. Dan buku *Zaadul Ma'ad* yang ada di tangan Anda ini, adalah satu di antaranya. Buku ini, diakui sebagai karya paling fenomenal dari ulama besar Imam Ibnul Qayyim رحمه الله. Isinya merupakan napak tilas paling lengkap tentang jejak manusia terbaik, yang kisah hidupnya bagaikan cahaya yang mampu menyinari bentangan luas pelosok alam kegelapan, dan bagaikan air yang mampu mengairi seluruh bagian bumi yang kering nan gersang. Bagi yang membaca buku ini, benar-benar akan mereguk banyak ilmu dan pelajaran darinya. Bahkan, buku ini tak hanya sekadar buku sejarah (*sirah*), tetapi juga

buku fikih, hadits, kedokteran modern, dll. Sungguh, penulis telah membuktikan kemampuannya menuangkan seluruh hasil kajiannya yang demikian luas dan mendalam tentang perjalanan hidup manusia teladan sepanjang zaman, Muhammad ﷺ. Sehingga memiliki dan mengkaji buku ini, merupakan langkah mulia yang seyogyanya ditempuh setiap muslim dalam rangka memahami ajaran-ajaran agamanya secara langsung dari sosok sang pembawa risalah yang mulia.

Kami dari penerbit sangat menyadari betapa pentingnya isi buku ini untuk kemaslahatan hidup kaum muslimin. Oleh karena itu, kami berusaha keras menerbitkan buku ini secara lengkap dalam edisi Indonesia sebagai upaya memudahkan tersampaikannya pesan-pesan buku ini kepada khalayak luas yang membutuhkannya. Karya yang ada di tangan pembaca ini merupakan wujud ikhtiar penerbit dalam memberikan yang terbaik untuk kaum muslimin dan bangsa Indonesia.

Pada jilid keenam buku ini, penulis paparkan secara detil tentang segala hal yang berkaitan hak pengasuhan anak jika terjadi penceraian antara suami istri, tentang penyusuan, iddah, dan ketentuan-ketentuan syar'i yang berhubungan dengan jual beli. Sebagaimana jilid-jilid sebelumnya yang mendapat respon cukup antusias dari para pembaca, maka jilid terakhir ini pun mudah-mudahan demikian adanya. Terakhir, harapan kami semoga buku yang ada di tangan Anda ini mampu memberikan faedah istimewa bagi kesuksesan hidup Anda. Selamat membaca, semoga buku ini bermanfaat bagi kita semua. Amin.

Pustaka Al-Kautsar

Daftar Isi

Dustur Ilahi vii

Pengantar Penerbit ix

Ketentuan Hukum Rasulullah Tentang Siapa yang Paling Berhak Mengasuh Anak 1

Pembahasan Hukum 3

Ibu Lebih Berhak atas Anaknya 4

Perwalian Anak 6

Kontradiksi Riwayat Ahmad 11

Perbedaan Pendapat di Kalangan Pengikut Ahmad 12

Ketentuan dalam Pengasuhan 13

Kontradiksi dalam Ketentuan 15

Ketentuan Pengasuhan Menurut Ibnu Qudamah 17

Ketentuan Pengasuhan Menurut Ibnu Taimiyah 20

Pendapat Abu Bakar Ash-Shiddiq 36

Pendapat Umar bin Al-Khathab 36

Pendapat Ali bin Abi Thalib 37

Pendapat Abu Hurairah 37

Pendapat Ibnu Rahawaih 38
Pendapat Ahmad 38
Pendapat Asy-Syafi'i 39
Pendapat Malik dan Abu Hanifah 39
Pendapat Al-Laits 39
Pendapat Al-Hasan bin Hayy 40
Pendapat bahwa Pilihan Hanya untuk Anak Laki-laki 40
Bantahan Terhadap Pendapat bahwa Pilihan Hanya untuk Laki-laki 41
Jawaban Pengikut Ahmad bin Hambal 42
Beda Pendapat dalam Kisah Putri Hamzah 52
Perkataan yang Diterima dan Ditolak 61
Ketetapan Hukum Rasulullah dalam Nafkah untuk Istri 63
Pendapat Tabi'in tentang Kafarat 69
Menyebutkan Aib dalam Pengaduan 76
Memberi Nafkah adalah Kewajiban Ayah 76
Rasulullah Memberi Peluang kepada Istri untuk Berpisah dengan Suami yang Tidak Mampu Memberi Nafkah 84
Hukum Rasulullah yang Sesuai dengan Al-Qur'an; Tidak Ada Hak Nafkah dan Tempat Tinggal bagi Wanita yang Diceraikan Ba'in 98
Relevansi Hukum ini dengan Al-Qur'an 102
Beberapa Kritik Terhadap Hadits Fathimah binti Qais 105
Kritik Aisyah tentang Berita Fathimah binti Qais 106
Kritik Usamah bin Zaid Terhadap Hadits Fathimah binti Qais 108
Kritik Marwan Terhadap Hadits Fathimah binti Qais 108
Kritik Said bin Al-Musayyab 108
Kritik Sulaiman bin Yasar 109
Kritik Al-Aswad bin Yazid 109
Kritik Abu Salamah bin Abdirrahman 109
Jawaban Terhadap Beberapa Kritikan Tersebut dan Penjelasan Ketidakbenarannya 110
Keputusan Hukum Rasulullah yang Sesuai dengan Kitabullah Mengenai Kewajiban Memberikan Nafkah kepada Para Kerabat 120

Ketetapan Hukum Rasulullah Tentang Penyusuan 130
Abu Musa Merevisi Pendapatnya 178

Ketetapan Rasulullah dalam Bilangan Iddah 180
Iddah Perempuan Hamil Ditinggal Mati Suaminya 183
Masa Iddah Tidak Berakhir hingga Melahirkan Semua Janin 187
Iddah Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya 188
Perbedaan Pendapat tentang Quru' 188
Apakah Iddah Berakhir dengan Mandi? 190
Perselisihan Mereka yang Berpendapat Al-Aqra' Berarti Suci 192
Dalil Pendapat yang Menafsirkan Al-Aqra' dengan Haid 193
Iddah Hamba Sahaya 200
Istibra' Budak Perempuan 202
Hujah Orang yang Menafsirkan Al-Aqra' dengan Suci 205
Jawaban Terhadap Bantahan 229
Iddah Perempuan Budak dan Perempuan Merdeka 238
Iddah Perempuan Menopause dan Perempuan Belum Haid 246
Iddah Perempuan yang Suaminya Meninggal 255
Hikmah Iddah Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya 257
Hikmah Iddah Perempuan yang Dicerai 258
Perbedaan Antara Iddah Talak Raj'i1 dan Iddah Talak Ba'in 271
Apakah Rujuk Merupakan Hak Suami? 272
Iddah Wanita yang Dikhuluk 276
Istri yang Ditinggal Mati Suaminya Menjalani Masa Iddahnya di Rumahnya 278
Meninggalkan Berhias Diri (Al-Ihdad) Bagi Wanita yang Sedang Menjalani Iddah 294

Ketetapan Hukum Rasulullah Seputar *Istibra'* 318
Iddah Ummu Al-Walad 327

Keputusan Hukum Rasulullah dalam Masalah Jual Beli 359
Keputusan Rasulullah Dalam Masalah Jual Beli Barang Haram 359

Jual Beli Tulang Bangkai 376
Pengharaman Jual Beli Babi 377
Pengharaman Menjual Berhala 378
Pengharaman Sesuatu Berarti Pengharaman Harganya 379
Keputusan Rasulullah dalam Masalah Hasil Penjualan Anjing dan Kucing 383
Pengharaman Menjual Kucing 390
Pengharaman Mahar Pelacur 391
Budak yang Penurut untuk Berzina 395
Penghasilan Pezina yang Bertaubat 396
Bayaran yang Diberikan kepada Dukun 405
Rendahnya Pekerjaan Hajjam 410

Ketetapan Hukum Rasulullah dalam Masalah Menjual Sperma Pejantan Atau Mengambil Upah dari Pengawinan Pejantan 415

Ketetapan Hukum Rasulullah dalam Larangan Menjual Air yang Masuk Kategori Milik Umum 420
Penjelasan Tentang Kelebihan Air 424

Ketetapan Hukum Rasulullah Tentang Larangan Seseorang Menjual Sesuatu yang Tidak Ada Padanya 434
Macam-macam Al-Ma'dum 435
Bai' As-Salaf 444

Ketetapan Hukum Rasulullah Tentang Jual Beli Al-hashah, Al-Gharar, Al-Mulamasah, dan Al-Munabadzah 449
Bai' Al-Hashah 450
Bai' Al-Gharar 451
Bai' Al-Mulamasah dan Al-Munabadzah 453
Jual Beli Sesuatu yang Tersembunyi 454
Menjual Misik yang Masih dalam Botol 455
Menjual Minyak Samin yang Masih dalam Wadah Tertutup 456
Menjual Susu yang Masih di Teteknya 457

Menyewa Kambing atau Sapi Perah 458
Beberapa Pendapat Seputar Akad dengan Ma'qud 'Alaih (Obyek Akad) Berupa Susu yang Masih Berada di Dalam Kantong Susu (Tetek atau Ambing Susu) 466
Jual Beli Bulu yang Masih di Tubuh Binatang 472

****

Ketentuan Hukum Rasulullah Tentang Siapa yang Paling Berhak Mengasuh Anak

ABU Dawud meriwayatkan dalam *Sunan*-nya; Dari hadits Amr bin Syuaib, dari ayahnya dari kakeknya, Abdullah bin Amr bin Al-Ash, bahwa ada seorang wanita berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya ini adalah anak saya yang dulu saya kandung, saya susui dan saya asuh di dalam kamar saya. Ketika ayahnya menceraikan saya, dia ingin merebutnya dariku. Maka Rasulullah ﷺ bersabda kepadanya, *"Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah lagi."*[1]

Dalam *Ash-Shahihain* disebutkan hadits dari Al-Bara' bin Azib bahwa putri Hamzah diperebutkan oleh Ali, Ja'far, dan Zaid. Ali berkata, "Saya lebih berhak karena dia adalah putri paman saya."

Ja'far berkata, "Putri paman saya, dan *khalah*-nya adalah istri saya."

Zaid berkata, "Dia adalah putri saudara saya."

Rasulullah ﷺ memutuskan bahwa anak itu dalam asuhan *khalah*-nya, seraya bersabda, *"Khalah sama posisinya dengan ibu."*[2]

Para penulis *As-Sunan* meriwayatkan hadits dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ pernah menyuruh seorang anak kecil untuk memilih antara ibu dan ayahnya.[3] At-Tirmidzi mengatakan, "Hadits ini shahih."

---

1 HR. Abu Dawud (2276) dan Ahmad (4/21).
2 HR. Al-Bukhari (5/223), At-Tirmidzi (1905), dan Abu Dawud (2278).
3 HR. At-Tirmidzi (1357) Abu Dawud (2277), dan Ibnu Majah (2351).

Mereka juga meriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ bahwa ada seorang perempuan datang kepada Rasulullah ﷺ seraya berkata, "Wahai Rasulullah, suami saya ingin melarikan putra saya, dan dia telah memberi saya minum dari sumur Abi Inabah dan memberi saya manfaat." Maka Rasulullah ﷺ bersabda, "Biarkanlah anak itu memilih."

Sang suami berkata, "Siapa yang akan membuat perkara dengan saya terhadap anak saya?" Kepada anak itu, Rasulullah ﷺ berkata, "Ini adalah ayahmu dan ini adalah ibumu. Peganglah tangan salah seorang di antara merera yang kamu sukai."

Ternyata dia meraih tangan ibunya, dan wanita itu pun pergi dengan membawanya.

At-Tirmidzi berkomentar, "Hadits ini hasan shahih."

Dalam *Sunan An-Nasa'i* disebutkan dari Abdul Hamid bin Salamah Al-Anshari dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa kakeknya masuk Islam, tetapi istrinya menolak untuk masuk Islam. Maka dia datang dengan membawa anak laki-lakinya yang masih kecil dan belum baligh. Maka Nabi ﷺ mendudukkan ayah dan ibu anak tersebut secara berdampingan lalu menyuruh anak itu untuk memilih salah seorang dari mereka berdua dan berucap, "Ya Allah, berilah anak ini petunjuk." Anak itu pun berjalan menghampiri ayahnya.[4]

Abu Dawud juga meriwayatkan darinya; Kakek saya, Rafi' bin Sinan telah memberitahu, bahwasannya dia masuk Islam dan istrinya menolak untuk masuk Islam. Istrinya datang kepada Rasulullah ﷺ sambil berkata, "Dia adalah putri saya yang baru saja disapih!" Rafi' juga mengatakan, "Dia adalah putri saya!"

Rasulullah ﷺ pun bersabda kepadanya, "Duduklah kamu di satu sisi!" Kepada wanita itu beliau juga menyuruh, "Duduklah kamu di sudut yang lain."

Setelah itu, beliau mendudukkan anak perempuan itu di antara keduanya dan bersabda kepada keduanya, "Panggillah anak itu!"

Ketika anak itu menoleh ke arah ibunya, beliau bersabda, "Ya Allah, berilah dia petunjuk." Ternyata kemudian anak itu cenderung kepada ayahnya, sehingga dia langsung meraihnya.[5]

---

4 HR. An-Nasa'i (6/185).
5 HR. Abu Dawud (2244).

Pembahasan Hukum

Hadits yang pertama adalah hadits yang dalam hal ini orang-orang butuh kepada Amr bin Syuaib, dan harus berhujah dengannya dan termasuk dalam ruang lingkup hadits. Tidak ada hadits dari Nabi ﷺ tentang gugurnya hak asuh karena menikah selain hadits ini. Pendapat ini diambil oleh para imam yang empat dan yang lainnya.

Dijelaskan juga bahwa kakek itu adalah Abdullah bin Amr. Maka tidak benar pendapat yang mengatakan bahwa dia adalah Muhammad, ayah Syuaib. Sehingga hadits itu menjadi mursal.

Benar juga bahwa Syuaib mendengar dari kakeknya, Abdullah bin Amr, dan salah pendapat yang mengatakan bahwa dia *munqathi'* (terputus) dan Al-Bukhari telah berhujah dengannya di luar *Shahih*-nya, serta menyatakan keshahihan hadits tersebut. Dia mengatakan, "Abdullah bin Az-Zubair Al-Humaidi, Ahmad, Ishaq, dan Ali bin Abdillah berhujah dengan hadits tersebut. Mana lagi orang-orang sesudah mereka?" Ini adalah redaksinya.

Ishaq bin Rahawaih mengatakan, "Dalam penilaian kami, dia seperti Ayub dari Nafi' dari Ibnu Umar."

Dalam *Ulum Al-Hadits,* Al-Hakim menyebutkan bahwa ada kesepakatan tentang keshahihan haditsnya.

Ahmad bin Shalih mengatakan, "Tidak ada yang menyalahi bahwa dia adalah shahih."

Ungkapannya, "adalah anak saya yang dulu saya kandung ..." merupakan penekanan darinya terhadap kekhususan yang dimilikinya sebagaimana dia menyebutkan tiga kekhususan yang dimiliknya, dimana dalam masalah ini seorang ayah tidak memiliki kekhususan. Dengan kekhususan yang dimilikinya ini dan tidak mungkin dimiliki seorang ayah, dia meminta adanya pengaruh dalam penetapan hukum dalam perselisihan ini.

Ini merupakan bukti berlakunya alasan-alasan dan argumentasi dan pengaruhnya dalam penetapam hukum. Dia merupakan perkara yang naluriah secara umum, sekalipun naluri seorang wanita. Keadaan seperti inilah yang dijadikan alasan bagi seorang wanita dalam menentukan sebuah hukum. Nabi ﷺ menetapkan hukum baginya sebagai pengaruh dari alasan-alasan yang dikemukakan oleh wanita tersebut. Kalau sekiranya pengajuan alasan dari wanita itu salah, tentu beliau akan membatalkan hukum itu. Tetapi dengan adanya

penetapan hukum baginya menunjukkan adanya pengaruh dari alasan-alasan yang dia kemukakan dan bahwa alasan itulah penyebabnya.

Hadits itu juga bisa dijadikan sebagai dasar pembolehan penetapan hukum terhadap orang yang sedang tidak hadir di tempat perkara. Sebab dalam hadits itu tidak disebutkan keberadaan sang ayah dan penentangan darinya, dan juga tidak ada indikasi yang menunujukkan akan hal itu karena dia adalah kejadian di depan mata. Sekiranya sang ayah hadir dalam perkara itu, tentu akan jelas. Dan jika dia tidak hadir, maka sang wanita datang kepada Nabi semata-mata untuk minta ketetapan hukum tentang masalahnya dan beliau pun menetapkan hukum baginya. Kalau saja penetapan hukum tanpa dihadiri suaminya tidak diperbolehkan, tentu perkataannya yang mengatakan bahwa suaminya telah menceraikannya tidak akan diterima. Sehingga beliau menetapkan hukum pemeliharaan anak kepadanya hanya dengan perkataan dari dia semata.

Ibu Lebih Berhak atas Anaknya

Hadits tersebut juga menunjukkan bahwa jika kedua orangtua berpisah dan mereka mempunyai anak, maka sang ibu lebih berhak terhadap pengasuhan anak selama tidak ada yang menghalangi penyerahan anak itu kepadanya, atau pada anak itu ada tanda bahwa dia bisa diberi pilihan sehingga dia bisa memilih. Tidak ditemukan adanya pertentangan dalam masalah ini. Abu Bakar Ash-Shiddiq juga pernah menetapkan hukum berdasarkan hal itu terhadap Umar bin Al-Khathab, dan tidak seorang pun memungkirinya.

Ketika menjadi khalifah, Umar juga menetapkan hukum yang sama. Dalam *Muwaththa'*-nya, Malik meriwayatkan dari Yahya bin Said bahwa dia berkata; Saya mendengar Al-Qasim bin Muhammad bertutur, "Umar bin Al-Khathab pernah memiliki seorang wanita dari Anshar, yang lahir darinya Ashim bin Umar. Kemudian Umar meninggalkannya. Ketika Umar datang ke Quba, dia mendapati anakanya, Ashim sedang bermain di halaman masjid. Dia langsung memegang pundaknya lalu mengangkatnya ke atas kendaraan. Tetapi hal itu dilihat oleh nenek anak ini dan langsung memprotesnya. Akhirnya keduanya membawa masalah ini kepada Abu Bakar Ash Shiddiq ﷺ. Umar berkata, 'Dia adalah anak saya.' Wanita itu pun berkata, 'Dia adalah anak saya.' Abu Bakar pun berseru, 'Biarkan anak itu di antara kalian berdua.' Maka dia tidak mengulangi lagi perkataan itu."[6]

---

[6] HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'* (2/767 dan 768) dan Al-Baihaqi dalam *As-Sunan Al-Kubra* (8/5).

Ibnu Abdil Barr mengatakan, "Ini adalah berita yang masyhur dari berbagai bentuk yang terputus dan bersambung. Banyak ulama yang menerima dan mengamalkannya. Istri Umar yang menjadi ibu dari dari Ashim itu bernama Jamilah binti Ashim bin Tsabit bin Abi Al-Aqlah Al-Anshari."

Dia berkata, "Pada riwayat tersebut terdapat dalil bahwa saat itu Umar mempunyai pendapat yang berbeda dengan Abu Bakar, tetapi dia tetap menerima putusan dari orang yang mempunyai wewenang untuk memutuskan hukum. Kemudian pada masa kekhilafahannya, dia juga memutuskan hukum dan mengeluarkan fatwa yang sama dengan yang dia terima. Dia tidak menentang pendapat Abu Bakar dalam masalah ini selama sang anak masih kecil dan belum baligh. Juga tidak ada seorang sahabat pun yang menyelisihi pendapat keduanya."

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij bahwa dia mengabarkan kepadanya dari Atha' Al-Khurrasani dari Ibnu Abbas, dia berkata; Umar bin Al-Khathab telah menceraikan istrinya, seorang wanita Anshor yang menjadi ibu Ashim. Saat anak yang telah berhenti menyusu dan telah bisa berjalan itu dibawa ibunya di Muhassar, sebuah pasar yang terletak di antara Quba dan Madinah, Umar menarik tangannya untuk merebutnya dari ibunya. Terjadilah percekcokan hingga anaknya merasa sakit dan menangis. "Saya lebih berhak terhadap anak ini daripada kamu," kata Umar.

Setelah keduanya mengadukan permasalahan ini kepada Abu Bakar, dia menetapkan bahwa anak itu adalah untuk ibunya seraya mengatakan, "Pelukannya, tempat tidurnya, dan perlindungannya lebih baik bagi anak ini daripada kamu, sampai anak ini menginjak remaja dan bisa memilih."

Disebutkan dari Ats-Tsauri dari Ashim dari Ikrimah, dia berkata; Istri Umar pernah mengadukan Umar yang telah menceraikannya kepada Abu Bakar ﷺ. Maka Abu Bakar berkata kepadanya, "Seorang ibu itu lebih penyayang, lebih lembut, dan lebih merasa kasihan, maka dia lebih berhak mengasuh anaknya selama dia belum menikah lagi."

Disebutkan juga dari Ma'mar, dia berkata; Saya pernah mendengar Az-Zuhri berkata, "Sesunguhnya Abu Bakar menetapkan hukum atas Umar mengenai anakanya bersama ibunya seraya berkata, 'Ibunya lebih berhak atas anak itu selama dia belum menikah lagi.'"

Mungkin ada yang bertanya, "Telah terjadi perbedaan riwayat; Apakah pertengkaran itu terlebih dahulu terjadi antara Umar dengan sang ibu, kemudian

dengan sang nenek atau hanya terjadi sekali saja antara salah satu dari keduanya?"

Katakanlah bahwa persoalan itu sangat dekat. Karena jika peristiwa itu terjadi dengan istrinya maka hal itu jelas. Dan jika terjadi dengan mertuanya, maka ketetapan hukum Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ tentang hak asuh bagi istrinya membuktikan bahwa seorang ibu lebih utama.

Perwalian Anak

Ada dua jenis perwalian bagi seorang anak, yaitu:

Pertama; Jenis perwalian dimana seorang ayah lebih diutamakan dari seorang ibu dan orang-orang yang berada di pihaknya. Perwalian tersebut adalah perwalian tentang harta dan pernikahan.

Kedua; Jenis perwalian dimana seorang ibu lebih diutamakan daripada seorang ayah, yaitu perwalian dalam pengasuhan dan menyusui.

Salah satu dari kedua orangtua didahulukan pada salah satu jenis perwalian untuk lebih memberikan kemaslahatan bagi seorang anak. Kemaslahatan itu ada pada salah satu dari kedua orangtua sehingga dia bisa meraih kecukupan dari kebutuhannya.

Karena seorang wanita lebih mengerti tentang pendidikan dan lebih mampu dalam mendidik, lebih sabar, lebih lembut, dan banyak waktu dengan anaknya, maka dia lebih diutamakan daripada seorang ayah.

Karena laki-laki lebih kuasa untuk memberikan maslahat bagi seorang anak dalam masalah pernikahan, maka dia lebih diutamakan dalam perwalian daripada ibunya.

Pengutamaan seorang ibu dalam pengasuhan merupakan bentuk keistimewaan dalam syariat dan lebih memberikan jaminan penjagaan bagi mereka. Pengutamaan seorang ayah dalam perwalian harta dan pernikahan juga demikian.

Apabila hal itu telah dipahami, maka apakah seorang ibu lebih diutamakan karena pihaknya lebih diutamakan dari pihak ayah dalam pengasuhan anak, sehingga dia lebih diutamakan dari ayah karena keibuannya, atau diutamakan karena seorang wanita lebih menguasai masalah pengasuhan dan pendidikan daripada seorang laki-laki, sehingga pengutamaannya adalah karena seorang kewanitaannya?

Dalam masalah ini, ada dua pendapat yang beredar di kalangan ulama. Dalam madzhab Ahmad lebih tampak pengaruh dari dua pendapat ini, yaitu pada pengutamaan wanita *ashabah*[7] daripada kerabat ibu atau sebaliknya, seperti ibu sang ibu, ibu sang ayah, saudara perempuan dari ayah, saudara perempuan dari ibu, saudara perempuan ibu *(khalah)*, saudara perempaun ayah *(ammah)*, *khalah* ibu, *khalah* ayah, dan bibi-bibi lain yang dekat kepada ibu. Sedangkan mereka yang lebih dekat kepada ayah, ada dua pendapat dalam madzhab Ahmad. Salah satunya lebih mendahulukan kerabat ibu daripada kerabat ayah. Yang kedua dan lebih shahih dalilnya juga dipilih oleh Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah yaitu lebih mengutamakan kerabat ayah.

Pendapat ini yang disebutkan oleh Al-Kharaqi dalam *Mukhtashar*-nya. Dia mengatakan; Saudara perempuan dari ayah lebih berhak daripada saudara perempuan dari ibu dan juga lebih berhak daripada *khalah*, *khalah* ayah lebih berhak daripada *khalah* ibu. , atas dasar ini maka ibu dari ayah lebih diutamakan dari nenek dari pihak ibu, sebagaimana dituliskan oleh Ahmad dalam salah satu riwayatnya.

Berdasarkan riwayat ini, maka kerabat ayah yang laki-laki lebih diutamakan daripada kerabat ibu. Saudara laki-laki dari pihak ayah lebih berhak daripada saudara laki-laki dari pihak ibu. Paman dari pihak ayah lebih diutamakan daripada paman dari pihak ibu. Demikian ini jika kita katakan bahwa sesungguhnya bagi kerabat ibu yang laki-laki mempunyai hak asuh.

Dalam masalah ini terdapat dua pendapat dalam madzhab Ahmad dan Asy-Syafi'i, yaitu:

Pertama; Tidak ada hak pengasuhan kecuali bagi laki-laki *ashabah* yang termasuk mahram, atau bagi wanita yang termasuk ahli waris, atau dekat kepada *ashabah* atau ahli waris.

Kedua; Mereka mempunyai hak untuk mengasuh. Pendapat ini dikemukakan Abu Hanifah. Hal ini menunjukkan kuatnya pihak ayah daripada pihak ibu dalam masalah pengasuhan. Pengutamaan seorang ibu lebih karena

---

[7] Secara etimologi, *ashabah* berarti kerabat seseorang dari pihak ayah. Disebut demikian, karena mereka menguatkan dan melindungi. Secara terminologi, *ashabah* berarti ahli waris yang jatah bagiannya tidak disebutkan secara pasti, akan tetapi hanya mendapat sisa bagian dari *ash-hab al-furudh* (yang jatahnya sudah pasti besarnya). Jika ada sisa, maka mereka akan mendapat bagian. Jika tidak ada, maka mereka tidak mendapat apa-apa. Sebagai contoh, anak laki-laki, cucu laki-laki keturunan anak laki-laki, saudara kandung laki-laki dan saudara laki-laki seayah, dan paman (saudara kandung ayah). **(Edt.)**

dia seorang wanita bukan karena dia dari pihak ibu. Sebab, seandainya pihak ibu lebih kuat, tentu kerabat dari ibu, baik laki-laki atau wanita, lebih diutamakan daripada pihak ayah. Ketika kerabat laki-laki atau wanitanya tidak lebih diutamakan menurut pendapat yang kuat, maka apa perbedaan yang mempengaruhinya?

Selain itu, dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidahnya telah menetapkan bahwa kerabat ayah lebih diutamakan dalam warisan dan perwalian dalam nikah, kematian dan lainnya. Tidak disebutkan dalam syariat bahwa kerabat ibu lebih diutamakan daripada kerabat ayah dalam hukum apa pun. Maka siapa yang lebih mengutamakannya dalam pengasuhan anak sungguh telah keluar dari tuntutan dalil-dalil yang ada.

Yang benar dalam pemahaman dalil adalah bahwa seorang ibu lebih diutamakan dalam hak pengasuhan anak karena wanita lebih penyayang terhadap anak-anak, lebih berpiawai dalam pendidikan anak, dan lebih sabar dalam mengahadapinya. Oleh karena itu, nenek dari pihak ayah lebih diutamakan daripada nenek dari pihak ibu. Saudara perempuan dari pihak ayah lebih diutamakan daripada saudara perempuan dari pihak ibu. Saudara perempuan ayah *(ammah)* lebih diutamakan daripada saudara perempuan ibu *(khalah).* Sebagaimana dinyatakan oleh Ahmad dalam salah satu riwayatnya. Atas dasar ini, maka ibu dari ayah (nenek) lebih diutamakan daripada ayah dari ayah (kakek), sebagaimana seorang ibu lebih diutamakan daripada ayah.

Apabila dasar ini telah ditetapkan, maka dia merupakan dasar pemikiran telah tetap dan tidak bertentangan dengan cabang-cabangnya. Bahkan ketika bersama-sama dalam kekerabatan dan level mereka sama, maka pihak perempuan lebih diutamakan daripada laki-laki. Sehingga saudara perempuan lebih diutamakan daripada saudara laki-laki. *Ammah* lebih lebih diutamakan daripada saudara laki-laki ayah *(ammu). Khalah* lebih diutamakan daripada saudara laki-laki ibu *(khal).* Nenek lebih diutamakan daripada kakek. Prinsip dasarnya adalah lebih mengutamakan ibu daripada ayah.

Jika terdapat perbedaan dalam kekerabatan, maka kerabat dari pihak ayah lebih diutamakan daripada kerabat dari pihak ibu. Oleh karena itu, saudara perempuan dari ayah lebih diutamakan daripada saudara perempuan dari ibu, *ammah* lebih diutamakan daripada *khalah*, *ammah* ayah lebih diutamakan daripada *khalah*-nya, dan begitu seterusnya.

Inilah pemahaman yang benar dan analogi yang tepat. Dasar inilah yang digunakan oleh penghulu para hakim Islam, Syuraih, dalam penatapan hukum. Sebagimana diriwayatkan oleh Waki' dalam *Mushannaf*-nya dari Al-Hasan bin Uqbah, dari Said bin Al-Harits, dia bertutur, "Terjadi pertengkaran antara seorang *ammu* dengan *khal* tentang seorang anak. Ketika mereka mengadu kepada Syuraih, Syuraih pun menetapkan hukum bahwa anak itu untuk sang *ammu.* Dengan nada protes, sang *khal* mengatakan, 'Saya telah memberinya nafkah dari harta saya!' Maka Syuraih menyerahkan anak itu kepada *khal* tersebut.

Siapa yang mengambil jalan pemikiran yang lain dari dasar pemikiran ini, pasti dia akan menemui kontradiksi. Sebagai contoh, tiga orang imam dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya lebih mengutamakan nenek dari ibu daripada nenek dari ayah. Kemudian Asy-Syafi'i dalam pendapatnya yang kuat dan Ahmad mengatakan bahwa saudara perempuan dari ayah lebih diutamakan daripada saudara perempuan dari ibu. Mereka meninggalkan analogi.

Abu Hanifah, Al-Muzani, dan Abu Suraij menolaknya dan mengatakan; Saudara perempuan dari ibu lebih diutamakan daripada saudara perempuan dari ayah. Karena dia lebih dekat kepada ibu sedangkan saudara perempuan ayah lebih dekat kepada ayah. Ketika ibu lebih diutamakan daripada ayah, maka orang yang lebih dekat kepada ibu juga lebih diutamkana daripada orang lebih dekat kepada ayah. Akan tetapi pemikiran seperti ini lebih bertentangan lagi dibandingkan dengan yang pertama, karena orang yang berpendapat dengan pendapat pertama berpegang dengan analogi dan prinsip-prinsip dasar dalam pengutamaan kerabat ayah daripada kerabat ibu, dan mereka menyelisihinya pada masalah nenek dari pihak ibu dan nenek dari pihak ayah. Sementara mereka meninggalkan analogi pada dua permasalahan tersebut. Mereka lebih mendahulukan kerabat yang yang diakhirkan oleh syariat dan mengakhirkan kerabat yang telah didahulukan oleh syariat. Mereka tidak mungkin mengutamakannya pada setiap permasalahan. Sehingga mereka akan mengutamakannya pada suatu persoalan dan mengakhirkannya pada persoalan yang lain, padahal keduanya mempunyai kesamaan. Kasus serupa dilakukan Asy-Syafi'i dalam madzhabnya yang baru dimana dia lebih mendahulukan *khalah* daripada *ammah*, padahal dia lebih mengutamakan saudara perempuan seayah dari saudara perempuan seibu. Analoginya tertolak ketika dia lebih mengutamakan nenek dari ibu daripada nenek dari ayah. Sehingga saudara

perempuan seibu juga harus diutamakan, dan *khalah* lebih diutamakan daripada saudara seayah dan *ammah.* Begitu juga sahabat-sahabat Ahmad yang lebih mengutamakan *khalah* daripada *ammah,* lebih mengutamakan saudara perempuan seayah daripada saudara perempuan seibu. Seperti perkataan Al-Qadhi dan sahabatnya, begitu juga penulis *Al-Mughni*, "Sungguh mereka saling bertentangan."

Ada yang mengatakan; Saudara *khalah* lebih dekat kepada ibu dan *ammah* lebih dekat kepada ayah. Sebagaimana ibu lebih diutamakan daripada ayah, maka orang yang lebih dekat kepadanya pun lebih diutamakan. Keterangan ini diperkuat lagi dengan ketatapan bahwa *khalah* itu sama derajatnya dengan ibu, sebagimana dinyatakan oleh sabda Rasulullah ﷺ maka *ammah* berkedudukan sama dengan ayah.

Sebagai jawaban atas pernyataan di atas; Telah kami jelaskan bahwa Rasulullah ﷺ tidak mengutamakan seorang ibu daripada ayah karena kekuatan posisinya sebagai ibu atau pengutamaan pihaknya. Akan tetapi karena keberadaannya sebagai perempuan. Sehingga jika ada *ammah* dan *khalah*, maka sifat yang karenanya seorang ibu diutamakan juga ada pada keduanya. Tetapi *ammah* lebih utama karena dia lebih dekat kepada orang yang posisi kekerabatannya lebih kuat, yaitu kekerabatan dengan ayah. Dan, Nabi ﷺ menetapkan putri Hamzah untuk *khalah*-nya seraya mengatakan, "*Khalah* adalah ibu." Dimana dalam hal ini tidak ada dari kerabat ayah yang menyamai derajat kekerabatannya.

Ada juga yang mengatakan; Dia mempunyai *ammah* yaitu Shafiyah binti Abdil Muthalib, saudara perempuan Hamzah, yang saat itu ada di Madinah. Dia hijrah dan turut dalam perang Khandaq, bahkan dia juga berhasil membunuh seorang laki-laki Yahudi yang berkeliling di benteng dimana dia berada. Dialah wanita pertama yang membunuh laki-laki musyrik. Dia hidup hingga masa kekhilafahan Umar ﷺ. Tetapi Nabi ﷺ lebih mengutamakan *khalah* dari dia. Hal ini memperkuat pendapat bahwa orang-orang yang ada dipihak ibu lebih diutamakan daripada orang-orang dari pihak ayah.

Jawaban terhadap pernyataan di atas; Hal ini hanya menunjukkan jika Shafiyah turut bersengketa bersama mereka dan meminta hak pengasuhan anak, tetapi permintaannya tidak dikabulkan dan hak pengasuhan tetap tidak diberikan kepadanya, dan justru *khalah* yang lebih diutamakan. Hal ini jika dia tidak terhalang oleh ketidaksanggupannya untuk mengasuh karena dia meninggal pada

tahun kedua puluh saat berumur tujuh puluh tiga tahun. Pada waktu penetapan hukum ini dia masih mempunyai sekitar lima puluhan tahun. Maka barangkali dia meninggalkannya karena ketidakmampuannya untuk mengasuh dan dia tidak memintanya walaupun dia sanggup, sementara hak pengasuhan merupakan hak perempuan, dimana apabila dia meninggalkanya maka hak itu akan berpindah kepada orang lain.

Kesimpulannya; Hadits tersebut menunjukkan bahwa *khalah* lebih diutamakan daripada *ammah* jika jelas bahwa Shafiyah sempat mempermasalahkan putri saudaranya, meminta hak pengasuhannya, dan Rasulullah ﷺ lebih mengutamakan *khalah.*

Kontradiksi Riwayat Ahmad

Karena Malik lebih mengutamakan nenek dari pihak ibu daripada nenek dari pihak ayah, maka dia lebih mengutamakan *khalah* daripada ayah dan ibunya.

Para pengikut Malik berbeda pendapat dalam hal pendahuluan *khalah* dari *khalah* daripada kerabat yang lain. Ada dua pandangan;

Pandangan pertama, lebih mengutamakan *khalah* dari *khalah* daripada ayah dan juga ibu. Pendapat ini yang sangat jauh dari benar. Bagaimana kerabat ibu bisa lebih didahulukan meski sudah sangat jauh dari ayah sekalipun dan dari kerabat ayah, padahal ayah dan para kerabatnya lebih sayang terhadap anak dan lebih bisa memelihara kemaslahatan anak daripada kerabat ibu? Karena anak itu tidak termasuk pihak mereka dan tidak dinisbatkan kepada mereka, bahkan dia termasuk orang asing (non-mahram) dalam kelompok mereka. Nasab dan perwaliannya pun kepada kerabat ayah, dan mereka lebih berhak terhadap hal itu. Mereka menjaga dan menghidupinya menurut pendapat jumhur. Mereka saling mewarisi dengan *ashabah* walaupun kekerabatan itu sudah jauh.

Hal ini berbeda dengan kekerabatan dari pihak ibu. Pada mereka tidak berlaku hukum tersebut. Tidak ada saling mewariskan bagi mereka kecuali pada ibunya dan orang yang ada pada level pertama dari cabang-cabangnya yaitu anaknya. Maka, bagaimana mungkin kekerabatan ini lebih diutamakan daripada ayah dan orang dari pihaknya? Apalagi jika *khalah* dari *khalah* lebih diutamakan daripada ayah sendiri dan juga ibunya! Pendapat ini ditolak oleh prinsip-prinsip dasar syariat dan kaidah-kaidahnya.

Pendapat tersebut serupa dengan pendapat dalam salah satu riwayat dari Ahmad tentang pengutamaan saudara perempuan daripada ibu dan mengutamakan *khalah* daripada ayah. Pendapat ini pun termasuk pendapat yang jauh dari benar dan sangat tidak sesuai dengan analogi.

Argumen pendapat ini, karena keduanya lebih dekat kepada ibu yang telah diutamakan daripada ayah, maka keduanya juga lebih diutamakan daripada ayah.

Pernyataan ini juga tidak benar, karena ketika derajat ibu bisa menyamai derajat ayah dan lebih istimewa daripada ayah dengan sebab dia lebih mampu dalam mengasuh dan lebih sabar dalam menghadapi anak, maka dia lebih diutamakan daripada ayah. Tetapi tidak demikian halnya saudara perempuan dari ibu, dan *khalah* dengan ayah, karena keduanya tidaklah sama dan tidak ada yang lebih dekat kepada anak daripada dia (ayah). Jadi, bagaimana mungkin putri dari istrinya lebih diutamakan daripada dia atau saudara perempuan istrinya? Apakah Allah ﷻ menjadikan keduanya lebih penyayang kepada anak dibandingkan dengan ayahnya sendiri?

Perbedaan Pendapat di Kalangan Pengikut Ahmad

Para pengikut Imam Ahmad berbeda pendapat dalam memahami teks ini. Mereka terbagi dalam tiga pandangan, yaitu:

Pertama; Dia lebih mengutamakan ibu daripada ayah karena keberadaannya sebagai wanita. Berdasarkan pandangan ini, semua wanita lebih diutamakan dalam pengasuhan anak daripada laki-laki. *Khalah* dari *khalah* dan seterusnya juga lebih diutamakan. Begitu juga putri saudara perempuan lebih diutamakan daripada ayah.

Kedua; Khalah dan saudara perempuan seibu tidak dekat kepada ayah, sedang mereka berdua adalah orang-orang yang berhak mendapatkan hak pengasuhan. Maka semua wanita yang berhak mendapatkan hak pengasuhan lebih diutamakan daripada laki-laki kecuali jika ada yang lebih dekat dari mereka maka para laki-laki itu lebih diutamakan. Para wanita tidak diutamakan karena mereka merupakan cabang.

Berdasarkan pandangan ini, nenek dari pihak ayah tidak lebih diutamakan daripada ayah. Saudara perempuan dan *ammah* tidak lebih diutamakan daripada ayah. Nenek dari pihak ibu, *khalah,* dan saudara perempuan seibu lebih diutamakan daripada ayah.

Pandangan ini pun merupakan pendapat yang sangat lemah, karena akan mengharuskan pengutamaan kerabat ibu yang jauh sekalipun daripada ayah dan nenek dari pihak ayah. Padahal sebagaimana diketahui bahwa ketika seorang ayah lebih diutamakan daripada saudara perempuan seayah, tentu mendahulukan dia lebih utama daripada saudara perempuan seibu. Karena saudara perempuan seayah lebih utama daripada saudara perempuan seibu. Lalu, bagaimana mungkin dia (saudara perempuan seibu) lebih diutamakan daripada ayah? Ini merupakan kontradiksi yang sangat nyata.

Ketiga; Pengutamaan para wanita dari pihak ibu daripada ayah dan orang-orang yang ada di pihaknya. Mereka mengatakan; Atas dasar ini, maka tiap wanita yang sederajat dengan laki-laki harus lebih diutamakan. Begitu juga wanita yang lebih dekat kepada ibu lebih diutamakan daripada wanita yang dekat kepada ayah.

Ketika ibu lebih diutamakan daripada ayah karena keduanya berada pada derajat yang sama, maka saudara seibu harus lebih diutamakan daripada saudara seayah, *khalah* lebih diutamakan daripada *ammah.* Ini adalah keputusan yang disebutkan oleh Abu Al-Barakat bin Taimiyah dalam kitab *Muharrar*-nya dari nash Ahmad atas tiga pandangan ini. Hal ini bertentangan dengan semua nashnya dalam hal mendahulukan saudara perempuan seayah daripada saudara perempuan seibu dan *khalah.* Juga dalam hal lebih mengutamakan *khalah* ayah daripada *khalah* ibu.

Pandangan inilah yang benar dan satu-satunya yang disebutkan oleh Al-Khiraqi dalam *Mukhtashar*-nya. Ibnu Aqil meriwayatkannya dalam dua riwayat tentang nenek dari pihak ibu dan nenek dari pihak ayah, tetapi nashnya tidak disebutkan oleh Al-Khiraqi.

Riwayat yang telah disebutkan oleh penulis *Al-Muharrar* ini sangat lemah, sehingga cabang-cabang dan konsekuensinya pun lebih lemah dan berbeda dengan nash-nash yang biasa ada dalam mazbabnya.

Ketentuan dalam Pengasuhan

Sebagian pengikut Ahmad menetapkan beberapa ketentuan dalam masalah pengasuhan ini. Dia mengatakan; Semua *ashabah* lebih diutamakan daripada wanita yang lebih jauh dari *ashabah* itu. Jika para wanita itu lebih dekat maka dia lebih diutamakan daripada *ashabah* tersebut. Dan jika derajatnya sama maka ada dua bentuk.

Berdasarkan ketentuan seperti ini, ayah lebih diutamakan daripada ibunya (nenek si anak) dan nenek dari pihak ibu serta orang-orang yang ada di pihaknya. Saudara laki-laki lebih diutamakan daripada putrinya dan *ammah*-nya. *Ammu* (saudara laki-laki ayah) lebih diutamakan daripada *ammah* ayah. Nenek dari jalur ayah lebih diutamakan daripada kakek ayah.

Terdapat dua pandangan mengenai pengutamaan nenek dari jalur ayah daripada kakek dari jalur ayah. Begitu juga tentang pengutamaan saudara perempuan seayah daripada saudara laki-laki seayah, dan pengutamaan *ammah* daripada *ammu*. Masing-masing ada dua pandangan.

Pandangan yang benar adalah lebih mengutamakan perempuan jika sama dalam derajat sebagaimana ibu lebih diutamakan daripada ayah ketika mereka sama derajatnya. Sehingga tidak ada dasar yang bisa membenarkan pengutamaan laki-laki dari perempuan saat derajatnya sama. Keistimewaan yang membuat perempuan lebih diutamakan ketika derajatnya sama adalah karena mereka lebih bisa mengasuh dan lebih piawai dalam mendidik anak.

Terjadi perbedaan pendapat tentang para putri dari saudara laki-laki dan saudara perempuan (keponakan). Apakah mereka lebih diutamakan daripada para *khalah* dan *ammah* ataukah *khalah* dan *ammah* lebih diutamakan?

Dalam masalah ini ada dua pandangan yang bersumber dari; Bahwasanya *khalah* dan *ammah* lebih dekat karena hubungan persaudaraan ibu dan ayah, dan para putri saudara laki-laki dan perempuan dekat karena hubungan keturunan (anak-anak) dari ayah. Maka siapa yang lebih mengutamakan para putri saudara berpegang bahwa jalur anak (keturunan) lebih kuat dari hubungan persaudaraan. Hal itu bukanlah yang terbaik. Justru yang benar adalah mengutamakan *ammah* dan *khalah* karena dua alasan:

Alasan pertama; Mereka lebih dekat dengan si anak daripada para putri saudaranya. Karena *ammah* adalah saudara perempuan ayahnya, dan putri saudara laki-laki adalah putri anak laki-laki ayahnya. Begitu juga *khalah*, dia adalah saudara perempuan ibu, putri saudara perempuan dari ibu atau ayah adalah putri dari putri ibu atau ayahnya. Dan, tidak diragukan lagi bahwa *ammah* dan *khalah* lebih dekat dengan si anak dibandingkan dengan semua kerabat yang lain.

Alasan kedua; Jika orang yang mengemukakan pendapat ini menolak asalnya, maka mengharuskan adanya sesuatu di luar kemampuannya yaitu berupa pengutamaan putri dari putri saudara perempuan dan seterusnya daripada

khalah yang juga sama derajatnya dengan ibu. Ini merupakan pendapat yang tidak benar. Kalau saja hal itu dikhususkan kepada putri dari saudara perempuan tanpa diteruskan kepada orang-orang di bawahnya, maka akan terjadi kontradiksi.

Para pengikut Ahmad juga berbeda pendapat tentang kakek dan saudara perempuan seayah, mana yang lebih diutamakan?

Menurut madzhab mereka, kakek lebih diutamakan daripada saudara perempuan seayah. Al-Qadhi mengemukakan pandangan dalam *Al-Mujarrad* bahwa saudara perempuan seayah lebih utama daripada kakek. Pandangan ini juga datang dalam penakwilan yang dilakukan oleh para sahabat Imam Ahmad terhadap nash darinya. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya.

Kontradiksi dalam Ketentuan

Yang menjelaskan kebenaran prinsip dasar yang telah disebutkan terdahulu adalah pernyataan mereka, "Jika para ibu tidak ada, begitu juga orang-orang dari pihak ibu, maka hak pengasuhan berpindah kepada para *ashabah* dengan mendahulukan mana yang lebih dekat di antara mereka, sebagaimana yang berlaku dalam hukum waris. Hal ini berlaku sejalan dengan analogi.

Lalu, ditanyakan kepada mereka, "Mengapa tidak Anda ikuti aturan ini pada jenis kerabat, dimana Anda lebih mengutamakan kerabat yang kuat posisinya daripada kerabat yang lemah posisinya sebagaimana berlaku pada *ashabah*?

Adalah benar pendapat mereka tentang para saudara perempuan bahwa mereka yang merupakan saudara sekandung lebih diutamakan daripada yang seayah, kemudian yang seibu. Hal ini benar dan sesuai dengan dasar-dasar syariat dan analogi. Tetapi jika hal ini digabungkan dengan pendapat mereka yang lebih mengutamakan kerabat ibu daripada kerabat ayah, maka akan muncul kontradiksi. Itulah cabang-cabang permasalahan yang menimbulkan pertentangan.

Mereka juga mengatakan bahwa para ibu dari ayah (nenek) dan kakek lebih diutamakan daripada *khalah* dan daripada saudara perempuan seibu. Hal ini benar dan sejalan dengan kaidah-kaidah agama. Akan tetapi dia kontradiksi dengan pendapat mereka yang lebih mengutamakan nenek dari pihak ibu daripada nenek dari pihak ayah. Juga kontradiksi dengan pendapat mereka yang mengutamakan *khalah* dan saudara perempuan seibu daripada ayah, sebagaimana salah satu dari dua riwayat dari Ahmad, dan madzhab lama Asy-Syafi'i.

Tidak diragukan lagi bahwa pendapat ini lebih bertolak belakang lagi dengan dasar syariat. Bahkan sangat jauh dari analogi dasar agama sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Penolakan tersebut mengharuskan mereka mengutamakan saudara perempuan seibu daripada saudara perempuan seayah. Hal ini telah diikuti oleh Abu Hanifah, Al-Muzani, dan Ibnu Suraij yang juga menerima konsekuensi mengutamakan putri *khalah* (saudara sepupu) daripada saudara perempuan seayah. Zufar juga telah mengikutinya, dimana pendapat ini merupakan salah satu riwayat dari Abu Hanifah. Tetapi Abu Yusuf mencela hal itu dan lebih mengutamakan saudara perempuan seayah sebagaimana dinyatakan pendapat jumhur. Dia meriwayatkannya dari Abu Hanifah.

Penolakan itu juga mengharuskan mereka lebih mengutamakan *khalah* dan saudara perempuan seibu daripada nenek dari jalur ayah. Pendapat yang sangat jauh dari benar dan lemah sekali ini diikuti oleh Zufar.

Standar-standar seperti ini yang diwanti-wantikan Abu Hanifah kepada para pengikutnya. Dia mengatakan, "Janganlah kalian mengambil standar Zufar, karena jika kalian mengambilnya maka kalian akan menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal!"

Sebagian pengikut Ahmad meletakkan suatu ketentuan pada pembahasan ini yang dengannya mereka menyangka bisa keluar dari kontradiksi yang ada. Dia mengatakan; Pengakuan hak pengasuhan dilihat dari yang melahirkan yaitu dari jalur ibu, kemudian dari jalur ayah, lalu menyusul jalur waris. Oleh karena itu, saudara perempuan seayah lebih diutamakan daripada saudara perempuan seibu dan *khalah*, karena dia lebih kuat dalam hukum waris daripada mereka berdua.

Dia melanjutkan; Kemudian orang-orang yang dekat kepada mereka. Sehingga *khalah* lebih diutamakan daripada *ammah*, karena *khalah* lebih dekat ke ibu sedang *ammah* lebih dekat ke ayah.

Dia menyebutkan secara berurutan empat tingkatan dalam hak pengasuhan, yaitu: dalam hubungan dengan ibu, kemudian hubungan dengan ayah, lalu disusul hubungan waris, dan yang terakhir hubungan kedekatan kepada keduanya. Inilah metode yang dipakai oleh penulis *Al-Mustau'ab.* Metode hanya menambah pertentangan dan jauh dari dasar-dasar syariat, serta merupakan metode terburuk. Ketidakbenarannya tampak dari berbagai tuntutan yang batil, karena jika yang dia maksud dengan mengutamakan hubungan dengan ibu

daripada hubungan dengan ayah adalah mengutamakan orang-orang yang ada di pihak ibu daripada orang-orang yang ada di pihak ayah, maka tuntutan yang batil itu muncul dari pengutamaan saudara perempuan seibu dan putri *khalah* daripada ayah dan nenek dari jalur ayah, pengutamaan *khalah* daripada *ammah*, lebih mengutamakan *khalah* ibu daripada ayah dan nenek dari jalur ayah, lebih mengutamakan putri saudara perempuan seibu daripada nenek dari jalur ayah. Ini bertentangan dengan nash-nash imam mereka, juga bertentangan dengan dasar-dasar dan kaidah syariat.

Jika yang dia maksud adalah bahwa ibu lebih diutamakan daripada ayah, maka ini merupakan sesuatu yang benar, tetapi persoalannya adalah dasar pengutamaan ini, apakah karena keberadaan ibu dan orang-orang yang ada dipihaknya lebih diutamakan daripada ayah dan orang-orang yang ada dipihaknya ataukah karena keberadaannya sebagai seorang wanita yang sederajat dengan laki-laki, sehingga setiap wanita yang sederajat dengan laki-laki harus diutamakan, sedangkan kerabat ayah lebih diutamakan daripada kerabat ibu? Inilah yang benar sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Begitu juga dengan pendapatnya yang menyatakan, "Kemudian hubungan waris." Jika yang dia maksud dengan pernyataan ini adalah bahwa yang diutamakan dalam waris berarti diutamakan juga dalam hak pengasuhan, maka hal itu benar. Dan penolaknnya adalah mengutamakan kerabat ayah daripada kerabat ibu, karena dia lebih diutamakan dalam hukum waris, sehingga saudara permpuan lebih diutamakan daripada *ammah* dan *khalah.*

Dia juga berpendapat, "Demikian pula pengutamaan saudara perempuan seayah terhadap saudara perempuan seibu dan *khalah*, karena secara hukum waris dia lebih kuat jika dibanding mereka berdua."

Menanggapi pernyataan di atas; Pengutamaannya bukan karena masalah waris dan kekuatannya. Kalau saja hal itu dijadikan penyebab, tentu para *ashabah* lebih berhak dalam pengasuhan daripada para wanita. Maka saudara laki-laki ayah *(ammu)* lebih utama daripada *khalah* dan *ammah.* Dan, ini tidak benar.

Ketentuan Pengasuhan Menurut Ibnu Qudamah

Dalam *Al-Mughni,* Ibnu Qudamah menetapkan ketentuan yang lain. Dia mengatakan; Bab tentang penjelasan siapa yang lebih utama dalam hak pengasuhan ketika ada kelompok laki-laki dan perempuan secara bersamaan.

Yang utama dari mereka dalam pengasuhan adalah ibu, kemudian nenek dari pihak ibu, sampai ke atas yang lebih dekat dari kelompok mereka lebih diutamakan dari yang lainnnya, karena mereka adalah wanita yang melahirkan, sehingga mereka dalam makna ibu. Dari Ahmad, diriwayatkan bahwa nenek dari pihak ayah dan para ibunya (ibu, nenek, dan seterusnya ke atas) lebih diutamakan daripada nenek dari pihak ibu. Atas dasar riwayat ini, ayah lebih berhak untuk diutamakan. Karena mereka lebih dekat kepada ayah. Jadi, ayah berada pada posisi setelah ibu, kemudian para ibunya. Yang lebih utama dan masyhur di kalangan sahabat kami adalah bahwa ibu lebih diutamakan, kemudian nenek dari jalur ibu, kemudian ayah, lalu nenek dari jalur ayah, kemudian kakek, disusul para ibunya, kamudian kakek ayah yang disusul ibunya, meskipun mereka bukanlah ahli waris tetapi mereka dekat kepada pihak ashabah yang termasuk kelompok yang berhak dalam pengasuhan. Lain halnya dengan ibu kakek dari pihak ibu.

Diceritakan riwayat lain dari Ahmad bahwa saudara perempuan seibu dan *khalah* lebih diutamakan daripada ayah, sehingga saudara perempuan kandung lebih berhak daripada ayah dan dari keduanya (saudara perempuan seibu dan *khalah*), serta lebih utama dari semua anggota ashabah.

Riwayat pertama lebih populer dalam madzhab ini. Jika kedua orangtua tidak ada, maka hak pengasuhan berpindah kepada saudara perempuan dan diutamakan saudara perempuan kandung. Jika tidak ada, maka beralih kepada saudara perempuan seayah, kemudian saudara perempuan seibu. Saudara perempuan lebih diutamakan daripada saudara laki-laki karena dia adalah wanita dari kelompok yang berhak atas pengasuhan. Sehingga dia lebih diutamakan daripada laki-laki yang satu level dengannya, sebagaimana ibu lebih diutamakan daripada ayah, nenek dari pihak ayah lebih diutamakan daripada kakek dari pihak ayah. Dan semua nenek yang sederajat dengan kakek lebih diutamakan daripada kakek, karena dia yang lebih berhak atas pengasuhan, dan laki-laki tidak berhak atas pengasuhan dengan sendirinya.

Terdapat pandangan lain dalam masalah ini, bahwa ayah lebih diutamakan darinya karena dia adalah ashabah *binafsihi* (dengan dirinya sendiri). Namun pandangan pertama lebih utama.

Pada pengutamaan saudara perempuan kandung atau seayah daripada kakek ada dua pandangan. Jika tidak ada saudara perempuan maka saudara laki-laki sekandung lebih utama, kemudian saudara laki-laki seayah, lalu anak

keduanya. Tidak ada hak pengasuhan bagi saudara seibu sebagaimana telah kita sebutkan.

Apabila ternyata mereka tidak ada, maka hak pengasuhan beralih kepada para *khalah* menurut pendapat yang shahih. Urutan mereka dalam hak pengasuhan seperti urutan para saudara perempuan. Tidak ada hak pengasuhan bagi para paman dari pihak ibu *(khal).*

Jika mereka tidak ada juga, maka hak itu jatuh kepada para *ammah*, dimana mereka lebih diutamakan daripada para *ammu* (saudara laki-laki ayah) sebagaimana saudara perempuan lebih diutamakan daripada sudara laki-laki. Kemudian secara berurutan disusul *ammu* kandung, lalu *ammu* seayah. Tidak ada hak pengasuhan bagi *ammu* seibu, kemudian anak-anak keduanya, kemudian para *khalah* ayah menurut pendapat Al-Khiraqi.

Menurut pendapat yang lain; Hak pengasuhan itu beralih kepada *khalah* ibu, kemudian *ammah* ayah. Tidak ada hak pengasuhan bagi para *ammah* ibu, karena mereka dekat kepada ayah ibu (kakek) yang tidak mempunyai hak pengasuhan.

Jika berkumpul dua orang atau lebih yang sama-sama berhak atas pengasuhan pada level yang sama, maka diutamakan yang lebih berhak dari mereka dengan cara diundi. Demikian perkataan yang diungkapkan Ibnu Qudamah.

Ketentuan ini lebih baik daripada ketentuan-ketentuan sebelumnya. Tetapi di dalamnya ada pengutamaan nenek dari pihak ibu dan seterusnya ke atas daripada ayah dan para ibu ayah. Karena pada penolakan pengutamaan orang-orang yang ada di pihak ibu daripada orang-orang yang ada di pihak ayah, muncullah berbagai tuntutan yang tidak benar batil dan dia tidak menolaknya. Jika sebagian orang yang ada di pihak ayah diutamakan daripada sebagian orang yang ada pada pihak ibu, sebagaimana yang dia lakukan, maka dia dituntut untuk berpisah dan mengikuti koridor pengutamaan.

Di dalamnya juga terdapat penetapan hak pengasuhan bagi saudara perempuan seibu dan tidak ada hak bagi saudara perempuan seayah, padahal keduanya satu level dalam hak pengasuhan dari semua segi. Jika hal itu karena status kewanitaannya sementara dia adalah laki-laki, maka tertolaklah semua laki-laki dari pihak ashabah. Jika hal itu karena dia bukan dari kelompok ashabah, sementara hak pengasuhan bukan bagi laki-laki kecuali mereka yang termasuk kelompok ashabah.

Ada yang mengatakan; Bagaimana Anda bisa menjadikanya untuk para perempuan yang tergolong dalam ikatan darah sedang kekerabatan mereka sama dengan orang-orang yang sederajat dengan mereka dari pihak laki-laki dari semua segi?

Bisa jadi karena keberadaannya sebagai perempuan sehingga laki-laki tidak berhak. Atau karena hubungan ahli waris sehingga yang bukan termasuk ahli waris tidak berhak. Atau karena kekerabatan sehingga mereka tidak bisa menghalangi saudara laki-laki seibu, saudara laki-laki ibu (paman), dan kakek dari pihak ibu. Atau karena alasan ashabah, sehingga mereka tidak memberikannya kepada yang bukan ashabah.

Kalian mengatakan bahwa bagian lain yang tersisa dan merupakan perkataan kalian, yakni pengakuan pihak laki-laki dari sisi ashabah dan pihak wanita dari sisi kekerabatan.

Dapat dijawan dengan; Ini bertentangan dengan kerangka perwalian dan warisan, sedang pengasuhan adalah perwalian bagi seorang anak. Jika kalian menempuh jalur perwalian, maka kalian akan mengkhususkannya bagi ayah dan kakek dan jika kalian menempuh jalur warisan, makà kalian tidak akan bisa memberikannya kepada selain ahli waris. Keduanya bertentangan dengan pendapat kalian dan pendapat semua manusia.

Perkataannya tentang pengutamaan anak laki-laki saudara laki-laki walaupun derajatnya lebih rendah daripada *khalah* dan dia seperti ibu, adalah sangat jauh dari benar. Dimana jumhur sahabat menjadikan anak-anak saudara laki-laki setelah kakek dari pihak ayah dan para *ammah.* Inilah yang shahih. Karena *khalah* adalah saudara perempuan ibu, dia dekat kepadanya (ibu) dan ibu lebih diutamakan daripada ayah. Anak saudara laki-laki dekat kepada saudara laki-laki dan dia dekat kepada ayah. Maka bagaimana mungkin dia lebih diutamakan daripada *khalah*? Begitu juga dengan *ammah* yang merupakan saudara perempuan ayah, maka bagaimana putra dari putranya (cucu laki-laki) lebih diutamakan daripada *ammah*?

Ketentuan Pengasuhan Menurut Ibnu Taimiyah

Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah telah membuat ketentuan lain pada masalah ini. Dia mengatakan; Yang paling dekat dalam aturan hak pengasuhan adalah: Ketika hak pengasuhan merupakan perwalian yang bersandar pada kelembutan, pembinaan, dan kasih sayang, maka orang yang paling berhak atasnya adalah

yang paling mumpuni dalam sifat-sifat ini, yaitu kerabatnya. Dari kerabat itu, yang lebih diutamakan adalah yang lebih dekat kepada sang anak dan paling mampu dalam hal pengasuhan.

Jika ada dua orang atau lebih yang memenuhi kriteria ini dan levelnya sama, maka pihak wanita lebih diutamakan daripada pihak laki-laki. Oleh karena itu, ibu lebih diutamakan daripada ayah. Nenek lebih diutamakan daripada kakek. *Khalah* lebih diutamakan daripada *khal* (paman dari pihak ibu). *Ammah* lebih diutamakan daripada *ammu* (paman dari pihak ayah). Dan, saudara perempuan lebih diutamakan daripada saudara laki-laki.

Apabila dalam kelompok itu ada dua laki-laki atau dua perempuan yang memiliki level sama, maka dipilih dengan cara diundi. Apabila level mereka berbeda dan dari jalur yang sama, maka yang diutamakan adalah yang lebih dekat di antara mereka. Dengan demikian, saudara perempuan lebih diutamakan daripada putri saudara perempuan. *Khalah* lebih diutamakan daripada *khalah* kedua orangtua. *Khalah* kedua orangtua lebih diutamakan daripada *khalah* kakek dan nenek. Kakek dari pihak ibu lebih diutamakan daripada sauadara seibu.

Inilah pendapat yang benar karena dalam hak pengasuhan jalur ibu dan ayah lebih kuat dibandingkan dengan jalur saudara.

Ada yang mengatakan bahwa saudara laki-laki seibu diutamakan karena dia lebih kuat daripada kakek (dari pihak ibu) dalam hal warisan. Dua pandangan ini terdapat dalam madzhab Ahmad.

Pandangan ketiga dalam madzhab Ahmad; Saudara seibu tidak memiliki hak pengasuhan sama sekali karena dia tidak termasuk dalam ashabah dan bukan pula perempuan yang berhal mengasuh. Begitu juga *khal* (paman dari pihak ibu).

Pemilik pandangan ini mengatakan bahwa tidak ada hak pengasuhan baginya dan tidak ada perselisihan bahwa kakek dari pihak ibu dan ibunya (kakek) lebih utama daripada *khal,* walaupun mereka dari dua jalur yang berbeda, seperti kerabat ibu dan kerabat ayah, misalnya *ammah* dan *khalah*, saudara perempuan seayah, saudara perempuan seibu, nenek dari pihak ayah, nenek dari pihak ibu, *khalah* ayah, dan *khalah* ibu. Dalam hal ini, menurut salah satu riwayat, jalur laki-laki lebih diutamakan.

Ini semua jika level mereka sama, atau jalur ayah lebih dekat kepada sang anak. Sedangkan jika jalur ibu lebih dekat dan kerabat ayah lebih jauh,

seperti, nenek dari pihak ibu dan ibu kakek dari pihak ayah. Seperti juga *khal* anak itu dan *ammah* ayahnya. Maka, dalam hal ini bertemu dua penguatan (tarjih), tetapi diutamakan di antara mereka yang lebih dekat kepada sang anak. Karena rasa kasih sayang akan lebih besar dibandingkan dengan saudara yang lebih jauh dari dia.

Siapa yang lebih mengutamakan kerabat ayah, maka sebenarnya dia mengutamakannya ketika kerabat ibu satu level dengan mereka. Sedangkan jika lebih jauh, maka kerabat ibu yang lebih dekat akan lebih diutamakan. Jika tidak, maka akan muncul syarat pengutamaan kerabat yang lebih jauh yang akan memunculkan syarat-syarat lain yang tidak benar dan tidak pernah dikatakan oleh siapa pun.

Dari ketentuan ini, memungkinkan pembatasan terhadap semua permasalahan bab ini dan mengarahkannya berdasarkan analogi syar'i yang benar dan sejalan dengan dasar-dasar syariat. Sehingga persoalan apapun yang datang kepada Anda dimungkinkan pengambilannya dari ketentuan ini yang sesuai dengan tuntutan dalil dan terhindar dari kontradiksi terhadap analogi dasar-dasar syariat. *Wabillahi at-taufiq.*

Pada sabda Rasulullah ﷺ, *"Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah"* terdapat dalil yang menunjukkan bahwa hak pengasuhan ada pada ibu. Kemudian para ahli fikih berbeda pendapat, apakah dia berhak untuk mengasuh atau memang merupakan kewajibannya? Terdapat dua pendapat menurut madzhab Ahmad dan Malik.

Dari dasar itu muncul hal lain, apakah orang yang mempunyai hak untuk mengasuh bisa mengundurkan diri? Ada dua pendapat, bahwa dia tidak mempunyai kewajiban untuk mengasuh anak kecuali dengan upah. Jika kita katakan bahwa dia berhak dan kita katakan dia berkewajiban, maka dia wajib mengasuh anak itu tanpa ada bayaran. Menurut dua pendapat tersebut, apabila dia fakir maka dia berhak mendapat upah.

Jika hak pengasuhan dihibahkan kepada ayah sementara kita mengatakan bahwa hal itu adalah haknya, maka hibah itu menjadi sebuah keharusan dan tidak bisa dikembalikan kepadanya. Dan jika jika kita katakan bahwa hal itu adalah hak yang menjadi kewajiban baginya maka dia masih bisa menuntutnya.

Perbedaan masalah ini dengan sesuatu yang belum tetap seperti hibah *syuf'ah* sebelum dijual, dimana hal itu tidak menjadi keharusan, menurut salah

satu pendapat, bahwa sebab hibah dalam pengasuhan telah didapatkan. Maka dia menjadi seperti sesuatu yang telah didapatkan sebabnya. Begitu juga ketika seorang istri menghibahkan nafkahnya kepada suaminya selama satu bulan maka hibah itu menjadi keharusan, dan dia tidak bisa mudur darinya. Semua ini merupakan pendapat pengikut Malik.

Adapun yang benar adalah bahwa pengasuhan merupakan hak baginya dan menjadi kewajibannya jika sang anak membutuhkannya dan tidak ada orang lain yang mampu atasnya. Jika istri dan wali dari anak itu sepakat untuk memindahkan pengasuhan kepadanya hal ini dibolehkan.

Maksudnya, dalam sabda Rasulullah ﷺ *"engkau lebih berhak atasnya"* merupakan dalil bahwa pengasuhan merupakan hak baginya.

Terjadi perbedaan pendapat dalam sabda Rasulullah ﷺ, *"selama belum menikah"*; apakah syarat ini merupakan sebab ataukah pembatasan waktu?

Dari dua pendapat itu timbul pertanyaan; Ketika dia menikah maka gugurlah hak pengasuhan darinya. Kemudian ketika dia diceraikan apakah hak pengasuhan anak pertama itu kembali kepadanya?

Jika dikatakan bahwa lafazh pada hadits itu merupakan sebab maka setelah dia diceraikan oleh suaminya maka hak pengasuhan kembali kepadanya. Karena hukum yang ditetapkan berdasarkan suatu sebab akan hilang saat sebab itu hilang. Dan penyebab gugurnya hak pengasuhan adalah karena adanya perkawinan, maka jika dia diceraikan hilanglah hukum tersebut. Ini adalah pendapat mayoritas ulama, di antara mereka Asy-Syafi'i, Ahmad, dan Abu Hanifah.

Kemudian, mereka berbeda pendapat tentang seandainya perceraian itu masih merupakan talak raj'i, apakah hak itu kembali hanya karena jatuhnya talak semata atau harus setelah habis masa iddahnya?

Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang keduanya ada dalam madzhab Ahmad dan Asy-Syafi'i.

Pertama; Hak pengasuhan itu kembali hanya karena talak raj'i semata. Ini yang tampak dalam madzhab Asy-Syafi'i.

Kadua; Hak pengasuhan itu tidak kembali kepadanya kecuali setelah habis masa iddahnya. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Al-Muzani.

Semua ini merupakan pengembangan dari sabda beliau bahwa *"selama belum menikah"* ini adalah sebab, dan ini pendapat mayoritas ulama.

Dalam pendapatnya yang masyhur, Malik mengatakan, "Jika dia menikah dan telah melakukan hubungan suami istri, maka hak pengasuhan tidak bisa lagi kembali kepadanya meskipun dia diceraikan."

Sebagian pengikut Malik mengatakan; Ini berdasarkan bahwa sabda Nabi *"selama belum menikah"* merupakan pembatasan waktu. Maksudnya, hak kamu dalam pengasuhan hanya selama kamu belum menikah. Jika kamu telah menikah, maka gugurlah hak pengasuhan tersebut, dan hak itu tidak bisa kembali lagi setelah habis masanya. Sebagaimana hak itu juga gugur setelah anak itu baligh atau dia tidak terlalu membutuhkannya.

Sejumlah pengikut Malik yang lain mengatakan bahwa hak itu kembali jika dia dipisahkan oleh suaminya. Sebagaimana pendapat jumhur ulama, juga pendapat Al-Mughirah dan Ibnu Abi Hazim. Mereka mengatakan; Karena tuntutan dalam hak pengasuhan adalah kekerabatan yang khsusus. Hanya saja dihalangi oleh sebab pernikahan yang justru akan mengakibatkan penelantaran terhadap anak dan kesibukannya dengan hak-hak suaminya yang baru lagi asing bagi sang anak dengan mengabaikan kemaslahatan anak. Apabila pernikahan terputus baik karena kematian atau perceraian, maka halangan itu menjadi hilang, lalu muncullah tuntutan yang berakibat padanya. Hal ini juga berlaku bagi semua pihak yang mempunyai hak dalam pengasuhan tapi mempunyai penghalang, seperti kekafiran, perbudakan, dan kefasikan. Karena sesungguhnya tidak ada hak pengasuhan bagi mereka. Jika pengahalang itu hilang maka hak pengasuhan mereka juga kembali. Begitu pula dengan permasalahan pernikahan dan perceraian.

Mengenai perselisihan dalam masalah kembalinya pengasuhan hanya karena talak raj'i semata, atau menundanya sampai habis masa iddah, dasar pemikirannya adalah eksistensi wanita yang telah ditalak raj'i masih berstatus sebagai istri menurut hukum yang umum. Antara mereka berdua masih dalam ikatan waris dan nafkah, dan juga masih sah terjadinya ila' dan zhihar. Pun, masih diharamkan bagi suami untuk menikahi saudara perempuan istrinya, *ammah*-nya, ataupun *khalah*-nya. Barangsiapa yang memelihara hal ini, maka hak pengasuhan tidak bisa kembali kepadanya hanya dengan talak raj'i hingga selesai masa iddahnya.

Orang yang mengembalikan hak pengasuhan hanya karena talak semata mengatakan; Dia telah pisah ranjang, tidak mendapatkan bagian apa-apa lagi darinya, dan penyebab yang menyebabkannya mendapat hak pengasuhan pun telah hilang dengan adanya talak.

Pendapat ini yang dirajihkan oleh Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* dan merupakan zhahir perkataan Al-Khiraqi yang mengatakan, "Apabila seorang anak diambil dari seorang ibu karena dia menikah, maka ketika dia diceraikan, hak pengasuhan kembali kepadanya dari tanggung jawab suaminya."

Terjadi perbedaan pendapat dalam sabda beliau *"Selama engkau belum menikah"*, apakah maksudnya semata-mata akah nikah saja, atau akad nikah disertai dengan hubungan suami istri?

Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama; Bahwa hanya dengan semata akad nikah hilanglah hak pengasuhan anak. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Karena hanya dengan akad nikah seorang suami sudah bisa mendapatkan hak kesenangan darinya dan juga untuk mengasuh anaknya.

Kedua; Bahwa hak pengasuhan anak itu tidak hilang hanya dengan akad hingga terjadi hubungan badan. Ini merupakan pendapat Malik. Dengan alasan, hubungan badanlah yang akan menyibukkannya dari pengasuhan anak.

Hadits tersebut memungkinkan dua makna di atas. Yang lebih mirip adalah hak pengasuhan itu gugur hanya dengan adanya akad, karena dengannya dia akan disibukkan dari anak dan menyiapkan dirinya untuk berhubungan badan. Dengan demikian berarti dia telah mengambil penyebab gugurnya hak pengasuhan. Pendapat ini dikemukakan oleh jumhur ulama.

Para ulama berselisih mengenai masalah gugurnya pengasuhan anak dikarenakan menikah menjadi empat pendapat:

Pertama; Gugur secara mutlak, baik yang akan diasuh adalah laki-laki ataupun perempuan. Ini madzhab Asy-Syafi'i, Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad dalam madzhab yang masyhur darinya. Ibnu Al-Munzir mengatakan, "Para ulama telah sepakat mengenai masalah ini, dan dengannya Syuraih memutuskan."

Kedua; Hak itu tidak gugur dengan pernikahan dan tidak ada perbedaan dalam pengasuhan anak itu antara yang lajang dan yang sudah punya suami. Madzhab ini disebutkan dari Al-Hasan Al-Bashri dan merupakan pendapat Abu Muhammad bin Hazm.

Ketiga; Jika anak itu perempuan, maka hak pengasuhan ibunya tidak gugur hanya karena menikah, dan jika anaknya laki-laki maka hak pengasuhan itu gugur. Ini adalah salah satu dari dua riwayat Ahmad yang disebutkan oleh

Muhanna bin Yahya Asy-Syami. Dia berkata, "Jika sang ibu menikah, sementara anak laki-lakinya masih kecil, maka anak itu diambil darinya."

Ada yang mengatakan kepadanya, "Apakah anak perempuan seperti laki-laki?" Dia menjawab, "Tidak, anak perempuan tetap bersama ibunya sampai berumur tujuh tahun."

Berdasarkan riwayat ini, apakah anak perempuan tetap bersama ibunya sampai umur tujuh tahun ataukah sampai dia baligh? Ada dua riwayat tentang hal ini.

Ibnu Abi Musa mengatakan, juga dari Ahmad, "Sang ibu lebih berhak dalam pengasuhan anak perempuan sampai baligh walaupun ibu itu telah menikah."

Keempat; Apabila dia menikah dengan kerabat dari anaknya, maka hak pengasuhannya tidak gugur.

Mereka yang mengemukakan pendapat keempat ini berbeda pendapat hingga menjadi tiga pendapat:

Pertama; Disyaratkan suaminya adalah kerabat dari anak itu saja. Pendapat ini yang zhahir dalam pengikut Ahmad.

Kedua; Disyaratkan juga calon suaminya itu termasuk mahram anak tersebut. Ini adalah pendapat pengikut Abu Hanifah.

Ketiga; Antara calon suami dan anak harus ada pertalian darah, seperti misalnya kakek. Ini pendapat Malik dan sebagian pengikut Ahmad.

Mereka yang menyatakan gugurnya hak pengasuhan hanya dengan pernikahan secara mutlak berargumen dengan tiga hujah:

Pertama; Hadits Amr bin Syuaib yang telah disebutkan di muka.

Kedua; Kesepakatan para sahabat Nabi dalam masalah ini. Sebelumnya telah disebutkan bahwa Abu Bakar pernah mengatakan kepada Umar, "Dia lebih berhak dengannya selama belum menikah." Umar menyetujui hal ini dan tak seorang pun dari kalangan sahabat yang menentangnya. Syuraih dan para hakim setelahnya juga menetapkan dengannya sampai hari ini di semua masa dan tempat.

Ketiga; Hadits yang diriwayatkan oleh Abdurrazzaq; Ibnu Juraij menceritakan bahwa Abu Az-Zubair menceritakan kepadanya dari seorang laki-laki saleh dari kota Madinah, dari Abu Salamah bin Abdirrahman, dia berkata;

Pernah ada seorang perempuan dari Anshar menjadi istri seorang laki-laki dari suku yang sama. Laki-laki itu terbunuh pada perang Uhud itu mendapatkan anak dari pernikahannya tersebut. Kemudian perempuan itu dilamar oleh saudara ayah anak itu (paman) dan seorang laki-laki lain. Karena ternyata ayahnya menikahkannya dengan laki-laki lain itu, perempuan itu pun datang kepada Nabi ﷺ dan berkata, "Ayah saya telah menikahkan saya dengan seorang laki-laki yang tidak saya sukai dan meninggalkan paman anak saya sehingga anak saya diambil dari saya."

Rasulullah ﷺ mengambil ayah perempuan tersebut dan berkata, "Apakah engkau telah menikahkan Fulan dengan Fulanah?" "Ya," jawabnya. Beliau mengatakan, "Tidak ada nikah bagimu. Pergilah dan menikahlah dengan paman dari anakmu!"

Rasulullah ﷺ tidak memungkiri pengambilan anak darinya ketika dia menikah. Bahkan dia menikahkannya dengan paman anaknya sendiri agar dia tetap punya hak untuk mengasuh anaknya.

Dalam riwayat di atas terdapat dalil bahwa pengasuhan akan gugur karena adanya perkawinan dan tetapnya hak untuk mengasuh jika yang menikahinya masih termasuk saudara dari anaknya sendiri (ipar).

Abu Muhammad bin Hazm membantah argumentasi ini dengan mengatakan bahwa hadits Amr bin Syuaib adalah shahifah, sedangkan hadits Abu Salamah ini mursal, dan padanya ada perawi yang tidak dikenal. Akan tetapi dua bantahan ini merupakan bantahan yang lemah. Kami telah jelaskan bagaimana para Imam telah berhujah dengan hadits Amr bin Syuaib ini yang menunjukkan bahwa hadits itu shahih. Jika terjadi pertentangan dalam berhujah perkataan Ibnu Hazm, perkataan Al-Bukhari, Ahmad, Ibnu Al-Madini, Al-Humaidi, Ishaq bin Rahawih dan yang semisal dengan mereka, maka tidak dialihkan kepada selain mereka.

Mengenai hadits Abu Salamah ini, sesungguhnya Abu Salamah adalah termasuk tokoh di kalangan tabi'in yang telah menceritakan kisah tersebut dari seorang perempuan Anshar. Pertemuannya dengan perempuan itu tidak dapat dipungkiri. *Irsal* dalam hadits itu juga tidak terealisasi. Kalau saja terealisasi, dia merupakan *mursal* yang *jayyid* (baik) yang mempunyai bukti-bukti yang *marfu'* dan *mauquf*, bukan berpegang dengannya semata.

Yang dimaksud dengan orang yang tidak dikenal itu adalah laki-laki yang Abu Az-Zubair menyatakan kesalehannya. Tidak diragukan bahwa persaksian

ini tidak dikenal dengannya, akan tetapi seorang laki-laki yang tidak dikenal jika ada perawi tsiqah yang menyatakan keadilannya maka keadilannya itu menjadi tetap walaupun dia hanya sendiri. Ini menurut pendapat yang paling benar. Karena menyatakan keadilan termasuk dalam kerangka pemberitahuan dan hukum, bukan termasuk persaksian, terutama dalam menyatakan keadilan seseorang dalam sebuah riwayat, maka hal itu cukup dengan satu orang dan tidak menambah dari dasar ukuran riwayat. Walaupun menurut salah satu pendapat, riwayat dari seorang yang adil semata dari orang lain sudah merupakan pernyataan adil baginya meski tidak menegaskan keadilannya, sebagaimana dijelaskan dalam salah satu riwayat dari Ahmad.

Adapun jika diriwayatkan darinya dan ditegaskan padanya tentang keadilannya, maka dia sudah dianggap kelauar dari ketidaktahuan yang membuat riwayat darinya ditolak. Apalagi jika dia belum dikenal dengan riwayat dari orang-orang yang lemah dan orang-orang yang mempunyai banyak tuduhan.

Abu Az-Zubair, walaupun padanya ada *tadlis*, tetapi tidak dikenal adanya *tadlis* pada dirinya dari orang-orang lemah dan yang punya banyak tuduhan. *Tadlis*nya dari jenis *tadlis* para salaf, dimana tidak pernah ada *tadlis* dari orang yang punya banyak tuduhan dan orang yang punya cela. *Tadlis* seperti ini banyak terjadi pada orang-orang masa kini.

Menguatkan pendapatnya, Abu Muhammad berdalil dengan hadits yang dia riwayatkan dari jalan Al-Bukhari dari Abdul Aziz bin Shuhaib, dari Anas, dia berkata; Rasulullah ﷺ tiba di Madinah, sedang beliau tidak mempunyai pembantu. Maka Abu Thalhah memegang tangan saya dan mengajak saya menemui beliau. Abu Thalhah mengatakan, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Anas adalah anak yang cerdas, maka dia akan melayani engkau." Anas mengatakan, "Maka saya menjadi pelayan beliau, baik saat mukim atau pun bepergian."[8] Lalu dia menyebutkan kisahnya.

Abu Muhammad mengatakan; Inilah Anas yang berada dalam asuhan ibunya yang sudah mempunyai suami lagi, yaitu Abu Thalhah. Hal ini atas sepengetahuan Rasulullah ﷺ. Argumentasi seperti ini sangat lemah, sementara riwayat itu adalah shahih. Sebab, tak seorang pun dari kerabat Anas yang mengadukan ibunya kepada beliau. Dia sendiri masih kecil dan belum lepas gigi susunya. Dia belum bisa makan dan minum sendiri, bahkan belum menginjak

---

[8] HR. Al-Bukahri (5/295) dan Muslim (2309)

usia tamyiz saat ibunya sudah menikah lagi, sehingga ibunya tetap mendapat hak pengasuhan terhadap anaknya. Argumentasi ini menjadi lebih sempurna dengan semua pemaparan ini.

Ketika Nabi ﷺ tiba di Madinah, Anas masih berumur 10 tahun dan dalam asuhan ibunya. Setelah dia menikah dengan Abu Thalhah, tak seorang pun dari kerabat Anas yang mengadukannya kepada beliau dan mengatakan, "Engkau telah menikah, maka tidak ada lagi hak pengasuhan bagimu. Dan saya ingin mengambilnya dari tanganmu."

Tidak diragukan lagi bahwa bukanlah suatu yang haram seorang wanita yang telah menikah tetap mengasuh anaknya jika ada kesepakatan antara dia, suaminya, dan kerabat anak itu. Juga tidak ada keraguan bahwa hal itu tidak wajib atasnya. Pun, tidak diperbolehkan memisahkan seorang ibu yang sudah menikah dari anaknya tanpa ada yang mempermasalahkan hal itu dari kalangan kerabatnya yang juga mempunyai hak untuk mengasuhnya, yang kemudian menuntut untuk mengambil anak itu. Oleh karena itu, berargumen dengan kisah ini merupakan suatu pengambilan dalil yang sangat jauh.

Hal yang serupa dengan ini adalah argumen mereka bahwa Ummu Salamah ketika menikah dengan Rasulullah ﷺ tanggungannya terhadap anaknya tetap tidak gugur. Anak itu tetap berada dalam asuhannya. Maka sangat ironis orang yang ingin merebut anak itu dari Ummu Salamah dan tidak menyukai keberadaan anak itu di lindungan Nabi ﷺ.

Untuk mendukung pendapatnya, dia berargumen dengan ketetapan Rasulullah ﷺ terhadap putri Hamzah, bahwa pengasuhannya diserahkan kepada *khalah*-nya yang telah menikah dengan Ja'far. Tidak diragukan lagi dari kisah Hamzah itu terdapat tiga kesimpulan:

Pertama; Pernikahan tidak menggugurkan hak pengasuhan.

Kedua; Apabila yang akan diasuh itu adalah anak perempuan, maka pernikahan ibunya tidak menggugurkan hak pengasuhannya, dan hak itu gugur jika anak tersebut laki-laki.

Ketiga; Apabila calon suami termasuk saudara bagi sang anak yang akan diasuh, maka pernikahan itu tidak menggugurkan pengasuhan. Jika bukan dari kalangan saudaranya maka pernikahan itu akan menggugurkannya. Berargumen dengan kisah bahwa pernikahan tidak mengugurkan pengasuhan secara mutlak tidak akan terjadi kecuali setelah pembatalan dua kemungkinan yang lainnya.

Ketetapan Rasulullah ﷺ bahwa anak adalah untuk ibunya dan sabda beliau, "Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah" itu bukan berarti menunjukkan keumuman keputusan serupa untuk semua ibu, sehingga setiap anak harus diserahkan kepadanya. Jika ibunya seorang perempuan kafir, pelacur, fasik, musafir atau budak, maka tidaklah benar mengacu kepada keputusan ini dan juga tidak bisa dinafikan. Apabila ada dalil terpisah yang mengakui Islam, merdeka, taat beragama, dan menetap, maka hal itu tidak bisa dijadikan sebagai hal yang mengkhususkan dan juga tidak bertentangan dengan zhahir hadits.

Ada enam syarat yang harus dipenuhi oleh orang yang diserahi pengasuhan anak. Di antaranya adalah kesamaan agama keduanya, sehingga tidak ada hak pengasuhan bagi orang kafir terhadap muslim karena dua alasan:

Pertama; Pengasuh pasti sangat ingin mendidik anak sesuai dengan agamanya dan membesarkannya dengan ajaran agamanya. Maka setelah besar sulit baginya untuk meninggalkan ajaran agama itu. Dia telah mengubah anak itu dari fitrah yang diciptakan Allah pada hamba-hambaNya sehingga tidak dapat dikembalikan selama-lamanya, sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ.

"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orangtuanyalah yang menjadikannya memeluk agama Yahudi, Nasrani, atau Majusi."[9]

Tidak dapat dipungkiri jika pengasuh ini akan menjadikan sang anak beragama Yahudi atau Nasrani.

Ada yang mengatakan, "Hadits itu hanya berlaku khusus pada kedua orangtua saja."

Pernyataan tersebut dapat dijawab; Hadits itu menyebutkan atas dasar kebiasaan, dimana mayoritas kebiasaan anak tumbuh berkembang bersama kedua orangtuanya. Jika dia kehilangan kedua orangtuanya atau salah satu dari keduanya, maka wali sang anak akan menggantikan kedudukan keduanya.

Alasan kedua; Allah memutuskan perwalian antara orang muslim dengan orang kafir. Dia menjadikan orang-orang muslim sebagai penolong (wali) bagi sebagian yang lain dan orang-orang kafir sebagiannya merupakan bagian yang

---

[9] HR. Al-Bukhari (4/197,199) dan Muslim (2658)

lainnya. Sementara pengasuhan merupakan penyebab terkuat terjadinya perwalian yang telah Allah putuskan antara kedua kelompok tersebut.

Orang-oang rasionalis, Ibnu Al-Qasim, dan Abu Tsaur mengatakan, "Hak pengasuhan itu tetap ada hak baginya (perempuan) walaupun dia kafir sedang anak yang diasuhnya muslim."

Mereka berdalil dengan hadits yang diriwayatkan An-Nasa'i dalam *Sunan*-nya, dari hadits Abdul Hamid bin Ja'far, dari ayahnya dari kakeknya dari Rafi' bin Sinan; Sesungguhnya dia masuk Islam sementara istrinya enggan untuk masuk Islam. Maka dia mendatangi Nabi ﷺ dan berkata, "Dia adalah putri saya yang baru saja disapih!" Rafi' juga mengatakan, "Dia adalah putri saya!"

Rasulullah ﷺ pun bersabda kepadanya, "Duduklah kamu di satu sisi!" Kepada wanita itu beliau juga menyuruh, "Duduklah kamu di sudut yang lain."

Setelah itu, beliau mendudukkan anak perempuan itu di antara keduanya dan bersabda kepada keduanya, "Panggillah anak itu!"

Ketika anak itu menoleh ke arah ibunya, beliau bersabda, "Ya Allah, berilah dia petunjuk." Ternyata kemudian anak itu cenderung kepada ayahnya, sehingga dia langsung meraihnya.[10]

Mereka menambahkan, "Tujuan pengasuhan adalah dua hal; penyusuan dan pelayanan terhadap anak. Kedua hal ini dibolehkan bagi perempuan kafir."

Ulama yang lain mengatakan; Hadits ini merupakan riwayat Abdul Hamid bin Ja'far bin Abdillah bin Al-Hakam bin Rafi' bin Sinan Al-Anshari Al-Ausi yang didhaifkan oleh Yahya bin Said Al-Qaththan. Ibnu Al-Mundzir dan yang lainnya mendhaifkan hadits itu. Dalam kisah tersebut juga terjadi kesimpangsiuran. Diriwayatkan bahwa anak yang diberi pilihan itu adalah perempuan dan pernah diriwayatkan bahwa anak itu adalah laki-laki.

Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* mengatakan, "Hadits tersebut telah diriwayatkan dengan bentuk yang lain, dan yang meriwayatkannya tidak menyatakan kebenarannya."

"Terjadi perbincangan dalam sanadnya," komentar Ibnu Al-Mundzir.

Hadist ini dijadikan hujah bagi kebenaran madzhab yang mensyaratkan Islam, karena Nabi ﷺ mendoakan anak perempuan itu agar mendapat hidayah ketika dia cenderung kepada ibunya, sehingga dia menjadi cenderung kepada

---

[10] HR. Abu Dawud (2244) dan An-Nasa'i (6/185)

ayahnya. Hal ini menunjukkan bahwa keberadaannya bersama orang kafir menyalahi petunjuk Allah yang Dia inginkan dari hamba-Nya. Seandainya terjadi pengakuan kedudukannya bersama ibunya, tentu hal itu akan menjadi argumen, tetapi Allah membatalkannya melalui doa Rasul-Nya.

Yang mengherankan, mereka mengatakan bahwa tidak ada hak pengasuhan bagi seorang fasik. Lalu kefasikan mana yang lebih besar dari kekufuran? Manakah bahaya yang muncul dari orang fasik yang akan menjadi dasar perkembangan seorang anak menurut caranya dalam mendidik dibandingkan dengan bahaya yang muncul dari orang kafir? Padahal yang benar adalah tidak ada pensyaratan keadilan bagi seorang pengasuh. Meskipun dia disyaratkan oleh pengikut Ahmad, Asy-Syafi'i dan yang lainnya, namun pensyaratan ini sangat jauh dari kebenaran. Seandainya disyaratkan bagi pengasuh bahwa dia harus adil, tentu semua anak di dunia ini akan ditelantarkan. Sehingga akan muncul kesulitan yang besar bagi umat ini dan sejak permulaan Islam sampai hari kiamat nanti, anak-anak fasik di antara mereka akan tetap tidak disentuh oleh siapapun di dunia, padahal mereka mayoritas di muka bumi ini. Kapan terjadi dalam Islam bahwa ada seorang anak yang direbut dari kedua orangtuanya hanya karena kefasikan keduanya?

Hal ini akan sangat memberatkan dan menyulitkan. Perbuatan yang kontinu dan bersambung di semua tempat dan masa berlainan dengannya. Dia seperti pada posisi pensyaratan keadilan pada wali nikah, karena dia selalu terjadi di semua tempat dan waktu, di desa-desa dan pedalaman. Walaupun kebanyakan wali yang menjadi wali dalam masalah itu adalah orang fasik, dan selalu ada orang fasik di tengah manusia. Sementara Nabi ﷺ dan para sahabatnya tidak melarang orang fasik mendidik dan mengasuh anaknya, juga wali dalam pernikahannya. Kebiasaan juga menjadi saksi bahwa seorang laki-laki sekalipun fasik, tetapi selalu hati-hati dengan anaknya, tidak pernah menelantarkannya, dan selalu berusaha memberikan yang terbaik kepada anaknya dengan semua daya upayanya. Kalaulah dia melakukan kebalikan dari semua itu, berdasarkan kebiasaan yang ada, hal itu sangat sedikit. Dan dalam hal itu Allah mencukupkan hanya dengan naluri kemanusiaan yang ada saja.

Seandainya orang fasik tidak diberikan hak pengasuhan dan perwalian dalam pernikahan, tentu penjelasan tentang hal itu untuk umat ini merupakan suatu yang sangat penting. Lalu, bagaimana mungkin dibolehkan baginya menelantarkan dan melakukan perbuatan yang berlawanan dengan hal itu?

Kalau saja hak pengasuhan dinafikan bagi orang fasik, niscaya orang yang berbuat zina, minum khamar, atau melakukan dosa besar akan dipisahkan dari anak-anaknya yang masih kecil dan dicarikan orang lain untuk mereka. *Wallahu a'lam.*

Berakal merupakan syarat dalam pengasuhan. Tidak ada hak pengasuhan bagi orang gila, idiot, dan anak kecil. Karena mereka membutuhkan orang yang mengasuh dan mengayomi mereka. Jadi, bagaimana mungkin mereka bisa memberikan pengasuhan bagi orang lain?

Mengenai pensyaratan merdeka, tidak ada dalil yang bisa dijadikan sebagai sandaran pensyaratannya. Tiga imam madzhab telah mensyaratkan hal itu. Malik mengatakan tentang seorang merdeka yang mempunyai anak dari seorang budak wanita, "Ibunya lebih berhak atasnya kecuali dia dijual dan berpindah, sehingga ayahnya menjadi lebih berhak terhadapnya." Inilah pendapat yang benar, karena Nabi ﷺ bersabda, *"Seorang ibu tidak boleh dipisahkan dari anaknya."*[11]

Beliau juga bersabda,

مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللّٰهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"Barangsiapa memisahkan seorang ibu dengan anaknya, maka Allah akan memisahkannya dengan orang-orang yang dia cintai pada hari kiamat."[12]

Mereka mengatakan; Dalam jual beli, seorang ibu tidak boleh dipisahkan dengan anak yang masih kecil, lalu bagaimana mereka memisahkan keduanya dalam hal pengasuhan?

Semua hadits melarang pemisahan secara mutlak, baik dalam jual beli maupun pengasuhan. Argumentasi mereka bahwa manfaat dari budak ini adalah milik tuannya, dan dia secara keseluruhan harus mengabdi kepada tuannya, maka tidak ada larangan orang yang semata-mata mengasuh anak itu. Bahkan hak pengasuhan ada padanya. Pada saat membutuhkannya, dia lebih diutamakan daripada hak tuannya, sama halnya dalam jual beli.

Adapun tentang pensyaratan bahwa budak itu harus bersih dari pernikahan, hal itu telah dibahas sebelumnya.

---

[11] HR. Al-Baihaqi dalam *As-Sunan Al-Kubra* (8/5).

[12] HR. At-Tirmidzi (1283), Ahmad (2/412, 413), dan Ad-Darimi (2/227, 228).

Di sini ada masalah yang harus diperhatikan yaitu, bahwa ketika kita menggugurkan haknya dalam pengasuhan karena pernikahan dan kita alihkan kepada yang lain, maka disepakati bahwa dia tidak mempunyai orang yang lain lagi, yang tidak gugur haknya dalam pengasuhan, dan dia lebih berhak dengannya dibandingkan dengan orang asing (non-mahram) yang telah ditunjuk oleh hakim. Pendidikannya di rumah ibunya sendiri tentu lebih baik daripada saat dia dibina di rumah orang yang asing baginya, tidak ada kekerabatan antara keduanya yang akan menimbulkan rasa kasih sayang dan kelemahlembutan. Suatu yang mustahil bagi syariat untuk menghilangkan suatu kerusakan dengan kerusakan yang lebih besar. Nabi ﷺ tidak menghukum sesuatu dengan hukum yang umum semuanya, bahwa semua wanita yang telah menikah langsung gugur darinya hak pengasuhan dalam segala kondisi sehingga penetapan hak pengasuhan bagi seorang ibu dalam keadaan seperti ini menyalahi nash yang ada.

Dalam hal penyatuan rumah, apabila salah seorang dari keduanya melakukan perjalanan untuk suatu keperluan, kemudian kembali, sementara yang lainnya menetap, maka dia lebih berhak terhadapnya. Karena melakukan perjalanan bersama anak kecil, apalagi anak itu masih dalam menyusu, akan mendatangkan mudharat dan membuatnya telantar. Begitulah mereka memutlakkannya tanpa ada pengecualian apakah perjalanan untuk haji atau yang lainnya.

Apabila salah satu dari keduanya berpindah ke daerah lain untuk menetap, negara dan jalan menuju kepadanya atau salah satunya menakutkan, maka yang menetap lebih diutamakan.

Jika negara dan jalan kepadanya aman, padanya ada dua pendapat yang keduanya adalah riwayat dari Ahmad.

Pertama; Hak pengasuhan diberikan kepada ayah agar dia bisa mendidik, mengajari, dan membinanya. Pendapat ini juga dikemukakan Malik dan Asy-Syafi'i. Syuraih pun memutuskan hukum denganya.

Kedua; Ibu lebih berhak. Padanya ada pendapat ketiga, bahwa jika yang pindah itu adalah ayah, maka ibu lebih berhak. Sedangkan jika yang pindah itu adalah ibu dan pindahnya ke nageri asal pernikahannya, maka dia lebih berhak terhadapnya. Namun apabila dia pindah ke negeri yang lain, maka ayah lebih berhak. Demikian pendapat Abu Hanifah.

Mereka menyebutkan riwayat lain dari Abu Hanifah, bahwa jika kepindahannya (ibu) dari kota ke desa, maka ayah lebih berhak. Jika dia pindah dari suatu negeri ke negeri yang lain, maka ibu lebih berhak.

Beberapa pendapat ini –sebagaimana yang Anda lihat- tidak ada yang berlandaskan dalil yang kuat dan memuaskan hati.

Yang benar adalah memperhatikan dan menjaga yang lebih maslahat dan bermanfaat untuk sang anak, antara pindah atau menetap. Maka, mana di antara keduanya yang lebih bermanfaat, lebih maslahat, dan lebih terjaga, dialah yang diaplikasikan. Tidak ada pengaruh dari menetap atau berpindah, semua ini selama dalam perpindahan itu tidak didasari oleh keinginnan untuk memberikan kemudharatan bagi yang lain atau keinginnan untuk merebut anak darinya. Jika dia menginginkan hal itu, maka tidak wajib lagi baginya. *Wallahu a'lam.*

Sabda Rasulullah ﷺ, *"Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah."*

Mengomentari hadits di atas, ada yang mengatakan; Padanya ada makna yang disembunyikan, yaitu "selama engkau belum menikah, belum digauli oleh suamimu, dan hakim belum memutuskan untuk menggugurkan hak pengasuhan darinya.

Pemahaman ini terlalu mengada-ada dan sangat jauh dari makna yang dikandung oleh lafazh hadits tersebut. Pun, tidak menunjukkan hal itu sedikitpun dan bukan pula termasuk indikasi permintaan yang keshahihan tuntutan dalil itu tergantung kepadanya. Makna "digauli" sebenarnya sudah masuk dalam lafazh "engkau menikah" ini bagi orang-orang yang menganggap pernikahan itu punya pengaruh. Hal itu sesuai dengan firman Allah, *"hingga dia menikah dengan suami yang lain."* **(Al-Baqarah: 230)** Sementara bagi orang yang tidak mengangap punya pengaruh, maka yang dimaksud menikah dalam hadits itu adalah akad nikah.

Putusan hakim yang menggugurkan hak pengasuhan hanya dibutuhkan saat terjadi perebutan dan persengketaan antara dua pihak, sehingga hukum itu dilaksanakan sesuai dengan hukum Rasulullah ﷺ, bukan karena beliau menggantungkan hukum pengguguran hak pengasuhan kepada putusannya, tetapi beliau telah memutuskan hukum dengan penggugurannya, para hakim sesudahnya berhukum dengannya atau tidak.

Yang telah ditunjukkan oleh hukum Nabi ini adalah bahwa ibu lebih berhak terhadap pengasuhan jika dia belum ada ikatan pernikahan lagi. Apabila dia menikah, maka hilanglah hak itu darinya dan berpindahlah hak itu kepada yang lain.

Adapun jika orang yang punya hak memintanya maka hendaklah dia memberikannya. Jika dia menolak untuk memberikannya maka hakim berhak untuk melakukan pemaksaan terhadapnya. Apabila dia menggugurkan haknya atau tidak ada yang menuntut darinya maka putusannya sesuai dengan keadaan sebelumnya. Ini adalah kaidah umum yang diambil dari selain hadist ini.

Ulama yang berpendapat bahwa tidak ada pemberian pilihan antara kedua orangtua berdalil dengan hadits ini juga. Sisi argumentatif yang digunakan adalah sabda beliau *"Engkau lebih berhak terhadapnya"*. Jika sang anak diberi hak untuk memilih maka tidak mungkin dia lebih berhak kecuali jika anak itu memilihnya, sebagaimana ayah yang juga tidak akan menjadi lebih berhak kecuali jika anak itu memilihnya.

Kalau dianggap ada makna "engkau lebih berhak dengannya jika dia memilihmu", maka kata pun akan dianggap dalam konteks sang ayah. Sementara Rasulullah ﷺ menjadikan ibu lebih berhak terhadapnya secara mutlak ketika terjadi persengketaan. Ini adalah pendapat dalam madzhab Abu Hanifah dan Malik.

Kami akan menyebutkan masalah ini, pendapat-pendapat para ulama tentangnya, dalil–dalil yang mereka gunakan untuk pendapat mereka itu, dan kita tarjih pendapat yang sesuai dengan hukum Rasulullah ﷺ dalam masalah tersebut.

Pendapat Abu Bakar Ash-Shiddiq

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij dari Atha' Al-Khurrasani dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما, dia menuturkan; Umar bin Al-Khathab رضي الله عنه menceraikan istrinya. Lalu dia menyebutkan riwayat terdahulu. Dia mengatakan, "Pemeliharaan dan perlindungannya lebih baik bagi anakmu daripada engkau sampai dia remaja dan memilih dengan sendirinya." Maka Abu Bakar menetapkan anak itu bersama ibunya ketika dia belum bisa memilih hingga dia menginjak usia remaja dan bisa menentukan pilihannya sendiri.

Pendapat Umar bin Al-Khathab

Asy-Syafi'i mengatakan; Ibnu Uyainah menyebutkan dari Yazid bin Yazid bin Jabir, dari Ismail bin Abdillah bin Abi Al-Muhajir, dari Abdurahman bin Ghanm, bahwa Umar bin Al-Khathab رضي الله عنه pernah memberikan pilihan kepada seorang anak untuk memilih antara ibu atau ayahnya.

Abdurrozzaq mengungkapkan; Ibnu Juraij memberitakan kepada kami dari Abdullah bin Ubaid bin Umair, dia berkata, "Umar pernah memberikan pilihan kepada seorang anak antara memilih ibu atau ayahnya, lalu anak itu memilih ibunya dan pergi bersamanya."

Abdurrazzaq juga menyebutkan; Dari Ma'mar, dari Ayub, dari Ismail bin Abdillah, dari Abdurrahman bin Ghanm, dia berkata, "Pernah diadukan suatu perselisihan tentang seorang anak kepada Umar bin Al-Khathab. Dia berkata, 'Dia bersama ibunya sampai lidahnya bisa berkata benar untuk memilih.'"

Said bin Manshur menyebutkan riwayat dari Husyaim dari Khalid dari Al-Walid bin Muslim, dia berkata; Mereka pernah mengadukan perselisihan mereka tentang seorang anak yatim kepada Umar bin Al-Khathab. Umar pun memberikan pilihan kepada anak yatim itu. Ternyata dia memilih ibunya daripada paman (saudara ayah)nya. Maka Umar berkata, "Kelembutan ibumu lebih baik bagimu daripada kekayaan pamanmu."

Pendapat Ali bin Abi Thalib

Asy-Syafi'i mengatakan; Ibnu Uyainah memberitakan kepada kami dari Yunus bin Abdillah Al-Jarmi dari Imarah Al-Jarmi, dia berkata, "Ali memberikan pilihan kepada saya antara ibu atau saudara laki-laki ayah (paman) saya. Kemudian dia berkata kepada adik laki-laki, 'Ini juga, kalau dia sampai batas seperti ini, niscaya saya akan memberinya pilihan.'"

Asy-Syafi'i menuturkan; Ibrahim berkata, dari Yunus, dari Imarah, dari Ali, seperti itu. Dalam hadits itu dia mengatakan, "Waktu itu saya berumur tujuh atau delapan tahun."

Yahya Al-Qaththan berkata; Yunus bin Abdillah Al-Jarmi menceritakan kepada kami, katanya, Imarah bin Ruwaibah menceritakan kepada saya bahwa ibu dan *ammu*-nya telah mempersengketakan dirinya kepada Ali bin Abi Thalib ﷺ. Dia memberikan pilihan tiga kali kepada saya dan pada ketiga pilihan itu saya selalu memilih ibu saya. Kala itu, bersama saya ada adik saya yang masih kecil. Ali berkata, "Ini, jika telah sampai batas tertentu juga diberi pilihan."

Pendapat Abu Hurairah

Abu Khaitsamah Zuhair bin Harb mengatakan; Sufyan bin Uyainah menceritakan kepada kami, dari Ziyad bin Sa'ad, dari Hilal bin Abi Maimunah, dia berkata, "Saya menyaksikan Abu Hurairah memberikan pilihan kepada

seorang anak untuk memilih antara ayah atau ibunya seraya berkata, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ pernah memberikan pilihan kepada seorang anak untuk memilih antara ayah atau ibunya."

Inilah yang saya dapatkan dari para sahabat.

Pendapat Ibnu Rahawaih

Adapun pendapat dari para imam, Harb bin Ismail berkata; Saya pernah bertanya kepada Ishaq bin Rahawaih, "Sampai kapan anak laki-laki atau perempuan bersama ibunya yang diceraikan?"

Dia menjawab, "Yang paling saya sukai, dia bersama ibunya sampai berumur tujuh tahun, kemudian diberi pilihan."

"Apakah Anda memandang perlu diberi pilihan?" tanya saya lagi.

"Sangat," jawabnya.

Saya kembali bertanya, "Kurang dari tujuh tahun belum diberi pilihan?"

Dia mengatakan, "Sebagian mereka berpendapat sampai lima tahun. Tetapi yang lebih saya sukai sampai tujuh tahun."

Pendapat Ahmad

Menurut pendapat Imam Ahmad, seorang anak kecil itu bisa laki-laki atau perempuan. Jika dia laki-laki, maka bisa jadi berumur tujuh tahun atau kurang. Apabila umurnya kurang dari tujuh tahun, maka ibunya lebih berhak terhadapnya tanpa harus diberi pilihan. Jika dia berumur tujuh tahun atau lebih maka ada tiga riwayat:

Pertama; Riwayat ini yang paling benar dan populer dalam madzhabnya, bahwa anak itu disuruh memilih. Riwayat ini pula yang menjadi pilihan para pengikutnya.

Jika dia tidak memilih salah satu dari keduanya, maka dipilih dengan cara diundi dan dia bersama yang keluar undiannya. Jika dia memilih salah satu dari keduanya, kemudian beralih memilih yang lain, maka dialihkan kepadanya. Begitulah selamanya.

Kedua; Ayah lebih berhak terhadapnya tanpa diberikan pilihan.

Ketiga; Ibu lebih berhak terhadap sebagaimana saat dia belum berumur tujuh tahun.

Sedangkan jika anak itu perempuan, kalau dia belum berumur tujuh tahun, maka ibunya lebih berhak terhadapnya tanpa disuruh memilih. Apabila telah berumur tujuh tahun, maka yang masyhur dari madzhabnya adalah bahwa ibu lebih berhak terhadapnya sampai berumur sembilan tahun. Jika telah berumur sembilan tahun, maka ayah lebih berhak terhadapnya tanpa harus disuruh memilih lagi.

Ada riwayat keempat dari Ahmad; Ibu lebih berhak terhadapnya hingga anak itu mencapai usia baligh, walapun ibunya menikah lagi.

Riwayat kelima menyebutkan; Anak perempuan itu diberi pilihan ketika berumur tujuh tahun seperti halnya anak laki-laki. Mayoritas pengikutnya menceritakan hal itu sebagai sebuah pandangan dalam madzhab. Inilah kesimpulan dari madzhabnya.

Pendapat Asy-Syafi'i

Asy-Syafi'i mengatakan, "Ibu lebih berhak terhadap anak itu, baik dia laki-laki atau perempuan, sampai dia berumur tujuh tahun. Apabila telah mencapai usia tujuh tahun dan mereka telah berakal sempurna, maka mereka diberikan pilihan antara ibu atau ayahnya, lalu anak itu bersama siapa yang dia pilih."

Pendapat Malik dan Abu Hanifah

Malik dan Abu Hanifah mengemukakan bahwa tidak diberikan pilihan. Tetapi kemudian mereka berbeda pendapat.

Abu Hanifah berpendapat; Ibu lebih berhak terhadap anak perempuan sampai dia baligh, dan dia lebih berhak tehadap anak laki-laki sampai bisa makan dan minum sendiri, memakai pakaiannya sendiri, kemudian baru mereka bersama ayah dan selain kedua orangtua mereka yang lebih berhak, sampai mereka bisa mandiri, dan baligh tidak dianggap.

Malik berpendapat; Ibu lebih berhak terhadap anak, baik laki-laki atau perempuan, sampai ganti gigi susunya. Ini merupakan riwayat dari Ibnu Wahb. Ibnu Al-Qasim meriwayatkan, "Sampai dia baligh dan tidak disuruh memilih lagi."

Pendapat Al-Laits

Al-Laits bin Sa'ad berkata, "Ibu lebih berhak terhadap anak laki-laki sampai dia berumur delapan tahun, dan terhadap anak perempuan sampai dia baligh. Kemudian ayah lebih berhak terhadap keduanya setelah itu."

Pendapat Al-Hasan bin Hayy

Al-Hasan bin Hayy berkata, "Ibu lebih berhak terhadap anak perempuan sampai tumbuh jelas payudaranya, dan terhadap anak laki-laki sampai dia baligh yang ditandai dengan mimpi basah. Setelah itu dia diberi pilihan antara kedua orangtuanya. Dalam hal ini, anak laki-laki dan perempuan sama."

Pendapat bahwa Pilihan Hanya untuk Anak Laki-laki

Orang-orang yang memberikan pilihan kepada anak laki-laki tanpa anak perempuan mengutarakan; Telah ditetapkan dari Rasulullah ﷺ bahwa pemberian pilihan adalah untuk anak laki-laki. Hal ini berdasarkan hadits Abu Hurairah, dan telah tetap dari Khulafaur-rasyidin dan Abu Hurairah. Tak seorang sahabat pun yang menyelisihnya. Juga tidak ada yang mengingkarinya.

Mereka mengatakan; Ini adalah bentuk keadilan yang sangat mungkin. Seorang ibu diutamakan pada waktu anak masih kecil karena anak itu masih sangat membutuhkan pendidikan, mengandung, dan menyusui, dan hal-hal lain yang tidak dimiliki oleh selain wanita. Kalau bukan karena masalah itu, ibu juga merupakan salah satu orangtuanya, lalu bagaimana mungkin dia lebih diutamakan dari yang lainnya?

Saat seorang anak telah sampai batas dimana dia bisa mengungkapkan apa yang ada dalam dirinya, dapat mengurus dirinya sendiri, dan tidak butuh lagi orang yang mengandungnya dan hal-hal lain yang dibutuhkan dari seorang wanita, maka kedudukan kedua orangtua menjadi sama dan hilangkan faktor yang menyebabkan seorang ibu lebih diutamakan. Kedua orangtuanya sekarang sama kedudukannya di hadapannya dan tidak diutamakan salah satu dari mereka kecuali karena hal lain yang menguatkannya. Faktor penguat itu bisa dari luar yaitu berupa pengundian, dan juga bisa dari pihak sang anak yaitu pilihan darinya.

Hadits Nabi telah menjelaskan keduanya hal di atas. Adalah hadits Abu Hurairah yang mengumpulkan keduanya. Kami mengakui keduanya dan tidak menolak salah satunya dari yang lain.

Kami mendahulukan sesuatu yang telah didahulukan oleh Nabi ﷺ. Kami mengakhirkan sesuatu yang diakhirkan oleh Nabi ﷺ. Pemberian pilihan lebih didahulukan karena pengundian dilakukan jika terjadi kesamaan hak dari semua segi dan tidak ada penguat selain itu. Demikian yang kami lakukan di sini. Kami mengutamakan salah satu dari keduanya dengan melakukan pemilihan, jika dia tidak memilih atau dia memilih keduanya, maka kita beralih kepada undian.

Kalau saja dalam hal ini tidak ada kesesuaian dengan Sunnah, tentu dia merupakan hukum yang paling baik, paling adil, paling kuat di antara hukum-hukum tersebut, dan akan lebih dapat memberikan keputusan yang adil antara dua orang yang saling bersengketa.

Dalam hal ini terdapat pandangan lain dari madzhab Ahmad dan Asy-Syafi'i, bahwa jika dia tidak memilih salah satu dari keduanya, maka pengasuhan anak langsung menjadi hak ibu tanpa harus diundi lagi, karena pengasuhan merupakan haknya. Dia dialihkan darinya karena pilihan yang dilakukan oleh sang anak. Apabila dia tidak memilihnya, maka hukum itu tetap seperti hukum asalnya.

Ada yang mengatakan; Kalian telah mendahulukan pemberian pilihan daripada undian, padahal dalam hadits disebutkan tentang pengutamaan undian terlebih dahulu, kemudian menyusul pemberian pilihan. Ini lebih utama, karena pengundian termasuk cara syar'i ketika terjadi kesamaan antara dua orang yang sama-sama berhak. Karena dalam hal ini kedua orangtua memiliki kedudukan yang sama, maka berdasarkan qiyas salah seorang dari keduanya lebih didahulukan dengan cara undian. Jika keduanya menolak untuk dilakukan pengundian maka diserahkan kepada si anak untuk memilih, sehingga dengannya dapat dikuatkan. Lalu, bagaimana pengikut Ahmad dan Asy-Syafi'i lebih mengutamakan pemilihan daripada pengundian?

Jawaban terhadap pernyataan di atas; Pengutamaan dengan cara memberikan pilihan dilakukan karena lebih sesuai dengan lafazh hadits dan apa yang dilakukan oleh khulafaur-rasyidin. Sedangkan tentang pengundian, sebagian perawi menyebutkan dalam riwayatnya dan yang lain tidak menyebutkannya. Riwayat itu hanya ada pada sebagian jalur dari Abu Hurairah ﷺ saja, sehingga pemberian pilihan lebih diutamakan daripada undian. Jika tidak memungkinkan dilakukan pemilihan maka cara berikutnya dengan undian sebagai cara untuk menentukan yang lebih berhak saat tidak ada lagi cara yang lain.

Bantahan Terhadap Pendapat bahwa Pilihan Hanya untuk Laki-laki

Kelompok yang memberikan pilihan baik untuk laki-laki maupun perempuan mengatakan; An-Nasa'i dalam *Sunan*-nya dan Ahmad dalam *Musnad*-nya meriwayatkan hadits Rafi' bin Sinan ﷺ bahwa dia pernah saling berebut anak dengan istrinya. Lalu Nabi ﷺ mendudukkannya pada salah satu sisi dan ibunya pada sudut yang lain. Beliau juga mendudukkan anak kecil itu di antara keduanya.

Setelah itu, beliau mengatakan kepada keduanya, "Panggillah anak itu!"

Ketika anak itu menoleh ke arah ibunya, beliau bersabda, "Ya Allah, berilah dia petunjuk." Ternyata kemudian anak itu cenderung kepada ayahnya, sehingga dia langsung meraihnya.

Mereka melanjutkan; Seandainya tidak ada hadits ini, tentu hadits Abu Hurairah dan sejumlah riwayat terdahulu menjadi dalil penguat dalam memberikan pilihan kepada wanita. Karena keberadaannya tersebut sebagai anak laki-laki tidak memberinya pengaruh dalam hukum. Bahkan dia seperti anak laki-laki sebagaimana disebutkan dalam sabda beliau, *"Siapa yang mendapati hartanya di tangan seseorang yang telah bangkrut."*[13] Dan sabda beliau juga, *"Siapa yang memerdekakan bagiannya pada seorang budak."*[14] Lebih dari itu, hadits tentang pengasuhan lebih layak dengan tidak ada pensyaratan laki-laki padanya, karena ungkapan "anak kecil" bukan dari firman-Nya, hanya saja seorang sahabat menceritakan kisah itu. Apabila dilihat cakupan hadits itu, maka jelaslah bahwa itu tidak ada pengaruh karena keberadaannya dari jenis laki-laki.

Jawaban Pengikut Ahmad bin Hambal

Para pengikut Ahmad bin Hambal mengatakan; Pembicaraan bersama kalian ada pada dua konteks:

Pertama; Argumentasi kalian dengan hadits Rafi'.

Kedua; Pembatalan kalian terhadap sifat laki-laki pada hadits-hadits tentang adanya pemberian pilihan.

Mengenai konteks yang pertama; Hadits tersebut telah didhaifkan oleh Ibnu Al-Mundzir dan yang lainnya. Yahya bin Said dan Ats-Tsauri telah mendhaifkan Abdul Hamid bin Ja'far.

Selain itu, pada hadits tersebut juga ada perselisihan mengenai dua pendapat:

Pertama; Yang disuruh memilih itu adalah anak perempuan. Sementara diriwayatkan juga bahwa dia adalah anak laki-laki.

Abdurrazzaq telah menuturkan; Sufyan telah memberitakan kepada kami dari Ustman Al-Batti dari Abdul Hamid bin Salamah dari ayahnya dari kakeknya,

---

[13] HR. Al-Bukhari (5/47), Ahmad (2/474), dan Abu Dawud (3519).

[14] HR. Malik dalam *Al-Muwathta'* (483), Ahmad (1/56, 397), dan Al-Bukhari (3/182).

bahwa kedua orangtuanya telah berselisih dan datang kepada Rasulullah ﷺ. Salah seorang dari mereka adalah muslim dan yang lainnya kafir, lalu dia berjalan menuju yang kafir. Maka Nabi ﷺ berdoa, "Ya Allah, berilah dia petunjuk."

Akhirnya anak itu berjalan menuju yang muslim dan beliau pun memutuskan untuknya.[15]

Abu Al-Faraj bin Al-Jauzi mengatakan, "Riwayat yang menyebutkan bahwa anak itu adalah laki-laki lebih shahih."

Mereka berkata; Seandainya benar apa yang kalian sebutkan bahwa anak itu adalah perempuan, kalian tidak mengatakannya demikian. Sebab disebutkan padanya bahwa salah seorang dari keduanya adalah muslim dan yang lain adalah kafir. Lalu, bagaimana kalian berargumen dengan sesuatu yang kalian tidak pernah mengatakannya?

Mereka melanjutkan; Selain itu, seandainya keduanya adalah muslim, dalam hadits tersebut disebutkan bahwa anak kecil itu baru berhenti menyusu. Hal itu tentu saja sebelum dia berumur tujuh tahun. Yang lebih jelas lagi, dia berumur kurang dari lima tahun. Sedang kalian tidak memberikan pilihan kepada anak yang belum berumur tujuh tahun. Jadi, jelas bahwa hal itu membuat kalian tidak mungkin berargumen dengan hadits Rafi' ini dari cara bagaimana pun!

Adapun konteks yang kedua, yaitu penghapusan sifat laki-laki pada hadits yang menunjukkan pemberian pilihan dan hadits-hadits yang lainnya, kami katakan; Tidak diragukan lagi bahwa ada hukum yang cukup padanya penyebutan sifat laki-laki, atau sifat perempuan saja. Ada pula yang tidak cukup, tetapi yang dipandang padanya jika tidak yang ini maka yang lain. Sehingga dihapuslah sifat pada setiap hukum yang terkait dengan jenis manusia yang sama-sama bergabung padanya antar individu. Dan sifat laki-laki pada tiap tempat dianggap punya pengaruh padanya, seperti persaksian, warisan, dan perwalian dalam nikah. Sifat perempuan pada hal-hal yang khusus berkaitan dengan kaum perempuan atau dia lebih diutamakan daripada laki-laki, seperti hak pengasuhan, jika terjadi kesamaan derajat padanya antara laki-laki dan perempuan, maka perempuan lebih diutamakan.

Sekarang kita lihat permasalahan tentang pemberian hak memilih. Apakah sifat laki-laki memiliki pengaruh padanya sehingga dia diikutkan pada kelompok

---

[15] HR. Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf* nomor 12616.

yang padanya dia dianggap ataukah tidak mempunyai pengaruh sehingga dia digabungkan dengan pihak yang dia dihapuskan?

Tidak ada jalan untuk menjadikan perempuan pada kelompok yang membatalkan sifat laki-laki karena pemberian hak pilihan di sini adalah pemberian pilihan atas dasar nafsu, bukan pemilihan atas dasar opini dan kemaslahatan. Oleh sebab itu, jika orang lain selain yang memilih pertama kali memilih, dipindahkan kepadanya, maka seandainya seorang anak perempuan diberi pilihan, hal itu menjadikannya sesekali bersama ayah dan bersama ibu pada kali yang lain. Karena setiap dia ingin berpindah harus diterima dan dilaksanakan.

Hal itu bertolak belakang dengan apa yang telah disyariatkan bagi perempuan, yaitu keharusan dia tinggal di rumah, tidak keluyuran, dan selalu mengenakan tabir. Maka tidak layak ditentukan hukum bagi perempuan yang bertentangan dengan hal itu. Apabila sifat ini dianggap dan syariat juga mengakuinya, maka tidak mungkin akan dihilangkan atau dihapuskan.

Mereka mengatakan; Hal itu juga menjadikan ayah tidak diberi kepercayaan untuk menjaganya dan tidak juga ibu, karena perpindahannya antara keduanya. Dan sudah menjadi kebiasaan manusia bahwa siapa yang berganti-ganti dalam pemeliharaannya, maka hal itu akan membawa kepada penelantaran. Di antara perumpamaan yang cukup terkenal adalah, "Satu kuali tidak bisa diletakkan pada dua koki."

Mereka juga mengatakan; Kebiasaan juga menjadi saksi bahwa pemilihan salah satu dari keduanya menjadikan pihak lain merasa tidak terdorong untuk berbuat baik kepadanya dan menjaganya. Jika dia memilih salah satu dari keduanya, kemudian dia pindah kepada yang lain, maka salah satu dari keduanya tidak akan mempunyai keinginan yang sempurna untuk menjaga dan berbuat baik kepadanya.

Jika kalian mengatakan bahwa hal ini dengan sendirinya ada pada anak kecil dan tidak ada larangan untuk menyuruhnya memilih, kami katakan; Kalian benar, tetapi akan ditentang oleh kenyataan bahwa hati selalu cenderung untuk menyukai anak laki-laki dan lebih memilih mereka dari pada anak perempuan. Maka jika berkumpul antara kurangnya keinginan, kurangnya sifat perempuan, dan kebiasaan tidak senang anak perempuan, maka anak itu akan menjadi telantar dan akan jatuh kepada kerusakan yang sulit untuk dihilangkan. Kenyataan menjadi saksi akan hal ini. Sementara fikih merupakan sesuatu yang diturunkan untuk menjadi syariat terhadap kenyataan yang ada.

Rahasia perbedaannya adalah bahwa anak perempuan membutuhkan pemeliharaan dan pengawasan lebih dari yang dibutuhkan oleh anak laki-laki. Oleh karena itu disyariatkan bagi perempuan untuk menutup dirinya dengan pakaian. Sementara laki-laki tidak disyariatkan demikian. Disyariatkan bagi perempuan untuk merapatkan diri pada waktu ruku' dan sujud, tidak mengangkat suaranya ketika membaca Al-Qur'an, tidak berlari-lari ketika thawaf, tidak harus meninggalkan pakaian berjahit ketika ihram, tidak usah membuka kepalanya, dan tidak boleh bepergian sendirian. Semua ini berlaku saat perempuan sudah besar dan paham. Lalu, bagaimana halnya jika dia masih kecil dan akalnya masih lemah yang sangat memungkinkan terjadinya penipuan?

Tidak diragukan lagi bahwa berulangnya kepindahan anak kepada orangtuanya dari termasuk hal yang mendorong terjadinya pembatalan karena dia tidak menetap di satu tempat tertentu. Sehingga yang lebih baik baginya adalah bersama salah satu dari kedua orangtuanya tanpa harus memilih, sebagaimana dikatakan oleh jumhur; Malik, Abu Hanifah, Ahmad, dan Ishaq. Jadi, menyuruhnya memilih bukanlah suatu yang harus baginya.

Kemudian, muncullah ijtihad dalam penentuan salah satu dari kedua orangtua karena keberadaannya yang tinggal di tempat ayah, dari keduanya siapa yang lebih pantas baginya?

Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad dalam salah satu riwayat darinya menunjuk ibu. Pendapat ini yang dalilnya lebih shahih. Semnatar dalam pendapat yang masyhur, Ahmad dan pengikutnya lebih menunjuk ayah.

Orang lebih menguatkan ibu mengatakan; Adat kebiasaan yang berlaku selama ini, seorang ayah bekerja untuk mencari kehidupan, keluar, dan bertemu dengan banyak orang. Sedangkan ibu, menurut kebiasaannya, berada di rumah. Sehingga tidak diragukan lagi keberadaan anak perempuan bersama ibunya akan lebih terjaga, terpelihara, dan selalu terawasi. Berbeda dengan ayah yang waktunya lebih banyak berpisah dengan anak perempuan. Jadi, menjadikan anak perempuan itu bersama ibunya lebih terjaga dan terpelihara.

Mereka mengatakan; Semua kerusakan akan tetap ada saat bersama ibu, tetapi akan lebih berbahaya lagi jika dia bersama ayah, karena dengan ditinggalkannya sendiri di rumah tentu tidak ada yang menjamin keamanannya. Jika sang ayah meninggalkannya bersama istrinya atau perempuan lain, maka seorang ibu lebih penyayang dan lebih menjaganya dibandingkan dengan orang asing.

Mereka menambahkan; Selain itu, anak perempuan membutuhkan pendidikan yang biasa dibutuhkan oleh kaum perempuan, seperti, memintal benang dan mengurus rumah. Hal ini hanya bisa dilakukan oleh perempuan bukan laki-laki. Dan, anak perempuan lebih membutuhkan ibunya untuk belajar sesuatu yang sesuai dengan tabiat perempuan dan dalam penyerahannya kepada ayahnya akan melalaikan kemaslahatan ini. Penyerahannya kepada perempuan asing yang akan mengajarkannya hal itu dan bolak-baliknya kepada ayah dan ibunya akan menjadi pembiasaan bagi anak itu untuk keluar. Jadi, kemaslahatan anak perempuan, ibu, dan ayahnya adalah ketika anak itu diserahkan kepada ibunya. Hanya pendapat ini yang kita pilih, bukan yang lain.

Sedangkan orang yang menguatkan ayah menyatakan; Laki-laki lebih cemburu terhadap anak perempuan daripada perempuan. Kecemburuan ayah terhadap anak perempuannya tidak akan pernah sama dengan kecemburuan ibu terhadap anak perempuannya. Betapa banyak ibu yang semaunya dalam membantu anak perempuannya yang dapat membawanya kepada kelemahan akalnya, cepat terpedaya, dan akan mengurangi rasa cemburu. Lain halnya dengan ayah. Oleh karena itu, Allah menjadikan masalah pernikahannya kepada ayahnya, bukan kepada ibunya. Dalam perkawinan, selamanya Dia tidak memberikan perwalian kepada ibunya. Demikian halnya dengan masalah harta. Merupakan hal yang termasuk kebaikan dalam syariat, menyerahkannya kepada ibunya selama anak itu masih membutuhkan pengasuhan dan pendidikan. Apabila dia sudah sampai umur yang membuat dia menyukai laki-laki dan sudah pantas untuk seorang laki-laki, maka sangat pantas jika dia bersama orang yang paling cemburu kepadanya, lebih menjaga kemaslahatannya, dan lebih bisa menjaganya dari pada seorang ibu.

Mereka mengutarakan; Kita juga melihat karakter cemburu pada diri ayah dan laki-laki lainnya. Meskipun dia fasik dan banyak berbuat dosa, hal itu tidak pernah mendorongnya kepada pembunuhan anak perempuannya, saudara perempuannya, atau perempuan yang berada di bawah perwaliannya saat dia melihat pada mereka sesuatu yang meragukannya, karena kedahsyatan rasa cemburunya. Sementara kita lihat kebiasaan perempuan yang mudah tertipu dan dikuasai, kebalikan dari keadaan laki-laki.

Ini –imbuh mereka- adalah kondisi umum dalam dua jenis ini, dan tidak dianggap sesuatu yang keluar dari kondisi umumnya. Jika kita mengutamakan salah satu dari kedua orangtuanya, maka kita harus tetap mengayomi penjagaan dan pemeliharaannya terhadap anak tersebut.

Oleh karena itu, Malik dan Al-Laits berpendapat; Apabila seorang ibu tidak berada di tempat yang bisa memberikan perlindungan, atau dia tidak merestuinya, maka ayah mengambil anak itu darinya. Dalam riwayat yang masyhur dari Ahmad, dia juga berpendapat demikian. Karena sesungguhnya yang dipandang adalah kesanggupannya dalam memelihara dan melindunginya. Jika dia lalai dalam masalah itu atau tidak punya kesanggupan untuk itu atau tidak direstui, sedang ibunya tidak demikian, maka sang ibu lebih berhak dalam pengasuhan anak itu tanpa ada keraguan lagi. Orang yang kami utamakan (ayah), baik dengan pemilihan, undian, atau karena dirinya sendiri, sebenarnya kami mengutamakannya jika ada padanya kemaslahatan bagi sang anak. Jika sang ibu lebih bisa menjaganya daripada ayah, maka dia lebih diutamakan daripada ayah, dan tidak perlu melihat hasil undian atau pilihan anak dalam masalah ini karena dia masih lemah akal dan lebih mementingkan bermain. Apabila dia memilih orang yang menolongnya dalam hal ini, maka tidak perlu melirik pilihan yang dia pilih itu dan dia harus bersama orang yang lebih baik dan lebih bermanfaat baginya. Syariat tidaklah mengandung kemungkinan selain putusan seperti ini. Rasulullah ﷺ pernah bersabda, *"Suruhlah mereka untuk mengerjakan shalat ketika mereka berumur tujuh tahun. Pukullah jika mereka meninggalkannya saat berumur sepuluh tahun dan pisahkanlah tempat tidur mereka."*

Allah ﷻ berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ .

"Wahai orang-orang yang beriman peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu." **(At-Tahrim: 6)**

Al-Hasan mengatakan; Ajarilah mereka, didiklah mereka, dan berilah mereka pemahaman dalam agama. Jika seorang ibu meninggalkannya di tempat kerjanya dan mengajarinya Al-Qur'an, sementara sang anak lebih mengutamakan permainan bersama teman-temannya, dan lebih memungkinkan ayahnya akan hal itu, maka sang ayah harus lebih diutamakan tanpa harus melalui pemilihan lagi dan tanpa diundi terlebih dahulu. Begitu juga sebaliknya. Ketika salah seorang dari kedua orangtuanya melalaikan perintah Allah dan Rasul-Nya dalam masalah pemeliharaan anak dan menelantarkannya sedang yang lain bisa memperhatikan masalah itu, maka dia lebih berhak dan lebih pantas baginya.

Saya mendengar Syaikh kami menuturkan; Terjadi pertengkaran antara ibu dan ayah mengenai seorang anak hingga keduanya mengadu kepada seorang hakim. Hakim ini menyuruh sang anak supaya memilih. Ternyata dia memilih ayahnya. Ibunya pun berkata kepada hakim, "Tanyakanlah kepadanya, mengapa dia lebih memilih ayahnya!"

Ketika hakim itu menanyakan kepadanya, dia menjawab, "Setiap hari ibu saya menyuruh saya untuk pergi ke sekolah. Guru agama saya selalu memukuli saya, sedang ayah saya membiarkan saya bermain-main bersama anak-anak kecil yang lain."

Mendengar jawaban tersebut, hakim memutuskan bahwa anak itu untuk ibunya, seraya berkata, "Engkau lebih berhak terhadapnya."

Syaikh kami berkata; Apabila salah seorang dari kedua orangtuanya melalaikan pendidikan anak dan perkara yang telah diwajibkan Allah atasnya, maka dia telah berbuat dosa dan tidak berhak menjadi wali.

Bahkan orang yang tidak melakukan kewajiban dalam perwaliannya maka tidak ada lagi hak perwalian baginya dan kekuasaan perwaliannya bisa dicabut darinya kemudian digantikan oleh orang yang mampu mengerjakan kewajiban itu atau orang lain yang bergabung dengannya untuk menunaikan kewajiban. Karena tujuannya adalah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya sesuai dengan kemampuan.

Syaikh kami melanjutkan; Bukanlah hak ini termasuk dalam kategori warisan yang bisa diperoleh karena hubungan darah, pernikahan, dan perwalian, baik ahli warisnya fasik ataupun saleh. Akan tetapi, hak ini termasuk dalam kategori perwalian yang padanya harus ada kemampuan untuk melaksanakan kewajiban, mengetahui kewajiban itu, dan mengerjakannya sesuai dengan kemampuannya.

Kalau diperkirakan seorang ayah telah menikah dengan seorang wanita yang tidak memperhatikan kemaslahatan anak perempunnya dan tidak melaksanakan yang semestinya, sedang ibunya lebih sanggup memberikan kemaslahatan untuk anak perempuannya itu. Maka dalam hal ini hak asuh harus diberikan kepada ibu secara mutlak.

Di antara yang harus diketahui bahwa tidak ada nash umum dari Allah ﷻ dalam pengutamaan salah satu dari kedua orangtua secara mutlak. Juga tidak secara mutlak memberikan pilihan kepada anak. Para ulama telah sepakat bahwa

tidak ada penentuan salah satu dari keduanya secara mutlak. Bahkan tidak boleh mengutamakan orang yang mempunyai jiwa permusuhan dan suka menyia-nyiakan orang yang baik dan suka berbuat kebaikan. *Wallahu a'lam.*

Pengikut Abu Hanifah dan pengikut Malik mengatakan; Pembicaraan dengan kalian pada dua konteks:

Pertama; Penjelasan dalil yang menunjukkan salahnya keharusan melakukan pemilihan.

Kedua; Penjelasan bahwa pada hadits-hadits yang kalian jadikan sebagai dalil tidak ada indikasi keharusan melakukan pemilihan.

Konteks yang pertama ditunjukkan oleh sabda Nabi ﷺ, *"Engkau lebih berhak terhadapnya"*, namun beliau tidak memberinya pilihan.

Mengenai konteks kedua, hadits-hadits tentang pemberian pilihan yang kalian riwayatkan itu bersifat mutlak, tidak ada limitasi di sana. Sementara kalian tidak menyatakan kemutlakannya, tetapi kalian melimitasinya dengan umur tujuh tahun atau lebih. Padahal dalam hadits tersebut tidak ada yang menunjukkan hal itu sedikit pun.

Kami ingin katakan; Jika pada anak kecil ada hak memilih yang diakui, maka dia memilih antara kedua orangtuanya. Karena sesungguhnya pemilihannya diterima jika perkataannya sudah bisa diterima, dan hal itu baru terjadi setelah dia baligh.

Limitasi kalian dengan umur tujuh tahun tidak lebih utama daripada limitasi kami dengan usia baligh. Justru yang lebih kuat ada pada pihak kami, karena pada usia ini perkataan anak itu didengar dan diakui. Hal ini ditunjukkan oleh perkataannnya, "Dan dia telah memberi saya minum dari sumur Inabah."

Sumur Inabah berada pada posisi beberapa mil dari Madinah. Anak yang belum baligh biasanya tidak sanggup berjalan sejauh ini dan minta minum dari sumur tersebut. Memang, dalam hadits tidak disebutkan secara tegas tentang usia baligh, tetapi juga tidak ada yang menafikannya. Dan tidak ada nash yang umum dari Allah ﷻ yang menyuruh dilakukan pemilihan pada anak yang belum baligh sehingga kita wajib mengikutinya.

Kami terima bahwa di sana ada hal yang menafikan usia baligh, tetapi dari mana datangnya limitasi umur dengan tujuh tahun seperti yang kalian katakan?

Pengikut Asy-Syafi'i, pengikut Ahmad bin Hambal, dan orang yang berpendapat dengan pemberian pilihan mengatakan; Kalian tidak bisa berdalil dengan sabda Nabi, *"Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah."* Karena bagaimana pun caranya, di antara kalian ada yang mengatakan, "Jika anak itu sudah mampu mengurus dirinya sendiri, serta makan dan minum sendiri, maka ayahnya lebih berhak terhadapnya tanpa harus dilakukan pemilihan." Ada juga yang berkata, "Jika anak itu telah lepas gigi susunya dan mulai tumbuh gigi gerahamnya (menunjukkan mulai mumayiz), maka ayahnya lebih berhak terhadapnya."

Kami katakan; Nabi ﷺ telah menetapkan baginya selama dia belum menikah, dan tidak ada pembedaan apakah dia menikah ketika anaknya telah sampai umur baligh anak itu bersamanya atau setelahnya. Maka, dalam hal ini jawabannya merupakan kombinasi antara kalian dengan kami, dan kita dalam masalah itu sama. Sehingga apa yang kalian jawab juga telah dijawab oleh penentang kalian. Kalau kalian menyembunyikan, mereka juga menyembunyikan. Jika kalian melimitasi dengan sesuatu, maka mereka juga akan melimitasi dengan sesuatu. Jika kalian mengkhususkan, mereka pun mengkhsususkan.

Setelah jelas seperti ini, kita katakan bahwa hadits itu menuntut dua hal:

Pertama; Ibu tidak ada hak lagi dalam pengasuhan setelah menikah.

Kedua; Dia lebih berhak terhadap anak selama belum menikah. Keberadaannya lebih berhak terhadapnya ada dua kondisi:

Kondisi pertama, hendaknya anak itu masih kecil belum mumayiz, sehingga ibu lebih berhak terhadapanya secara mutlak tanpa harus dilakukan pemilihan.

Kondisi kedua, anak itu telah menginjak usia tamyiz, maka ibu juga lebih berhak terhadapnya. Tetapi prioritas ini mempunyai syarat dan hukum jika terikat dengan syarat, maka kemutlakannya benar dengan bersandar kepada apresiasi terhadap syarat tersebut. Ketika itu dia lebih berhak terhadapnya dengan sayarat pilihan anak itu jatuh padanya. Sasarannya adalah bahwa dia merupakan pembatasan sesuatu yang mutlak dengan dalil yang menunjukkan keharusan melakukan pemilihan.

Seandainya dia diinterpretasikan dengan kemutlakannya, dan hal ini tidaklah mungkin, tentu hal itu akan berkonsekuensi pada pembatalan hadits-hadits tentang keharusan melakukan pemilihan.

Selain itu, jika kalian melimitasi dengan ketentuan bahwa dia lebih berhak terhadapnya jika dia menetap, medeka, dan baligh, dan batasan-batasan lain yang tidak pernah disebutkan dalam hadits-hadits tersebut, maka limitasinya dengan pemilihan yang ditunjukkan oleh Sunnah dan disepakati oleh sahabat itu lebih utama.

Mengenai interpretasi kalian terhadap hadits tentang pemberian pilihan bahwa hal itu setelah usia baligh, tidaklah benar ditinjau dari lima segi:

Pertama; Lafazh hadits menyatakan bahwa dia menyuruh seorang anak kecil melakukan pemilihan antara kedua orangtuanya. Sedang hakikat anak kecil adalah anak yang belum baligh. Sehingga menginterpretasikannya dengan makna baligh adalah mengeluarkannya dari makna asli kepada makna kiasan *(majaz)* tanpa sebab dan juga tanpa indikasi yang mengubahnya.

Kedua; Anak yang telah berusia baligh tidak membutuhkan pengasuhan lagi. Lalu bagaimana mungkin anak yang sudah berumur empat puluh tahun disuruh memilih antara kedua orangtuanya? Hal ini merupakan sesuatu yang terlarang, baik secara syariat maupun kebiasaan, sehingga tidak boleh menginterpretasikan hadits itu dengannya.

Ketiga; Tak seorangpun pendengar yang memahami bahwa mereka memperebutkan orang yang sudah besar, baligh, dan berakal, lalu dia disuruh memilih antara kedua orangtuanya. Tidak ada orang yang memahami seperti ini sebelumnya. Kalau saja diharuskan pemilihannya, tentu akan terjadi antara tiga pihak: kedua orangtua dan dirinya sendiri.

Keempat; Tidak masuk akal, baik secara kebiasaan maupun agama, ibu dan ayah memperebutkan orang yang sudah besar, baligh, dan berakal. Juga tidak masuk akal dalam syariat jika dilakukan pemilihan pada orang yang sudah begini kedaannya antara kedua orangtuanya.

Kelima; Pada sebagian lafazh hadits disebutkan bahwa anak itu masih kecil dan belum beligh, sebagaimana yang disebutkan oleh An-Nasa'i dan dia adalah hadits Rafi' bin Sinan. Di dalamnya disebutkan, "Datang kepadanya anak laki-lakinya yang masih kecil dan belum baligh. Maka Nabi ﷺ menyuruh ayahnya duduk di suatu sisi dan ibunya di sisi yang lain, lalu menyuruh anak itu untuk memilih."

Adapun tentang perkataan kalian bahwa sumur Abu Inabah terletak beberapa mil dari Madinah, jawabannya adalah tuntutan kalian. Yang pertama;

dengan kebenaran hadits ini dan orang yang menyebutkannya. Kedua; dengan jauhnya tempat tinggal wanita ini dari sumur tersebut. Ketiga; anak yang masih berumur di bawah sepeuluh tahun biasanya tidak memungkinkannya mengambil air dari sumur ini. Karena orang-orang Arab dan penduduk pedalaman memberi minum anak mereka dari sumur yang lebih jauh dari sumur ini.

Berkenaan dengan limitasi kami dengan umur tujuh tahun, tidak diragukan bahwa hadits itu tidak menuntut demikian dan bukan sesuatu yang disepakati. Karena terdapat dua pendapat di kalangan orang memandang wajibnya pemberian pilihan, yaitu:

Pendapat pertama; Bahwa anak itu diberi pilihan pada umur lima tahun. Pendapat diceritakan oleh Ishaq bin Rahawaih yang disebutkan Harb dalam *Al-Masa'il* dan mereka berhujah bahwa umur lima tahun adalah umur dimana seorang anak sudah bisa mendengar dengan benar dan sudah memungkinkannya untuk bisa memikirkannya. Mahmud bin Rabi' mengatakan, "Saya hafal dari Nabi ﷺ semburan air di mulut saya, dan saya waktu itu berumur lima tahun."[16]

Pendapat kedua; Dia diberi pilihan ketika berumur tujuh tahun. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, Ahmad, dan Ishaq. Mereka berhujah atas pendapat ini karena pemberian pilihan membutuhkan tamyiz dan pemahaman, dan tidak ada ketentuan pada anak. Sehingga ketentuan Sunnah adalah tujuh tahun karena umur itu merupakan awal umur tamyiz seseorang. Oleh sebab itu, Nabi ﷺ menjadikannya sebagai batas umur dimana seorang anak sudah harus disuruh untuk shalat.

Pernyataan kalian bahwa hadits-hadits tersebut merupakan insiden personal adalah benar keadaannya memang demikian. Tetapi tidak mungkin diinterpretasikan dengan memberikan pilihan pada orang yang sudah dewasa, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Dalam sebagian hadits disebutkan dengan lafazh "anak kecil" dan pada lafazh yang lain disebutkan "anak kecil yang belum baligh". *Wabillahi at-taufiq.*

Beda Pendapat dalam Kisah Putri Hamzah

Kisah putri Hamzah, konflik antara Ali, Zaid, dan Ja'far ﷺ tentangnya, dan ketetapan Rasulullah ﷺ memenangkan Ja'far terjadi setelah mereka menunaikan Umrah Al-Qadha'.

---

[16] HR. Al-Bukhari dalam *Shahih*-nya (1/157 dan 158).

Ketika mereka keluar dari Madinah, mereka diikuti oleh putri Hamzah yang berteriak memanggil, "Wahai paman *(ammu)*, wahai paman!"

Ali segera memegang tangannya. Dan, perselisihan antara Ali, Ja'far, dan Zaid pun tak terelakkan. Masing-masing dari mereka bertiga menguatkan dirinya.

Zaid menyatakan bahwa anak itu adalah putri saudaranya dari persaudaraan yang telah diikat oleh Rasulullah ﷺ antara dia dengan Hamzah. Sementara Ali menyebutkan bahwa dia adalah putri paman *(ammu)*nya. Sedangkan Ja'far menyebutkan dua bukti penguat, yaitu adanya kekerabatan dengannya dan keberadaan *khalah* anak itu sebagai istri Ja'far, sehingga anak ini selayaknya bersama *khalah*-nya.

Nabi ﷺ memandang bukti penguat dari Ja'far lebih kuat dari bukti yang lainnya dan akhirnya beliau memutuskan anak itu untuknya. Beliau juga mendamaikan dan memperbaiki hati mereka dengan yang lebih baik dari mengambil anak perempuan itu.

Penguatan bukti dengan hubungan persaudaraan bukanlah tuntutan untuk pengasuhan, tetapi Zaid adalah yang menerima wasiat dari Hamzah dan persaudaraan pada waktu itu dapat menimbulkan hak pewarisan, sehingga Zaid menyangka bahwa dia lebih berhak terhadapnya.

Mengenai penguatan dengan kekerabatan anak paman, apakah dengan hal ini dia bisa mendapatkan hak pengasuhan? Ada dua pendapat:

Pendapat pertama; Dia berhak. Ini yang disebutkan Asy-Syafi'i, dan pendapat Malik, Ahmad dan yang lainnya, karena dia adalah *ashabah*, dan dia punya hak perwalian karena kekerabatan. Dengan demikian dia harus diutamakan daripada orang asing lainnya, sebagaimana mereka lebih diutamakan dalam pembagian warisan, perwalian dalam nikah, dan perwalian dalam kematian. Rasulullah ﷺ sendiri tidak mengingkari Ja'far dan Ali atas klaim keduanya untuk mengasuh. Seandainya keduanya tidak demikian, tentu beliau akan mengingkari klaim yang batil, karena itu adalah dakwaan terhadap sesuatu yang bukan hak mereka, dan beliau tidak mengakui kebatilan.

Pendapat kedua; Tidak ada hak pengasuhan bagi laki-laki kecuali para ayah dan para kakek. Ini adalah pendapat sebagian pengikut dan murid Asy-Syafi'i dan ini menyalahi nash Asy-Syafi'i dan dalil.

Berdasarkan pendapat jumhur, –dan ini adalah yang benar–seandainya anak itu perempuan, sedang anak laki-laki paman *(ammu)* bagi dia adalah mahram

karena persusuan atau yang lainnya, maka dia berhak atas pengasuhannya walaupun telah melewati umur tujuh tahun. Jika bukan mahram, maka dia memiliki hak pengasuhan sampai anak perempuan itu berumur tujuh tahun. Sehingga tidak ada lagi hak pengsuhan baginya tetapi diserahkan kembali kepada mahramnya atau perempuan yang dapat dipercaya.

Abu Al-Barakat mengatakan dalam *Al-Muharrar,* "Tidak ada hak pengasuhan baginya jika anak perempuan bukan mahramnya, baik karena persusuan atau yang lainnya."

Ada yang mengatakan, "Jadi, hukum dari Nabi ﷺ tentang hak pengasuhan dalam kisah ini, apakah ditetapkan untuk *khalah*-nya ataukah Ja'far?"

Dapat dijawab; Dalam hal ini ada perselisihan menjadi dua pendapat yang bersumber dari perbedaan lafazh hadits tersebut. Dalam *Shahih Al-Bukhari* disebutkan hadits Al-Bara', "Maka Nabi menetapkan anak itu bagi -khalah-nya."

Abu Dawud menyebutkan dari hadits Rafi' bin Ujair, dari ayahnya, dari Ali pada kisah ini, "Adapun anak perempuan itu, aku memutuskannya buat Ja'far, dia bersama *khalah*-nya, karena *khalah* berkedudukan seperti ibu."

Abu Dawud menghubungkannya dari jalur Abdurrahman bin Abi Laila, dan mengatakan, "Beliau menetapkan anak perempuan itu untuk Ja'far, karena *khalah*-nya menjadi istri Ja'far." Kemudian dia menuntunnya dari jalur Israil dari Abu Ishaq dari Hani bin Hani dan Hubairah bin Yaryam, dia berkata, "Maka Nabi ﷺ memutuskan anak perempuan itu bersama *khalah*-nya seraya bersabda, '*Khalah* itu berada pada posisi ibu.'"[17]

Banyak ahli fikih melihat ada kerancuan pada masalah ini. Karena jika ketetapan itu untuk Ja'far, maka dia bukanlah mahram baginya. Dia dan Ali pun dalam kekerabatan sama tingkatannya. Jika ketetapan tersebut bagi *khalah*-nya, maka *khalah*-nya itu sudah menikah. Padahal pengasuh jika telah menikah, maka hak pengasuhan itu gugur.

Ketika masalah ini sempit bagi Ibnu Hazm, maka dia menuduh kisah itu dari semua jalannya dan berkata; Hadits Al-Bukhari merupakan riwayat dari Israil, dan dia dhaif. Sedangkan hadits Hani bin Hani dan Hubairah, keduanya adalah *majhul* (tidak dikenal). Hadits Ibnu Abi Laila adalah hadits *mursal.* Abu Farwah yang meriwayatkan hadits darinya adalah Muslim bin Salim Al-Juhani

---

[17] HR. Abu Dawud (2278, 2279, dan 2280).

yang tidak dikenal. Nafi' bin Ujair dan ayahnya tidak juga tidak dikenal, dan orang yang tidak dikenal tidak bisa dijadikan sebagai hujah.

Ibnu Hazm melanjutkan, "Hanya saja riwayat ini dari semua bentuk menjadi hujah terhadap pengikut Abu Hanifah, pengikut Malik, dan pengikut Asy-Syafi'i. Karena *khalah*-nya telah menikah dengan Ja'far yang merupakan pemuda terganteng di kalangan Quraisy. Dia tidak punya hubungan yang menjadiakan dia mahram bagi putri Hamzah."

Dia menambahkan, "Kami tidak memungkiri ketetapan beliau bagi Ja'far karena *khalah*-nya, karena hal itu lebih terpelihara baginya."

Saya katakan; Ini merupakan kekeliruan dan keberaniannya mendhaifkan sesuatu yang telah disepakati keshahihannya oleh para ulama. Dia hanya seorang diri menyelisihi mereka karena kisah ini terkenal dalam kitab-kitab shahih, sunan, musnad, sirah, dan tarikh (sejarah) yang sudah sangat cukup dengan sanadnya. Lalu, bagaimana ketika para pemilik kitab shahih telah sepakat dan sama sekali tidak diketahui adanya celaan dari orang sebelum mereka.

Tentang pendapatnya yang mengatakan bahwa Israil adalah dhaif; yang membingungkannya dalam hal itu adalah pendhaifan Ali bin Al-Madini terhadapnya. Akan tetapi semua ahli hadits yang lain enggan dan tidak mau melakukannya, mereka tetap berhujah dan percaya dengannya.

Ahmad mengatakan bahwa dia tsiqah dan hafalannya sangat menakjubkan.

Abu Hatim berkata, "Dia termasuk sahabat Abu Ishaq yang paling *itqan*, apalagi dia telah meriwayatkan hadits ini dari Abu Ishaq. Dia menghafal hadits itu seperti dia menghafal Al-Qur`an. Sekelompok ulama meriwayatkan darinya dan mereka semuanya berhujah dengannya."

Tentang perkataannya bahwa Hani dan Hubairah adalah *majhul* (tidak dikenal), benar dia *majhul* menurutnya, tetapi dia dikenal di kalangan penulis *As-Sunan* dan para hufazh pun menyatakan bahwa dia tsiqat.

An-Nasa'i mengatakan, "Hani bin Hani tidak ada apa-apa padanya. Pemilik *As-Sunan* yang empat meriwayatkan darinya Hubairah dan mentsiqahkannya."

"Hadits Ibnu Abu Laila, dan Abu Farwah perawi darinya adalah Muslim bin Muslim Al-Juhani yang tidak dikenal." Dua alasan ini tidaklah benar karena sesungguhnya Abdurahman bin Abi Laila meriwayatkannya dari Ali lebih dari

satu hadits, dari Umar, dan dari Muadz ﷺ. Yang menggelincirkan Abu Muhammad adalah bahwa Abu Dawud mengatakan, "Muhammad bin Isa telah menceritakan kepada kami, dia mengatakan bahwa Sufyan bin Abi Farwah telah menceritkaan kepadanya, dari Abdurahman bin Abi Laila dengan berita ini."

Abu Muhammad mengira bahwa Abdurahman tidak menyebutkan Ali dalam riwayat, sehingga dia menuduhnya dengan *mursal.* Ini merupakan bentuk kebimbangannya. Karena sesungguhnya Ibnu Abi Laila meriwayatkan kisah itu dari Ali. Sementara Abu Dawud meringkasnya, menyebutkan posisi hujahnya, dan mengalihkan ilmu yang masyhur dengan riwayat Abdurahman bin Abi Laila dari Ali.

Kisah ini diriwayatkan oleh Ali dan para sahabatnya telah mendengar darinya; Hani bin Hani, Hubairah bin Yaryam, Ujair bin bin Yazid, dan Abdurahman bin Abi Laila. Abu Dawud menyebutkan hadits tiga orang pertama karena mereka menyebutkannya secara sempurna dan mengisyaratkan kepada hadits Ibnu Abi Laila karena dia tidak menyempurnakannya. Dia juga menyebutkan sanad dari Ibnu Abi Laila kepadanya, sehingga batallah tuduhan mursal dalam hadits itu.

Kemudian, saya lihat Abu Bakar Al-Ismaili telah meriwayatkan hadits ini dalam musnad Ali dengan menegaskan bahwa dia bersambung. Dia berkata; Al-Haitsam bin Khalaf telah memberitakan kepada kami, katanya; Ustman bin Said Al-Muqri telah menceritakan kepada kami, katanya; Yusuf bin Adi telah menceritakan kepada kami, katanya; Sufyan menceritakan kepada kami dari Abu Farwah, dari Abdurahman bin Abi Laila, dari Ali; bahwa dia pernah bertengkar dan Ja'far dan Zaid, lalu dia menyebutkan hadits tersebut.

Tentang perkataannya bahwa Abu Fawah tidak dikenal, Sufyan bin Uyainah dan yang lain telah mengenalnya. Mereka juga meriwayatkan haditsnya dalam *Ash-Shahihain.*

Tuduhannya terhadap Nafi' bin Ujair dan ayahnya dengan *majhul* adalah benar adanya. Keduanya juga tidak dikenal keadaannya dan tidak masyhur dalam menyampaikan ilmu. Meskipun Nafi' lebih masyhur dari ayahnya kerena dua orang tsiqah –Muhammad bin Ibrahim At-Tamimi dan Abdullah bin Ali- meriwayatkan hadits darinya, namun yang menjadi sandaran pegangan bukanlah riwayat keduanya, sehingga tetaplah keshahihan hadits tersebut. *Wabillahi at-taufiq.*

Menjawab permasalahan orang yang mempermasalahkannya, kami katakan; Tidak ada permasalahan, *–Wabillahi at-taufiq-* baik ketetapan itu bagi Ja'far maupun bagi *khalah* anak itu, karena anak perempuan *ammu* (saudara laki-laki ayah) jika tidak mempunyai kerabat selain anak laki-laki *ammu*-nya, maka dia diperbolehkan bersama istrinya di rumahnya. Bahkan jelas itu lebih utama baginya daripada non-mahram, apalagi anak laki-laki *ammu* itu juga nyata dalam agama, kesucian *(iffah)*, dan keamanahan. Jadi, tanpa diragukan lagi, dalam hal ini dia lebih utama daripada orang asing (non-mahram).

Ada yang mengatakan; Rasulullah ﷺ adalah anak laki-laki *ammu*-nya dan merupakan mahram baginya karena Hamzah adalah saudara persusuan beliau. Lalu, mengapa beliau tidak mengambil anak perempuan itu?

Dijawab dengan; Rasulullah ﷺ ketika itu sangat sibuk dengan tugas menyampaikan risalah, menyampaikan wahyu, dan dakwah kepada Allah, dan berjihad melawan musuh-musuhnya, dari sekadar mengasuh seorang anak kecil. Kalau beliau mengambilnya lalu memberikan kepada salah seorang dari istrinya, tentu *khalah*-nya lebih menginginkan bersamanya karena kasih sayang dan lebih dekat kekerabatan dengannya.

Selain itu, istri beliau tidak akan mendapatkan giliran bersama beliau lagi kecuali setelah sembilan hari. Sehingga jika anak itu berpindah-pindah bersama beliau sesuai dengan giliran yang ada, maka hal itu sungguh sangat memberatkannya. Pun, jika dia sedang berada pada salah satu istri beliau, maka dia yang berhak atas pengasuhan, sementara dia juga termasuk asing baginya.

Hal ini jika hak pengasuhan jatuh kepada Ja'far, sedangkan hak itu diputuskan untuk *khalah*-nya, dan ini yang benar dan yang sesuai dengan yang tunjukkan hadits shahih lagi *sharih.*

Jadi, tidak ada permasalahan padanya karena beberapa alasan, yaitu:

Pertama; Pernikahan pengasuh tidak menggugurkan hak pengasuhannya terhadap anak perempuan yang dia asuh, sebagaimana dinyatakan oleh salah satu riwayat dari Ahmad dan salah satu dari dua pendapat para ulama. Hadits tersebut yang menjadi hujah pendapat ini dan telah dijelaskan sebelumnya rahasia perbedaan antara anak laki-laki dengan anak perempuan.

Kedua; Pernikahannya juga dengan kerabat dari sang anak, sehingga hal itu tidak menggugurkan hak pengasuhannya, dimana Ja'far adalah anak *-ammu*-nya sendiri.

Ketiga; Jika seorang suami rela dengan pengasuhan dan mengutamakan keberadaan sang anak dalam pemeliharaannya, maka hal ini tidak menggugurkan hak pengasuhan. Inilah yang shahih dan berdiri atas hukum asal, bahwa gugurnya hak pengasuhan karena pernikahan adalah untuk menjaga hak seorang suami, sebab hal itu bisa menghalangi haknya untuk bersenang–senang dengan istrinya, dimana istrinya sibuk mengurusi anak orang lain. Kehidupannya bersama istrinya terasa sempit dan tidak terjalin antara kedua kehidupan yang penuh *mawaddah wa rahmah*. Oleh karena itu, sang suami boleh melarangnya dari pengasuhannya ini, karena akan menyibukkannya dari kewajiban suami istri dan menelantarkan sang anak. Tetapi jika suami menginginkan hal ini bahkan memintanya maka hilanglah sisi negatif yang menyebabkan gugurnya hak pengasuhan.

Saat tuntutan telah muncul, maka munculah pengaruhnya. Dan jelaskan bahwa gugurnya pengasuhan karena pernikahan bukanlah hak Allah, tetapi dia merupakan hak seorang suami, si anak, dan kerabatanya. Apabila orang yang memiliki hak mengasuh rela, maka pengasuhan diperbolehkan, dan hilanglah permasalahan dengan semua kemungkinan.

Dengan demikian, jelaslah bahwa hukum dari Rasulullah ﷺ ini adalah sebaik-baik hukum, sejelas-selasnya, dan sangat sesuai dengan kemaslahatan, hikmah, rahmat, dan keadilan. *Wabillahi at-taufiq.*

Inilah tiga tema pendapat ulama dalam hadits tersebut:

Pertama; Bahwa pernikahan perempuan yang mengasuh tidak menggugurkan hak pengasuhannya, sebagaimana dikatakan oleh Al-Hasan Al-Bashri dan merupakan madzhab Muhammad bin Hazm. Yahya bin Abi Hamzah juga memutuskan dengannya.

Kedua; Pernikahannya tidak menggugurkan pengasuhan anak perempuan tetapi menggugurkan hak pengasuhan terhadap anak laki-laki, sebagaimana dikatakan oleh Ahmad dalam salah satu riwayatnya.

Ketiga: Pernikahannya dengan kerabat sang anak tidak menggugurkan hak pengasuhannya, sedang pernikahnnya dengan orang asing dapat menggugurkannya sebagaimana yang masyhur dari pendapat Ahmad.

Dalam hal ini ada tema keempat yang disampaikan Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, yaitu jika perempuan yang mengasuh adalah seorang ibu sedangkan yang ingin merebutnya dalah ayah, maka hak ibu gugur jika dia menikah. Apabila yang mengasuh itu adalah *khalah* atau perempuan lainnya, maka hak pengasuhannya tidak gugur walaupun dia menikah. Begitu juga jika dia adalah

ibu dan yang ingin merebutnya adalah selain ayah dari kalangan kerabat-kerabat sang anak maka hak pengasuhannya tidak gugur.

Kami menyebutkan perkataan Ath-Thabari yang dia ungkapkan dalam *Tahdzib Al-Atsar* setelah menyebutkan hadits tentang anak perempuan Hamzah. Katanya, "Padanya terdapat indikasi yang jelas tentang kedudukan anak perempuan yang masih kecil dan anak laki-laki kecil berupa kekerabatan keduanya dari pihak perempuan yang menjadi ibunya lebih berhak atas pengasuhannya daripada kelompok *ashabah* dari pihak ayah, walaupun mereka mempunyai suami yang bukan ayah asal dari keduanya. Yang demikian itu karena Rasulullah ﷺ menetapkan anak perempuan Hamzah bagi *khalah*-nya dalam pengasuhan. Dimana saat itu terjadi persengketaan antara dua anak pamannya –Ali dan Ja'far- dan saudara ayahnya yang telah dipersaudarakan oleh Rasulullah ﷺ. Sementara *khalah*-nya ketika itu telah menikah dengan laki-laki yang bukan ayahnya setelah Hamzah meninggal. Dengannya jelaslah kebenaran orang yang berpendapat bahwa tidak ada hak pengasuhan bagi *ashabah* anak laki-laki atau perempuan yang masih kecil dari pihak ayah selama anak itu belum sampai umur dimana dia bisa memilih. Tetapi kerabatnya yang wanita dari pihak ibu lebih berhak walaupn dia telah menikah.

Ada yang mengatakan; Jika menurut Anda perkara itu sesuai dengan yang Anda jelaskan bahwa ibu anak laki-laki atau perempuan yang masih kecil dan kerabat mereka berdua dari kalangan perempuan yang merupakan ibunya lebih berhak atas pengasuhannya, meskipun mereka telah menikah, daripada kerabat laki-laki anak itu dari pihak ayahnya yaitu kelompok *ashabah*, maka kenapa ibu yang telah menikah dengan ayah mereka berdua yang dekat dan yang jauh, sebagaimana *khalah,* lebih berhak atasnya? Walaupun dia telah punya suami yang bukan ayah dari kedua anak itu. Jika tidak, maka apa perbedaannya?

Pernyataan di atas dapat dijawab dengan; Perbedaan antara keduanya sangat jelas, yaitu dengan adanya hujah yang dinukil riwayatnya dari Nabi ﷺ bahwa seorang ibu lebih berhak dalam pengasuhan anak kecil jika dia ditalak bain selama dia belum menikah dengan laki-laki lain. Sepengetahuan kami, tidak ada penentang padanya dari pihak yang mungkin melakukan penentangan. Dan telah diriwayatkan sebuah khabar dalam hal ini, meskipun terjadi kontroversial dalam sanadnya. Karena sesungguhnya riwayat yang telah saya jelaskan itu menunjukkan keshahihannya tetapi lemah dalam sanadnya. Kemudian dia

mengambil hadits dari Amr bin Syuaib dari ayahnya dari kakeknya, *"Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah"* dari jalan Al-Mutasanna bin Ash-Shabbah.

Selanjutnya dia mengatakan; Jika yang merebutnya dalam masalah ini adalah ashabah ayahnya, maka benar khabar dari Nabi ﷺ yang telah kita sebutkan sebelumnya bahwa beliau menjadikan *khalah* yang telah menikah yang bukan dengan ayah anak perempuan itu lebih berhak daripada anak pamannya dan mereka adalah ashabahnya, maka ibunya lebih berhak daripada mereka walaupun dia telah menikah dengan laki-laki yang bukan ayahnya. Sebab Nabi ﷺ menjadikan *khalah* lebih layak daripada mereka karena kekerabatannya dengan ibu. Jika hal itu seperti yang kita gambarkan, maka jelaslah pendapat yang telah kami katakan dalam dua masalah tersebut adalah dasar keduanya dari hadits yang masyhur tetapi tidak mutawatir. Sedangkan yang lain dari hadits riwayat *ahad* yang adil. Jika demikian, maka tidak bolah menolak hukum salah satunya dengan hukum yang lain. Karena analogi hanya boleh digunakan pada sesuatu yang tidak ada nash hukum. Maka sesuatu yang sudah ada nash hukumnya dari Allah atau Rasulullah ﷺ tidak ada hak lagi bagi analogi.

Mungkin ada yang mengatakan; Anda mengklaim bahwa Anda membatalkan hak ibu dalam pengasuhan jika dia telah menikah dengan suami yang bukan ayah anak itu. Anda juga menjadikan ayah lebih diutamakan dalam pengasuhan daripada ibu dengan hadits yang banyak populer. Lalu, bagaimana hal itu bisa terjadi sebagaimana Anda katakan? Sementara Anda mengetahui bahwa Al-Hasan Al-Bashri pernah mengatakan, "Seorang ibu lebih berhak terhadap anaknya, walaupun dia telah menikah." Dan Yahya bin Hamzah pun memutuskan dengan dasar itu.

Jawaban terhadap pernyataan di atas; Sesungguhnya menurut kami hadits populer –namun tidak sampai mutawatir- yang agama mengharuskannya menjadi dalil pasti bukan berarti tidak ada penentangan. Tetapi sifatnya adalah bahwa penyampaiannya, baik perkataan maupun perbutan, dari ulama umat ini yang bersih dari sebab-sebab kebohongan dan kesalahan. Telah dinukil dari ulama yang memiliki sifat seperti ini bahwa perempuan yang telah ditalak bain oleh suaminya jika menikah dengan laki-laki lain, maka ayah lebih berhak terhadap pengasuhan anak perempuan daripada ibu. Ini adalah hujah pasti yang tidak bisa ditentang lagi dengan pendapat yang merupakan perkataan orang yang boleh salah dalam perkataannya.

Perkataan yang Diterima dan Ditolak

Pada perkataannya; "Padanya terdapat indikasi bahwa kerabat perempuan anak dari pihak ibunya lebih berhak atas pengasuhannya daripada *ashabah* dari pihak ayah, walaupun mereka telah bersuami", sama sekali tidak ada indikasi terhadap yang demikian itu. Bahkan salah satu lafazh haditsnya sharih menyebutkan hal yang bertolak berlakang dengannya. Yaitu sabda beliau, *"Adapun anak perempuan itu, aku tetapkan bagi Ja'far."*

Dalam redaksi lain disebutkan, "Beliau menetapkan anak itu untuk *khalah*-nya lalu bersabda, *"Dia (khalah) adalah ibu."* Ini adalah lafazh yang dijadikan hujah oleh Abu Ja'far. Sehingga tidak ada dalil bahwa kerabat ibu secara mutlak lebih berhak daripada kerabat ayah. Justru ketetapan Nabi ﷺ terhadap Ali dan Ja'far atas tuntutan hak pengasuhan menunjukkan bahwa dalam kerabat ayah termasuk ke dalamnya. Hanya saja *khalah* lebih diutamakan karena dia adalah perempuan dari kelompok yang berhak mendapatkan hak pengasuhan, maka pengutamaannya daripada kerabat ayah sama seperti pengutamaan ibu daripada ayah.

Dalam hadits tersebut tidak ada lafazh umum yang menunjukkan apa yang mereka tuntut bahwa kerabat ibu lebih berhak mengasuh daripada kelompok ashabah dari pihak ayah, sehingga anak perempuan dari saudara perempuan seibu lebih berhak daripada *ammu*, dan anak perempuan *khalah* lebih berhak daripada *ammu* dan *ammah*. Jadi, mana indikasi dalam hadits yang menunjukkan akan hal ini?

Perkataannya; "Dengan demikian jelaslah kebenaran orang yang berpendapat bahwa tidak ada hak pengasuhan bagi *ashabah* anak laki-laki atau perempuan yang masih kecil dari pihak ayah selama anak itu belum sampai umur dimana dia bisa memilih" maksudnya diberi pilihan antara kerabat ibu atau kerabat ayah.

Dijawab dengan; Hal itu jelas bukan dari hadits tersebut, baik dengan pengetahuan maupun dengan dugaan. Tetapi hadits itu menunjukkan bahwa putra *ammu* yang telah menikah dengan *khalah* lebih diutamakan daripada putra *ammu* yang bukan beristrikan *khalah* anak tersebut.

Yang tersisa sekarang adalah penentuan ruang lingkup; apakah -ketika itu- kelompok *ashabah* menuntut hak pengasuhan dan terdapat kesamaan antara dua orang? Sehingga beliau lebih menguatkan salah satu dari keduanya karena keberadaan *khalah* anak itu bersamanya dan *khalah* termasuk kelompok yang

berhak mengasuh, sebagaimana dipahami oleh ahlul hadits Atau bahwa kerabat ibu yaitu *khalah* lebih utama dalam pengasuhan anak itu daripada ashabah ayah. Dan tidak gugur haknya kerena menikah bisa karena pernikahan tidak menggugurkan hak secara mutlak seperti pendapat Al-Hasan dan yang setuju dengannya. Atau karena yang akan diasuh adalah anak perempuan sebagaimana yang dikatakan Ahmad dalam salah satu riwayatnya. Atau karena suami yang mengasuhnya adalah kerabat dari anak kecil itu sebagaimana yang masyhur dari madzhab Ahmad. Atau karena perempuan yang mengasuhnya adalah bukan ibu yang tidak dituntut oleh ayah, sebagaimana dikatakatan oleh Ja'far.

Inilah empat orbit tema tersebut. Tetapi orbit yang dipilih oleh Ja'far sangat lemah. Karena makna yang akan menggugurkan hak pengasuhan ibu dengan pernikahannya itu ada pada semua wanita yang mengasuh anak, dan *khalah* pada intinya berada pada posisi ibu dan serupa dengannya, sehingga dia tidak bisa sekuat ibu tersebut. Begitu juga dengan semua kerabat ibu. Sementara Nabi ﷺ tidak menetapkan hukum dengan hukum yang umum bahwa kerabat ibu tidak gugur hak pengasuhannya karena pernikahan. Tetapi beliau memberikan hukum yang tertentu yaitu hanya untuk *khalah* anak perempuan Hamzah yang tetap mendapatkan hak pengasuhan walaupun dia telah menikah dengan kerabat anak itu sendiri dan anak itu juga anak perempuan.

Tentang perbedaan yang membedakan antara ibu dengan yang lain dengan hadits yang populer dan seterusnya, yang diinginkan darinya adalah kesepakatan yang tidak bisa digugurkan oleh penentangan dari satu atau dua orang. Ini merupakan dasar yang menyendiri tetapi ditentang oleh banyak orang.

Mengenai penilaian terhadap hadits Amr bin Syuaib bahwa dia itu lemah, dia berdasarkan apa yang telah sampai kepadanya dari jalannya. Karena di dalamnya ada Al-Mutsanna bin Ash-Shabbah yang dinilai lemah atau ditinggalkan. Tetapi hadits tersebut telah diriwayatkan oleh Al-Auz'i dari Amr bin Syuaib dari ayahnya dari kakeknya yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan*-nya.

Dalam hadits tersebut terdapat jalur kelima. Yaitu, bahwa Nabi ﷺ menetapkan anak itu untuk *khalah*-nya meski dia telah menikah, karena anak perempuan itu menjadi mahram bagi suaminya dengan haramnya mengumpulkan seorang perempuan dengan *khalah*-nya. Dimana Nabi ﷺ telah mengingatkan hal ini secara khusus dalam hadits Dawud bin Al-Hushain dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, lalu dia menyebutkan hadits itu dengan panjang. Di dalamnya beliau mengatakan, *"Wahai Ja'far, engkau lebih berhak terhadap pengasuhannya;*

bersamamu ada khalah-nya dan perempuan tidak boleh dinikahi bersama dengan bibinya (baik dari pihak ayah maupun pihak ibu)."

Bukanlah dari Nabi ﷺ, Nâsh yang menuntut bahwa pengasuh laki-laki harus mempunyai ikatan darah dengan anak yang dia asuh yang mengharamkan dia menikah selamnya dengan anak itu, sehingga dia bisa membantah jalur ini. Bahkan hal ini tidak ditolak oleh kaidah-kaidah fikih dan dasar-dasar syariat. Karena selama *khalah* masih menjadi istri pengasuh laki-laki, maka putri saudara perempuannya menjadi mahram bagi pengasuh itu. Jika dia meninggalkannya dan anak perempuan itu bersama *khalah*-nya maka tidak ada lagi larangan.

Tidak ada keraguan lagi bahwa pendapat ini lebih baik dan lebih tepat bagi anak perempuan itu daripada persoalan dia diangkat kepada seorang hakim lalu anak itu diserahkan kepada orang asing. Karena hakim tidak bisa menentukan hak pengasuhan dengan dirinya sendiri.

Lalu, apakah ada yang meragukan apa yang telah diputuskan oleh Nabi ﷺ dalam peristiwa tersebut, bahwa putusan itu merupakan kemaslahatan, kebijaksanaan, keadilan, dan bentuk kehati-hatian bagi anak perempuan itu. Karena hukum yang bertentangan dengannya tidak lepas dari kezhaliman dan kerusakan yang tidak pernah dibawa oleh syariat. Jadi, tidak ada permasalahan pada hukum yang telah ditetapkan oleh Nabi ﷺ. Permasalahan itu justru ada pada hukum yang bertentangan dengannya. Allah-lah tempat kita minta pertolongan dan hanya kepadanya bertawakal.

Ketetapan Hukum Rasulullah dalam Nafkah untuk Istri

Rasulullah ﷺ tidak pernah menentukan kadar nafkah untuk istri. Juga tidak ada hadits dari beliau yang menunjukkan pembatasan kadarnya. Beliau menyerahkan semua itu kepada kebiasaan yang berlaku.

Telah diriwayatkan secara shahih dari Rasulullah ﷺ dalam *Shahih Muslim*; Bahwa beliau berkhutbah pada haji wada' yang dihadiri oleh jumlah yang banyak, kira-kira delapan puluh tiga hari sebelum beliau wafat. Dalam khutbah itu beliau bersabda,

وَاتَّقُوا اللهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.

"Bertakwalah kepada Allah dalam urusan perempuan (istri), karena sesungguhnya kalian mengambilnya dengan amanat Allah dan

kalian telah menghalalkan kemaluan mereka dengan kalimat Allah. Mereka berhal mendapatkan rezeki dan pakaian dari kalian secara makruf."[18]

Disebutkan juga dalam *Ash-Shahihain,* bahwa Hindun, istri Abu Sufyan berkata kepada beliau, "Sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki yang sangat kikir. Dia tidak memberi saya nafkah yang mencukupi saya dan anak saya selain apa yang telah saya ambil darinya, sementara dia tidak mengetahuinya." Maka beliau bersabda, *"Ambillah apa yang cukup bagimu dan anakmu sesuai dengan cara yang makruf."*[19]

Dalam *Sunan Abi Dawud* disebutkan hadits Hakim bin Muawiyah, dari ayahnya ﷺ, dia berkata; Saya pernah menemui Rasulullah ﷺ, seraya saya katakan, "Wahai Rasulullah, apa pendapat engkau tentang istri-istri kami?"

Beliau menjawab, "Berilah mereka makan sama dengan yang kalian makan, berilah mereka pakaian seperti pakaian yang kalian pakai, janganlah kalian memukul mereka, dan janganlah kalian menghina mereka."[20]

Keputusan hukum Rasulullah ﷺ ini sesuai dengan yang disebutkan Al-Quran, dimana Allah berfirman,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ .

"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 makruf." **(Al-Baqarah: 233)**

Nabi ﷺ menyamakan keharusan bagi suami untuk memberikan nafkah kepada istri dan pembantu. Beliau juga menyamakan antara mereka berdua bahwa tidak ada penyebutan nilainya. Beliau mengembalikan keduanya kepada kebiasaan. Beliau bersabda, *"Untuk hamba sahaya yang dimiliki mendapatkan hak makanan dan pakaian secara makruf."*[21]

Beliau menjadikan nafkah mereka berdua untuk diberikan secara layak dan makruf. Tidak diragukan lagi bahwa tidak ada penentuan kadar pemberian

---

[18] HR. Muslim (1218)
[19] HR. Al-Humaidi (242), Ahmad (6/39), Ad-Darimi (2264), dan Al-Bukhari (3/103).
[20] HR. Abu Dawud (2144).
[21] HR. Al-Humaidi (1155), Ahmad (2/247), dan Al-Bukhari dalam *Al-Adab Al-Mufrad* (192).

nafkah pelayan, dan tidak ada seorang pun yang berpendapat bahwa dia ditentukan kadarnya.

Telah diriwayatkan secara shahih dari Rasulullah ﷺ dalam masalah budak bahwa beliau bersabda, "Berilah mereka makanan seperti apa yang kalian makan dan berilah mereka pakaian seperti pakaian yang kalian pakai."[22] Diriwayatkan oleh Muslim sebagaimana dia menyebutkan bahwa hal itu juga berlaku untuk istri.

Diriwayatkan secara shahih juga dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda; *Istrimu mengatakan, "Engkau beri saya makan atau ceraikan saya!" Budak mengatakan, "Beri saya makan dan manfaatkan saya." Anak pun berkata, "Beri saya makan."*[23]

Rasulullah ﷺ menjadikan nafkah istri, budak, dan anak semuanya berupa makanan bukan kepemilikan.

An-Nasa'i meriwayatkan hadits ini secara *marfu'* kepada Nabi ﷺ.

Allah ﷻ berfirman,

مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ .

"Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka." **(Al-Maa`idah: 89)**

Diriwayatkan secara shahih dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa dia berkata, "Roti dan minyak."

Riwayat shahih dari Ibnu Umar ﷺ menyebutkan: roti dan keju, roti dengan kurma, dan makanan yang paling baik yang diberikan adalah roti dan daging.

Para sahabat menafsirkan makanan keluarga dengan roti dan lauk pauk lainnya. Sementara Allah ﷻ dan Rasulullah ﷺ menyebutkan nafkah secara mutlak tanpa menyebutkan pembatasan, tanpa kadar, dan tanpa limitasi sehingga harus dikembalikan kepada kebiasaan. Kalau Rasulullah ﷺ tidak mengembalikan hal itu kepada kebiasaan, bagaimana dia bisa mengembalikannya kepada kebiasaan dan membimbing umatnya dengan hal itu?

Sudah diketahui bahwa kebiasaan mereka dalam memberikan nafkah kepada keluarga hingga ada yang memberikan kadar: roti dan lauk. Sedang Nabi ﷺ dan para sahabatnya memberikan nafkah bagi keluarga mereka. Begitu

---

[22] HR. Muslim (1661).
[23] HR. Al-Bukhari (9/439 dan 440).

juga tanpa ada gandum dan ukurannya. Karena dia adalah nafkah yang wajib menurut syariat, maka tidak diukur dengan gandum seperti nafkah budak.

Kalau saja kadar nafkah itu ditentukan, tentu Nabi ﷺ akan menyuruh Hindun untuk menetapkan baginya kadarnya secara hukum syariat. Beliau memerintahkan kepadanya untuk mengambil sesuatu yang cukup baginya tanpa ada pembatasan dan mengembalikan ijtihad kepadanya. Seperti yang telah diketahui bahwa ukuran yang cukup baginya tidak lebih dari dua *mud* atau dua *rithl*, tidak kurang tidak lebih. Lafazhnya tidak menunjukkan sesuatu darinya, baik langsung maupun isyarat. Boleh jadi ukuran dua *mud* atau dua *rithl* bukanlah ukuran yang mencukupi. Sehingga akan keluar dari ukuran yang sudah biasa dan keharusan kadar yang mencukupi untuk dimakan oleh seorang laki-laki dengan keluarga dan budaknya. Jika kurang dari satu *mud* atau dua *rithl* roti, tetap termasuk nafkah yang makruf. Sehingga inilah yang diwajibkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Karena biji gandum masih harus digiling lagi dan dijadikan roti dan lainnya, jika wanita itu mengeluarkan lagi biaya darinya maka nafkah suami itu belum bisa disebut mencukupi. Jika biaya itu dibebankan kepada suami, maka ukuran yang wajib baginya adalah biji gandum dan beberapa dirham. Jika sebagai ganti roti dia meminta beberapa dirham atau biji gandum atau tepung atau yang lainnya, maka laki-laki itu tidak wajib mengeluarkannya. Atau jika dia juga menawarkan hal itu, maka wanita itu juga tidak wajib menerimanya, karena hal itu adalah kesepakatan dan seseorang tidak dipaksa untuk menerima dan diperbolehkan atas dasar saling rela sesuai dengan kesepakatan.

Mereka yang menetapkan kadar nafkah berbeda pendapat. Di antara mereka ada yang membatasinya dengan biji gandum, seperti Asy-Syafi'i yang mengatakan; Nafkah seorang fakir adalah satu *mud* dengan *mud* Nabi ﷺ karena batas minimal kafarat yang diberikan kepada seseorang adalah satu *mud*. Sementara Allah ﷻ mengibaratkan kafarat itu dengan nafkah terhadap keluarga. Dia berfirman,

فَكَفَّرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ

"Maka kafaratnya adalah memberi makan sepuluh orang fakir miskin yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka." **(Al-Maa`idah: 89)**

Asy-Syafi'i melanjutkan; Orang kaya dibebani dua *mud*, karena batas terbanyak yang diharuskan Allah ﷻ dalam kafarat adalah dua *mud*. Sementara orang yang pertengahan dibebani dengan satu setengah *mud;* setengah dari nafkah orang kaya dan setengah dari nafkah orang fakir.

Al-Qadhi Abu Ya'la mengatakan, "Ditentukan kadarnya dan tidak berbeda antara sedikit atau banyaknya, dan yang wajib adalah dua *rithl* roti setiap harinya, baik bagi yang mampu maupun yang tidak mampu dengan asumsi kadar pembayaran kafarat. Perbedaannya hanya pada sifat dan kualitas makanan itu. Karena kadar yang dimakan orang kaya dan orang miskin adalah sama. Tetapi dari kwalitas yang dimakan mereka pasti berbeda. Sehingga begitu juga dengan nafkah wajib.

Jumhur mengatakan; Tak satu pun riwayat dari para sahabat yang menetapkan kadar nafkah, tidak dengan satu *mud* dan tidak pula satu *rithl.*

Yang terjaga dari mereka dan yang terjadi dalam pengamalan adalah seperti yang telah kami sebutkan di atas.

Mereka berkata; Siapa yang menyampaikan kepada kalian bahwa ada penentuan batas satu *mud* atau satu *rithl* dalam kafarat? Padahal yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah hanya pemberian makanan saja, bukan kepemilikan. Tentang kafarat, Allah ﷻ berfirman,

> *"Maka kafaratnya adalah memberi makan sepuluh orang fakir miskin yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka."* **(Al-Maa`idah: 89)**

Tentang kafarat zhihar, Allah berfirman,

فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ .

> *"Maka siapa yang tidak kuasa (wajiblah atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin."* **(Al-Mujadalah: 4)**

Dalam masalah fidyah karena penyakit, Dia berfirman,

فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ .

> *"Maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban.* **(Al-Baqarah: 196)**

Dalam Al-Qur'an tidak ada lagi ayat yang menyebutkan tentang makanan dalam kafarat selain dari ayat-ayat tersebut. Tidak satu ayat pun yang menentukan jumlah takarannya dengan *mud* atau *rithl.* Riwayat shahih dari

Nabi ﷺ menyebutkan bahwa beliau bersabda kepada orang yang berhubungan suami istri di siang hari bulan Ramadhan, *"Berilah makan enam puluh orang miskin."*[24] Begitu juga kepada orang yang menzhihar istrinya, beliau tidak membatasi dengan *mud* atau *rithl*.

Yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah adalah bahwa yang wajib dalam kafarat dan nafkah adalah memberi makan, bukan kepemilikan. Inilah yang telah tetap dari para sahabat ﷺ.

Abu Bakar bin Abi Syaibah menuturkan; Abu Khalid telah menceritakan kepada kami dari Hajjaj, dari Abi Ishaq, dari Al-Harits, dari Ali, "Dia memberi mereka makan siang dan makan malam dengan roti dan minyak."

Ishaq berkata; Dari Al-Harits bahwa Ali pernah mengatakan tentang pemberian makanan kepada orang-orang miskin dalam kafarat sumpah, "Dia memberi mereka makan siang dan makan malam dengan roti dan minyak, atau dengan roti dan keju."

Ibnu Abu Syaibah mengatakan: Yahya bin Ya'la telah menceritakan kepada kami, dari Laits, dia berkata; Abdullah bin Mas'ud ﷺ berkata, *"dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu"* yakni roti dan keju, roti dan minyak, roti dan daging.

Diriwayatkan secara shahih dari Ibnu Umar ﷺ, dia berkata, "Makanan yang biasa diberikan seorang laki-laki kepada keluarganya adalah roti dan susu, roti dan minyak, roti dan keju. Sedang makanan terbaik yang diberikan seorang laki-laki kepada keluarganya adalah roti dan daging."

Yazid bin Zurai' menuturkan; Yunus menceritakan kepada kami, dari Muhammad bin Sirin, bahwa Abu Musa Al-Asy'ari pernah membayar kafarat sumpahnya, maka dia menyuruh Bujair atau Jubair untuk memberikan makanan atas nama dia sepuluh orang miskin berupa roti dan daging dan menyuruh memberi mereka pakaian *zhahrani*.

Ibnu Abi Syaibah mengatakan; Ishaq menceritakan kepada kami, katanya; Yahya bin Ishaq menceritakan kepada kami, katanya; Yahya bin Ayub menceritakan kepada kami, dari Humaid bahwa Anas ﷺ pernah jatuh sakit sebelum meninggal, sehingga tidak sannggup berpuasa. Ketika itu dia mengumpulkan tiga puluh orang miskin dan dia beri mereka makanan berupa roti dan daging untuk satu kali makan.

---

[24] HR. Al-Bukhari (4/141, 143) dan Muslim (1111).

Pendapat Tabi'in tentang Kafarat

Mengenai kafarat, terdapat riwayat yang tetap dari Al-Aswad bin Yazid, Abu Ruzain, Ubaidah, Muhammad bin Sirin, Al-Hasan Al-Bashri, Said bin Jubair, Syuraih, Jabir bin Yazid, Thawus, Asy-Sya'bi, Ibnu Buraidah, Adh-Dhahhak, Al-Qosim, Salim, Muhammad bin Ibrahim, Muhammad bin Ka'ab, Qatadah, dan Ibrahim bin An-Nakha'i, dan sanad-sanad dari mereka tentang masalah itu ada dalam *Ahkam Al-Qur'an* karya Ismail bin Ishaq, di antara mereka ada yang berpendapat; memberi makan orang miskin dan menghidupi mereka. Ada yang mengatakan; memberi makanan satu kali makan. Ada juga yang mengatakan; memberi makanan berupa roti dan daging, roti dan minyak, roti dan keju.

Demikian madzhab penduduk Madinah, penduduk Irak, dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya. Sementara riwayat yang lain dari Ahmad menyatakan bahwa makanan untuk kafarat ditentukan, tetapi nafkah untuk istri tidak ditentukan.

Jadi, pendapat dalam masalah itu ada tiga: penentuan kadar pada nafkah dan kafarat, sebagaimana pendapat Asy-Syafi'i; tanpa penentuan kadar pada keduanya, sebagaimana pendapat Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya; dan penentuan kadar pada kafarat dan tidak pada nafkah, seperti riwayat kedua Ahmad.

Orang yang mendukung pendapat ketiga ini mengatakan; Perbedaan antara nafkah dan kafarat adalah bahwa dalam kafarat tidak ada perbedaan antara orang yang kaya dengan yang miskin. Juga tidak ditentukan kadarnya dengan kategori mencukupi dan Allah tidak mengharuskannya dengan makruf, seperti nafkah istri dan pembantu, dan pemberian makanan padanya adalah hak Allah bukan hak manusia tertentu, sehingga diterima ganti darinya. Oleh karena itu, jika dia mengeluarkan nilai harga dari nafkah itu, maka hal ini belum mencukupi baginya. Penentuan kadar padanya telah diriwayatkan dari para sahabat.

Al-Qadhi Ismail mengatakan: Hajjaj bin Al-Minhal telah menceritakan kepada kami, katanya; Abu Awanah telah menceritakan kepada kami, dari Manshur, dari Abu Wail, dari Yasar bin Numair, dia berkata; Umar mengatakan, "Sesungguhnya orang-orang datang menemui saya dan bertanya kepada saya, maka saya bersumpah bahwa saya tidak memberi mereka. Ternyata kemudian saya memberi mereka. Jika saya suruh kamu untuk membayar kafarat, maka berilah makan sepuluh orang fakir miskin dengan kadar tiap orang satu *sha'* kurma atau gandum, atau setengah *sha'* gandum yang belum dikupas kulitnya.

Hajjaj telah menceritakan kepada kami dan Sulaiman bin Harb, mereka berdua berkata; Hammad bin Salamah telah menceritakan kepada kami, dari Salamah bin Kuhail, dari Yahya bin Abbad, bahwa Umar bin Al-Khathab ﷺ mengatakan, "Wahai Yarfa, jika saya bersumpah lalu saya langgar, maka berilah makan dari saya sebanyak lima *sha'* untuk sepuluh orang miskin.

Ibnu Abi Syaibah menuturkan; Waki' telah menceritakan kepada kami dari Ibnu Abi Laila, dari Umar bin Abi Murrah, dari Abdullah bin Salamah, dari Ali, dia berata, "Kafarat sumpah adalah dengan memberi makan sepuluh orang miskin dan masing-masing setengah *sha'*.

Abdurrahim dan Abu Khalid Al-Ahmar telah menceritakan kepada kami, dari Hajjaj, dari Qurth, dari neneknya, dari Aisyah ﷺ, dia berkata: kami memberi setengah *sha'* gandum belum dikupas atau satu *sha'* kurma sebagai kafarat sumpah.

Ismail mengutarakan; Muslim bin Ibrahim telah menceritakan kepada kami, katanya; Hisyam bin Abi Abdillah telah menceritakan kepada kami, katanya; Yahya bin Abi Katsir telah menceritakan kepada kami, dari Abu Salamah, dari Zaid bin Tsabit, dia mengatakan, "Cukuplah dalam kafarat sumpah itu bagi setiap orang miskin satu *mud* gandum."

Sulaiman bin Harb menceritakan kepada kami, katanya; Hammad bin Zaid menceritakan kepada kami, dari Ayub, dari Nafi' bahwa Ibnu Umar ﷺ jika menyatakan sumpah, maka dia memerdekakan budak. Jika dia dia tidak menyebutnya maka dia memberi makan sepuluh orang miskin; tiap satu orang miskin mendapat satu *mud*.

Diriwayatkan secara shahih dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa pada kafarat sumpah itu adalah satu *mud* beserta lauknya.

Di kalangan tabi'in, hal itu telah tetap dari Said bin Al-Musayyab, Said bin Jubair, dan Mujahid. Dia berkata, "Setiap makanan untuk orang-orang muskin yang disebutkan dalam Al-Qur`an kadarnya adalah setengan *sha'*" Dia juga mengatakan pada semua kafarat sumpah adalah dua *mud* untuk setiap satu orang miskin.

Hammad bin Zaid mengatakan dari Yahya bin Said, dari Sulaiman bin Yasar; Saya telah menjumpai orang-orang memberikan makanan untuk kafarat sumpah berupa satu *mud* dengan *mud* yang pertama.

Al-Qasim, Salim, dan Abu Salmah mengatakan, "Satu *mud* gandum."

Atha' mengatakan bahwa dia dibagi di antara yang sepuluh orang itu. Sementara pada kesempatan yang lain dia berpendapat satu *mud* satu *mud*.

Mereka mengatakan; Telah tetap dalam *Ash-Shahihain* bahwa Nabi ﷺ berkata kepada Ka'ab bin Ujrah mengenai kafarat fidyah *adza* (sakit saat ihram), *"Beri makan enam orang fakir miskin, setengah sha' makanan untuk satu miskinnya."*[25]

Rasulullah ﷺ telah menentukan ukuran fidyah *adza*, sehingga kami jadikan ukuran beliau itu sebagai dasar lalu kami gunakan untuk semua kafarat. Kemudian dia berkata tentang ukuran makanan untuk para istri. Selanjutnya kami lihat bahwa antara nafkah istri dengan kafarat ada kesamaan dalam kewajibannya. Maka kami anggap sama memberi makan sebagai nafkah dengan membei makan untuk kafarat.

Kami juga melihat bahwa Allah ﷻ telah berfirman berkenaan dengan balasan orang yang berburu saat ihram,

أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ .

"Atau membayar kafarat dengan memberi makan orang-orang miskin." **(Al-Maa`idah: 95)**

Sesuai dengan yang disepakati oleh umat, bahwa makanan ini ditentukan kadarnya. Oleh karena itu, jika tidak ada makanan, maka dia harus berpuasa untuk setiap *mud* satu hari, sebagaimana yang difatwakan oleh Ibnu Abbas ﷺ dan ulama yang sesudahnya.

Itulah yang dijadikan hujah bagi kelompok yang menentukan kadar makanan pada kafarat.

Kelompok yang lain mengatakan; Tidak ada hujah bagi seorang pun, kecuali bagi Allah, Rasul-Nya, dan ijmak umat ini. Allah ﷻ telah memerintahkan kita untuk mengembalikan semua perselisihan yang terjadi hanya kepada-Nya dan Rasul-Nya. Hal ini akan lebih baik bagi kita sekarang dan akibat akhirnya. Kita lihat bahwa Allah ﷻ telah berfirman tentang kafarat, *"beri makan sepuluh orang miskin"* (Al-Maa`idah: 89) dan *"beri makan enam puluh orang miskin"*. (Al-Mujadilah: 4). Dia selalu mengaitkan perintah dengan *mashdar* yaitu pemberian makanan. Dia tidak membatasi jenis makanan dan kadarnya. Dia membatasi jenis orang yang akan diberi makanan dan jumlah mereka.

---

[25] HR. Al-Bukhari (4/14) dan Muslim (1201).

Sehingga Dia memutlkakkan makanan dan melimitasi orang yang akan diberi makanan.

Kita juga melihat bahwa Allah ﷻ menyebutkan pemberian makanan kepada orang miskin dalam Kitab-Nya, yang maksudnya adalah pemberian makanan yang sudah dikenal dan menjadi kebiasaan orang. Seperti firman-Nya,

وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ {البلد: ١٢-١٥}

"Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, atau memberi makan pada hari kelaparan (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat." **(Al-Balad: 12-15)**

Dia juga berfirman,

وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ {الإنسان: ٨}

"Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim, dan orang yang ditawan." **(Al-Insan: 8)**

Telah menjadi sesuatu yang dimaklumi secara yakin bahwa kalau mereka memberinya makan siang atau makan malam atau memberinya makanan berupa roti dan daging atau roti dan kuah dan sejenisnya, tentu mereka akan dipuji dan masuk pada kelompok orang-orang yang terpuji. Allah Ta'ala mengalihkan pola kalimat dari "makanan" yang merupakan sesuatu yang dimakan kepada "pemberian makanan" yang merupakan menjadi mashdar sharih. Ini adalah nash bahwa jika dia memberi makanan kepada orang miskin dan tidak memiliki mereka, maka sungguh dia telah melaksanakan kewajiban. Dan benarlah dalam semua bahasa dan kebiasaan, bahwa dia telah memberi makanan kepada mereka.

Mereka mengatakan; Dalam bahasa mana yang menyatakan bahwa makna pemberian makanan bukan kepemilikan? Padahal Anas ﷺ mengatakan bahwa Nabi ﷺ memberi makanan berupa roti dan daging kepada para sahabat pada waktu walimah Zainab.[26]

---

[26] HR. Al-Bukhari (8/407).

Demikian juga sabda beliau saat walimah Shafiyah, "Beri mereka makanan berupa hais."[27]

Hal ini lebih jelas daripada kita kembali menyebutkan bukti-buktinya.

Mereka mengatakan; Hal itu akan bertambah lebih jelas dengan firman-Nya, *"Dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka"* (Al-Maa`idah: 89) Diketahui secara meyakinkan bahwa seorang laki-laki yang memberi makan kepada keluarganya berupa roti dan daging, kuah dan susu atau yang semisal dengan itu, dan jika memberi makan orang-orang miskin dari makanan yang sama, maka mereka telah memberikan makanan sesuai dengan makanan yang biasa dia berikan kepada keluarganya. Oleh karena itu, para sahabat sepakat bahwa makanan untuk keluarga itu tidak ditetapkan kadarnya, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Dan Allah ﷻ menjadikannya sebagai dasar untuk makanan kafarat. Jadi, dia menunjukkan dengan cara yang lebih utama bahwa makanan pada kafarat itu tidak ditentukan kadarnya.

Orang yang menentukan kadar makanan untuk keluarga mengambil dari penentuan kadar makanan pada kafarat. Maka dikatakan; Ini bertentangan dengan tuntutan nash, karena Allah ﷻ membebaskan kadar makanan untuk keluarga dan menjadikan makanan kafarat sebagai dasar. Maka dapat diketahui bahwa makanan pada kafarat tidak ditentukan kadarnya sebagaimana dasarnya tidak ditentukan kadarnya. Pun, sama sekali tidak pernah dikenal dari seorang sahabat pun adanya pembatasan kadar makanan untuk seorang istri dengan keumuman peristiwa ini dalam setiap waktu.

Mereka mengatakan; Mengenai perbedaan yang telah kalian sebutkan, padanya tidak ada tuntutan untuk penentuan kadar makanan dalam kafarat, hasilnya ada lima perbedaan; dia tidak berbeda karena kemiskinan dan kekayaan, tidak dibatasi dengan batas kecukupan, dan tidak diperintahkan oleh Allah dengar kebiasaan, tidak boleh mengeluarkan ganti darinya. Dia adalah hak Allah yang tidak gugur hanya dengan menggugurkannya. Berbeda dengan nafkah istri.

Merespon pernyataan di atas, dapat dikatakan; Ya, tidak diragukan lagi tentang perbedaan-perbedaan ini. Tetapi dari mana datang keharusan pembatasan kadarnya dengan satu atau dua *mud*? Padahal dia merupakan

---

[27] HR. Al-Bukhari (9/110) dan Muslim (1365).

pemberian makanan yang wajib dari jenis makanan yang biasa diberikan kepada keluarga. Meski hukum ini tetap, tetapi tidak menunjukkan pembatasan kadarnya.

Mengenai apa yang telah kalian sebutkan, bahwa para sahabat menentukan kadarnya dapat dijawab dari dua sisi:

Pertama; Kami telah menyebutkan sekelompok sahabat di antaranya Anas, Ali, Abu Musa, dan Ibnu Mas'ud ﷺ, bahwa mereka mengatakan, "Cukup memberi mereka makan siang dan makan malam."

Kedua; Sesungguhnya orang yang meriwayatkan dari mereka dengan satu atau dua *mud*, tidak menyebutkan kadar dan pembatasan, tetapi hanya deskripsi. Karena di antara mereka ada yang meriwayatkan dengan satu *mud*. Ada yang meriwayatkan dengan dua *mud*. Ada juga yang meriwayatkan dengan *makuk*. Diriwayatkan juga makan siang dan makan malam. Diriwayatkan satu kali makan. Diriwayatkan juga satu atau dua roti.

Karena masalah ini merupakan perbedaan, maka tidak tidak dapat dijadikan hujah. Jika sesuai dengan keadaan orang yang minta fatwa, atau keadaan orang yang bersumpah dan yang membayar kafarat, maka ini sangat jelas. Apabila dalam rangka deskripsi pun demikian. Jadi, berdasarkan semua kemungkinan itu tidak ada hujah padanya terhadap dua pembatasan kadar tersebut.

Mereka mengatakan; Adapun tentang pemberian makanan dan fidyah *adza,* dia tidak termasuk dalam kategori bab ini. Karena Allah ﷻ berfirman,

فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ .

"Maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban." **(Al-Baqarah: 196)**

Allah ﷻ memutlakkan yang tiga hal tersebut dan tidak melimitasinya.

Dalam riwayat shahaih dari Nabi ﷺ menyebutkan adanya limitasi puasa dengan tiga hari, limitasi penyembelihan dengan penyembelihan kambing, dan pemberian makanan dengan enam orang miskin, dimana untuk tiap satu orang miskin mendapat setengan *sha'*.

Sementara Allah ﷻ tidak mengatakan dalam fidyah *adza*, "berilah makan enam orang miskin", tetapi Dia hanya mewajibkan shadaqah mutlak, puasa secara mutlak, dan *dam* secara mutlak. Maka Nabi ﷺ menjelaskannya dengan variasi, tiga hari, dan dengan kambing.

Sedangkan balasan untuk orang yang berburu ketika ihram, dia bukanlah termsuk pada kategori ini. Karena orang yang mengeluarkannya akan mengeluarkan nilai (harga) dari buruan itu dengan makanan, dan dia berbeda dalam banyak dan sedikitnya.

Dia merupakan ganti rugi maka tidak dilihat kepada jumlah orang miskin, tetapi dilihat dari nilai makanan itu. Maka dia memberikan makanan kepada orang miskin menurut pertimbangan dia, pengutamaan antara satu dengan yang lainnya. Perkiraan kadar makanan padanya sesuai dengan kerugian yang dialami, bisa banyak atau sedikit. Dan untuk yang dia berikan kepada tiap orang miskin tidak ditentukan.

Selanjutnya, penentuan kadarnya dengan biji-bijian menuntut konsekuansi hal yang jelas-jelas tidak benar. Sebab, jika yang wajib secara syar'i adalah biji-bijian, sementara kebanyakan orang memberi makan keluarganya dengan roti, lalu kalian jadikan ini sebagai ganti rugi, maka hal ini merupakan riba yang nyata. Apabila kalian tidak menjadikannya sebagai ganti rugi, maka biji-bijian itu tetap berada dalam tanggungannya yang tidak hilang kecuali dengan menggugurkan kewajiban itu atau membebaskan dirinya dari kewajiban itu. Dan jika dia tidak membebaskan diri dari tanggungan itu, meski dalam jangka waktu yang lama, dia tetap harus memberikan nafkah hariannya berupa roti dan lauknya. Jika salah seorang dari mereka meninggal, maka biji-bijian itu tetap menjadi utang yang dibebankan pada dirinya yang harus diambil dari peninggalannya, di samping nafkah dia tiap hari sesuai dengan kesanggupannya.

Telah diketahui bahwa syariat yang lengkap dan mencakup keadilan, kebijaksanaan, dan kemaslahatan menolak yang demikian ini sebagaimana akal dan kebiasaan juga menolaknya. Tidak mungkin akan dikatakan bahwa nafkah yang ada dalam tanggungannya itu akan gugur dengan roti dan kuah yang telah dia berikan. Hal ini karena dua sebab:

Pertama; Dia bukan menjual kepadanya dan juga bukan meminjamkannya hingga tetap dalam tanggungannya, tetapi wanita itu bersamanya seperti hukum tamu karena secara syariat tidak mungkinnya ganti rugi terhadap tepung. Seandainya ditetapkan utang itu pada tanggungannya, maka tidak mungkin dilakukan kompensasi karena berbedanya dua jenis utang. Sedang dispensasi menuntut kesamaan dalam utang. Ini jika dikatakan dengan salah satu dari dua bentuk, bahwa tidak boleh dilakukan ganti rugi dalam nafkah secara mutlak. Juga tidak bisa dengan perak atau yang lainnya, karena hal itu sama dengan

ganti rugi terhadap sesuatu yang belum tetap dan juga belum wajib. Sebab dia diwajibkan sedikit demi sedikit dan tidak sah dilakukan ganti rugi terhadapnya sehingga menjadi tetap dengan berlalunya masa, sehingga dilakukan ganti rugi terhadapnya sebagaimana dilakukan ganti rugi terhadap utang yang telah tetap dalam tanggungan.

Ketika beberapa sahabat Asy-Syafi'i tidak mendapatkan pemecahan dari persoalan ini, dia mengatakan bahwa yang shahih adalah jika dia memakannya maka gugurlah nafkah baginya.

Ar-Rafi'i mengatakan dalam *Muharrar*-nya; Cara yang utama adalah menggugurkannya. An-Nawawi menshahihkannya karena hal itu berlaku di tengah manusia di setiap masa dan tempat, dan karena istri juga merasa cukup dengannya.

Dalam *Asy-Syarh Al-Kabir,* dan *Al-Ausath*, Ar-Rafi'i mengatakan; Terdapat dua bentuk dalam masalah tersebut. Yang paling baik adalah menggugurkannya karena dia belum membayarkan kewajiban dan bersedekah dengan sesuatu yang tidak wajib.

Menyebutkan Aib dalam Pengaduan

Pada hadits Hindun tersebut terdapat dalil tentang pembolehan seseorang menyebutkan aib orang yang mengutanginya dalam pengaduannya. Yang demikian ini tidak termasuk ghibah. Hal yang serupa dengan ini adalah perkataan seseorang dalam persengketaannya, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya dia pelaku dosa yang tidak pernah mengacuhkan sumpah yang dia ucapkan."

Memberi Nafkah adalah Kewajiban Ayah

Padanya juga ada dalil bahwa ayah sendiri yang punya kewajiban terhadap nafkah anak-anaknya. Ibu tidak turut berperan dalam hal ini. Ini merupakan ijmak ulama. Tetapi ada satu pendapat yang diragukan dan tidak perlu dilirik menyatakan bahwa seorang ibu wajib memberikan nafkah sebesar warisan yang dia terima. Pemilik pendapat ini mengkalim bahwa dia menolak qiyas terhadap seseorang yang memiliki laki-laki dan perempuan dalam satu level dan keduanya adalah ahli waris, sehingga kewajiban nafkah jatuh pada keduanya, sebagaimana jika dia mempunyai saudara laki-laki dan perempuan atau ibu dan kakek atau anak laki-laki dan perempuan, sehingga nafkah atas keduanya sesuai dengan warisan yang mereka dapatkan. Begitu juga ibu dan ayah.

Pendapat yang shahih adalah hanya kelompok *ashabah* yang berkewajiban terhadap nafkah. Hal ini sebagaimana hanya ayah yang berkewajiban memberikan nafkah. Inilah tuntutan dari kaidah-kaidah syariat. Karena kelompok *ashabah* dengan sendirinya berhak membawa pikiran, perwalian dalam pernikahan, dan perwalian dalam kematian dan warisan.

Asy-Syafi'i telah menetapkan nash padanya bahwa jika ibu dan kakek atau ayah berkumpul maka nafkah merupakan tanggung jawab kakek saja. Ini adalah salah satu riwayat dari Ahmad yang shahih dalam dalil. Begitu juga jika berkumpul antara anak laki-laki dan anak perempuan atau ibu dan anak laki-laki atau anak perempuan dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Asy-Syafi'i mengatakan; Kewajiban nafkah dalam tiga masalah ini adalah atas anak laki-laki karena dia adalah *ashabah.* Ini merupakan salah satu riwayat dari Ahmad.

Riwayat kedua; Dia sesuai dengan kadar warisan dalam tiga masalah tersebut.

Abu Hanifah berpedapat; Nafkah dalam masalah anak laki-laki dan anak perempuan adalah kewajiban mereka berdua masing-masing setengahnya karena kesamaan mereka dalam kekerabatan. Dalam masalah anak perempuan dengan cucu dari anak laki-laki, nafkahnya adalah kewajiban anak perempuan, karena dia yang lebih dekat. Sedangkan dalam masalah ibu dan anak perempuan, atas ibu seperempatnya dan sisanya adalah kewajiban anak perempuan. Ini adalah perkataan Ahmad.

Asy-Syafi'i berpendapat bahwa nafkah dalam hal ini adalah atas anak perempuan karena dia menjadi *ashabah* bersama saudara laki-lakinya. Dan yang shahih adalah bahwa kelompok *ashabah* saja yang wajib memberikan nafkah, karena dia adalah ahli waris yang mutlak.

Padanya juga ada dalil tentang masalah nafkah bagi seorang istri dan kerabat dibatasi sampai mencukupi baginya. Yang demikian itu dengan cara yang makruf. Dan bagi siapa yang mendapat hak nafkah maka hendaklah dia mengambil sendiri jika orang yang berkewajiban menolaknya.

Ada yang berargumen dengan riwayat di atas terhadap bolehnya menghukum seseorang yang tidak ada. Padahal tidak ada dalil padanya karena Abu Sufyan ada di negeri itu dan bukan dalam keadaan musafir. Nabi ﷺ pun tidak menanyakan bukti darinya dan tidak memberikan kepada penuntut hanya karena semata-mata tuntutannya, tetapi ini adalah fatwa dari beliau.

Ada juga yang berhujah dengan hadits ini dalam masalah laba, bahwa seseorang boleh mengambil dari harta orang yang berutang kepadanya, jika dengannya dia mendapatkan laba sesuai dengan hak dia yang ditolaknya. Padahal hadits tersebut tidak menunjukkan hal itu karena tiga hal:

Pertama; Penyebab adanya hak di sini jelas yaitu adanya pernikahan, sehingga secara zhahir pengambilan itu tidaklah termasuk khianat. Jadi tidak termasuk dalam sabda Nabi ﷺ, *"Tunaikan amanah kepada orang yang memberimu amanah dan janganlah kamu khianati orang yang mengkhianatimu."*[28]

Oleh karena itu, Ahmad menyebutkan dua masalah itu secara terpisah antara keduanya. Dia melarang mengambil dalam masalah laba dan membolehkan kepada istri untuk mengambil. Dan dia beramal dengan kedua hadits tersebut.

Kedua; Sulit bagi istri untuk mengangkat masalahnya kepada hakim, sehingga dia harus membayar nafkah atau berpisah. Dalam hal itu terdapat kemudharatan terhadap dia walaupun dia bisa mengambil haknya.

Ketiga; Haknya menjadi baru tiap hari maka dia bukanlah hak yang tetap yang mungkin dia pinjam atau dia angkat permasalahannya kepada hakim, berbeda dengan hak utang.

Ada yang berhujah dengan kisah Hindun ini, bahwa nafkah istri bisa gugur dengan berlalunya waktu, karena tidak mungkin baginya untuk mengambil sesuatu yang telah lalu yang mencukupinya, sedang dia berkata; Sesungguhnya laki-lkai itu tidak memberikan nafkah yang cukup bagi istrinya dan tidak ada dalil padanya. Karena dia tidak meninggalkan atau menuntut padanya. Dia hanya minta fatwa, apakah dia akan mengambil pada masa yang akan datang sesuatu yang akan mencukupinya, sehingga dia memberikan fatwa dengannya.

Para ulama telah berbeda pendapat tentang nafkah para istri dan kerabat, apakah keduanya gugur dengan berlalunya waktu yang lama, atau tidak gugur? Atau gugur nafkah kerabat dan nafkah istri tidak? Dalam hal ini ada tiga pendapat:

Pertama; Keduanya gugur dengan berlalunya masa. Ini madzhab Abu Hanifah dan salah satu dari dua riwayat Ahmad.

Kedua; Keduanya tidak gugur jika kerabatnya itu anak kecil. Ini adalah pendapat pengikut Asy-Syafi'i.

---

[28] HR. Abu Dawud (3535), At-Tirmidzi (1264), dan Ad-Darimi (2/264).

Ketiga; Nafkah kerabat gugur, tetapi nafkah istri tidak. Ini adalah pendapat yang masyhur dari madzhab Asy-Syafi'i, Ahmad, dan Malik.

Kemudian, di antara mereka yang menganggapnya gugur dengan berlalunya masa ada yang berpendapat bahwa jika hakim telah mewajibkannya maka tidak gugur. Ini adalah pendapat sebagian pengikut Asy-Syafi'i dan pengikut Ahmad.

Ada juga yang mengatakan bahwa ketetapan wajib oleh hakim tidak berpengaruh sama sekali jika gugur dengan berlalunya masa.

Adapun yang disebutkan oleh Abu Al-Barakat dalam *Al-Muharrar* adalah perbedaan antara nafkah istri dan nafkah kerabat dalam hal itu. Dia mengatakan, "Jika dia menghilang beberapa lama dan tidak memberikan nafkah, maka tetap diwajibkan atasnya nafkah yang lalu itu." Darinya juga disebutkan bahwa tidak wajib baginya kecuali hakim telah mewajibkannya.

Sedangkan nafkah kerabatnya tidak diharuskan atasnya karena hal yang telah berlalu walaupun telah diwajibkan kecuali dia minta pinjaman kepadanya dengan izin hakim. Inilah yang benar, bahwa ketetapan wajib dari hakim tidak ada pengaruhnya pada wajibnya nafkah kepada kerabat karena waktu yang telah berlalu, baik secara *naql* maupun *taujih*.

Secara *naql* tidak dikenal dari Ahmad, tidak juga dari sahabat-sahabat lamanya tentang tetapnya nafkah kerabat yang telah diwajibkan oleh hakim walaupun waktunya telah berlalu. Juga tidak ada dari Asy-Syafi'i, sahabat-sahabatnya, dan orang-orang yang mendalami madzhabnya, seperti penulis *Al-Muhadzdzab, Al-Hawi, Asy-Syamil, An-Nihayah, At-Tahdzib, Al-Bayan,* dan *Adz-Dzkha'ir.* Yang ada di dalam kitab-kitab ini hanyalah gugurnya tanpa pengecualian wajib. Tetapnya kewajiban itu jika telah diwajibkan oleh hakim dijumpai dalam kitab *Al-Wasith, Al-Wajiz,* dan *Syarh Ar-Rafi'i* dan cabang-cabangnya.

Nashr Al-Maqdisi telah menegaskan dalam *Tahdzib*-nya, Al-Mahamili dalam *Al-Uddah,* Muhammad bin Utsman dalam *At-Tamhid,* dan Al-Bandaniji dalam *Al-Mu'tamad* bahwa nafkah tersebut tidak tetap meskipun telah diwajibkan oleh hakim. Mereka beralasan atas gugurnya ini karena nafkah itu wajib atas persamaan hak. Oleh karena itu, dia tidak wajib walaupun orang yang memberi nafkah itu kaya. Alasan ini membuat dia gugur, baik diwajibkan atau pun tidak.

Abu Al-Ma'ali mengatakan; Di antara yang menunjukkan hal itu adalah bahwa nafkah kepada kerabat itu merupakan pemberian bukan pemilikan. Dan sesuatu yang tidak wajib padanya pemilikan dan berakhir pada kecukupan mustahil akhirnya menjadi utang dalam tanggungan. Dengan alasan ini, maka jauhlah pendapat yang mengatakan bahwa nafkah seorang anak kecil tetap wajib walaupun waktunya telah berlalu. Dan dia sangat lemah dari segi bahwa wajibnya memberi sesuatu yang cukup dengan wajibnya memberi sesuatu yang telah berlalu adalah saling bertentangan. Kemudian hal ini tidak bisa dilakukan ketika hamil menurut pendapat yang benar.

Jika kita katakan bahwa nafkah adalah baginya karena orang hamil juga berhak atasnya atau memanfaatkannya, maka dia menjadi seperti nafkah seorang istri. Dia menjawab; Oleh karena itu kami katakan bahwa dia ditentukan. Kemudian dia berkata; Hal ini pada wanita hamil dan anak kecil. Adapun nafkah selain keduanya, dia tidak menjadi utang.

Yang mereka katakan inilah yang benar. Karena sesungguhnya pada pewajiban oleh hakim itu terdapat perbincangan. Sebab, bisa jadi dia akan berkeyakinan terhadap gugurnya dengan berlalunya waktu atau tidak. Jika dia meyakininya maka dia tidak akan bisa menentukan hukum bertentangan dengannya dan mengharuskan dia mengikuti apa yang dia yakini bahwa hal itu tidak harus. Apabila dia berkeyakinan tidak gugurnya padahal dia tidak mengetahui orang yang mengatakannya kecuali pada anak kecil menurut sebuah pendapat dari sahabat Asy-Syafi'i. Maka boleh jadi yang dia maksud harus itu adalah wajib, atau tetapnya wajib atau mengibaratkannya atau perkara keempat. Jika yang diinginkan darinya adalah wajib, maka dia adalah kesimpulan dan tidak ada pengaruh dari keharusannya. Begitu juga jika yang diinginkan darinya adalah tetapnya kewajiban, maka pengharusannya atau tidak akan sama saja. Dan jika yang diinginkan darinya mengibaratkan wajib, maka ibarat hanya berpengaruh dalam sifat wajib berupa lebih dan kurangnya, bukan pada gugur atau tidaknya, sehingga tidak ada pengaruh bagi keharusan dalam wajib selamanya. Jika yang dia inginkan adalah perkara yang keempat, maka harus dilihat terlebih dahulu keterangannya.

Ada yang mengatakan; Perkara keempat yang dimaksud adalah tidak gugur dengan berlalunya masa. Jadi ini adalah tempat penentuan hukum yang padanya terdapat pengaruh dari hukum yang telah ditetapkan oleh hakim dan tergantung dengannya.

Pernyataan di atas dapat dijawab; Bagaimana mungkin dia meyakini gugurnya, kemudian menetapkan hal yang berlawanan dengannya? Jika dia meyakini tidak gugur, maka bertentangan dengan ijmak. Dan yang telah diketahui bahwa hukum hakim tidak menghilangkan sesuatu dari sifatnya. Jadi jika sifat wajib ini adalah gugurnya dengan berlalunya waktu secara syar'I, maka hukum hakim itu tetap berada pada sifatnya.

Ada juga yang mengatakan; Masih ada satu bagian lagi, bahwa hakim berkeyakinan gugur dengan berlalunya waktu sesuatu yang belum difardhukan. Jika telah difardhukan, maka telah tetap, dan dia memberikan hukum dengan tetapnya karena fardhunya bukan karena berlalunya masa.

Dapat dijawab; Ini tidak bermanfaat sedikitpun, karena jika dia meyakini gugurnya dengan berlalunya masa dan inilah yang benar dan sesuai syariat, maka tidak boleh baginya untuk memaksakan keyakinan gugur dan tidak tetapnya. Hal ini seperti jika seseorang mengadu kepadanya dalam keadaan terpaksa dan pemilik makanan yang tidak terpaksa, maka ditetapkan bagi yang terpaksa dengan menggantinya, sehingga tidak sepakat untuk mengambilnya sampai hilangnya keterpaksaan itu, dan pemiliknya tidak akan memberikan ganti bahwa dia diharuskan membayar ganti, serta diharuskan kepada pemilik makanan untuk mengeluarkannya untuknya. Kerabat berhak mendapatkan nafkah untuk menghidupi dirinya. Jika masa wajib telah lewat maka telah terealisasi tujuan syariat yaitu berupa menghidupinya. Jadi tidak ada gunanya kembali kepada penyebab penghidupan yang telah hilang.

Mungkin ada yang mengatakan; Ini berlawanan terhadap kalian dengan nafkah bagi seorang istri, karena dia tetap walau masanya telah berlalu dan tidak diwajibkan bersamaan dengan dicapainya makna yang telah kalian sebutkan.

Dijawab; Pertentangan atau pembatalan hukum haruslah sesuai dengan kejelasan hukum itu baik dari nash (Al-Qur'an dan Hadits) atau ijmak. Sementara gugurnya kewajiban nafkah istri dengan berlalunya masa adalah masalah perselisihan. Maka Abu Hanifah dan Ahmad dalam sebuah riwayatnya menggugurkannya. Sedangkan Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam riwayat yang lain tidak menggugurkannya. Mereka yang tidak menggugurkannya membedakan antara nafkah untuk istri dan nafkah untuk kerabat dengan beberapa perbedaan:

Pertama; Nafkah untuk kerabat adalah penyambung silaturahim.

Kedua; Nafkah untuk istri adalah wajib, baik si suami mampu atau tidak mampu. Berbeda dengan nafkah untuk kerabat.

Ketiga; Nafkah untuk istri tetap diwajibkan walaupun dia merasa cukup dengan harta yang dimilikinya. Sedangkan nafkah untuk kerabat hanya diwajibkan jika dia tidak mampu dan membutuhkan.

Keempat; Para sahabat ﷺ mewajibkan untuk membayar kepada para istri nafkah yang telah berlalu. Tidak diketahui bahwa salah seorang dari mereka ada yang mewajibkan membayar kepada kerabat nafkah yang telah berlalu. Riwayat shahih dari Umar ﷺ menyebutkan bahwa dia menulis surat kepada para pimpinan tentara tentang laki-laki yang telah meninggalkan istrinya. Dia menyuruh mereka untuk memberikan nafkah atau menceraikan mereka. Jika mereka menceraikan maka dia mengirim nafkah yang telah lalu. Dan dalam hal ini tak seorang pun yang menentang Umar.

Ibnu Al-Mundzir mengatakan bahwa nafkah itu diwajibkan berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah, dan ijmak. Dan tidaklah dibatalkan apa yang telah diwajibkan dengan hujah ini kecuali dengan hujah yang semisalnya.

Mereka yang berpendapat tentang gugurnya mengatakan; Hindun telah mengadu kepada Nabi ﷺ bahwa Abu Sufyan tidak memberikan nafkah yang cukup baginya, sehingga beliau membolehkannya untuk mengambil sesuai dengan kebutuhannya dan tidak membolehkannya untuk mengambil yang telah berlalu. Kalian mengatakan bahwa dia merupakan nafkah pertukaran, padahal pertukaran itu hanya ada pada mahar. Sedangkan nafkah karena wanita berada dalam tahanannya, maka dia wajib mendapatkan tanggungan darinya seperti seorang tawanan, dan dia termasuk dalam kelompok orang yang harus dia beri makan dan nafkahnya hanyalah untuk menyenangkan hati saja. Kalau tidak, tentu salah satu dari keduanya mendapatkan kesenangan sebagaimana yang lain juga mendapatkannya, dan kesenangan itu telah diganti dengan mahar. Jika dia tidak membutuhkan lagi nafkah yang telah berlalu maka tidak ada keharusan lagi bagi suami. Sedang Nabi ﷺ menjadikan nafkah istri itu seperti nafkah untuk kerabat sesuai dengan kebaiasaan dan juga seperti nafkah bagi budak. Ketiga kelompok itu wajib sesuai dengan yang biasa untuk menghidupi jiwa orang yang ada dalam tahanan dan kepemilikannya dan orang yang antara mereka ada ikatan darah dan kekerabatan. Jika mereka tidak membutuhkan lagi karena waktunya telah berlalu, maka tidak ada lagi sebab yang mengharuskan suami untuk membayarnya. Dan kebaikan apa yang ada pada keharusan nafkah yang telah berlalu dan penahannya, serta menekannya dan menyiksanya dengan lamanya masa tahananya. Juga menghalangi seorang istri dari keluar masuk

serta bergaul dengan teman-temannya karena suami memutuskannya dari mereka. Pada yang demikian ini muncullah kerusakan yang tidak diketahui selain Allah saja. Umar bin Al-Khathab menyuruh para suami yang menceraikan istrinya untuk mengirim nafkah yang telah berlalu dan tidak menyuruh mereka untuk mewajibkan nafkah yang telah berlalu. Hal itu sama sekali tidak diketahui dari seorang sahabat pun. Dan tidak diharuskan dari keharusan terhadap nafkah yang telah berlalu setelah talak dan terputusnya mereka secara keseluruhan keharusan baginya jika suaminya kembali kepada nafkah dan tinggal serta menerima istri dengan segala apa yang dia butuhkan.

Pengakuan salah satu dari keduanya dengan yang lain tidaklah benar. Nafkah untuk istri itu diwajibkan per hari. Dia seperti nafkah untuk kerabat. Dan apa yang telah berlalu tidak dia butuhkan lagi sesuai dengan telah berlalunya waktu dan tidak ada bentuk keharusan suami terhadapnya. Yang demikian itulah awal munculnya permusuhan dan kebencian suami istri. Dia bertentangan dengan *mawaddah wa rahmah* yang dijadikan Allah pada keduanya. Pendapat ini yang benar dan sesuai dengan tuntutan syariah, bukan yang lain.

Para sahabat Asy-Syafi'I telah menegaskan bahwa pakaian untuk istri dan tempat tinggal mereka akan gugur dengan berlalunya waktu.

Jika dikatakan bahwa keduanya adalah pemberian bukan kepemilikan, maka bagi mereka dalam hal itu ada dua bentuk.

Mengenai kewajiban membayar dirham tidak ada dasarnya dari Al-Qur'an, Sunnah Rasulullah ﷺ dan tidak dari seorang sahabat pun! Tidak juga dari Tabi'in atau Tabi'ut-tabi'in dan tidak ada satu pun nash dari para Imam yang empat, juga tidak dari Imam-imam Islam lainnya! Ini adalah kitab-kitab *atsar* dan *Sunan,* dan pendapat para imam ada di antara kita, mereka menyebutkan kewajiban membayar dirham (perak). Allah telah mewajibkan nafkah kerabat, istri, dan budak dengan sesuai kebiasaan (makruf). Sementara pembayaran dengan perak bukan merupakan hal yang makruf. Akan tetapi sesuatu yang makruf adalah yang telah disebutkan oleh syariat berupa memberikan apa yang mereka makan dan memberi pakaian sesuai dengan yang mereka pakai. Inilah yang makruf. Mewajibkan membayar dirham (perak) kepada orang yang memberi nafkah termasuk kemungkaran. Perak bukanlah yang diwajibkan dan juga bukan sebagai gantinya. Dan tidak benar minta ganti terhadap sesuatu yang tidak tetap dan tidak dimiliki. Karena nafkah kerabat dan para istri diwajibkan setiap hari. Kalau saja dia tetap, maka tidak sah adanya pertukaran darinya tanpa keridhaan suami

dan kerabat. Sebab perak menjadi pengganti dari sesuatu yang wajib, yaitu berupa gandum menurut Asy-Syafi'i atau makanan yang biasa dimakan menurut jumhur. Jadi, bagaimana mungkin memaksakan mengganti yang demikian itu dengan perak tanpa keridhaannya, sementara Pemilik syariat tidak memaksakan hal itu padanya. Ha ini bertentangan dengan kaidah syariat, nash-nash dari para Imam, dan kemaslahatan manusia. Akan tetapi jika orang yang memberi nafkah dan orang yang menerima nafkah sepakat, maka hal itu dibolehkan. Meskipun pembolehan bagi istri untuk minta ganti dari nafkah wajib merupakan perselisihan yang terkenal dalam madzhab Asy-Syafi'i dan lainnya.

Ada yang mengatakan bahwa dia tidak diganti, karena nafkahnya adalah makanan yang telah tetap dalam tanggungan sebagai ganti. Jadi tidak diminta ganti darinya sebelum diterima, seperti orang yang menerima padanya. Atas dasar ini maka tidak boleh baginya untuk minta ganti baik dengan perak atau pakaian atau apapun.

Ada juga yang mengatakan bahwa diminta ganti degan selain roti dan tepung, karena minta ganti darinya adalah riba. Ini jika minta ganti dari sesuatu yang telah berlalu. Adapun jika untuk sesuatu yang akan datang, maka tidak sah menurut mereka, karena dia bisa gugur sehingga tidak diketahui ketetapannya.

Rasulullah Memberi Peluang kepada Istri untuk Berpisah dengan Suami yang Tidak Mampu Memberi Nafkah

Al-Bukhari meriwayatkan dalam *Shahih*-nya,[29] dari hadits Abu Hurairah ﷺ, dia berkata; Rasulullah ﷺ bersabda,

أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مَا تَرَكَ غِنًى.

"Shadaqah yang paling utama adalah yang meninggalkan kekayaan."

Dalam lafazh lain disebutkan, *"Yang tersisa dari kelebihan kebutuhannya, tangan yang di atas lebih baik daripada tangan yang di bawah, dan mulailah dari orang yang ada dalam tanggunganmu."*

Istri berkata, "Engkau beri saya makan atau engkau ceraikan saya!" Budak berkata, "Beri saya makan dan pekerjakan saya!" Anak berkata, "Beri saya makan, kepada siapa engkau tinggalkan saya?"

---

[29] HR. Ahmad (2/252), Al-Bukhari (7/81), dan Abu Dawud (1676).

Orang-orang bertanya, "Wahai Abu Hurairah, apakah engkau mendengarnya dari Rasulullah?" Dia menjawab, "Tidak, ini berasal dari perbendaharaan Abu Hurairah."

An-Nasa'i juga menyebutkan hadits ini dalam kitabnya, dimana di dalamnya beliau bersabda, *"Dan mulailah dari orang yang wajib engkau tanggung."* Maka ada yang bertanya, "Siapa yang saya tanggung, wahai Rasulullah?" Beliau menjawab; *Istrimu berkata, "Beri saya makan. Jika tidak, maka ceraikan saya!" Pembantumu mengatakan, "Beri saya makan dan pekerjakan saya!" Anakmu berkata, "Beri saya makan, kepada siapa saya engkau tinggalkan?"*[30]

Demikian ini dalam semua redaksi kitab An-Nasa'i. Hadits tersebut dari hadits Said bin Ayub, dari Muhammad bin Ajlan dari Zaid bin Aslam dari Abu Shalih dari Abu Hurairah ﷺ. Said dan Muhammad adalah *tsiqah.*

Ad-Daruquthni mengatakan: Abu Bakar Asy-Syafi'i telah menceritakan kepada kami, katanya, Muhammad bin Bisyr bin Mathar telah menceritakan kepada kami, katanya, Syaiban bin Farukh telah menceritakan kepada kami, katanya, Hammad bin Salamah telah menceritakan kepada kami dari Ashim dari Abu Shalih dari Abu Hurairah, bahwa Nabi ﷺ bersabda; *Seorang wanita berkata kepada suaminya, "Beri saya makan atau ceraikan saya."*

Daruquthni mengatakan: Utsman bin Ahmad bin As-Simak, Abdul-Baqi bin Qani', dan Ismail bin Ali telah bercerita kepada kami, mereka berkata; Ahmad bin Ali Al-Khazzaz telah memberitakan kepada kami, katanya, Ishaq bin Ibrahim Al-Bawardi telah menceritakan kepada kami, katanya, Ishaq bin Manshur telah menceritakan kepada kami, katanya, Hammad bin Salamah telah menceritakan kepada kami, dari Yahya bin Said, dari Said bin Al-Musayyib, tentang seorang laki-laki yang tidak memiliki sesuatu pun yang akan dia nafkahkan kepada istrinya. Dia berkata, "Dipisahkan antara keduanya."[31]

Dengan sanad ini kepada Hammad bin Salamah dari Ashim bin Bahdalah dari Abu Shalih dari Abu Hurairah ﷺ dari Nabi ﷺ seperti hadits tersebut.

Said bin Manshur dalam *Sunan*-nya berkata: Sufyan telah menceritakan kepada kami, dari Abu Az-Zinad, dia berkata; Saya pernah bertanya kepada Said bin Al-Musayyib tentang seorang laki-laki yang tidak mendapatkan sesuatu

---

[30] HR. Ad-Daruquthni (3/295).
[31] HR. Ad-Daruquthni (3/297).

yang akan dia nafkahkan untuk istrinya, "Apakah mereka harus dipisahkan?" Dia menjawab, "Ya." Saya berkata, "Apakah itu sunnah?" Dia berkata, "Sunnah." Ini dikembalikan kepada sunnah Rasulullah ﷺ dengan tujuan agar dia menjadi termasuk *mursal* Said bin Al-Musayyib.

Para ahli fikih berbeda pendapat tentang hukum masalah ini menjadi beberapa pendapat:

Pertama; Suami dipaksa untuk membayar nafkah itu atau menceraikan. Sufyan meriwayatkan dari Yahya bin Said Al-Anshari dari Ibnu Al-Musayyib, dia berkata, "Jika seorang laki-laki tidak memiliki apa-apa untuk dia nafkahkan, maka dia dipaksa untuk menceraikannya."

Kedua; Hakim harus memutuskan agar suami menceraikan istrinya. Ini merupakan pendapat Malik. Tetapi dia berkata, Dia diberi tempo selama sebulan atau sekitar itu. Apabila telah jatuh tempo sementara dia sedang haid, maka ditangguhkan sampai dia suci. Dan dalam mahar selama dua tahun. Kemudian hakim menceraikannya dengan satu talak raj'i. Jika dia mampu selama masa iddah maka dia boleh merujuknya.

Dalam masalah ini terdapat dua pendapat Asy-syafi'i:

Pertama; Istri diberi pilihan. Jika dia mau, dia tetap bisa bersama suaminya itu, dan nafkah yang seharusnya diserahkan kepada istri menjadi semacam utang yang menjadi tanggungannya. Para sahabatnya berkata, "Ini jika dirinya bisa menerima. Jika tidak, maka gugurlah nafkahnya, dan jika dia ingin, maka dia bisa membatalkan pernikahan."

Pendapat kedua; Istri tidak harus minta cerai, tetapi suami memberi kesempatan kepada istri untuk berusaha sendiri. Sementara madzhab berpendapat bahwa dia memiliki hak untuk membatalkan pernikahan.

Mereka mengatakan; Apakah dia merupakan talak ataukah fasakh?

Dalam hal ini ada dua pandangan:

Pertama; Dia adalah talak, sehingga perkaranya harus dibawa kepada hakim hingga mengharuskannya untuk membayar nafkah atau menceraikannya. Jika dia enggan maka hakim yang menjatuhkan talaknya dengan satu talak raj'i. Jika dia merujuknya, maka dia menalaknya dengan talak kedua, dan jika dia merujuknya lagi maka ditalak lagi dengan talak ketiga.

Kedua; Dia merupakan fasakh, sehingga persoalannya dibawa kepada hakim untuk ditetapkan bahwa dia tidak mampu, kemudian dia difasakh. Jika

dia memilih menetap, kemudian dia ingin fasakh, maka dia berhak, karena kewajiban nafkah diperbarui tiap hari. Lalu, apakah dia memiliki fasakh sekarang atau dia tidak memilikinya kecuali setelah berlalu tiga hari?

Dalam masalah ini terdapat dua pendapat. Pendapat yang shahih adalah dia memiliki fasakh setelah berlalu tiga hari. Mereka berkata; Jika pada hari ketiga dia memiliki nafkah tetapi dia tidak mendapatkan nafkah pada hari keempat, maka apakah dia harus mengulang lagi penangguhan ini dari permulaan? Padanya ada dua pandangan.

Hammad bin Abi Sulaiman mengatakan; Ditangguhkan selama setahun kemudian difasakh dianalogikan dengan masalah impotensi.

Umar bin Abdil-Aziz mengatakan; Ditangguhkan baginya satu atau dua bulan.

Malik berkata; Sekitar satu bulan.

Dari Ahmad ada dua riwayat. Yang pertama, bahwa wanita itu diberi pilihan antara tetap bersamanya atau dia minta fasakh. Jika dia minta fasakh maka permasalahannya diangkat kepada hakim, lalu hakim memberikan pilihan kepadanya antara dibatalkan (fasakh) atau memaksa suaminya untuk menalaknya, atau suaminya mengizinkannya untuk memfasakh. Jika difasakh atau diizinkan untuk fasakh, maka dia merupakan fasakh, bukan talak dan dia tidak punya hak untuk rujuk lagi, meskipun dia memiliki kemampuan pada masa iddah. Jika dia memaksanya untuk menalaknya, maka dia menalaknya dengan talak raj'i. Jika dia merujuknya sementara dia tidak mampu atau terhalang dari membayar nafkah kepadanya, lalu dia minta fasakh, maka dia fasakh dua atau tiga kali. Dan jika dia rela untuk bersamanya walapun dia tidak mampu, kemudian dia menginginkan fasakh, atau menikah dengan laki-laki itu walaupun dia tahu laki-laki itu tidak mampu, kemudian dia memilih untuk fasakh, maka dia punya hak untuk itu.

Al-Qadhi mengatakan; Zhahir perkataan Ahmad menyiratkan bahwa pada dua posisi tersebut seorang perempuan tidak memiliki fasakh dan pilihannya batal. Ini merupakan pendapat Malik. Karena si perempuan mengetahui aib laki-laki itu saat akad dan rela menerimanya, maka dia tidak memiliki hak untuk fasakh. Hal ini seperti jika dia menikah dengan seorang laki-laki impoten sementara dia sudah tahu bahwa laki-laki itu memang impoten, dan setelah dilakukan akad dia mengatakan, "Saya telah menerima dengan rela keadaannya yang impoten."

Inilah yang dikatakan oleh Al-Qadhi, "Dia adalah tuntutan dari madzhab dan menjadi hujah."

Mereka yang berpendapat bahwa dia memiliki hak fasakh -jika dia rela untuk tinggal bersamanya- mengatakan, "Haknya diperbarui setiap hari, sehingga fasakhnya pun menjadi baru seiring dengan diperbaruinya hak tersebut. Karena keridhaannya mengandung pengguguran haknya pada sesuatu zaman yang tidak wajib padanya, maka dia tidak bisa gugur seperti gugurnya *syuf'ah* sebelum adanya jual beli. Selain itu, jika dia menggugurkan hak nafkahnya untuk yang akan datang, maka tidak bisa gugur. Begitu juga jika dia menggugurkannya sekaligus sebelum akad dan dia rela untuk tidak diberi nafkah. Dan juga tidak bisa gugur jika dia menggugurkan mahar sebelum terjadi akad. Jika kewajibannya tidak gugur, maka fasakh yang tetap pun tidak gugur dengan adanya kewajiban itu."

Orang-orang yang menyatakan gugur menjawab hal itu dengan jawaban bahwa haknya dalam jimak diperbarui. Bersama itu jika dia menggugurkan haknya dalam fasakh karena impotensi maka gugurlah haknya, dan dia tidak punya hak lagi untuk rujuk padanya.

Mereka mengatakan; Analogi kalian terhadap pengguguran nafkahnya tersebut merupakan analogi dengan dasar yang tidak disepakati dan tidak tetap dengan dalil. Tetapi dalil menunjukkan gugurnya hak syuf'ah dengan menggugurkannya sebelum jual beli, sebagaimana telah diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda, "Tidak halal baginya untuk menjual sebelum dia minta izin kepada teman perkongsiannya. Jika dia menjualnya sebelum dia mengizinkannya, maka dia lebih berhak untuk menjual."[32]

Hal ini sangat jelas bahwa jika dia menggugurkannya sebelum adanya jual beli maka dia tidak memiliki hak untuk menuntutnya setelah itu. Ketika itu dia menjadikan hal ini sebagai dasar atas gugurnya haknya dari nafkah dengan menggugurkan hak itu. Dan kita katakan; Pilihan adalah untuk menghindari kemudharatan, maka bisa gugur dengan menggugurkannya sebelum tetapnya, seperti halnya syuf'ah. Kemudian hal ini batal dengan adanya aib pada barang yang disewakan. Karena jika penyewa telah masuk ke dalamnya, atau mengetahuinya, kemudian dia memilih untuk meninggalkan fasakh, maka tidak ada lagi hak fasakh baginya setelah itu, dan haknya diperbarui dengan

---

[32] HR. Al-Humaidi (1272), Ahmad (3/307), dan Ibnu Majah (2492).

pemanfaatan tiap waktu sama seperti diperbaruinya hak wanita dalam masalah nafkah tanpa ada perbedaan.

Adapun perkataannya; Jika dia menggugurkannya sebelum pernikahan, atau dia menggugurkan mahar sebelumnya, maka tidak gugur. Jadi pengguguran hak sebelum terjadinya sebab secara keseluruhan tidaklah seperti pengguguran-nya setelah hak itu terwujud. Demikian ini jika dalam masalah itu terjadi ijmak. Adapun jika dalam masalah itu terjadi perbedaan maka tidak ada perbedaan antara dua pengguguran itu dan hukum keduanya pun kita samakan, dan jika antara keduanya ada perbedaan maka terhalanglah terjadinya analogi (qiyas).

Riwayat lain dari Ahmad menyebutkan bahwa perempuan tersebut tidak memiliki hak fasakh. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan dua sahabatnya. Atas dasar ini maka dia tidak berhak untuk mendapatkan kesenangan, karena dia tidak memberikan gantinya kepadanya, sehingga tidak mengharuskan si perempuan untuk menerimanya. Sebagaimana jika seorang pembeli tidak mendapatkan uang untuk membayar barang yang dia beli maka tidak ada keharusan menyerahkan barang tersebut kepadanya. Maka dia (suami) harus memberikan kebebasan kepadanya untuk bekerja mencari rezeki, sehingga dia mendapatkan sesuatu yang bisa menjadi nafkah bagi dirinya sendiri, karena menahannya tanpa diberi nafkah merupakan penganiayaan terhadapnya.

Ada yang mengatakan, "Jika wanita itu kaya, maka apakah laki-laki itu masih berhak menahannya?"

Dapat dijawab dengan; Mereka juga mengatakan bahwa dia tidak berhak menahannya. Karena dia berhak memilikinya jika dia mampu mencukupi kebutuhannya serta mencukupi semua yang dia butuhkan berupa pakaian dan makanan. Selain itu, karena kebutuhannya terhadap kesenangan yang merupakan hak baginya dan kewajiban bagi wanita itu. Jika hal itu tidak ada, maka dia tidak berhak untuk menahannya. Ini merupakan pendapat dari sejumlah ulama salaf dan khalaf.

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij, dia berkata; Saya bertanya kepada Atha' tentang seseorang yang tidak mempunyai nafkah yang layak bagi istrinya. Dia menjawab, "Tidak ada bagi si istri kecuali apa yang dia dapatkan, dia tidak berhak menceraikannya."

Hammad bin Salamah juga meriwayatkan dari Jamaah dari Al-Hasan Al-Bashri bahwa dia berkata tentang laki-laki yang tidak mampu memberikan nafkah kepada istrinya, dia berkata, "Hendaklah dia bertakwa kepada Allah

dan bersabar, dan suaminya memberikan nafkah kepadanya sesuai dengan kesanggupannya."

Abdurrazzaq juga menyebutkan dari Ma'mar, dia berkata; Saya pernah bertanya kepada Az-Zuhri tentang seorang laki-laki yang tidak mendapatkan sesuatu untuk menafkahi istrinya, apakah keduanya harus dipisahkan?

Dia menjawab, "Si istri menasehatinya dan keduanya tidak dipisahkan." Lalu dia membaca firman Allah,

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾ {الطلاق: ٧}

"Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekadar) apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan." **(Ath-Thalaq: 7)**

Ma'mar berkata, "Telah sampai kepada saya dari Umar bin Abdil Aziz seperti perkataan Az-Zuhri."

Abdurrazzaq menyebutkan dari Sufyan Ats-Tsauri tentang wanita yang suaminya tidak mampu memberikan nafkah kepadanya, dia berkata, "Dia adalah wanita yang sedang diuji, maka hendaklah dia bersbabar dan tidak mengambil pendapat orang yang mengatakan bahwa harus dipisahkan antara keduanya."

Saya katakan; Ada tiga riwayat dari Umar bin Abdil Aziz. Riwayat ini merupakan salah satunya.

Riwayat kedua; Ibnu Wahb meriwayatkan dari Abdurrahman bin Abi Az-Zinad dari ayahnya, dia berkata; Saya pernah menyaksikan Umar bin Abdil Aziz berkata kepada laki-laki yang istrinya mengadu kepadanya karena dia tidak memberikan nafkah kepadanya, "Beri dia tenggat waktu satu atau dua bulan. Jika sampai batas waktu itu dia tetap tidak memberikan nafkah, maka pisahkan antara keduanya."

Ketiga; Ibnu Wahb menyebutkan dari Ibnu Luhai'ah dari Muhammad bin Abdirrahman bahwa seorang laki-laki mengadu kepada Umar bin Abdil Aziz, bahwa dia menikahkan anaknya dengan seorang laki-laki yang tidak memberikan nafkah kepada anaknya itu. Umar pun meminta laki-laki itu datang kepadanya. Setelah datang, dia berkata, "Dia menikahkan saya dengan anaknya sedang dia tahu bahwa saya tidak mempunyai apa-apa."

Umar bertanya, "Engkau menikahkannya sedang engkau mengetahui keadaannya?" Dia menjawab, "Ya."

Umar pun berkata, "Lalu, sekarang apa yang harus saya perbuat? Kembali kepada keluargamu."

Pendapat yang mengatakan bahwa tidak dipisahkan merupakan pendapat dari ahlu Zhahir semuanya. Malik dan yang lainnya telah berdebat padanya. Malik mengatakan; Saya mendapati orang-orang berkata, "Jika laki-laki tidak memberikan nafkah kepada istrinya maka harus dipisahkan antara keduanya." Lalu ada yang berkata kepadanya, "Dahulu para sahabat ﷺ banyak yang kesulitan dan sangat membutuhkan." Maka Malik berkata, "Orang-orang sekarang tidak seperti itu. Mereka dahulu menikah dengannya karena berharap akhirat."

Makna perkatannya adalah bahwa para istri sahabat ﷺ ketika itu menginginkan kehidupan akhirat dan apa-apa yang ada di sisi Allah. Tujuan mereka bukanlah dunia sehingga mereka tidak peduli dengan ketidakmampuan suami mereka, karena para suami mereka juga berprinsip seperti itu.

Adapun para wanita zaman sekarang, mereka menikah karena menginginkan dunia dari suami dan menginginkan nafkah serta pakaian. Wanita sekarang masuk ke dalam keinginan duniawi, sehingga kebiasaan ini seakan menjadi syarat ketika akad nikah dilaksanakan. Kebiasaan para sahabat dan istri-istri mereka juga seakan menjadi syarat dalam akad nikah mereka. Sedang syarat yang berupa kebiasaan ini dalam madzhabnya menjadi seperti syarat yang diucapkan. Dan orang yang menentang perkataan Malik ini lebih karena dia belum memahami maksud dan maknanya.

Dalam masalah tersebut ada madzhab yang lain, yaitu bahwa jika suami kesulitan memberikan nafkah, maka dia ditahan sampai mendapatkan sesuatu yang bisa dia nafkahkan. Madzhab ini diceritakan orang-orang dari Ibnu Hazm, penulis *Al-Mughni,* dan yang lainnya dari Ubaidillah bin Al-Hasan Al-Anbari qadhi (hakim) di Basrah.

Sungguh sangat ironis! Kenapa dia harus ditahan dan dikumpulkan dalam kesengsaraan dipenjara, kesengsaraan miskin, dan kesengsaraan jauh dari keluarganya? Mahasuci Engkau, Ya Allah! Ini adalah kebohongan yang nyata. Saya kira orang yang telah berilmu tidak mungkin mengatakan hal itu.

Dalam masalah tersebut terdapat madzhab lain, yaitu bahwa si istri diwajibkan untuk memberi nafkah kepada suaminya jika suaminya tidak sanggup untuk mencari nafkah. Ini adalah madzhab Abu Muhammad bin Hazm, dan tanpa diragukan lagi pendapat ini lebih baik daripada madzhab Al-Anbari.

Dalam *Al-Muhalla* dia katakan; Jika suami tidak sanggup memberikan nafkah, sedang istrinya kaya, maka istrinya dibebani untuk menafkahi suaminya. Jika suaminya telah mampu, dia tidak bisa menuntut kembali kepadanya setelah itu. Dasar hal ini adalah firman Allah,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ .

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang inu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian." **(Al-Baqarah: 233)**

Jadi, istri adalah ahli waris. Sehingga dia wajib memberikan nafkah sebagaimana nash ayat ini.

Sangat ironis bagi Abu Muhammad! Seandainya dia memperhatikan redaksi dari ayat tersebut, tentu jelaslah baginya sesuatu yang bertentangn dengan yang dia pahami. Karena Allah ﷻ berfirman, *"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf." Dhamir* (kata ganti) "mereka" ini tentu menunjukkan para istri tanpa ada keraguan lagi.

Kemudian, Dia berfirman, *"dan waris pun berkewajiban demikian."* Dia menjadikan kewajiban itu kepada ahli waris anak dari rezeki para ibu dan pakaian mereka dengan yang makruf sebagimana diberikan juga kepada orang yang diwarisi. Jadi, mana dalam ayat itu yang menunjukkan nafkah bukan atas para istri, hingga keumumannya dibawa kepada pendapat yang dia yakini?

Orang yang memandang boleh fasakh karena kesulitannya dalam memberi nafkah berhujah dengan firman Allah,

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا .

"Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah

tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekadar) apa yang Allah berikan kepadanya." **(Ath-Thalaq: 7)**

Mereka mengatakan: Jika Allah tidak membebaninya dengan nafkah dalam hal ini, maka sungguh dia telah meninggalkan sesuatu yang tidak wajib baginya, dan tidak berdosa karena meninggalkannya. Jadi tidak ada sebab untuk pemisahan antara dia dengan kasih sayang, ketenangan, dan penyikasaannya dengan yang demikian itu.

Mereka melanjutkan: Muslim telah meriwayatkan dalam *Shahih*-nya dari hadits Abu Az-Zubair dari Jabir, bahwa saat Abu Bakar dan Umar ﷺ menemui Rasulullah ﷺ mereka berdua mendapati beliau sedang duduk diam dan termenung sementara di sekililingnya ada para istrinya. Abu Bakar pun berkata, "Wahai Rasulullah, seandainya engkau melihat seorang anak perempuan keluar minta nafkah kepada saya, lalu saya berdiri menemuinya dan saya pukul lehernya." Maka Rasulullah ﷺ tertawa dan berkata, "Mereka ada di sekelilingku -sebagaimana yang engkau lihat- meminta nafkah kepadaku."

Abu Bakar pun berdiri menuju Aisyah dan memukul lehernya dan Umar juga berdiri menuju Hafshah dan memukul lehernya. Keduanya mengatakan, "Kalian meminta kepada Rasulullah sesuatu yang tidak beliau miliki?!"

Mereka menjawab, "Demi Allah, selamanya kami tidak akan meminta kepada Rasulullah sesuatu yang tidak beliau miliki." Kemudian Rasulullah ﷺ menjauhi mereka selama satu bulan. Lalu dia menyebutkan hadits tersebut."[33]

Mereka mengatakan; Inilah Abu Bakar dan Umar ﷺ memukul anak perempuan mereka di hadapan Rasulullah ﷺ ketika mereka meminta nafkah yang tidak beliau miliki. Mustahil kalau mereka memukul orang yang meminta sesuatu yang memang haknya. Beliau pun menetapkan hal itu.

Jadi, hal ini menunjukkan bahwa tidak ada hak bagi keduanya untuk meminta nafkah kepada beliau dalam kondisi sulit. Dan jika tuntutan hak keduanya merupakan kesalahan, maka bagaimana mungkin seorang wanita berkuasa untuk memfasakh nikah karena ketiadaan sesuatu yang dia tidak memiliki hak untuk menuntutnya, dan tidak pula halal baginya? Padahal Allah telah memerintahkan kepada pemilik utang untuk menangguhkan utang seseorang sampai orang itu mempunyai kemampuan. Dimana tujuan nafkah adalah untuk

---

[33] HR. Muslim (1478).

menjadi utang. Dan seorang wanita diperintahkan untuk memberikan tangguhan waktu sampai suaminya punya kemampuan dengan nash Al-Qur'an.

Demikian ini jika dikatakan bahwa nafkah tetap dalam tanggungan suami. Jika dikatakan bahwa hal itu telah gugur karena berlalunya waktu, maka fasakh menjadi amat sangat jauh.

Mereka mengatakan; Allah mewajibkan kepada pemilik hak untuk bersabar terhadap orang yang mendapat kesulitan. Dia juga menganjurkannya supaya bersedekah dengan meninggalkan haknya. Selain dua hal ini merupakan kezhaliman yang tidak diperbolehkan baginya. Kita mengatakan kepada wanita itu sebagaimana yang difirmankan Allah kepadanya, tidak ada beda sedikit pun, yaitu; dengan memberikan tenggang waktu sampai dia punya kemampuan atau dianggap sebagai shadaqah kepadanya. Tidak ada hak lagi bagimu selain dari dua hal ini.

Mereka juga mengatakan; Pada masa sahabat tetap ada orang yang susah dan ada yang punya kelapangan. Orang yang susah di antara mereka jauh lebih banyak dibandingkan dengan orang yang punya mampu. Meski demikian, Nabi ﷺ tidak pernah sekali pun mengizinkan kepada seorang wanita untuk minta fasakh kepada suaminya hanya karena ketidakmampuan suaminya. Beliau juga tidak memberitahu dia bahwa dalam hal ini fasakh merupakan haknya; jika dia ingin maka dia bisa sabar dan jika dia mau maka dia bisa memfasakh.

Rasulullah ﷺ menetapkan hukum dari Allah dengan perintah-Nya. Sehingga misalkan para istri tersebut meninggalkan hak mereka, apakah tidak mungkin ada di antara mereka seorang pun yang menuntut haknya? Sedang para istri beliau tersebut yang merupakan wanita terbaik di seluruh jagat raya menuntut kepadanya nafkah hingga membuat beliau marah dan bersumpah untuk tidak mendatangi mereka selama satu bulan karena begitu gusarnya beliau terhadap mereka.

Seandainya yang tetap dalam syariat beliau adalah wanita berhak meminta fasakh karena ketidakmampuan suaminya, tentu mereka akan mengangkat permasalahan ini kepada beliau, walaupun hanya satu orang wanita saja. Padahal pernah diadukan kepada beliau hal yang tidak sampai sedarurat hilangnya nafkah yakni berupa hilangnya pernikahan. Dimana istri Rifa'ah pernah berkata kepada beliau, "Sesungghnya setelah setelah saya menikah dengan Rifa'ah, saya menikah dengan Abdurrahman bin Az-Zubair dan 'kepunyaannya' hanya seperti ujung pakaian." Dia ingin supaya dipisahkan antara dia dengan suaminya itu.

Sebagaimana diketahui, hal seperti ini sangat jarang terjadi di kalangan mereka, apalagi dalam konteks ketidakmampuan seorang suami dalam memberi nafkah. Tidak ada seorang wanita pun dari mereka yang minta diceraikan hanya karena suaminya tidak mampu memberikan nafkah.

Mereka melanjutkan; Sesungguhnya Allah ﷻ telah menjadikan kemiskinan dan kekayaan sebagai ketentuan bagi para hamba-Nya. Suatu kali bisa jadi seorang laki-laki menjadi fakir dan pada kali yang lain dia menjadi kaya. Seandainya setiap istri yang suaminya sedang dalam keadaan fakir berhak memfasakh pernikahannya, niscaya musibah akan mengepung, kejahatan merajalela, dan akan banyak sekali pernikahan yang difasakh di jagat raya ini. Pun, perceraian akan berada di tangan mayoritas kaum wanita. Siapa *sih* orang yang tidak pernah tertimpa kesusahan dan bahkan terkadang tidak mendapatkan nafkah?

Masih kata meraka; Kalau seorang suami yang terhalang dari bersenang-senang dengan istrinya karena sang istri sakit berkepanjangan dan tidak mampu melakukan hubungan suami istri saja tidak berhak untuk membatalkan pernikahan tetapi dia tetap berkewajiban memberikan nafkah secara sempurna, sementara istrinya tidak punya kemampuan untuk bersetubuh, maka bagaimana mungkin seorang wanita berkuasa untuk membatalkan pernikahan hanya karena ketidakmampuan suami dalam memberikan nafkah baginya yang merupakan ganti dari bersenang-senang dengannya?

Selanjutnya, mereka mengatakan; Adapun hadits Abu Hurairah ﷺ, dia telah menegaskan padanya bahwa sabda beliau "Istrimu mengatakan, 'Beri saya nafkah atau ceraikan saya'" itu merupakan kecerdasannya, bukan sabda Nabi ﷺ. Ini disebutkan dalam *Ash-Shahih* dari Abu Hurairah. Said bin Abi Said juga meriwayatkannya darinya, dimana dia mengatakan; Kemudian Abu Hurairah berkata, "Jika dia menceritakan hadits ini: "Istrimu berkata ...", maka dia menyebutkan tambahannya.

Sedangkan hadits Hammad bin Salamah dari Ashim bin Bahdalah dari Abi Shalih dari Abu Hurairah dari Nabi ﷺ yang senada dengan hadits di atas, mengisyaratkan kepada hadits Yahya bin Said dari Said bin Al-Musayyab tentang seorang laki-laki yang tidak mendapatkan nafkah untuk istrinya. Hadits yang menyatakan bahwa keduanya harus dipisahkan (cerai) adalah hadits *munkar* dan sama sekali tidak bisa diterima sebagai hadits yang berasal dari Nabi ﷺ. Sebaik-baik keadaannya adalah dia berasal dari Abu Hurairah ﷺ secara *mauquf*.

Zhahirnya dia diriwayatkan secara makna. Sementara yang dia maksud adalah perkataan Abu Hurairah ﷺ; Istrimu mengatakan, "Beri saya makan atau ceraikan saya."

Adapun anggapan tentang Abu Hurairah meriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau ditanya perihal seorang laki-laki yang tidak mendapatkan nafkah untuk istrinya, dan beliau menjawab, "Dipisahkan antara keduanya", maka demi Allah, Rasulullah ﷺ tidak pernah mengatakan hal ini! Abu Hurairah juga tidak pernah mendengarnya. Tidak pula pernah menceritakannya. Lalu bagaimana, sementara Abu Hurairah tidak pernah minta izin untuk meriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa Istrimu berkata, "Beri saya makan atau ceraikan saya." Dan dia berkata, "Ini adalah dari kecerdasan Abu Hurairah", supaya tidak disangka penyandarannya kepada Nabi ﷺ.

Yang dituntut oleh dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidahnya dalam masalah ini adalah bahwa jika seorang laki-laki memperdaya seorang perempuan dan memperlihatkan seolah-olah dia orang yang kaya, sehingga perempuan itu mau menikah dengannya karena perkiraan seperti itu, lalu terkuaklah bahwa dia tidak punya apa-apa, atau dahulu dia adalah orang yang kaya tetapi tidak memberikan nafkah kepada istrinya, dan istrinya juga tidak mampu mengambil dari suaminya sesuatu yang bisa mencukupi kebutuhannya dan tidak juga dengan hakim, maka baginya ada hak fasakh.

Jika perempuan itu menikah dengannya dan mengetahui kesulitan yang dihadapi si laki-laki atau dahulu laki-laki itu kaya, kemudian ditimpa kesulitan yang menghabiskan hartanya, maka tidak ada hak fasakh baginya dalam masalah ini.

Banyak juga orang yang ditimpa kemiskinan setelah dulunya kaya, tetapi para istri mereka tidak mengangkat masalah ini kepada hakim supaya mereka memisahkan keduanya. *Wabillahi at-taufiq.*

Jumhur ahli fikih mengatakan, "Tidak tetap baginya hak fasakh, karena suaminya kesulitan dalam mahar."

Pendapat di atas juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan para sahabatnya. Dia pendapat yang shahih dari madzhab Ahmad dan dipilih oleh kebanyakan para sahabatnya. Pun, merupakan pendapat mayoritas sahabat Asy-Syafi'i.

Abu Ishaq dan Abu Ali bin Abi Hurairah merinci dan mengatakan, "Jika sebelum terjadi persetubuhan, maka tetap ada baginya hak fasakh dan jika telah terjadi persetubuhan, maka tidak tetap lagi baginya hak fasakh."

Pendapat ini merupakan salah satu pandangan dari madzhab Ahmad, meskipun dia adalah semata-mata ganti. Dia lebih berhak untuk ditunaikan dari nilai barang yang dijual sebagaimana ditunjukkan oleh nash, semua yang menetapkan tidak ada hak fasakh baginya maka seperti juga dalam nafkah tentu lebih utama.

Mungkin ada yang mengatakan; Dalam kesulitan memberikan nafkah terdapat kemudharatan terhadap istri yang tidak ada dalam kesulitan memberikan mahar, karena *bin-yah* bisa berdiri sendiri tanpanya. Berbeda dengan nafkah.

Dapat dijawab; Terkadang *bin-yah* bisa berdiri sendiri tanpa nafkahnya yaitu dengan mengeluarkan nafkah dari hartanya sendiri atau kerabatnya memberikan nafkah kepadanya atau makan dari hasil pintalannya.

Intinya, dia hidup dengan apa yang dengannya dia hidup pada masa iddah dan masa sulit suaminya dapat diibaratkan sebagai masa iddah.

Para ulama yang membolehkan fasakh baginya mengutarakan; Jika suami tidak mampu memberikan nafkah kepada istrinya, maka si istri berhak minta fasakh walaupun dia (si istri) mempunyai timbunan kekayaan berupa emas dan perak.

Abu Muhammad bin Hazm menyampaikan pendapat yang berlawanan dengan pendapat di atas. Menurutnya, dalam kondisi seperti itu, si istri wajib memberi nafkah suaminya, dia berikan hartanya kepada suaminya, dan dia yang tutupi kebutuhannya.

Yang mengherankan adalah pendapat Al-Anbari yang menyatakan bahwa laki-laki itu harus ditahan!

Jika Anda memperhatikan dasar-dasar syariah dan kaidah-kaidanya, hal-hal yang terkandung di dalamnya berupa kemaslahatan dan mencegah kerusakan, menolak kerusakan yang lebih besar dengan memilih yang lebih sedikit risikonya, dan rela kehilangan maslahat yang rendah untuk mendapatkan maslahat yang lebih tinggi, maka jelaslah bagi Anda, mana pendapat yang paling kuat di antara pendapat-pendapat tersebut. *Wabillahi at-taufiq*.

Hukum Rasulullah yang Sesuai dengan Al-Qur'an; Tidak Ada Hak Nafkah dan Tempat Tinggal bagi Wanita yang Diceraikan *Ba'in*

Muslim telah meriwayatkan dalam *Shahih*-nya dari Fathimah binti Qais bahwa Abu Amr bin Hafsh telah menalaknya untuk selamanya *(ba'in)*, sedang dia (Abu Amr) tidak berada di tempat. Saat dia mengutus seorang pesuruh untuk menemui Fathimah dengan membawa gandum. Namun ada sikap Fathimah yang membuatnya marah, sehingga dia mengatakan, "Demi Allah, engkau tidak berhak mendapat apa pun dari kami!"

Fathimah pun menemui Rasulullah ﷺ, dan menceritakan hal itu dan apa yang dia katakan. Maka beliau bersabda, *"Engkau tidak berhak mendapatkan hak nafkah darinya."*

Lalu beliau menyuruhnya untuk menjalani iddah di rumah Ummu Syarik. Kemudian beliau bersabda, *"Dia adalah seorang wanita yang pernah didatangi dan dikunjungi beberapa sahabatku. Habiskanlah masa iddahmu di rumah Ibnu Ummi Maktum, karena dia adalah laki-laki yang buta, sehingga engkau bisa melepas pakaianmu. Jika engkau telah menyempurnakan masa iddah, maka beritahu aku."*

Fathimah binti Qais menuturkan; Ketika saya telah menyempurnakan masa iddah, saya beritahukan kepada beliau bahwa Muawiyah bin Abi Sufyan dan Abu Jahm bermaksud melamar saya. Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *"Adapun Abu Jahm tidak bisa mengangkat tongkatnya di atas pundaknya.*[34] *Sedangkan Muawiyah adalah orang miskin yang tidak punya harta. Menikahlah dengan Usamah bin Zaid."*

Semula saya menolaknya. Tetapi Rasulullah ﷺ kembali berkata, *"Menikahlah dengan Usamah bin Zaid."*

Akhirnya saya menikah dengannya dan Allah ﷻ menjadikan kebaikan padanya dan saya merasa senang.[35]

Dalam *Shahih Muslim* juga disebutkan dari Fathimah binti Qais bahwa dia ditalak suaminya di masa Rasulullah ﷺ. Ketika itu suaminya memberikan nafkah yang sedikit sekali kepadanya. Maka saat melihat hal itu dia berkata, "Demi Allah, saya benar-benar akan melaporkan hal ini kepada Rasulullah ﷺ. Kalau memang saya berhak mendapatkan nafkah, maka saya akan mengambil

---

[34] Maksudnya sering memukul para istrinya. **(Edt.)**

[35] HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'* (358), Ahmad (6/412), dan Muslim (4/195, 196, 197).

yang dapat mencukupi kebutuhan saya. Jika saya tidak berhak mendapatkan nafkah, maka saya tidak akan mengambil darinya sedikit pun."

Fathimah melanjutkan; Tatkala saya menceritakan hal itu kepada Rasulullah ﷺ, beliau bersabda, *"Tidak ada nafkah dan tempat tinggal untukmu."*[36]

Masih dalam *Shahih Muslim,* dari Fathimah bahwa Abu Hafsh bin Al-Mughirah Al-Makhzumi menalaknya dengan talak tiga. Setelah itu dia pergi ke Yaman. Keluarga Abu Hafsh berkata kepada istrinya, "Kami tidak berwajiban memberimu nafkah."

Khalid bin Al-Walid bersama beberapa orang pun pergi menemui Rasulullah ﷺ di rumah Maimunah. Mereka berkata, "Sesungguhnya Abu Hafs menalak istrinya dengan talak tiga, maka apakah dia masih berhak mendapatkan nafkah?"

Rasulullah ﷺ menjawab, "Dia tidak mendapatkan nafkah lagi, tetapi dia tetap harus menjalani iddah." Kemudian beliau mengirim utusan untuk menyampaikan pesan, *"Hendaklah engkau tidak mendahului saya dalam mengambil keputusan tentang dirimu (menerima lamaran)."*

Beliau juga memerintahkannya untuk pindah ke rumah Ummu Syarik. Tetapi kemudian beliau mengirim pesan lagi, "Sesungguhnya Ummu Syarik sering didatangi kaum Muhajirin yang pertama, maka beranjaklah untuk pindah ke rumah Ibnu Ummi Maktum yang buta. Karena jika engkau membuka penutup kepalamu pun dia tidak akan melihatmu."

Wanita itu pun pindah ke rumah Ibnu Ummi Maktum. Ketika masa iddahnya telah usai, Rasulullah ﷺ menikahkannya dengan Usmah bin Zaid bin Haritsah.[37]

Dalam *Shahih*-nya juga diriwayatkan dari Abdullah bin Abdillah bin Utbah, bahwa Abu Amr bin Hafsh bin Al-Mughirah pergi bersama Ali bin Abi Thalib ke Yaman. Dia mengirim utusan kepada istrinya, Fatimah bin Qais, untuk menyampaikan pesan tentang satu talak yang masih tersisa padanya. Al-Harits bin Hisyam dan Ayyasy bin Abi Rabi'ah memerintahkan kepadanya untuk memberikan nafkah. Mereka berdua mengatakan kepadanya, "Demi Allah, engkau tidak berhak mendapatkan nafkah, kecuali jika engkau hamil."

Fathimah pun datang menemui Rasulullah ﷺ dan menyampaikan perkataan mereka kepada beliau. Beliau bersabda, *"Tidak ada nafkah bagimu."*

---

[36] HR. Muslim (1480 dan 37).
[37] HR. Muslim (1480 dan 38).

Akhirnya dia minta izin kepada Rasulullah ﷺ untuk pindah dan beliau mengizinkannya. Dia bertanya, "Ke mana saya harus pindah, wahai Rasulullah?"

"Ke rumah Ibnu Ummi Maktum," jawab beliau.

Ibnu Ummi Maktum adalah seorang laki-laki buta yang kalau wanita itu melepas baju di depannya pun tidak dapat melihatnya. Ketika iddahnya telah selesai, Rasulullah ﷺ menikahkannya dengan Usamah bin Zaid.

Marwan mengutus Qabishoh bin Dzu'aib guna menanyakan hadits ini kepada Fathimah binti Qais. Maka dia menceritakan hadits tersebut.

Marwan mengatakan,"Kami tidak mendengar hadits ini kecuali dari seorang wanita. Kami akan mengambil dengan penjagaan yang kami dapati orang-orang berpegang dengannya."

Mendengar perkataan Marwan ini, Fathimah berkata; Di antara saya dan kalian ada Al-Qur'an. Allah ﷻ berfirman,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟
ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ
بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ
لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾ {الطلاق: ١}

"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang nyata. Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zhalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru." **(Ath-Thalaq: 1)**

Dia berkata: Ini adalah bagi wanita yang masih mungkin dirujuk. Lalu apa yang akan terjadi bagi yang telah ditalak tiga? Jadi, bagaimana kalian mengatakan bahwa tidak ada nafkah baginya kecuali jika dia hamil? Lantas, atas dasar apa kalian menahannya?![38]

---

[38] Ibid.

Dalam hadits ini, Abu Dawud meriwayatkan dengan sanad Muslim setelah perkataan Ayyasy bin Abi Rabi'ah dan Al-Harits bin Hisyam: "Tidak ada nafkah bagimu kecuali jika kamu hamil." Maka dia mendatangi Nabi ﷺ sehingga beliau bersabda, *"Tidak ada nafkah bagimu kecuali jika kamu hamil."*[39]

Dalam *Shahih*-nya juga disebutkan dari Asy-Sya'bi, dia menuturkan; Saya menemui Fathimah binti Qais untuk menanyakan keputusan Rasulullah ﷺ terhadap dirinya. Maka dia menjawab, "Suaminya telah menalaknya dengan talak tiga. Lalu dia mengadukan kepada Rasulullah ﷺ tentang nafkah dan tempat tinggal."

Dia melanjutkan, "Ternyata beliau memutuskan untuk tidak memberikan hak nafkah dan tempat tinggal bagi saya dan menyuruh saya untuk menghabiskan masa iddah di rumah Ibnu Ummi Maktum."[40]

Masih dalam kitab yang sama, dari Abu Bakar bin Abi Al-Jahm Al-Adawi, dia mengutarakan; Saya pernah mendengar Fathimah binti Qais berkata, "Suaminya telah menalaknya tiga kali. Rasulullah ﷺ pun tidak memberikan baginya hak nafkah dan tempat tinggal."

Rasulullah ﷺ imbuhnya, mengatakan kepada saya, "Jika telah habis masa iddahmu maka beritahukan kepadaku." Maka saya pun memberitahu beliau.

Setelah itu, Muawiyah, Abu Jahm, dan Usamah bin Zaid meminangnya. Kepadanya, Rasulullah ﷺ berkata, "Adapun Muawiyah, dia adalah laki-laki miskin, tidak punya harta. Sedangkan Abu Jahm adalah laki-laki yang suka memukul para wanita. Maka pilihlah Usamah bin Zaid."

Sambil memberi isyarat dengan tangannya sebagai tanda tidak suka, dia mengatakan, "Usamah?! Usamah?!"

Rasulullah ﷺ bersabda kepadanya, "Taat kepada Allah dan kepada Rasul-Nya lebih baik bagimu."

Akhirnya saya pun menikah dengannya dan saya merasakan kesenangan.[41]

Shahih Muslim juga menyebutkan darinya. Dia mengatakan; Suami saya, Abu Amr bin Hafsh bin Al-Mughirah mengutus Ayyasy bin Abi Rabi'ah untuk menyampaikan pesan bahwa dia telah menceraikan saya. Dia juga mengirim

---

39 HR. Abu Dawud (2290).
40 HR. Muslim (1480).
41 Ibid.

lima *sha'* kurma dan lima *sha'* gandum. Maka saya katakan, "Apakah saya tidak berhak terhadap nafkah selain yang ada ini? Dan apakah saya tidak berhak untuk menghabiskan masa iddah di rumahmu?"

"Tidak," jawabanya.

Saya pun membenahi pakaian dan bergegas mendatangi Rasulullah ﷺ. Beliau bertanya kepada saya, "Berapa kali dia menalakmu?"

"Tiga kali," jawab saya. Maka beliau bersabda, "Dia benar. Engkau tidak memiliki hak nafkah. Habiskanlah masa iddahmu di rumah anak pamanmu, Ibnu Ummi Maktum, karena dia tidak dapat melihat dan memungkinkan engkau membuka pakaian di tempatnya. Jika masa iddahmu telah usai, maka beritahu aku."[42]

An-Nasa'i meriwayatkan hadits ini dalam *Sunan*-nya dengan jalur dan redaksinya. Sebagiannya dengan sanad yang sahih tanpa ada cacat padanya. Nabi ﷺ bersabda kepadanya, "Nafkah dan tempat tinggal itu hanya diberikan kepada wanita yang masih bisa dirujuk oleh suaminya."[43]

Ad-Daruquthni juga meriwayatkannya; Wanita itu mendatangi Rasulullah ﷺ dan menceritakan hal itu kepada beliau. Dia mengatakan, "Beliau tidak menjadikan bagi saya hak nafkah dan tempat tinggal. Beliau bersabda, 'Nafkah dan tempat tinggal itu hanya bagi wanita yang masih bisa dirujuk.'"[44]

An-Nasa'i juga meriwayatkan redaksi ini. Sanad keduanya shahih.

Relevansi Hukum ini dengan Al-Qur'an

Allah ﷻ berfirman,

"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Rabb-mu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zhalim terhadap

---

42 Ibid.

43 HR. An-Nasa'i (4/144).

44 HR. Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya (434) dan An-Nasa'i (6/144).

dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru.

Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pelajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar.

Dan memberinya rezeki dari arah yang tiada disangka-sangkanya. Dan barangsiapa yang bertawakal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan (yang dikehendaki)-Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi tiap-tiap sesuatu. **(Ath-Thalaq: 1-3)**

Allah ﷻ memerintahkan kepada para suami -yang di tangan mereka hak untuk menahan (rujuk) dan melepaskan (cerai) saat batas waktunya tiba- supaya mereka tidak mengusir istri-istri mereka dari rumah-rumah mereka. Dia juga memerintahkan kepada para istri supaya tidak keluar dari rumah-rumah mereka.

Hal ini menunjukkan bolehnya mengusir orang yang suaminya sudah tidak memiliki hak untuk menahannya (rujuk) setelah diceraikan. Karena sesungguhnya Allah ﷻ telah menyebutkan bagi para wanita yang ditalak ini hukum-hukum yang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Hukum-hukum tersebut adalah:

Pertama; Para suami tidak mengusir mereka dari rumah-rumah mereka.

Kedua; Para istri tidak boleh keluar dari rumah-rumah mereka.

Ketiga; Para suami mereka memiliki hak untuk menahan (merujuk) mereka sebelum habisnya batas waktunya dan meninggalkan rujuk dengan melepaskannya dengan cara yang baik.

Keempat; Persaksian dari dua orang yang adil. Persaksian ini merupakan persaksian untuk rujuk, baik secara wajib maupun anjuran. Allah telah mengisyaratkan hikmah yang demikian itu, dan bahwa dia secara khusus dalam hal rujuk dengan firman-Nya,

"Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru." **(Ath-Thalaq: 1)**

Perkara yang diharapkan terjadinya di sini adalah rujuk. Begitulah yang dipahami oleh para salaf dan orang-orang sesudah mereka.

Ibnu Abi Syaibah menuturkan; Abu Muawiyah menceritakan kepada kami dari Dawud Al-Audi dari Asy-Sya'bi. Mengomentari firman Allah ﷻ "*Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru*", dia berkata, "Mudah-mudahan kamu menyesal. Sehingga kamu punya keinginan untuk rujuk."

Adh-Dhahhak mengomentarinya dengan; "Mudah-mudahan dia merujuknya dalam masa iddah."

Atha', Qatadah, dan Al-Hasan juga mengatakan hal itu. Sebelumnya juga telah disebutkan perkataan Fathimah binti Qais, "Perkara apakah yang terjadi setelah talak tiga?" Ini menunjukkan bahwa talak yang disebutkan itu adalah talak *raj'i* yang tetap padanya hukum-hukum ini

Selain itu, dia juga menunjukkan bahwa hikmah Allah menuntutnya mudah-mudahan suami menjadi menyesal dan hilang kejahatan yang dihembuskan setan pada keduanya, sehingga jiwanya terdorong mengikuti untuk merujuknya kembali sebagaimana dikatakan oleh Ali bin Abi Thalib ﷺ, "Jika manusia melaksanakan perintah Allah ﷻ dalam masalah talak, maka selamanya jiwa orang tidak akan mengikuti wanita yang telah dia talak."

Selanjutnya Allah ﷻ menyebutkan perintah untuk memberikan tempat tinggal kepada para wanita yang telah ditalak. Dia berfirman,

> "*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu.*" **(Ath-Thalaq: 6)**

Beberapa *dhamir* (kata ganti) tersebut semuanya penafsirannya menyatu dan semua hukumnya saling berkaitan. Sabda Nabi ﷺ, "Sesungguhnya nafkah dan tempat tinggal hanya untuk wanita yang masih bisa dirujuk oleh suaminya" diambil dari Kitabullah sebagai penafsiran baginya dan penjelas apa yang dimaksud oleh Allah.

Jadi, jelaslah kesatuan antara ketetapan Rasulullah ﷺ dan Kitabullah. Timbangan keadilan pun bersama keduanya dan tidak menyelisihi kedunya, karena nafkah adalah untuk istri. Sehingga apabila telah terjadi talak *ba'in*, maka wanita itu menjadi orang asing baginya dan hukumnya juga seperti para wanita asing lainnya. Tidak ada yang tertinggal kecuali hak iddahnya saja, dan hal itu tidak mengharuskan hak nafkah atasnya, seperti orang yang digauli dengan *syubhat* atau zina.

Di samping itu, pemberian nafkah menjadi sebuah keharusan sebagai imbalan atas tetapnya hak untuk dapat bersenang-senang dan menikmatinya. Sementara dalam hal ini tidak memungkinkan lagi untuk bersenang–senang dengannya setelah ditalak *ba'in*.

Kalau saja nafkah menjadi kewajiban atas suami bagi istrinya pada masa iddah, tentu akan wajib juga bagi wanita yang ditinggal mati suaminya dari harta suaminya. Sama sekali tidak ada perbedaan antara keduanya, karena keduanya telah saling berpisah. Sedang dia juga menjalani iddah dan terhalang dari keduanya untuk bersenang-senang.

Alasan yang lain, kalau dia harus mendapat tempat tinggal, tentu dia juga berhak untuk mendapat nafkah, sebagaimana dikatakan oleh orang-orang yang mewajibkannya.

Adapun tentang keharusan dia untuk mendapat hak tempat tinggal saja tanpa nafkah, nash dan qiyas menolaknya. Inilah perkataan Abdullah bin Abbas dan sahabat-sahabatnya, Jabir bin Abdillah, dan Fathimah binti Qais yang merupakan salah seorang ahli fikih dari kalangan sahabat wanita.

Ahmad bin Hambal dan para sahabatnya, Ishaq bin Rahawaih dan para sahabatnya, Dawud bin Ali dan para sahabatnya, dan semua ahli hadits berpendapat dengan pendapat tersebut.

Terdapat tiga pendapat di kalangan para ahli fikih dalam masalah ini. Ketiganya merupakan riwayat dari Ahmad. Pendapat di atas adalah pendapat pertama.

Pendapat kedua; Bagi wanita itu ada hak nafkah dan tempat tinggal. Ini adalah pendapat Umar bin Al-Khathab, Ibnu Mas'ud, dan para ahli fikih dari Kufah.

Pendapat ketiga; Bagi wanita itu tempat tinggal, tetapi tidak mendapat nafkah. Ini adalah madzhab penduduk Madinah dan juga pendapat Malik dan Asy-Syafi'i.

Beberapa Kritik Terhadap Hadits Fathimah binti Qais

Kritik pertama dari Amirul Mukminin Umar bin Al-Khathab ﷺ Muslim meriwayatkan dalam *Shahih*-nya[45] dari Abu Ishaq, dia berkata; Saya pernah bersama Al-Aswad bin Yazid duduk di masjid yang agung. Bersama kami ada Asy-Sya'bi. Asy-Sya'bi menceritakan hadits Fathimah binti Qais, bahwa

---

[45] HR. Muslim (1480)

Rasulullah ﷺ tidak memberikan hak tempat tinggal dan hak nafkah baginya. Kemudian Al-Aswad mengambil segenggam kerikil dan melemparnya dengan kerikil itu seraya berkata, "Celaka kamu, kamu menceritakan cerita seperti ini?" Umar berkata, "Kita tidak akan meninggalkan Kitabullah dan Sunnah Rasulullah ﷺ karena perkataan dari seorang wanita yang kita tidak tahu, boleh jadi dia hafal atau lupa? 'Bagi wanita itu ada hak tempat tinggal dan nafkah.' Allah ﷻ berfirman,

> *'Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.'"* **(Ath-Thalaq: 1)**

Mereka mengatakan; Inilah Umar, memberitahu bahwa yang menjadi Sunnah Rasulullah ﷺ adalah memberikan nafkah dan tempat tinggal kepadanya. Dan tidak diragukan lagi bahwa hadits ini *marfu'*, karena seorang sahabat jika mengatakan, "Dari sunnah begini", maka itu adalah pertanda bahwa hadits itu *marfu'*. Jadi bagaimana jika dia mengatakan, "Dari Sunnah Rasulullah ﷺ"? Dan bagaimana jika yang mengatakan adalah Umar bin Al-Khathab? Jika riwayat Umar ﷺ bertentangan dengan riwayat Fathimah, maka riwayat Umar ﷺ lebih utama. Apalagi bersamanya ada zhahir dari Al-Quran sebagaimana yang akan kita sebutkan.

Said bin Manshur menuturkan; Abu Muawiyah telah menceritakan kepada; dia mengatakan; Al-A'masy telah menceritakan kepada kami dari Ibrahim, dia mengatakan; Apabila hadits Fathimah binti Qais disebutkan di hadapan Umar bin Al-Khathab, dia berkata, "Kita tidak akan mengubah dalam agama kita dengan persaksian seorang wanita."

Kritik Aisyah tentang Berita Fathimah binti Qais

Dalam *Ash-Shahihain* disebutkan hadits Hisyam bin Urwah dari ayahnya, dia menuturkan; Yahya bin Said bin Al-Ash menikah dengan anak perempuan Abdurrahman bin Al-Hakam. Lalu dia menceraikannya dan mengusirnya dari rumahnya. Maka Urwah mencela perbuatannya itu. Mereka mengatakan, "Sesungguhnya Fathimah telah keluar."

Urwah berkata; Saya mendatangi Aisyah رضي الله عنها dan saya beritahukan hal itu kepadanya. Aisyah رضي الله عنها berkata, "Tidak ada kebaikan bagi Fathimah dengan menyebutkan hadits ini."

Al-Bukhari mengatakan; Katika Abdurrahman memindahkannya, Aisyah ﵂ mengirim pesan kepada Marwan yang saat itu menjadi gubernur Madinah, "Bertakwalah kepada Allah dan kembalikan dia ke rumahnya."

Marwan menjawab, "Sesungguhnya Abdurrahman bin Al-Hakam telah mengalahkan saya."

Al-Qasim bin Muhammad berkata, "Atau tidak sampaikah perihal Fathimah binti Qais kepadamu?"

Dia berkata, "Tidak membahayakanmu jika kamu tidak menyebutkan hadits Fathimah."

Maka Marwan berkata, "Jika padamu ada kejahatan, maka cukuplah bgimu kejahatan yang ada pada kedua hal ini."[46]

Makna dari perkataannya ini adalah: Jika keluarnya Fathimah adalah karena kejahatan yang ada pada lidahnya, maka cukuplah bagimu kejahatan yang ada di antara Yahya bin Said bin Al-Ash dan istrinya.

Dalam *Ash-Shahihain* disebutkan dari Urwah bahwa dia mengatakan kepada Aisyah ﵂, "Tidakkah kamu memperhatikan Fulanah binti Al-Hakam yang ditalak tiga oleh suaminya kemudian dia keluar?"

Aisyah ﵂ menjawab, "Alangkah buruknya apa yang dia perbuat."

Saya katakan, "Apakah engkau tidak mendengarkan perkataan Fathimah?"

Dia menjawab, "Tidak ada kebaikan untuknya dalam penyebutan hal itu."[47]

Disebutkan juga dalam hadits Al-Qasim, dari Aisyah ﵂, yaitu dalam perkataannya, "Tidak ada baginya tempat tinggal dan nafkah."

Dalam *Shahih Al-Bukhari* disebutkan dari Aisyah ﵂ bahwa dia berkata kepada Fathimah, "Tidakkah engkau takut kepada Allah?" Maksudnya dalam perkataannya yang mengatakan bahwa tidak ada baginya tempat tinggal dan nafkah.[48]

Dalam kitab yang sama juga disebutkan dari Aisyah ﵂, dia berkata, "Sesungguhnya Fathimah kala itu berada di tempat yang tidak berpenduduk, sehingga khawatir terhadap daerahnya. Oleh karena itu, Nabi ﷺ memberikan keringanan kepadanya."[49]

---

46 HR. Al-Bukhari (9/421 dan 422) dan Muslim (1481).
47 HR. Al-Bukhari (9/442) dan Muslim (1481).
48 HR. Al-Bukhari (9/442).
49 Ibid.

Abdurrazzaq mengatakan dari Ibnu Juraij; Ibnu Syihab telah memberitahukan kepada saya, dari Urwah, bahwa Aisyah ﵂ mengingkari hal itu atas Fathimah binti Qais. Maksudnya; Berpindahnya wanita yang telah ditalak tiga oleh suaminya.[50]

Al-Qadhi Ismail menyebutkan; Nashr bin Ali telah menceritakan kepada kami; dia berkata; Ayah saya menceritakan kepada saya, dari Harun dari Muhammad bin Ishaq, dia berkata, "Saya mengiranya dari Muhammad bin Ibrahim, bahwa Aisyah ﵂ berkata kepada Fathimah binti Qais, 'Sesungguhnya yang mengeluarkanmu adalah lidah ini.'"

Kritik Usamah bin Zaid Terhadap Hadits Fathimah binti Qais

Abdullah bin Shalih, juru tulis Al-Laits meriwayatkan, dia bertutur; Al-Laits bin Said telah menceritakan kepada saya; dia mengatakan; Ja'far telah menceritakan kepada saya, dari Ibnu Hurmuz dari Abi Salamah bin Abdirrahman, dia berkata; Muhammad bin Usamah bin Zaid pernah berkata, "Adalah Usamah, jika Fathimah menyebutkan sesuatu dari masalah itu -yakni perpindahannya dalam masa iddah- dia langsung melemparnya dengan apa yang ada di tangannya."

Kritik Marwan Terhadap Hadits Fathimah binti Qais

Dalam *Shahih*-nya, Muslim meriwayatkan hadits Fathimah ini dari hadits Az-Zuhri dari Ubaidillah bin Abdillah bin Utbah, bahwa dia menceritakannya kepada Marwan. Marwan pun berkata, "Kami tidak mendengar hadits ini kecuali dari seorang wanita. Kami akan mengambil dengan penjagaan yang kami dapati orang-orang berpegang dengannya."[51]

Kritik Said bin Al-Musayyab

Abu Dawud meriwayatkan dalam *Sunan*-nya dari hadits Maimun bin Mahran, dia berkata; Tatkala saya tiba di Madinah, saya mendatangi Said bin Al-Musayyab. Saya katakan, "Fathimah binti Qais diceraikan dan dia keluar dari rumahnya."

Said pun berkata, "Itulah wanita yang bisa memfitnah manusia. Dia adalah wanita yang fasih dalam berbicara. Oleh karena itu, dia diletakkan di rumah Ibnu Ummi Maktum yang buta."[52]

---

50 HR. Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf* nomor 12023.
51 HR. Muslim (1480).
52 HR. Abu Dawud (2296).

Kritik Sulaiman bin Yasar

Abu Dawud juga meriwayatkan dalam *Sunan*-nya bahwa berkenaan dengan keluarnya Fathimah, Sulaiman bin Yasar mengatakan, "Sesungguhnya ini termasuk akhlak yang buruk."[53]

Kritik Al-Aswad bin Yazid

Hadits Muslim menyebutkan bahwasanya Asy-Sya'bi menceritakan hadits Fathimah. Mendengar hal itu, Al-Aswad buru-buru mengambil segenggam batu kerikil dan melemparkannya ke arah Asy-Sya'bi sambil berkata, "Celaka kamu, mengapa kamu mengutarakan hal semacam ini?"

Dalam riwayat An-Nasa'i disebutkan dengan menggunakan redaksi; Celaka kamu, mengapa kamu mengutarakan fatwa semacam ini? Padahal Umar telah berkata kepada Fathimah, "Seharusnya kamu datang dengan membawa dua orang saksi yang menyatakan bahwasanya keduanya telah mendengarnya dari Rasulullah ﷺ. Dan jika tidak, maka kami tidak akan meninggalkan Kitab *Rabb* kami hanya karena perkataan seorang wanita."[54]

Kritik Abu Salamah bin Abdirrahman

Al-Laits berkata; Uqail bercerita kepada saya, dari Ibnu Syihab, dia berkata; Abu Salamah bin Abdirrahman memberitahukan kepada saya, lalu dia menuturkan hadits Fathimah dan berkata, "Orang-orang tidak percaya terhadapnya. Mereka mengatakan, 'Riwayat Fathimah bertentangan dengan riwayat Umar mengenai kewajiban memberikan nafkah dan tempat tinggal.'"

Hammad bin Salamah meriwayatkan dari Hammad bin Abi Sulaiman, bahwasanya dia memberitahukan kepada Ibrahim An-Nakha'i mengenai hadits Asy-Sya'bi dari Fathimah binti Qais. Ibrahim pun berkata kepada Hammad bin Abi Sulaiman bahwasanya Umar ﷺ memberitahukan tentang perkataan Fathimah, lalu berkata, "Kami bukanlah orang yang meninggalkan Kitabullah dan sabda Rasulullah ﷺ hanya karena ucapan seorang wanita yang barangkali dia ragu. Karena saya pernah mendengar Nabi ﷺ bersabda, *'Bagi si wanita adalah tempat tinggal dan nafkah.'*"

Hadits ini disebutkan oleh Abu Muhammad di dalam *Al-Muhalla*.[55]

---

[53] HR. Abu Dawud (2294).
[54] HR. An-Nasa'i (6/209).
[55] Lihat *Al-Muhalla* karya Ibnu Hazm, 10/297-298.

Ini adalah nash yang jelas *(sharih)* yang wajib didahulukan atas hadits Fathimah karena kemuliaan para perawinya. Juga karena menghindari pengingkaran sahabat terhadap hadits Fathimah serta kesesuaian nash dengan Kitabullah.

Jawaban Terhadap Beberapa Kritikan Tersebut dan Penjelasan Ketidakbenarannya

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan dalam empat poin penting, yaitu:

Pertama; Bahwa perawi riwayat tersebut adalah seorang wanita yang tidak menghadirkan dua orang saksi yang menyetujui haditsnya.

Kedua; Riwayatnya mengandung hal yang bertentangan dengan Al-Qur'an.

Ketiga; Keluarnya Fathimah dari rumah tersebut bukanlah karena dia tidak memiliki hak tempat tinggal, akan tetapi karena dia menyakiti keluarga suaminya dengan (ucapan) mulutnya.

Keempat; Riwayatnya bertentangan dengan riwayat Umar bin Al-Khathab ﷺ.

Kami akan menjelaskan satu per satu apa yang ada pada empat poin tersebut. Meskipun pada sebagian poin terdapat ketidak-tersambungan *(munqathi')*, dan pada sebagian poin yang lain terdapat kelemahan *(dhaif)* dan juga kekeliruan yang akan kami jelaskan. Di samping sebagiannya lagi adalah shahih dari orang yang menganggapnya shahih tentunya.

Adapun kritikan yang pertama, bahwasanya sang perawi adalah seorang wanita, ini tentu saja merupakan kritikan yang salah, karena para ulama secara keseluruhan menentangnya. Orang yang memprotes hal ini adalah berasal dari pengikut para Imam yang merupakan orang pertama yang membatalkan dan menentangnya. Mereka tidak berselisih bahwasanya hadits dapat diambil dari periwayatan seorang wanita sebagaimana dia diambil dari periwayatan seorang laki-laki. Selain itu, berapa banyak hadits yang diterima oleh para Imam hanya dari seorang perawi sahabat wanita. Lalu, apa dosa Fathimah binti Qais dibandingkan para wanita lain di jagat raya?

Sementara para ulama mengambil hadits Furai'ah binti Malik bin Sinan yang merupakan saudara perempuan Abu Said mengenai wanita yang ditinggal

mati suaminya dengan menjalani iddah di rumah suaminya.[56] Padahal Fathimah tidak lebih rendah daripada Furai'ah dalam hal keilmuan, kemuliaan, kepercayaan *(tsiqah)*, dan keamanahan. Bahkan tidak diragukan lagi Fathimah lebih pandai dan lebih paham daripada Furai'ah.

Furai'ah tidak dikenal kecuali dalam hadits tersebut sedangkan ketenaran Fathimah dan perdebatannya dengan para sahabat yang menentangnya serta bantahan yang dia lontarkan merupakan perkara yang amat masyhur. Dengan perdebatan itu Fathimah lebih bahagia dibandingkan orang yang menentangnya sebagaimana yang telah disebutkan.

Para sahabat ﷺ pernah berselisih pendapat dalam suatu hal. Ternyata salah seorang istri Nabi ﷺ meriwayatkan sesuatu dari beliau kepada para sahabat tersebut. Mereka pun mengambilnya, menjadikannya referensi, dan cenderung kepada para istri beliau serta meninggalkan riwayat kepunyaan mereka.

Para wanita itu lebih diutamakan daripada Fathimah binti Qais dikarenakan mereka adalah istri-istri Rasulullah ﷺ. Jika bukan karena istri beliau, maka Fathimah binti Qais adalah orang yang utama karena dia termasuk golongan wanita muhajirin yang pertama. Rasulullah ﷺ pun telah meridhainya untuk menjadi istri dari orang yang beliau cintai dan juga anak dari orang yang beliau cintai yaitu Usamah bin Zaid. Dan beliau sendirilah yang meminang Fathimah untuk Usamah.

Jika Anda ingin mengetahui kemampuan hafalan dan keilmuan Fathimah, maka lihatlah hadits yang panjang tentang *Ad-Dajjal* yang diutarakan oleh Rasulullah ﷺ di atas mimbar. Meski panjang, dalam sekilas saja Fathimah dapat memahaminya, menghafalnya, dan menyajikannya sebagaimana dia mendengarnya.

Tidak ada seorang pun yang mengingkarinya meski hadits tersebut sangatlah panjang dan asing. Lalu bagaimana dengan kisah yang dia alami sendiri dan dia menjadi penyebabnya, dia berseteru, dan di dalamnya juga ditetapkan dua kalimat yaitu tidak ada nafkah dan tempat tinggal?

Kebiasaan mengharuskan untuk dapat menghafal dan menuturkannya. Kemungkinan lupa dalam hal ini merupakan suatu kesamaan antara dirinya dengan orang yang mengingkarinya.

---

[56] HR. Abu Dawud (2300), At-Tirmidzi (1204), dan Ibnu Majah (2031).

Lihatlah Umar, dia lupa mengenai tayamumnya orang yang junub, dan Ammar bin Yasir mengingatkannya mengenai perintah Rasulullah ﷺ kepada keduanya untuk bertayamum dari janabah.[57] Umar tidak mengingatnya dan menetapkan bahwasanya orang yang junub tidak melakukan shalat sampai dia menemukan air.

Umar juga lupa terhadap firman Allah ﷻ,

وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا .

"Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali darinya barang sedikit pun." **(An-Nisaa`: 20)** hingga dia diingatkan oleh seorang wanita, lalu Umar kembali kepada ucapan sang wanita.

Dia juga lupa terhadap firman Allah ﷻ, *"Sesungguhnya kamu akan mati dan sesungguhnya mereka akan mati (pula)."* **(Az-Zumar: 30)** sampai dia diingatkan.

Apabila lupanya seorang perawi mengharuskan gugurnya riwayat sang perawi, maka riwayat Umar ﷺ yang kalian pakai untuk menentang riwayat Fathimah adalah gugur.

Jika lupa tidak mengharuskan gugurnya riwayat sang perawi, maka dengan ini pertentangan menjadi batal, dan dia menjadi batal berdasarkan dua penilaian.

Seandainya hadits ditolak karena sebab seperti ini (faktor lupa menyebabkan gugurnya riwayat), tentu hanya sedikit saja hadits yang tersisa di tangan umat ini.

Jadi, bagaimana bisa orang yang memandang diterimanya *khabar wahid* (hadits yang hanya diceritakan oleh satu orang perawi saja) dan tidak mensyaratkan kuorum terhadap riwayat, menentang *khabar* (hadits) Fathimah dan mencelanya. Demikian ini seperti halnya yang terjadi pada Umar ketika dia menolak *khabar* Abu Musa tentang *isti'dzan* atau minta izin hingga datang Abu Said bersaksi untuknya. Umar juga pernah menolak *khabar* Al-Mughirah

---

[57] HR. Al-Bukhari (1/375 dan 376) dan Muslim (368).

bin Syu'bah tentang aborsi seorang wanita hingga riwayatnya itu dikuatkan oleh Muhammad bin Maslamah.

Ini merupakan pengukuhan dari Umar supaya orang-orang tidak berbuat seenaknya dalam meriwayatkan hadits dari Rasulullah ﷺ. Jika tidak, tentu Umar telah menerima *khabar* Adh-Dhahhak bin Sufyan yang merupakan seorang badui dan juga menerima sejumlah *khabar* Aisyah رضي الله عنها yang diriwayatkan sendiri olehnya.

Intinya, hendaknya seseorang tidak mengatakan bahwa ucapan perawi yang *tsiqah* (dapat dipercaya) tidak dapat diterima hingga ada dua orang saksi yang bersaksi untuknya, lebih-lebih jika perawi tersebut berasal dari kalangan para sahabat.

Kritikan kedua yang menyebutkan bahwa riwayatnya bertentangan dengan Al-Qur'an, kita jawab dengan dua jawaban; global dan terperinci.

Jawaban globalnya, kami katakan; Kalau saja riwayat tersebut bertentangan sebagaimana yang kalian utarakan, dipastikan hal itu merupakan pertentangan terhadap keumuman Al-Qur'an. Sehingga riwayat tersebut menjadi pengkhusus terhadap keumuman Al-Qur'an, dan hukumnya pun seperti hukum pengkhususan firman Allah ﷻ, *"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu."* **(An-Nisaa': 11)** Yaitu pengkhususan dengan orang kafir, budak, dan orang yang membunuh.

Juga pengkhususan firman Allah ﷻ, *"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian."* **(An-Nisaa`: 24)** dengan pengharaman penggabungan antara seorang wanita dengan bibinya sebagai istri. Karena sesungguhnya Al-Qur`an tidak mengkhususkan kepada orang yang talak *ba`in* bahwasanya dia tidak keluar atau dikeluarkan. Juga bahwasanya dia tinggal di mana suaminya tinggal. Akan tetapi adakalanya mengumumkannya dan mengumumkan *raj'iyyah* (wanita yang dapat dirujuk) dan adakalanya mengkhususkan *raj'iyyah*.

Jika meratakan keduanya, maka hadits berfungsi sebagai pengkhusus terhadap keumuman Al-Qur'an. Dan jika mengkhususkan para wanita yang masih dapat dirujuk *(raj'iyyat)*, maka itu adalah yang tepat untuk konteks yang mana orang yang mencermati dan menghayatinya memastikan bahwa hadits tersebut adalah mengenai *raj'iyyat* dengan dilihat dari berbagai segi yang telah kami isyaratkan.

Jadi, hadits tersebut bukanlah bertentangan dengan Kitabullah, akan tetapi justru sesuai dengan Kitabullah.

Seandainya Amirul Mukminin diberitahu mengenai hal itu, pasti dia adalah orang pertama yang kembali kepada hadits.

Seseorang sebagaimana dia melupakan nash, dia juga akan melupakan *dilalah* dan konteksnya, serta hal yang berkaitan dengannya yang memperjelas apa yang dimaksud. Hal yang banyak sekali diabaikan adalah masuknya peristiwa tertentu di bawah nash yang umum. Seperti ini banyak sekali terjadi. Dapat memahaminya merupakan sebuah kepahaman yang diberikan oleh Allah ﷻ kepada para hamba-Nya yang Dia kehendaki.

Amirul Mukminin Umar ﷺ dalam kasus ini bukanlah tidak faham, atau terpedaya oleh ungkapan, namun lebih karena lupa dan lalai yang merupakan sifat manusia. Dan, orang yang mulia dan berilmu adalah orang yang ketika diingatkan, dia akan ingat dan kembali kepada yang benar.

Hadits Fathimah dengan Kitabullah memiliki tiga keterkaitan yang tidak bisa lepas dari salah satunya, yaitu sebagai pengkhusus terhadap keumuman Al-Qur'an. Yang kedua, sebagai penjelas terhadap apa yang diungkapkan oleh Al-Qur'an, bahkan terhadap apa yang tidak diungkapkan. Dan yang ketiga, sebagai penjelas terhadap apa yang dikehendaki oleh Al-Qur'an dan sesuai dengan apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an. Dan ini adalah yang benar.

Jadi, hadits Fathimah tersebut sesuai dengan Al-Qur'an dan bukan bertentangan. Dan memang seharusnya demikian. Karena Rasulullah ﷺ tidak mungkin menetapkan sesuatu yang bertentangan dengan Kitabullah.

Imam Ahmad tidak mempercayai hal tersebut berasal dari perkataan Umar ﷺ dan membuatnya tersenyum lalu berkata, "Di mana ditemukan dalam Kitabullah yang mewajibkan tempat tinggal dan nafkah bagi wanita yang ditalak tiga kali?"

Sebelum Imam Ahmad, seorang wanita ahli fikih yaitu Fathimah juga mengingkarinya. Dia mengatakan, "Antara diriku dan kalian adalah Kitabullah. Allah ﷻ berfirman, '*Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru,*' **(Ath-Thalaq: 1)** dan, hal apa yang terjadi setelah tiga talak?"

Sebelumnya telah disebutkan bahwa firman Allah ﷻ yang menyebutkan, "*Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik,*" **(Ath-Thalaq: 2)** ini menunjukkan bahwa ayat-ayat seluruhnya adalah tentang para wanita yang dapat dirujuk.

Kritikan yang ketiga yang menyebutkan bahwa keluarnya Fathimah tidak lain adalah karena keburukan dan kekasaran lisannya, ini merupakan penakwilan yang sangat buruk dan kasar. Karena Fathimah merupakan sahabat wanita yang utama dan termasuk para sahabat yang pertama kali berhijrah. Di samping itu, dia juga bukan termasuk orang yang lemah agamanya dan memiliki ketakwaan yang tipis sehingga melakukan kejelekan yang mengharuskan dirinya keluar dari rumahnya dan dicabut haknya yang telah ditentukan oleh Allah ﷻ kepadanya. Sungguh ini suatu hal yang aneh!

Bagaimana mungkin Nabi ﷺ tidak memungkirinya atas kejelekan tersebut? Dan beliau bersabda kepadanya, *"Bertakwalah kamu kepada Allah dan jagalah lisanmu dari menyakiti keluarga suamimu, dan tetaplah kamu di tempat tinggalmu?"* Bagaimana beliau berbalik dari hal itu dan malah bersabda, *"Tidak ada nafkah dan tempat tinggal bagimu,"* hingga sabda beliau, *"Nafkah dan tempat tinggal adalah bagi wanita yang suaminya masih boleh merujuknya."*

Sungguh, suatu hal yang mengherankan! Bagaimana orang yang mengkritik itu mengabaikan larangan yang cukup jelas yang keluar dari kedua bibir Nabi tersebut, dan memberikan argumen dengan argumen yang sama sekali tidak dilakukan oleh Rasulullah? Ini merupakan suatu kemustahilan yang amat jelas.

Seandainya Fathimah adalah orang yang lisannya jelek -dan tentunya Allah menghindarkannya dari hal itu- Nabi ﷺ pasti akan bersabda kepadanya, sedang Fathimah sendiri pasti akan mendengar dan mematuhi beliau, "Jagalah lisanmu hingga masa iddahmu habis."

Tentang kritikan yang keempat yang menyebutkan pertentangan riwayat Fathimah dengan riwayat Umar, pertentangan ini didapat dari dua pandangan. Pertama, perkataan Umar yang menyatakan, "Kami tidak meninggalkan Kitab *Rabb* kami dan sunnah Nabi kami", dan ini termasuk hukum *marfu'*. Yang kedua, yaitu perkataan Umar yang menyebutkan, "Saya mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, 'Baginya adalah tempat tinggal dan nafkah.'"

Kami katakan, "Allah menghindarkan Amirul Mukminin dari perkataan yang batil ini yang sama sekali tidak berasal darinya."

Imam Ahmad berkata, "Perkataan tersebut tidak benar berasal dari Umar."

Abu Al-Hasan Ad-Daruquthni berkata, "Sunnah berada di tangan Fathimah binti Qais. Siapa saja yang mengetahui sunnah Rasulullah ﷺ, dia akan bersaksi

dengan kesaksian Allah ﷻ bahwa Umar tidak memiliki sunnah dari Rasulullah ﷺ yang menyebutkan bahwa bagi wanita yang telah dicerai tiga kali adalah tempat tinggal dan nafkah. Umar termasuk orang yang paling bertakwa kepada Allah dan senantiasa menyampaikan sunnah-sunnah Rasulullah ﷺ.

Pada dasarnya Umar tidak meriwayatkan sunnah yang menyebutkan bahwa bagi wanita yang telah dicerai tiga kali itu atau menjelaskannya dan menyampaikannya dari Rasulullah ﷺ.

Adapun hadits Hammad bin Salamah dari Hammad bin Abi Sulaiman dari Ibrahim, dari Umar رضي الله عنه, dia berkata; Saya mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *"Baginya adalah tempat tinggal dan nafkah."* Kami bersaksi, demi Allah, ini merupakan pendustaan terhadap Umar رضي الله عنه. Juga pendustaan kepada Rasulullah ﷺ.

Kefanatikan terhadap suatu madzhab sepatutnya tidak menghantarkan manusia untuk menentang sunnah-sunnah Rasulullah ﷺ yang shahih dan *sharih* dengan sebuah kedustaan. Seandainya ini terjadi pada Umar, Fathimah tentu akan diam dan tidak melakukan bantahan. Dan pasti para imam hadits dan penulis kitab *As-Sunan* yang hanya membela sunnah-sunnah Nabi saja dan bukan kepada madzhab ataupun seseorang, tidak melewatkan hadits tersebut.

Ini adalah sebelum kita merunut para perawi hadits hingga perawi yang bernama Ibrahim. Seandainya kita dapat merunut riwayat hadits tersebut hingga sampai kepada Ibrahim, pasti kita tidak dapat mempercayai orang ini, karena dia belum lahir kecuali beberapa tahun setelah kematian Umar.

Apabila seseorang yang membawa khabar memberitahukan hadits kepada Ibrahim dari Umar رضي الله عنه, dan telah berbaik sangka dengannya, maka sang pembawa berita telah meriwayatkan perkataan Umar dengan makna kepada Ibrahim, dan menyangka bahwasanya Rasulullahh ﷺ adalah yang memberikan keputusan mengenai ketetapan nafkah dan tempat tinggal bagi wanita yang dicerai, hingga Umar رضي الله عنه berkata, "Kami tidak akan meninggalkan Kitab *Rabb* kami hanya karena perkataan seorang wanita." Boleh jadi orang tersebut adalah seorang yang saleh dan bisa jadi juga dia adalah orang yang bodoh, dimana memikul dan menjaga serta meriwayatkan hadits adalah bukan menjadi urusannya. *Wabillahi at-taufiq.*

Maimun bin Mihran dan Said bin Al-Musayyab pernah saling berdebat mengenai masalah ini. Ketika Maimun menuturkan *khabar* Fathimah kepada Said, maka Said berkata, "Wanita tersebut telah menyesatkan orang-orang!"

Maimun pun menimpalinya, "Apabila dia mengambil dari apa yang difatwakan oleh Rasulullah ﷺ, maka dia tidak menyesatkan orang-orang. Dan sesungguhnya pada diri Rasulullah ﷺ terdapat suri tauladan yang baik bagi kita."

Tidak diketahui seorang ulama fikih pun dalam menetapkan hukum dalam masalah ini kecuali pasti berhujah dengan menggunakan hadits Fathimah binti Qais ini. Malik dan Asy-Syafi'i dalam beberapa hukum juga menggunakan hadits Fathimah.

Jumhur ulama berhujah dengan menggunakan hadits Fathimah tentang gugurnya nafkah wanita yang ditalak *ba'in* apabila tidak hamil.

Asy-Syafi'i sendiri berhujah dengan menggunakan hadits Fathimah atas diperbolehkannya mengumpulkan tiga talak (cerai), karena di dalam beberapa redaksi hadits disebutkan, "Lalu dia menceraikanku tiga kali."

Kami telah menjelaskan bahwa talaknya adalah talak yang terakhir sebagaimana yang dia sebutkan sendiri.

Orang yang berpendapat tentang bolehnya wanita memandang laki-laki juga berhujah dengan hadits Fathimah.

Seluruh Imam berhujah dengan hadits Fathimah atas diperbolehkannya pinangan seorang laki-laki atas pinangan saudaranya apabila sang wanita belum mantap pada peminang pertama. Mereka juga berhujah dengan hadits ini atas diperbolehkannya menerangkan apa yang ada pada diri seseorang apabila hal itu bertujuan untuk memberikan nasehat dan masukan kepada orang yang bertanya guna menikahkannya, berinteraksi dengannya, atau bepergian bersamanya. Dan itu bukan termasuk perbuatan *ghibah*.

Mereka juga berhujah dengan hadits Fathimah atas diperbolehkannya pernikahan wanita Quraisy dengan selain Quraisy. Pun, berhujah dengan hadits tersebut atas jatuhnya talak dalam keadaan tidak berada di tempat yang dilakukan oleh salah satu dari suami istri terhadap yang lainnya, dan talak tidak disyaratkan dengan kehadiran suami. Dengan hadits yang sama mereka berhujah atas pembolehan meminang dengan sindiran terhadap wanita yang beriddah karena talak *ba'in*.

Semua hukum tersebut terjadi berkat riwayat Fathimah binti Qais dan kebenaran haditsnya. Sehingga umat mengambil *istinbath* darinya dan mengamalkannya.

Jika demikian keadaannya, bagaimana riwayatnya ditolak dalam satu hukum dari beberapa hukum hadits tersebut, sedang yang lainnya adalah diterima? Apabila Fathimah menghafalnya maka dia diterima dalam keseluruhan hadits, dan apabila dia tidak menghafalnya maka wajib untuk tidak diterima dalam satu hal dari beberapa hukumnya. *Wabillahi at-taufiq.*

Mungkin ada yang mengatakan; Masih ada satu hal atas kalian, yaitu firman Allah ﷻ, "*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu*" **(Ath-Thalaq: 6)** ini adalah pada orang-orang yang ditalak *ba`in* (tidak dapat dirujuk kembali) dan bukan yang ditalak *raj'i* (dapat dirujuk kembali). Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ yang jatuh setelahnya, yaitu, "*Dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah di talak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka itu nafkahnya hingga mereka bersalin.*" **(Ath-Thalaq: 6)** Dan ini adalah pada *ba`in*. Dimana kalau *raj'i* tentu nafkah kepada wanita tersebut tidak dilimitasi (dibatasi) dengan kehamilan dan dipastikan tidak ada pengaruhnya. Karena wanita yang dirujuk berhak mendapatkan nafkah, baik dia hamil ataupun tidak.

Secara jelas bahwa *dhamir* pada kata أَسْكِنُوهُنَّ adalah *huwa* (orang laki-laki ketiga tunggal). Sementara dhamir pada firman Allah ﷻ, "*Dan jika mereka (istri-istri yang sudah di talak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka itu nafkahnya*" adalah satu.

Jawaban terhadap pertanyaan di atas adalah, bahwa orang yang menuturkannya boleh jadi berasal dari golongan yang mewajibkan nafkah dan tempat tinggal, atau bisa juga dari orang yang mewajibkan tempat tinggal tanpa nafkah.

Apabila dia termasuk kelompok pertama, maka ayat tersebut sebaliknya menjadi hujah atas kesalahannya. Karena Allah ﷻ memberikan syarat dalam kewajiban nafkah kepada para wanita yaitu posisi mereka dalam keadaan hamil. Dan hukum yang berkaitan dengan syarat akan sirna ketika syarat tersebut sirna. Sehingga dia menunjukkan bahwa orang yang ditalak *ba'in* dan tidak hamil, tidak berhak mendapatkan nafkah.

Jika dikatakan, ini merupakan makna yang disimpulkan dari pemahaman, dan tidak boleh berpendapat dengannya. Maka dikatakan, itu bukanlah makna yang disimpulkan dari pemahaman, akan tetapi merupakan ketiadaan hukum

karena ketiadaan syaratnya. Apabila hukum masih tetap setelah ketiadaan syarat, maka itu bukanlah syarat.

Adapun apabila orang tersebut termasuk orang yang mewajibkan tempat tinggal saja, maka dijawab dengan; Di dalam ayat tidak terdapat satu pun *dhamir* yang khusus *ba'in.* Akan tetapi *dhamir-dahmir*nya ada dua macam; satu macam mengkhususkan *raj'iyyah*, seperti yang disebutkan oleh firman Allah ﷻ, "*Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik,*" **(Ath-Thalaq: 2)** dan macam yang lain ada kemungkinan untuk *ba'in* dan ada kemungkinan untuk *raj'iyyah*, dan kemungkinan juga untuk keduanya. Yaitu firman Allah *Ta'ala*, "*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar.*" **(Ath-Thalaq: 1)** Juga firman-Nya, "*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu.*" **(Ath-Thalaq: 6)**

Menafsirkan kedua ayat ini terhadap *raj'iyyah* adalah yang paling tepat, guna menyatukan *dhamir-dhamir* dan juga para penafsirnya. Karena jika ditafsirkan pada yang lainnya maka mengakibatkan perbedaan *dhamir* dan penafsirnya, dan itu menyalahi asal. Padahal menafsirkan dengan asal mulanya adalah lebih utama.

"Apa faedah dalam mengkhususkan nafkah wanita yang dirujuk dalam keadaan hamil?" Jika dikatakan demikian, maka dijawab dengan; Di dalam ayat tersebut tidak ada yang menunjukkan bahwa tidak ada nafkah bagi wanita yang dirujuk yang tidak hamil, akan tetapi wanita yang dirujuk itu ada dua macam, dimana Allah ﷻ telah menjelaskan hukum keduanya di dalam Kitab-Nya;

a. Wanita yang tidak hamil, baginya adalah nafkah karena akad nikah, jadi hukumnya adalah seperti hukum para istri, atau

b. Wanita yang hamil, dengan dasar ayat tersebut, baginya adalah nafkah sampai dia melahirkan, sehingga nafkah setelah melahirkan menjadi tanggungan kerabat dan bukan tanggungan suami. Jadi keadaannya sebelum melahirkan berbeda dengan keadaannya setelah melahirkan. Sebab, suami memberikan nafkah sendiri kepada sang istri apabila dia hamil. Jika dia telah melahirkan maka nafkahnya menjadi tanggungan orang yang diwajibkan memberikan nafkah sang bayi. Keadaannya pada saat dia hamil tidaklah seperti itu, dimana nafkahnya menjadi tanggungan orang yang diwajibkan memberikan nafkah sang bayi.

Sang bayi pada saat masih di dalam kandungan sang istri merupakan bagian dari beberapa bagiannya. Apabila dia terpisah maka baginya hukum yang lain, dan nafkah menjadi berpindah dari satu hukum ke hukum yang lain, sehingga tampaklah faedah pembatasan (limitasi) dan rahasia pensyaratannya. Allah ﷻ lebih mengetahui apa yang Dia maksudkan dari firman-Nya.

Keputusan Hukum Rasulullah yang Sesuai dengan Kitabullah Mengenai Kewajiban Memberikan Nafkah kepada Para Kerabat

Abu Dawud di dalam *Sunan*-nya meriwayatkan, dari Kulaib bin Manfa'ah, dari kakeknya, bahwasanya dia mendatangi Nabi ﷺ seraya berkata, "Wahai Rasulullah, kepada siapa saya harus berbakti?"

Beliau menjawab, *"Ibumu, ayahmu, saudara perempuanmu, saudara laki-lakimu dan orang-orang dekatmu (kerabatmu) setelah mereka. Mereka mempunyai hak yang wajib (kamu penuhi) dan hubungan silaturahim yang harus disambung."*[58]

An-Nasa'i meriwayatkan dari Thariq Al-Muharibi, dia berkata; Saya datang ke Madinah saat Rasulullah ﷺ tengah berdiri di atas mimbar memberikan ceramah kepada orang-orang. Beliau bersabda, *"Tangan orang yang memberi adalah lebih utama. Mulailah dengan orang yang kamu tanggung, yaitu ibumu, ayahmu, saudara perempuanmu, saudara laki-lakimu, kemudian yang lebih dekat denganmu dan yang lebih dekat dengamu."*[59]

Di dalam *Ash-Sahihain* disebutkan, dari Abu Hurairah ﷺ, dia menuturkan; Seorang laki-laki datang menghadap Rasulullah ﷺ seraya berkata, "Wahai Rasulullah, siapa orang yang lebih berhak saya temani dengan baik?" Beliau menjawab, "Ibumu."

Laki-laki itu bertanya lagi, "Kemudian siapa lagi?" Beliau menjawab, "Ibumu." Laki-laki itu kembali bertanya, "Lalu siapa lagi?" Beliau tetap menjawab, "Ibumu." Orang itu pun bertanya lagi, "Kemudian siapa lagi?" Beliau menjawab, *"Ayahmu, kemudian orang yang lebih dekat denganmu dan yang lebih dekat denganmu."*[60]

Dalam riwayat At-Tirmidzi disebutkan, dari Muawiyah Al-Qusyairi ﷺ, dia berkata; Saya bertanya kepada Rasulullah, "Wahai Rasulullah, kepada siapa

---

[58] HR. Abu Dawud (5140).
[59] HR. An-Nasa'i (5/61).
[60] HR. Al-Bukhari (10/336) dan Muslim (2548).

saya berbakti?" Beliau menjawab, "Ibumu." Saya bertanya lagi, "Lalu siapa lagi?" Beliau menjawab, "Ibumu." Saya bertanya lagi, "Kemudian siapa?" Beliau menjawab, *"Ayahmu, kemudian orang yang lebih dekat dan yang lebih dekat."*[61]

Nabi ﷺ pernah bersabda kepada Hindun, *"Ambillah apa yang mencukupimu dan anakmu dengan cara yang baik* (yakni tidak sampai terlalu banyak dan berlebih-lebihan –Penj.)*."*[62]

Dalam *Sunan Abi Dawud* disebutkan, dari hadits Amr bin Syuaib, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, *"Sesungguhnya sebaik-baik makanan yang kalian makan adalah yang berasal dari jerih payah kalian. Dan sesungguhnya anak-anakmu termasuk hasil jerih payahmu. Oleh karena itu, makanlah hasil jerih payahmu itu dengan baik."*[63]

Abu Dawud juga meriwayatkannya dari hadits Aisyah رضي الله عنها dalam secara *marfu'*.[64]

An-Nasa'i meriwayatkan dari hadits Jabir bin Abdillah, dia berkata; Rasulullah ﷺ bersabda, *"Mulailah dari dirimu sendiri, dan bersedekahlah kepada dirimu. Jika ada kelebihan maka untuk keluargamu. Jika masih ada kelebihan dari keluargamu, maka untuk sanak kerabatmu. Jika masih ada kelebihan dari sanak kerabatmu, maka seterusnya dan seterusnya."*[65]

Ini semua adalah penafsiran atau penjelasan terhadap firman Allah ﷻ,

وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ

"Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapak, karib-kerabat ..." **(An-Nisaa`: 36)**

Juga firman-Nya,

"Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya." **(Al-Israa`: 26)**

Allah ﷻ menjadikan hak kerabat setelah hak kedua orangtua. Hal itu sama dengan apa yang dijadikan oleh Nabi ﷺ.

---

61 HR. Abu Dawud (5139) dan At-Tirmidzi (1897).
62 Takhrij hadits ini telah disebutkan sebelumnya.
63 HR. Abu Dawud (3530), Ibnu Majah (2292), dan Ahmad (2/179).
64 HR. Abu Dawud (3528-3529) dan Ahmad (6/202, 203).
65 HR. An-Nasa'i (5/69).

Allah ﷻ memberitahukan bahwa sanak kerabat memiliki hak atas kerabatnya, dan memerintahkan untuk memberikan hak (bantuan materi) kepada dirinya. Jika yang dimaksud bukan hak nafkah, maka kami tidak mengetahui hak apa lagi.

Dia juga memerintahkan untuk berbuat baik kepada kerabat. Dan termasuk kejelekan yang sangat besar bilamana membiarkan kerabat mati kelaparan dan tanpa pakaian sedang dia mampu untuk memenuhi kebutuhannya dan menutupi auratnya, tidak memberinya sesuap makanan atau menutupi auratnya kecuali dengan memasukkannya ke dalam tanggungannya.

Ketentuan hukum dari Nabi ﷺ ini sesuai dengan Kitabullah, dimana Allah ﷻ telah berfirman,

> "*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan pernyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian.*" **(Al-Baqarah: 233)**

Allah ﷻ mewajibkan kepada ahli waris sebagaimana yang diwajibkan kepada sang ayah. Amirul Mukminin Umar bin Al-Khathab ﷺ menetapkan hukum seperti hukum tersebut.

Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari Ibnu Juraij, dari Amr bin Syuaib, dari Said bin Al-Musayyab, bahwasanya Umar menahan *ashabah* seorang bocah laki-laki supaya keluarganya memberikan nafkah kepada anak tersebut, yakni keluarganya yang laki-laki dan bukan yang perempuan.

Ibnu Abi Syaibah menyebutkan, dari Abu Khalid Al-Ahmar, dari Hajjaj, dari Amr, dari Said bin Al-Musayyab, dia berkata; Seorang wali (pengasuh) anak yatim datang kepada Umar ﷺ dan berkata, "Berikanlah nafkah kepadanya." Umar menjawab, "Jika saya tidak menemukan kecuali keluarganya yang jauh, maka saya akan mewajibkan kepada mereka." Zaid bin Tsabit juga menghukumi seperti ini.

Ibnu Abi Syaibah berkata; Hamid bin Abdirrahman bercerita kepada kami, dari Hasan, dari Matharrif, dari Ismail, dari Al-Hasan, dari Zaid bin Tsabit, dia berkata, "Jika terdapat ibu dan paman *(ammu)*, maka bagi ibu adalah sesuai

dengan jumlah warisannya, dan bagi paman adalah sesuai dengan jumlah warisannya. Tidak diketahui adanya sahabat yang menentang terhadap pendapat Umar dan Zaid (dalam masalah ini)."

Ibnu Juraij menuturkan; Saya katakan kepada Atha', "*Dan warispun berkewajiban demikian,*" **(Al-Baqarah: 233)** maka dia menjawab, "Bagi para pewaris anak yatim agar memberi nafkah kepadanya sebagaimana mereka mewarisinya."

Saya katakan kepadanya, "Apakah pewaris ayah tidak ditahan jika sang ayah tidak memiliki harta?" Dia menjawab, "Apakah dia akan membiarkannya mati?"

Al-Hasan berkata; "*Dan warispun berkewajiban demikian,*" bagi seseorang yang mewarisi wajib memberikan nafkah hingga cukup.

Mayoritas ulama salaf menafsirkan ayat tersebut dengan ini. Di antara mereka itu adalah Qatadah, Mujahid, Adh-Dhahhak, Zaid bin Aslam, Syuraih Al-Qadhi, Qabishah bin Dzu'aib, Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, Ibrahim An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, para sahabat Ibnu Mas'ud, dan juga ulama-ulama setelah mereka seperti Sufyan Ats-Tsauri, Abdurrazzaq, Abu Hanifah dan para sahabatnya, serta orang-orang yang datang setelah mereka seperti Ahmad, Ishaq, Dawud, dan para sahabat mereka.

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai hukum masalah ini:

Pertama; Seseorang tidak dapat dipaksa untuk menafkahi salah satu kerabatnya, karena memberikan nafkah kepada kerabat adalah suatu kebaikan dan bentuk silaturahim (bukan merupakan kewajiban). Ini adalah madzhab (pendapat) yang dinisbatkan kepada Asy-Sya'bi.

Abd bin Humaid Al-Kasysyi berkata; Qabishah bercerita kepada kami, dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Asy'ats, dari Asy-Sya'bi, dia berkata, "Saya tidak melihat seorang pun yang memaksa seseorang terhadap diri orang lain." Yakni memberikan nafkah kepadanya.

Dalam penetapan madzhab ini dengan perkataan tersebut masih diperselisihkan, karena Asy-Sya'bi lebih paham daripada hal itu. Tampaknya dia ingin menyatakan bahwa orang-orang di masa itu lebih takut kepada Allah ﷻ daripada perlunya hakim untuk memaksa orang kaya agar memberi nafkah kerabatnya yang sangat membutuhkan. Sehingga mereka merasa cukup dengan kewajiban syariat dan tidak perlu pemaksaan dari hakim.

Madzhab kedua; Seseorang wajib memberikan nafkah kepada ayahnya yang paling dekat (ayah kandung) dan secara khusus kepada ibunya yang telah melahirkannya. Terhadap kedua orangtua ini, anak laki-laki dan perempuan dipaksa untuk memberi nafkah kepada keduanya apabila keduanya ini fakir.

Adapun nafkah untuk anak-anak, maka seseorang dipaksa untuk memberikan nafkah kepada anaknya yang terdekat (anak kandung) hingga si anak menginjak usia *baligh* (dewasa) saja. Juga kepada anak perempuannya yang dekat hingga si anak perempuannya tersebut menikah.

Seseorang tidak dapat dipaksa untuk memberi nafkah kepada cucunya dan seterusnya. Seorang ibu juga tidak dipaksa untuk memberikan nafkah kepada anak laki-laki dan perempuannya meskipun keduanya dalam keadaan sangat membutuhkan dan sang ibu dalam keadaan sangat kaya.

Seseorang tidak wajib sama sekali memberikan nafkah kepada cucu, kakek, saudara laki-laki, saudara perempuan, saudara laki-laki ayah *(ammu)*, saudara perempuan ayah *(ammah)*, saudara laki-laki ibu *(khal)*, saudara perempuan ibu *(khalah)* atau salah seorang kerabat kecuali apa yang telah kami sebutkan.

Memberi nafkah adalah wajib dengan adanya kesamaan agama maupun berbeda dalam agama. Ini adalah madzhab Malik, dan merupakan madzhab yang paling sempit mengenai masalah nafkah.

Madzhab yang ketiga menyatakan bahwa kewajiban memberikan nafkah hanya kepada keturunan langsung, dan tidak kepada yang lainnya, dengan disertai kesamaan agama. Di samping itu, harus ada kemudahan rezeki dan kemampuan bagi orang yang memberi nafkah; Butuhnnya orang yang diberi nafkah dan ketidakmampuannya mendapatkan penghasilan dikarenakan masih kecil, gila atau cacat.

Hal itu jika berasal dari pihak anak. Adapun jika berasal dari pihak ayah, maka apakah disyaratkan ketidakmampuanya mencari penghasilan?

Untuk menjawab pertanyaan ini terdapat dua pendapat. Di antara para ulama juga ada yang meniadakan kedua pendapat ini pada sang anak.

Apabila seorang anak telah baligh dengan keadaan sehat, maka nafkahnya menjadi gugur, baik itu anak laki-laki ataupun anak perempuan. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, dan madzhab Asy-Syafi'i ini lebih longgar daripada madzhab Malik.

Madzhab keempat berpendapat, bahwa memberikan nafkah adalah wajib bagi kerabat kepada kerabatnya yang lain. Jika dari anak dan cucu, atau dari orangtua dan kakek, maka nafkah mereka adalah wajib, baik mereka sama dalam agama maupun tidak. Namun jika dari selain mereka, maka nafkah tidak wajib kecuali jika agama mereka sama. Oleh karena itu, seorang muslim tidak wajib memberi nafkah kepada kerabatnya yang kafir.

Nafkah itu wajib dengan syarat adanya kemampuan bagi orang yang memberi nafkah dan kebutuhan orang yang dinafkahi. Apabila dia masih kecil maka diberi nafkah dikarenakan oleh kefakirannya saja. Demikian juga alasannya jika dia seorang perempuan dewasa. Apabila dia laki-laki dan telah dewasa maka harus disertai dengan kefakiran dan juga kebutaan atau kecacatannya. Dan jika dia sehat dan dapat melihat maka tidak wajib dinafkahi.

Menurut madzhab ini, nafkah diurutkan berdasarkan urutan dalam warisan kecuali dalam nafkah anak. Nafkah anak adalah tanggung jawab ayahnya, khususnya menurut pendapat yang masyhur dari madzhab ini.

Diriwayatkan dari Al-Hasan bin Ziyad Al-Lu'lu'i, bahwasanya nafkah adalah khusus kepada kedua orangtuanya sesuai dengan ketentuan warisan keduanya, sebagai penafian terhadap qiyas.

Pendapat ini adalah madzhab Abu Hanifah, dan dia lebih longgar daripada madzhab Asy-Syafi'i.

Madzab yang kelima menyebutkan, bahwa kerabat dekat apabila berasal dari keturunan langsung maka pemberian nafkahnya adalah wajib secara mutlak, baik dia orang yang mewarisi ataupun tidak.

Adapun disyaratkan kesamaan agama di antara mereka ataukah tidak, maka dalam hal ini terdapat dua riwayat.

Di samping itu, terdapat riwayat lain yang menyebutkan bahwa nafkah keturunan langsung tidak wajib kecuali dengan syarat mewarisi mereka dengan bagian tertentu *(furudh)* atau *ashabah* sebagaimana kerabat-kerabat lainnya. Dan jika berasal dari selain keturunan langsung, maka nafkah mereka adalah wajib dengan syarat antara dirinya dan mereka dapat saling mewarisi.

Lalu, apakah saling mewarisi itu disyaratkan dari kedua belah pihak, ataukah cukup salah satu dari keduanya? Dalam hal ini ada dua riwayat.

Dan, apakah ketetapan saling mewarisi itu disyaratkan dalam suatu keadaan tertentu, ataukah antar ahli waris secara keseluruhan? Hal itu juga

ada dua riwayat; Apabila kerabat tersebut dari kerabat yang tidak mewarisi, maka tidak ada nafkah bagi mereka berdasarkan nash yang telah ditetapkan.

Sebagian dari kelompok madzhab ini berbeda pendapat mengenai kewajiban nafkah kepada mereka yang saling mewarisi, dan menurutnya harus ada kesamaan agama antara orang yang menafkahi dengan orang yang dinafkahi, dimana nafkah adalah wajib kecuali pada keturunan langsung dalam salah satu dari dua riwayat.

Apabila pewarisan tersebut dengan tanpa adanya hubungan kerabat, seperti hubungan budak, maka menurut madzhab yang kelima, pemberian nafkah adalah wajib bagi yang mewarisi dan bukan yang diwarisi.

Menurut madzhab ini, apabila berkewajiban memberikan nafkah seseorang, maka berkewajiban pula memberikan nafkah istrinya. Dari madzhab ini juga ada yang mengatakan tidak berkewajiban dan ada yang mengatakan berkewajiban khususnya pada keturunan langsung dan bukan yang lainnya. Juga ada yang menyebutkan berkewajiban terhadap istri ayah secara khusus, dan berkewajiban menjaga keturunan langsung dengan menikahkan, apabila mereka meminta hal itu.

Al-Qadhi Abu Ya'la berkata; Orang-orang yang wajib untuk dinafkahi seperti saudara laki-laki, paman atau lainnya, wajib pula terhadap mereka untuk menjaganya.

Karena Imam Ahmad telah menetapkan kepada budak yaitu wajib menikahkannya jika dia meminta hal itu, dan jika tidak, maka dia boleh dijual.

Jika seseorang berkewajiban menjaga orang lain, maka dia berkewajiban pula menafkahi istrinya, karena tidak mungkin menjaga kecuali dengan hal itu. Dan ini bukan masuk pada masalah yang terdahulu, yaitu wajibnya memberi nafkah terhadap istri orang yang dinafkahi.

Pendapat ini merupakan madzhab Imam Ahmad, dan pendapatnya lebih luas dibanding madzhab Abu Hanifah. Meskipun dari sisi yang lain, madzhab Abu Hanifah lebih luas darinya, dimana diwajibkan memberikan nafkah kepada kerabat sesuai dengan dalil yang benar. Selain itu, hal inilah yang dikehendaki oleh dasar-dasar dan nash-nash Imam Ahmad, kaidah-kaidah syara' dan menyambung silaturahim sesuai dengan yang diwajibkan Allah untuk menyambungnya. Dimana surga diharamkan bagi orang yang memutus hubungan silaturahim.

Jadi, nafkah didapatkan dengan dua hal, yaitu; melalui warisan berdasarkan Kitabullah dan melalui silaturahim berdasarkan sunnah Rasulullah ﷺ.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa Umar bin Al-Khathab ؓ menahan *ashabah* seorang bocah untuk memberikan nafkah kepadanya. Padahal mereka yang akan memberikan itu adalah anak-anak pamannya sendiri.

Telah disebutkan pula pendapat Zaid bin Tsabit yang menyatakan, "Jika terdapat paman *(ammu)* dan ibu, maka bagi paman adalah sesui dengan warisannya dan bagi ibu sesuai dengan warisannya."

Kedua pendapat tersebut tidak mendapat pertentangan sama sekali dari para sahabat, dan itu merupakan pendapat mayoritas ulama salaf.

Pendapat ini yang ditunjukkan oleh firman Allah ﷻ,

"*Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya,*" **(Al-Israa`: 26)**

Juga firman-Nya,

"*Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapak, karib-kerabat.*" **(An-Nisaa`: 36)**

Nabi ﷺ mewajibkan pemberian kepada para kerabat, dan menjelaskan nasab mereka dengan mengatakan, *"Dan saudara perempuanmu, saudara laki-lakimu, kemudian yang terdekat denganmu dan yang terdekat denganmu. Mereka itu mempunyai hak yang wajib (kamu penuhi) dan (mempunyai) hubungan kerabat yang harus disambung."*

Apabila dikatakan, "Yang dimaksudkan dengan hal tersebut adalah berbuat baik dan menyambung kerabat, dan bukan wajib." Maka dijawab; Ini dapat dibantah dengan kenyataan bahwasanya Allah ﷻ memerintahkannya dan menyebutnya dengan hak, dan menyandarkannya kepadanya yaitu sebagaimana dalam firman-Nya, "haknya". Dan Nabi ﷺ memberitahukan bahwasanya itu adalah hak, dan hak itu adalah wajib, sehingga sebagian madzhab dengan terang-terangan menyatakan wajib.

Jika dikatakan; Yang dimaksud dengan "haknya" adalah tidak memutusnya. Maka jawabannya dari dua sisi:

Sisi pertama, dikatakan; Pemutusan (hubungan kerabat) mana yang lebih besar dari membiarkannya kelaparan dan kehausan, merasakan sakitnya panas dan dingin, dan tidak memberinya sesuap makanan dan memberinya seteguk minuman, tidak memberinya pakaian yang dapat menutupi auratnya dan

menghindarkannya dari panas dan dingin, dan menempatkannya di bawah atap yang menaunginya? Padahal orang tersebut adalah saudaranya, anak dari ibu dan ayahnya, atau *khalah*-nya yang berkedudukan seperti ibunya. Tidak hanya itu, bahkan dia memperlakukannya seperti orang asing, yaitu dengan memberinya utang dan memintanya kembali, meskipun dirinya dalam keadaan bergelimang harta.

Jika ini bukan termasuk pemutusan (hubungan), maka kami tidak tahu apa itu pemutusan (hubungan) yang diharamkan dan apa itu penghubungan yang diperintahkan oleh Allah ﷻ dan diharamkannya surga bagi orang yang memutusnya.

Sisi yang kedua yaitu dengan mengatakan; Apa hubungan wajib yang diserukan oleh nash dan berlebihan dalam mewajibkannya serta mengecam orang yang memutuskannya tersebut? Tindakan berlebihan mana dalam berhubungan terhadap orang asing sehingga hati harus peka, lisan harus bicara, dan anggota tubuh harus bekerja? Apakah itu mengucapkan salam kepadanya jika bertemu dengannya, menjenguknya ketika dia sakit, mendoakannya ketika dia bersin, dan mendatanginya ketika diundang? Dan kalian tidak diwajibkan apapun dari itu kecuali apa yang wajib bagi orang lain terhadap orang yang lainnya?

Apabila hubungan ini adalah dengan tidak memukulnya, tidak mencelanya, tidak menyakitinya dan yang lainnya, maka itu adalah hak yang wajib bagi setiap muslim terhadap muslim yang lain, bahkan bagi *dzimmi* terhadap muslim. Lalu, apa kekhususan silaturahim yang diwajibkan?

Berdasarkan hal tersebut sebagian orang mulia pada masa kini mengatakan, "Sungguh, telah membuat saya lelah untuk mengetahui silaturahim yang diwajibkan."

Ketika orang-orang mengutarakan hal ini kepada para rekan dan murid Imam Malik seraya berkata kepada mereka, "Apa arti silaturahim menurut kalian?" maka sebagian dari mereka menyusun buku yang cukup besar tentang silaturahim, yang di dalamnya terdapat sejumlah atsar yang *marfu'* dan *mauquf*, dan memaparkan jenis silaturahim beserta jenis, macam, dan bagiannya. Meski demikian, buku tersebut masih belum selesai dari membahas masalah kewajiban tersebut. Sebab, sesungguhnya silaturahim telah dikenal oleh semua orang baik awam maupun khusus. Atsar-atsar mengenai silaturahim juga sudah banyak dikenal. Akan tetapi apa hubungan yang dikhususkan terhadap kerabat yang orang asing tidak dapat diikutsertakan?

Kalian tidak dapat menentukan kewajiban sesuatu hal kecuali nafkah menjadi lebih penting darinya. Dan kalian tidak akan mampu menuturkan hal yang menggugurkan kewajiban nafkah kecuali yang lainnya lebih utama untuk gugur.

Nabi ﷺ menyandingkan hak saudara laki-laki dan perempuan dengan ayah dan ibu. Beliau bersabda, *"Ibumu, ayahmu, saudara perempuanmu, dan saudara laki-lakimu, kemudian yang lebih dekat denganmu dan lebih dekat denganmu."*

Apa yang me*nasakh* (menghapus) ini, dan apa yang menjadikan pertamanya untuk wajib dan berikutnya adalah untuk sunnah (anjuran)?

Jika ini dapat diketahui, maka bukan termasuk berbakti kepada orangtua ketika seseorang membiarkan ayahnya menyapu tempat berteduh dan mengangkat barang untuk orang lain dengan upah, sedang dirinya dalam keadaan sangat kaya. Dan bukan termasuk berbakti kepada ibunya ketika membiarkan sang ibu menjadi pembantu orang lain, mencucikan pakaian mereka, dan melakukan pekerjaan-pekerjaan lainnya, dan tidak menjaganya dengan apa yang dia nafkahkan kepadanya. Bahkan dengan entengnya dia berseloroh, "Kedua orangtuaku dalam keadaan sehat dan mampu bekerja, keduanya tidak cacat ataupun buta."

Betapa mengherankannya, manakah syarat (yang ditentukan) oleh Allah dan Rasul-Nya bahwa dalam berbakti kepada orangtua dan melakukan silaturahim yang mensyaratkan salah seorang dari mereka dalam keadaan cacat atau buta? Silaturahim ataupun berbakti kepada orangtua tidaklah digantungkan pada hal tersebut, baik secara syara', bahasa, adat, maupun lainnya. *Wabillahi at-taufiq.*[]

Ketetapan Hukum Rasulullah Tentang Penyusuan

DI dalam *Ash-Shahihain* disebutkan secara shahih, dari hadits Aisyah ﵂, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

إِنَّ الرَّضَاعَةَ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ الْوِلاَدَةُ.

"Sesungguhnya penyusuan itu menyebabkan mahram sebagaimana hubungan kelahiran (menyebabkan mahram)."[66]

Disebutkan pula di dalam *Ash-Shahihain*, dari hadits Ibnu Abbas ﵄, bahwasanya Nabi ﷺ ditawari agar menikahi putri Hamzah. Tetapi beliau bersabda, *"Dia tidak halal bagiku, karena dia adalah putri saudara laki-lakiku dari hubungan susuan. Apa yang haram karena hubungan keluarga, haram pula bagi hubungan susuan."*[67]

Disebutkan pula dalam kitab yang sama bahwasanya Nabi ﷺ bersabda kepada Aisyah ﵂, "Berilah izin (untuk masuk rumah) kepada Aflah yaitu saudara laki-laki Abu Al-Qu'ais, karena sesungguhnya dia adalah pamanmu." Istri Abu Al-Qu'ais adalah ibu susuan Aisyah ﵂.[68]

Dengan hukum inilah Ibnu Abbas menjawab pertanyaan mengenai seorang laki-laki yang memiliki dua budak perempuan; dimana salah satunya menyusui seorang anak perempuan dan yang lain menyusui seorang anak laki-

---

66 HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'* (372), Ahmad (6/44 dan 51), dan Ad-Darimi (2253).
67 HR. Ahmad (2/223 dan 1952), dan An-Nasa'i (6/100).
68 HR. Al-Humaidi (278), Ahmad (6/38), dan Muslim (4/168).

laki. Bolehkah anak laki-laki ini menikahi anak perempuan yang disusui tersebut? Ibnu Abbas menjawab, "Tidak boleh, karena yang menggauli (dua budak perempuan) adalah satu."

Shahih Muslim menyebutkan, dari Aisyah ﵂, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, *"Satu dan dua sedotan itu tidak menyebabkan menjadi mahram."*[69]

Dalam riwayat lain disebutkan, *"Sekali hisapan dan dua kali hisapan tidaklah menyebabkan kemahraman."*

Dalam redaksi *Shahih Muslim* disebutkan bahwasanya ada seorang laki-laki bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah satu kali susuan dapat menjadikan mahram?" Beliau menjawab, *"Tidak."*

Shahih Muslim juga menyebutkan;[70] Dari Aisyah ﵂, dia berkata, "Semula susuan yang menyebabkan kemahraman adalah sepuluh kali susuan seperti yang tersebut di sebagian ayat Al-Qur`an. Kemudian di*nasakh* menjadi lima susuan oleh ayat yang lain. Setelah itu Rasulullah ﷺ wafat."

Dalam *Ash-Shahihain* disebutkan,[71] dari hadits Aisyah ﵂ bahwasanya Nabi ﷺ pernah bersabda, *"Sesungguhnya (dinamakan) penyusuan itu jika karena lapar."*

Di dalam *Jami'At-Tirmidzi* disebutkan, dari hadits Ummu Salamah ﵂, bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tidak menjadikan mahram dari penyusuan kecuali yang mengenyangkan usus dengan menyedot dari payudara dan menyusunya itu sebelum masa menyapih."*[72]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah shahih."

Disebutkan dalam *Sunan Ad-Daruquthni*[73] dengan sanad yang shahih dari Ibnu Abbas, dia me*marfu'*kannya, "Tidak ada hukum penyusuan kecuali di sekitar umur dua tahun."

Di dalam *Sunan Abi Dawud,*[74] dari hadits Ibnu Mas'ud, dia me*marfu'*-kannya, *"Tidak menjadi mahram dari penyusuan kecuali yang dapat menumbuhkan daging dan membentuk (menguatkan) tulang."*

---

69 HR. Ahmad (6/31), Muslim (4/166), dan Abu Dawud (2063).
70 HR. Malik dalam *Al-Muwathatha'* (376), Ad-Darimi (2258), dan Muslim (4/167).
71 HR. Ahmad (6/94), Ad-Darimi (2261), dan Al-Bukhari (3/222).
72 HR. At-Tirmidzi (1152).
73 HR. Ad-Daruquthni di dalam *Sunan*-nya (4/174).
74 HR. Abu Dawud (2059-2060) dan Ahmad (1/432).

Shahih Muslim menyebutkan[75] dari Aisyah ﵂, dia berkata; Sahlah binti Suhail datang menemui Nabi ﷺ seraya berkata, "Wahai Rasulullah, saya melihat di wajah Abu Hudzaifah muncul rasa cemburu karena masuknya Salim ke dalam rumah kami, sedang dia adalah sepersaudaraannya." Maka beliau bersabda, *"Susuilah dia, maka engkau menjadi mahram baginya."*

Di dalam riwayat Muslim dari Aisyah ﵂, dia berkata; Sahlah binti Suhail datang menemui Nabi ﷺ seraya dia berkata, "Wahai Rasulullah, saya melihat di wajah Abu Hudzaifah muncul rasa cemburu karena masuknya Salim ke dalam rumah kami sementara dia adalah sepersaudaraannya." Mendengar itu, beliau bersabda, "Susuilah dia." Sahlah binti Suhail pun berkata, "Bagaimana saya menyusuinya sedang dia adalah orang yang sudah dewasa?" Rasulullah ﷺ pun tersenyum lalu bersabda, *"Aku sudah tahu bahwa dia sudah dewasa."*

Dalam redaksi Muslim disebutkan bahwasanya Ummu Salamah ﵂ berkata kepada Aisyah ﵂, "Sesungguhnya ada seorang anak yang menginjak masa dewasa mengunjungimu yang saya tidak suka dia mengunjungiku." Aisyah berkata, "Bukankah pada diri Rasulullah terdapat suri tauladan bagimu? Sesungguhnya istri Abu Hudzaifah pernah bertanya, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya Salim mengunjungi saya, sedang dia adalah seorang laki-laki dewasa, dan pada diri Abu Hudzaifah terdapat rasa cemburu.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *"Susuilah dia sehingga dia dapat mengunjungimu."*

Di dalam *Sunan*-nya, Abu Dawud menuturkan hadits dengan panjang lebar, dia meriwayatkannya dari hadits Az-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah dan Ummu Salamah ﵄, bahwasanya Abu Hudzaifah bin Utbah bin Rabi'ah bin Abdi Syams mengadopsi Salim, dan menikahkannya dengan putri saudara laki-lakinya yang bernama Hindun binti Al-Walid bin Utbah seorang yang dituankan oleh para wanita dari golongan Al-Anshar, sebagaimana halnya Rasulullah ﷺ mengadopsi Zaid.

Pada zaman jahiliyah, barangsiapa mengadopsi seorang anak laki-laki maka orang-orang memanggilnya dengan menambahkan nama orang yang mengadopsinya dan mewarisi warisannya, hingga Allah ﷻ menurunkan ayat mengenai hal itu,

ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ

---

[75] HR. Muslim (1453).

فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ .

"Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka, itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggilah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu."[76] **(Al-Ahzab: 5)**

Maka, kembalikanlah kepada bapak-bapak mereka, dan barangsiapa yang tidak tahu bapaknya maka menjadi *maula* dan saudara seagama. Lalu datanglah Sahlah binti Suhail bin Amr Al-Qurasyi Al-Amiri, istri Abu Hudzaifah, dia berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami melihat Salim sudah menginjak umur dewasa. Sementara dia tinggal bersama saya dan Abu Hudzaifah dalam satu rumah. Padahal Allah ﷻ telah menurunkan ayat yang telah engkau ketahui mengenai mereka. Bagaimana menurut engkau?" Rasulullah ﷺ menjawab, "Susuilah dia." Maka Sahlah pun menyusuinya sebanyak lima kali susuan, sehingga dia menjadi anaknya dari hubungan susuan.

Oleh karena itu, Aisyah رضي الله عنها memerintahkan kepada putri saudara laki-laki dan perempuannya untuk menyusui anak yang Aisyah menyukai anak tersebut untuk melihat dan mengunjunginya, dan jika anak itu sudah besar maka dengan lima kali susuan dia dapat memasuki rumahnya.

Ummu Salamah رضي الله عنها beserta seluruh istri Nabi ﷺ menolak hal itu, yakni memasukkan orang ke dalam rumah mereka dengan susuan seperti itu, kecuali jika orang tersebut memang disusui saat masih bayi. Mereka berkata kepada Aisyah رضي الله عنها, "Demi Allah, kami tidak tahu. Barangkali itu adalah dispensasi dari Nabi ﷺ untuk Salim saja, tidak untuk orang lain."

Hadits-hadits yang tingkat kapabilitasnya diakui di atas mengandung sejumlah hukum, sebagiannya disepakati oleh para ulama dan pada sebagian yang lain masih terdapat perselisihan.

Hukum yang pertama; Sabda Rasulullah ﷺ yang menyebutkan, *"Penyusuan itu menyebabkan mahram sebagaimana hubungan kelahiran (menyebabkan mahram)."*

---

[76] Maula adalah seorang hamba yang sudah dimerdekakan atau seseorang yang telah dijadikan anak angkat.

Hukum ini adalah *muttafaq alaih* (disepakati) oleh umat ini hingga menurut orang yang memiliki pendapat bahwa tambahan terhadap nash adalah nasakh, dan Al-Qur'an tidak dapat dinasakh dengan sunnah. Karena sudah menjadi keharusan untuk menerima hukum ini meskipun merupakan tambahan terhadap apa yang ada di dalam Al-Qur'an (tidak disebutkan dalam Al-Qur'an), baik menamakannya dengan nasakh maupun tidak.

Hal ini seperti keharusan untuk mengharamkan pengumpulan (menikahi) seorang wanita dengan saudara perempuan ayah (bibinya) dan juga antara dirinya dengan saudara perempuan ibunya, meskipun hukum ini merupakan tambahan terhadap nash Al-Qur'an.

Di samping kasus di atas, terdapat contoh kasus lainnya, dimana hadits dijadikan rujukan hukum karena di dalam Al-Qur'an tidak disebutkan, yaitu hadits Al-Qu'ais tentang pengharaman susu dari suami perempuan yang menyusui bahwa perempuan yang menyusui dan suaminya yang menjadi pemilik susu menjadi orangtua bagi sang bayi yang disusuinya itu, dan sang bayi menjadi anak bagi keduanya. Hubungan mahram dari tiga arah ini menjadi meluas. Anak dari sang bayi dan seterusnya menjadi cucu keduanya. Anak dari wanita yang menyusui dan sang suami menjadi saudara dan saudarinya dari tiga arah. Anak-anak dari salah satu keduanya yang berasal dari yang lainnya menjadi saudara laki-laki dan perempuan seayah dan seibu. Anak-anak sang suami dari istri yang lainnya menjadi saudara laki-laki dan perempuannya seayah. Anak-anak dari wanita yang menyusui dari suami yang lainnya menjadi saudara laki-laki dan perempuannya seibu. Orangtua wanita yang menyusui menjadi kakek dan neneknya. Saudara laki-laki dan perempuan dari wanita yang menyusui menjadi bibi dari ibunya. Sementara pemilik susu (suami dari wanita yang menyusui) beserta saudara perempuan dan laki-lakinya menjadi bibi atau paman seayahnya. Kemahraman hubungan susuan itu tersebar dari arah tiga ini saja.

Hubungan mahram tidak meluas pada selain yang menyusu yang terdiri dari orang-orang yang sederajat dengannya yaitu saudara laki-laki dan perempuannya. Sehingga diperbolehkan bagi saudara laki-lakinya untuk menikahi orang yang telah menyusui saudaranya, anak-anak perempuannya serta para ibunya. Dan diperbolehkan juga bagi saudara perempuannya untuk menikah dengan pemilik susu (suami dari wanita yang menyusui), para ayah, dan anak-anaknya.

Selain itu, kemahraman tidak meluas ke orang-orang yang di atasnya yaitu para ayahnya, para ibunya, dan juga orang-orang yang sederajat dengannya yaitu paman-paman dan bibi-bibinya. Jadi, ayah kandung dari anak yang menyusu dan juga kakek-kakeknya boleh menikahi ibu sang anak dari hubungan susu beserta ibunya, saudara-saudara perempuannya, dan anak-anak perempuannya. Juga boleh menikahi ibu sang pemilik susu (suami wanita yang menyusui), saudara-saudara perempuannya, dan para putrinya.

Karena saudara dari anak yang menyusu tersebut adalah halal (bukan mahram), maka saudara laki-laki dari ayah boleh menikahi saudara perempuan saudaranya dari ibu, dan saudara laki-laki dari ibu boleh menikahi saudara perempuan saudaranya dari ayah. Pun, seseorang boleh menikahi ibu anaknya dari nasab dan juga saudara perempuannya. Sedangkan ibunya dan anak perempuannya, maka keduanya diharamkan dengan sebab *mushaharah* (hubungan melalui perkawinan).

Apakah sesama *mushaharah* sebab susuan diharamkan, sehingga diharamkan baginya mertuanya dari hubungan susu, dan juga putrinya dari hubungan susu, menantunya dari hubungan susu, atau diharamkan mengumpulkan antara dua perempuan bersaudara dari hubungan susu, atau antara seorang wanita dengan bibi dari ayah dan juga ibu dari hubungan susu?

Para Imam yang empat beserta pengikutnya mengharamkannya. Sementara Syaikh kami (Ibnu Taimiyah) tidak mengungkapkan pendapat tersendiri, seraya mengatakan, "Apabila ada orang yang mengatakan tidak haram, maka pendapatnya itu lebih kuat."

Orang-orang yang mengharamkan mengatakan; Pengharaman ini termasuk di dalam sabda Nabi ﷺ yang menyebutkan, *"Apa yang haram sebab hubungan nasab, haram pula karena hubungan susuan."* Maka hubungan susuan sama dengan hubungan nasab. Kedudukan anak susuan dan ayah susuan sama dengan kedudukan anak dari nasab dan ayahnya. Sehingga apa yang diharamkan terhadap hubungan nasab, diharamkan pula terhadap hubungan susuan.

Jika istri ayah (ibu tiri), menantu perempuan, ibu mertua dan putrinya dari nasab itu diharamkan, maka mereka semua haram sebab hubungan susuan. Apabila diharamkan mengumpulkan antara dua saudara perempuan senasab, maka diharamkan pula mengumpulkan antara dua saudara perempuan hubungan susuan. Ini adalah penjelasan argumen mereka terhadap pengharaman itu.

Syaikh Al-Islam (Ibnu Taimiyah) mengatakan, "Allah ﷻ mengharamkan tujuh hal karena nasab dan tujuh hal karena hubungan perkawinan." Demikian yang telah dikatakan oleh Ibnu Abbas.

Dia melanjutkan; Telah diketahui bahwa kemahraman hubungan susuan tidak dapat disebut dengan *mushaharah* (hubungan karena pernikahan), karena sesungguhnya apa yang haram sebab hubungan kelahiran, haram pula sebab hubungan susuan. Nabi ﷺ telah bersabda, *"Apa yang haram sebab hubungan kelahiran, haram pula sebab hubungan susuan."*

Di situ Nabi ﷺ tidak menyebutkan, "Apa yang haram sebab *mushaharah* (hubungan pernikahan)." Allah ﷻ juga tidak menyebutkannya di dalam Kitab-Nya sebagaimana Dia menyebutkan pengharaman hubungan pernikahan, tidak pula menyebut pengharaman mengumpulkan dalam hubungan susuan sebagaimana Dia menyebutkannya di dalam nasab.

Hubungan pernikahan adalah saudara dari hubungan nasab, karena Allah ﷻ telah berfirman,

وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾

"Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan mushaharah[77] *dan adalah Rabbmu Maha Kuasa."* **(Al-Furqan: 54)**

Hubungan antar manusia adalah dengan nasab dan *mushaharah*, dimana keduanya menjadi sebab kemahraman. Hubungan susuan adalah cabang dari nasab, sedang *mushaharah* tidak mungkin terjadi kecuali antara beberapa nasab (keturunan).

Allah ﷻ mengharamkan mengumpulkan antara dua saudara perempuan, antara seorang perempuan dengan saudara perempuan ayahnya *(ammah)*, serta antara seorang perempuan dengan saudara perempuan ibunya *(khalah)* agar tidak mengakibatkan pemutusan hubungan kerabat yang diharamkan.

Telah diketahui bersama bahwa dua saudara perempuan dari hubungan persusuan tidak ada hubungan yang diharamkan selain nikah dan hubungan persusuan keduanya tidak membawa dampak hukum pada saudara-saudara senasab mereka, karena pengharaman ini hanya berlaku pada keduanya.

---

[77] *Mushaharah* adalah hubungan kekeluargaan yang berasal dari perkawinan, seperti menantu, ipar, mertua, dan lainnya.

Sehingga salah seorang dari keduanya tidak dapat membebaskan kepemilikan kepada yang lain, tidak dapat mewarisinya, dan tidak berhak menafkahinya. Salah satu dari keduanya juga tidak mempunyai hak perwalian dalam pernikahan (tidak dapat menikahkan saudara susuannya itu) dan perwalian dalam kematian. Selain itu, dia tidak masuk dalam wasiat dan wakaf kerabat saudara susuannya.

Tidak diharamkan memisahkan antara seorang ibu susuan dengan anak susuannya meski masih kecil, padahal memisahkan ibu dengan anaknya adalah diharamkan jika hubungan antara ibu dan anak tersebut adalah hubungan nasab.

Pemisahan antara keduanya dalam kepemilikan sama seperti pengumpulan antara keduanya dalam pernikahan. Seandainya memiliki sesuatu yang diharamkan sebab persusuan, maka tidak dapat dibebaskan dengan kepemilikan.

Jika seseorang diharamkan menikahi ibunya, anak perempuannya, saudara perempuannya, dan bibinya dari hubungan susu, maka tidak lantas diharamkan baginya (untuk menikahi) ibu istrinya yang telah menyusui istrinya tersebut. Karena antara sang suami dengan ibu susuan istrinya itu tidak ada hubungan nasab, hubungan pernikahan ataupun hubungan susuan.

Hubungan susuan jika dijadikan seperti hubungan nasab dalam sebuah hukum tidak lantas menjadi sama dengannya di dalam seluruh hukum yang lain, akan tetapi hukum-hukum yang membedakan keduanya banyak sekali.

Telah ditetapkan mengenai bolehnya mengumpulkan antara dua wanita yang antara keduanya terdapat *mushaharah muharramah.* Hal itu sebagaimana Abdullah bin Ja'far yang mengumpulkan antara mantan istri Ali dan putrinya dari istri yang lain. Apabila antara keduanya terdapat kemahraman yang menghalangi diperbolehkannya pernikahan yang satu dengan yang lainnya – kalau dia adalah laki-laki- maka padanan saudara perempuan dari hubungan susu adalah sama. Karena penyebab pengharaman pernikahan antar keduanya adalah pada diri keduanya, bukan antara keduanya dan orang asing dari keduanya yang tidak ada hubungan susuan dan juga *mushaharah* antara dirinya dengan keduanya. Ini adalah madzhab Imam empat dan lainnya.

Imam Ahmad berhujah bahwa Abdullah bin Ja'far mengumpulkan antara mantan istri Ali dan anak perempuannya, dan tak seorang pun yang mengingkarinya.

Al-Bukhari berkata; Al-Hasan bin Al-Hasan bin Ali mengumpulkan antara dua anak perempuan pamannya *(ammau)* dalam satu malam. Abdullah bin Ja'far juga mengumpulkan antara mantan istri Ali dan putri Ali.

Ibnu Syubrumah berkata, "Seperti itu adalah tidak apa-apa."

Al-Hasan pernah menghukumi makruh namun setelah itu dia berkata, "Tidak apa-apa."

Jabir bin Zaid menghukumi makruh karena hal itu dapat memutus hubungan kerabat, meski tidak ada pengharaman, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ .

"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina." **(An-Nisaa`: 24)**

Ini adalah perkataan Al-Bukhari.

Kesimpulannya, ketetapan hukum nasab dari satu sisi tidak mengharuskan ketetapannya dari segala sisi, atau dari sisi yang lain.

Para istri Nabi ﷺ adalah *Ummahat Al-Mukminin* (ibu bagi kaum mukminin) dalam keharaman dan kehormatan saja, bukan dalam hubungan mahram. Sehingga tidak seorang pun boleh berkhalwat (menyendiri) bersama mereka atau memandang mereka. Bahkan Allah ﷻ memerintahkan kepada mereka untuk menutupi diri dari orang yang diharamkan menikahi mereka dari selain kerabat mereka dan juga orang yang memiliki hubungan susuan dengan mereka. Allah ﷻ berfirman,

وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ .

"Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir." **(Al-Ahzab: 53)**

Hukum ini sama sekali tidak meluas pada kerabat mereka. Putri-putri mereka bukanlah saudara perempuan orang-orang beriman yang diharamkan bagi laki-laki mukmin. Putra-putra mereka juga bukan saudara bagi orang mukmin yang tidak diperbolehkan menikah dengan putri-putri mereka. Saudara laki-laki dan perempuan mereka juga bukan bibi bagi kaum mukminin. Akan tetapi, mereka itu (putri, saudara, bibi Ummahat Al-Mukminin) adalah halal bagi orang Islam.

Ummu Al-Fadhl yang merupakan saudara perempuan Maimunah istri Rasulullah ﷺ adalah istri Al-Abbas. Asma binti Abi Bakar yang merupakan

saudara Aisyah ﵂ adalah istri Az-Zubair. Ibu Aisyah ﵂ merupakan istri Abu Bakar. Dan Ibu Hafshah merupakan istri Umar ﵁.

Seorang mukmin tidak boleh menikahi ibunya (Ummahat Al-Mukminin).

Abdullah bin Umar beserta saudara-saudarnya, anak-anak Abu Bakar dan anak-anak Abu Sufyan telah menikahi wanita-wanita mukminah. Seandainya mereka adalah paman bagi para wanita tersebut, tentu dilarang untuk menikahi mereka.

Kesucian Ummahat Al-Mukminin tidak meluas ke kerabat-kerabat mereka. Karena jika tidak, maka ketetapan hukum dari beberapa hukum nasab antara umat dengan mereka mengharuskan tetapnya hukum-hukum yang lain.

Yang juga menunjukkan hal itu adalah firman Allah ﷻ mengenai wanita-wanita yang haram dinikahi,

"*(Dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu).*" **(An-Nisaa`: 23)**

Telah diketahui bersama bahwa kata *"ibn"* (anak) jika disebutkan secara mutlak (tanpa ada tambahan kata setelahnya), maka tidak mencakup anak persusuan. Lalu bagaimana jika *"ibn"* diberi tambahan dengan *"ibn shalb"* (anak kandung) dengan tujuan untuk mengecualikan anak angkat? Jika demikian, maka ada yang menghalangi pengecualian anak susuan, sehingga di sini anak susuan harus dimasukkan di dalamnya.

Dalam *Ash-Shahih* disebutkan bahwasanya Nabi ﷺ memerintahkan kepada Sahlah binti Suhail untuk menyusui Salim yakni budak Abu Hudzaifah supaya menjadi mahram baginya. Kemudian dia menyusuinya dengan susu milik Abu Hudzaifah yang merupakan suaminya.[78] Salim pun menjadi anak sekaligus mahramnya dengan nash Rasulullah ﷺ baik hukum ini dikhususkan untuk Salim saja ataupun untuk umum sebagaimana yang dikatakan oleh Aisyah ﵂. Sehingga Salim tetap menjadi mahram bagi Sahlah bin Suhail, karena dia telah menyusui Salim dan Sahlah telah menjadi ibunya.

Dia tidak menjadi mahram bagi wanita ini karena posisi wanita ini sebagai ibu persusuan ayahnya. Sebab hal ini tidak memberi pengaruh terhadap penyusuan Sahlah kepadanya. Akan tetapi jika dia mempunyai budak wanita atau istri lain yang menyusui Salim, maka Sahlah menjadi istri ayah persusuannya.

---

[78] Suami dari ibu susuan disebut sebagai pemilik susu. **(Penj.)**

Nabi telah menjelaskan hal ini dalam hadits di atas, dimana beliau bersabda, "*Susuilah dia.*" Sahlah pun menyusui Salim sebanyak lima kali susuan, sehingga Salim menjadi anaknya dari hubungan persusuan.

Hukum ini belum dapat dikatakan sebagai ijmak, sehingga barangsiapa yang menyatakan sebagai ijmak, maka dia adalah pembohong. Karena Said bin Al-Musayyab, Abu Salamah bin Abdirrahman, Sulaiman bin Yasar, Atha' bin Yasar, dan Abu Qilabah tidak menetapkan *laban al-fahl* (susu dari suami perempuan yang menyusui) sebagai penyebab mahram. Pendapat ini diriwayatkan dari Az-Zubair dan sejumlah sahabat sebagaimana yang akan kami jelaskan.

Mereka berpendapat bahwa pengharaman (menjadikan mahram) adalah dari pihak ibu saja. Jadi mereka tidak menjadikan anak yang disusui dari *laban al-fahl* sebagai anak bagi suami. Mereka tidak mengharamkan mantan istri anak susuan yang pernah disusui istri, untuk dinikahi. Begitu juga sebaliknya, mereka tidak mengharamkan mantan istri dari suami ibu susuan untuk dinikahi anak yang pernah menyusu pada istri sang suami.

Berdasarkan pendapat mereka ini, maka seorang wanita tidak diharamkan untuk menikah dengan ayah susuan dari mantan suaminya, dan anak susuan mantan suami.

Ada yang mengatakan; Mereka belum menetapkan atau memastikan keanakan antara anak yang menyusu dengan suami perempuan yang menyusui, sehingga *mushaharah* atau hubungan kekeluargaan melalui pernikahan belum dapat ditetapkan, karena *mushaharah* adalah cabang dari ketetapan hubungan anak susuan. Dan jika dia belum ditetapkan, maka cabangnya juga belum ditetapkan.

Adapun orang yang menetapkan keanakan susuan dari pihak laki-laki sebagaimana yang ditunjukkan oleh sunnah yang shahih dan jelas, dan juga dikatakan oleh mayoritas ulama, maka sesungguhnya *mushaharah* ditetapkan dengan keanakan ini. Lalu apakah salah seorang yang menyatakan pengharaman sebab *laban al-fahl* mengatakan, "Sesungguhnya istri dari ayahnya dan juga anaknya dari hubungan susuan tidak diharamkan"?

Dijawab; Maksudnya adalah, bahwa di dalam pengharaman ini terdapat perselisihan, dan pengharaman tersebut bukanlah suatu kesepakatan yang masih diperlukan peninjauan, yaitu; apakah pengharaman tersebut berarti penghapusan *laban al-fahl* dan bahwasanya pengharaman ini tidak memiliki pengaruh, ataukah penghapusan *mushaharah* dari sisi susuan dan bahwasanya dia tidak

memiliki pengaruh, akan tetapi yang memiliki pengaruh adalah *mushaharah* nasab atau keturunan?

Sudah pasti bahwa tinjauan yang pertama adalah tidak benar, karena adanya hadits sharih yang menegaskan pengharaman dengan sebab *laban al-fahl* (susu dari suami perempuan yang menyusui). Dan kami telah jelaskan bahwa menyatakan pengharaman tidak dapat serta-merta menetapkan *mushaharah* kecuali dengan qiyas. Juga telah disebutkan di muka bahwa sangat banyak hal yang membedakan antara asal dan cabang.

Selain itu, tetapnya hukum dari sejumlah hukum nasab tidak mengharuskan tetapnya hukum yang lain.

Yang juga menunjukkan hal ini adalah bahwa Allah ﷻ tidak menjadikan ibu susuan dan saudara perempuan susuan masuk di dalam ibu-ibu kita dan saudara perempuan kita. Allah ﷻ berfirman,

> "*Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan.*" **(An-Nisaa`: 23)**
>
> Kemudian Dia berfirman,
>
> "*Ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan.*" **(An-Nisaa`: 23)**

Di situ menunjukkan bahwa pada saat menyebutkan kata "ibu-ibu kita" yang dimaksudkan adalah ibu dari nasab.

Jika demikian, maka firman Allah yang menyebutkan, "*Ibu-ibu dari istrimu*" adalah seperti firman-Nya, "*Ibu-ibu kalian.*" Mereka adalah ibu-ibu istri kita dari nasab, sehingga tidak mencakup ibu-ibu mereka dari hubungan susuan. Karena seandainya dikehendaki pengharaman terhadap mereka, pasti Dia katakan, "Ibu-ibu mereka yang menyusui mereka" sebagaimana hal itu yang disebutkan dalam kata "ibu-ibu kita."

Kami telah jelaskan bahwa sabda Rasulullah ﷺ yang menyatakan, "*Apa yang diharamkan dari hubungan nasab diharamkan pula dari hubungan susuan*" menunjukkan bahwa siapa saja yang diharamkan bagi laki-laki dari hubungan nasab diharamkan pula yang lainnya dari hubungan susuan. Dan tidak menunjukkan bahwa orang yang diharamkan baginya dengan sebab hubungan pernikahan atau penggabungan, diharamkan baginya yang lainnya dari hubungan susuan. Akan tetapi yang dipahami menunjukkan selain itu, dengan disertai keumuman firman Allah ﷻ yang menyebutkan,

"*Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian.*" **(An-Nisaa`: 24)**

Di antara yang menunjukkan bahwa pengharaman istri ayah (ibu tiri) dan menantu dari hubungan susuan bukan menjadi ijmak adalah, bahwasanya telah tetap dari sekelompok ulama salaf mengenai bolehnya menikahi putri dari istri (anak tiri) jika dia tidak berada di bawah asuhannya.

Sebagaimana diriwayatkan secara shahih dari Malik bin Aus bin Al-Hadatsan An-Nashri, dia berkata, "Saya memiliki seorang istri yang sudah beranak seorang perempuan. Lalu istri saya ini meninggal dunia. Saya pun jatuh cinta terhadap anak perempuan itu (anak tiri saya itu). Maka saya menemui Ali bin Abi Thalib ﷺ untuk menyampaikan maksud keinginanku. Dia pun lantas berkata kepada saya, "Ada apa denganmu?"

"Istri saya baru saja meninggal," jawab saya. Ali kembali bertanya, "Apakah dia mempunyai anak perempuan?" Saya jawab, "Ya."

Ali bertanya lagi, "Apakah dia berada di bawah asuhanmu?" Saya katakan, "Tidak. Dia berada di Tha`if." Mendengar itu, Ali berkata, "Nikahilah dia."

Saya katakan kepada Ali, "Lalu bagaimana dengan firman Allah yang menyebutkan, '*Anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu?*" **(An-Nisaa`: 23)**

Ali menjawab, "Sesungguhnya dia tidak berada dalam pemeliharaanmu. Dia diharamkan jika berada dalam pemeliharaan atau di bawah asuhanmu."

Diriwayatkan secara shahih juga dari Ibrahim bin Maisarah, bahwasanya seorang laki-laki dari bani Suwa'ah yang bernama Ubaidillah bin Ma'bad memberitahukan kepadanya bahwa ayahnya atau kakeknya menikahi seorang wanita janda yang telah memiliki anak dari laki-laki lain. Keduanya pun lantas hidup bersama dalam beberapa waktu. Kemudian ayah atau kakeknya itu menikah lagi dengan seorang wanita yang masih perawan, sehingga salah seorang dari anak istri pertama itu berkata kepada ayah atau kakeknya itu, "Engkau telah menikahi ibu kami, dan setelah dia menginjak umur tua, engkau meningalkannya dan menikah lagi dengan seorang wanita yang masih perawan. Jika demikian, ceraikan saja ibu kami!"

Ayah atau kakeknya itu menjawab, "Demi Allah, saya tidak akan menceraikan ibumu, kecuali jika kamu menikahkan saya dengan salah satu anak perempuanmu."

Ubaidillah bin Ma'bad melanjutkan ceritanya; Lalu kakek atau ayah saya menceraikannya dan laki-laki itu menikahkannya dengan anak perempuannya. Anak perempuan itu tidak berada dalam asuhannya juga tidak dalam asuhan ayahnya.

Kemudian, lanjut Ubaidillah, saya mendatangi Sufyan bin Abdillah dan saya katakan, "Mintakanlah fatwa untuk saya kepada Umar bin Al-Khathab."

Sufyan berkata kepadaku, "Marilah berhaji bersama saya."

Di musim haji itulah dia mempertemukan saya dengan Umar yang saat itu sedang berada di Mina. Setelah saya ceritakan kronologi kejadiannya, Umar menjawab, "Seperti itu, tidaklah mengapa. Pergi dan tanyakan kepada Fulan. Kemudian kembalilah kepada saya untuk memberitahukan jawabannya kepada saya."

Saya tidak melihat selain Ali bin Abi Thalib. Saya pun bertanya kepadanya. Dia menjawab, "Seperti itu tidaklah mengapa."

Jawaban inilah yang dipegang oleh madzhab Azh-Zhahiri.

Apabila Umar dan Ali beserta orang-orang yang sependapat dengan pendapat keduanya telah membolehkan *ar-rabibah* (anak-anak istri atau anak tiri) untuk dinikahi jika anak tiri tersebut tidak berada dalam pemeliharaan suami, meskipun dia adalah putri istrinya dari nasab; bagaimana keduanya mengharamkan kepadanya (menikahi) putri istrinya dari hubungan susuan?

Tiga batasan (syarat) tersebut telah disebutkan oleh Allah *Ta'ala* dalam hal pengharaman *ar-rabibah* (anak tiri) yaitu:

Pertama; *Ar-Rabibah* berada di dalam pemeliharaan atau asuhannya.

Kedua; *Ar-Rabibah* berasal dari istrinya.

Ketiga; Dia (laki-laki) telah menggauli ibu sang *rabibah*.

Bagaimana bisa diharamkan kepadanya hanya karena *rabibah* itu berasal dari hubungan susuan, dan bukan berada dalam pemeliharaannya, di samping dia juga bukan *rabibah* dalam arti etimologi? Karena *ar-rabibah* adalah putri sang istri, sedangkan *ar-rabib* adalah putranya. Disebut *rabib* dan *rabibah* karena menurut kebiasaan, suami dari ibu keduanya yang merawatnya. Adapun jika orang yang menyusui keduanya itu adalah istri dengan tanpa susunya, sama sekali tidak merawatnya, dan tidak berada dalam pemeliharaannya, maka masuknya *ar-rabibah* di dalam nash ini adalah sangat jauh, baik secara kata maupun makna.

Nabi ﷺ telah mengisyaratkan keharaman *ar-rabibah* disebabkan keberadaannya di dalam pemeliharaan dan asuhan ayah tiri.

Di dalam *Shahih Al-Bukhari* disebutkan dari hadits Az-Zuhri dari Urwah bahwasanya Zainab binti Ummi Salamah memberitahukan kepadanya bahwa Ummu Habibah binti Abi Sufyan berkata, "Wahai Rasulullah, saya mendengar kabar bahwa engkau meminang anak perempuan Abu Salamah." Beliau balik bertanya, "Putri Ummu Salamah (maksudmu)?" Ummu Habibah menjawab, "Ya."

Rasulullah ﷺ pun bersabda, "Seandainya dia bukan putri tiriku yang berada di dalam pemeliharaanku, pasti dia halal bagiku."[79]

Ini menunjukkan bahwa menurut beliau, batasan yang dibatasi oleh Allah ﷻ dalam pengharaman adalah; *Ar-Rabibah* tersebut berada di dalam pemeliharaan suami. *Wabillahi at-taufiq*.

Hukum yang kedua; Faedah yang dapat diambil dari hadits di atas adalah, bahwa *laban al-fahl* (susu dari suami perempuan yang menyusui) dapat menjadikan mahram dan bahwasanya kemahraman tersebut menyebar dari (suami) sebagaimana dia menyebar dari sang istri. Ini merupakan kebenaran yang tidak boleh ada pendapat lain.

Apabila ada orang yang menyelisihinya baik dari kalangan sahabat ataupun orang-orang setelah mereka, maka Sunnah Rasulullah ﷺ lebih berhak untuk diikuti dan meninggalkan sesuatu yang menyelisihinya demi Sunnah. Pun, tidak boleh meninggalkan Sunnah karena perkataan seseorang, siapapun orang itu.

Seandainya Sunnah (hadits) ditinggalkan karena adanya perselisihan dari orang yang menyelisihinya akibat tidak sampainya sunnah kepada dirinya atau akibat penakwilannya dan lain sebagainya, dipastikan banyak sekali Sunnah yang ditinggalkan. Hujah pun ditinggalkan untuk selain Sunnah. Perkataan orang yang wajib diikuti ditinggalkan dan mengikuti orang yang tidak wajib diikuti. Serta perkataan orang yang *ma'shum* (Nabi ﷺ) ditinggalkan demi selainnya. Ini merupakan kebodohan! Kita memohon kepada Allah ﷻ semoga kita terhindar dari hal itu dan tidak menjumpainya pada hari kiamat.

Al-A'masy menuturkan, "Pada mulanya, Imarah, Ibrahim, dan sahabat kami memandang tidak apa-apa terhadap *laban al-fahl* sampai Al-Hakam bin

---

[79] HR. Al-Bukhari (9/121 dan 124).

Utaibah datang kepada mereka dengan membawa *khabar* Abu Al-Qu'ais. Mereka pun meninggalkan dan menarik kembali pendapat mereka tersebut."

Demikianlah yang seharusnya dilakukan oleh para ulama apabila Sunnah dari Rasulullah ﷺ sampai kepada mereka; mereka kembali kepadanya dan meninggalkan pendapat mereka.

Orang-orang yang tidak mengharamkan *laban al-fahl* berpendapat; Di dalam Kitab-Nya, Allah ﷻ menyebutkan tentang kemahraman yang disebabkan oleh penyusuan dari pihak ibu. Dia berfirman,

وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ .

"*Ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan.*" **(An-Nisaa`: 23)**

Al-Lam di situ adalah untuk pemberitahuan yang kembali kepada susuan yang telah disebutkan yaitu susuan ibu. Allah ﷻ berfirman,

"*Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian,*" **(An-Nisaa`: 24)**

Jika kami menetapkan kemahraman dengan menggunakan hadits, tentunya kami telah menasakh Al-Qur'an dengan As-Sunnah.

Orang-orang tersebut mengatakan, "Mereka adalah para sahabat Nabi. Mereka adalah orang yang paling tahu tentang sunnah dan mereka tidak menyatakan kemahraman sebab *laban al-fahl*."

Diriwayatkan secara shahih dari Abu Ubaidah bin Abdillah bin Zam'ah bahwa ibunya, Zainab binti Ummi Salamah yang merupakan salah seorang Ummul Mukminin telah disusui oleh Asma binti Abi Bakar, istri Az-Zubair bin Al-Awam. Zainab berkata; Az-Zubair pernah masuk ke rumah saya ketika saya sedang bersisir, lalu dia memegang kepala saya dan berkata, "Menghadaplah kepada saya dan berbicaralah dengan saya." Saya menganggap dia adalah ayah saya dan anak yang lahir darinya adalah saudara-saudara saya.

Setelah beberapa lama, Abdullah bin Az-Zubair mengutus seseorang untuk meminang Ummu Kultsum putri saya untuk Hamzah bin Az-Zubair. Zainab bertanya kepada utusan Abdullah bin Az-Zubair itu, "Apakah dirinya halal bagi Hamzah? Sesungguhnya dia adalah anak perempuan dari saudara perempuannya."

Abdullah menjawab, "Yang saya maksud dengan larangan tersebut adalah dari pihak kamu. Adapun yang dilahirkan oleh Asma, maka mereka adalah

saudaramu. Sedangkan yang dari selain Asma, maka mereka bukanlah saudaramu. Akan tetapi untuk lebih jelasnya, utuslah seseorang untuk menanyakan hal ini."

Saya pun lantas mengutus seorang utusan untuk menanyakan hal ini kepada para sahabat yang kebetulan saat itu sedang berkumpul banyak sekali. Mereka menjawab, "Sesungguhnya hubungan susu dari pihak laki-laki tidak mengharamkan apa pun. Oleh karena itu, nikahkanlah dia dengannya."

Ummi Kultsum pun akhirnya menikah dan tetap bersama Hamzah hingga meninggal.

Mereka mengatakan, "Para sahabat tidak mengingkari hal itu." Mereka menambahkan, "Sudah diketahui bersama bahwa hubungan susu adalah dari pihak perempuan dan bukan dari pihak laki-laki."

Jumhur ulama mengatakan; Apa yang telah kalian utarakan tidak ada yang bertentangan dengan hadits shahih lagi *sharih.* Jadi tidak boleh berpaling darinya. Sedangkan Al-Qur'an, sesungguhnya dia berada di antara dua hal; adakalanya mencakup saudara perempuan seayah dari hubungan susuan sehingga menunjukkan pengharamannya, atau tidak mencakupnya dan tidak membahasnya, sehingga pengharaman hadits terhadap saudara perempuan seayah dari hubungan susuan merupakan pengharaman permulaan dan menjadi pengkhusus terhadap keumuman firman Allah yang menyebutkan, *"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian."* **(An-Nisaa': 24)**

Secara zhahir, kata *"al-ukht"* adalah mencakup saudara perempuan seayah dari hubungan susuan. Karena Allah ﷻ men-*general*-kan kata *"akhawat"* sehingga masuk pula di dalamnya saudara dari hubungan susuan dan semua yang dinyatakan saudara perempuannya adalah masuk di dalamnya.

Tidak boleh dikatakan bahwa saudara perempuannya seayah dari hubungan susuan bukanlah sebagai saudaranya. Sebab Nabi ﷺ pernah bersabda kepada Aisyah رضي الله عنها, "Berilah izin kepada Aflah (untuk masuk ke dalam rumah), karena sesungguhnya dia adalah pamanmu." Dengan begitu, beliau menetapkan hubungan kepamanan antara istrinya, Aisyah dengan Aflah sebab *laban al-fahl.*

Apabila hubungan kepamanan ditetapkan antara anak yang menyusu dengan saudara si pemilik susu (suami perempuan yang menyusui) maka ketetapan persaudaraan antara dirinya dengan anak si pemilik susu juga sama atau lebih layak.

Hadits berfungsi menjelaskan maksud Al-Qur'an dan bukan menentangnya. Tujuannya adalah menetapkan pengharaman terhadap apa yang tidak disebutkannya, atau mengkhususkan apa yang masih umum di dalamnya (Al-Qur'an).

Pendapat kalian yang menyatakan bahwa sahabat Rasulullah ﷺ tidak memandang haram mengenai hal tersebut merupakan tuduhan yang tidak benar terhadap seluruh sahabat. Karena telah diriwayatkan dari Ali ﷺ mengenai ketetapan pengharaman sebab *laban al-fahl*.

Di dalam kitab *Shahih*-nya, Al-Bukhari menyebutkan bahwa Ibnu Abbas pernah ditanya mengenai seorang laki-laki yang memiliki dua istri yang salah satunya menyusui seorang anak perempuan dan yang lain menyusui seorang anak laki-laki. Apakah sang suami diperbolehkan menikahi anak yang disusui oleh salah satu dari istrinya itu? Ibnu Abbas menjawab, "Tidak boleh. Karena benihnya adalah satu (berasal dari suami yang sama)."

Atsar yang kalian jadikan dalil tersebut jelas berasal dari Az-Zubair, yaitu bahwasanya dia menganggap Zainab adalah putrinya sebab susuan tersebut.

Aisyah ﷺ pernah memberikan fatwa bahwa *laban al-fahl* dapat menyebarkan kemahraman. Dengan demikian, dalil yang kalian kemukakan tidak lain hanyalah apa yang dilakukan oleh Abdullah bin Az-Zubair. Lalu, di mana posisi Abdullah bin Az-Zubair dibandingkan dengan mereka?

Adapun orang-orang yang ditanya oleh Zainab kemudian mereka memberikan fatwa halal kepadanya, mereka semua adalah *majhul* (tidak dikenal) dan tidak jelas siapa mereka. Perawi tidak mengatakan, "Lalu Zainab bertanya kepada sahabat Rasulullah ﷺ dimana jumlah mereka saat itu sangatlah banyak." Akan tetapi, barangkali dia mengirim seseorang untuk bertanya kepada orang yang tidak mendengar sunnah yang shahih dari sahabat. Kemudian orang yang ditanya tersebut memberi fatwa utusan tersebut dengan apa yang difatwakan oleh Abdullah bin Az-Zubair.

Pada saat itu jumlah sahabat di Madinah tidaklah banyak, karena sebagian besar mereka saat itu berada di Syam, Irak, dan Mesir.

Perkataan kalian yang menyebutkan bahwa hubungan susuan adalah dari arah ibu dapat dijawab dengan mengatakan; Sesungguhnya susu adalah milik sang ayah yang telah menyebabkan susu itu dapat keluar, sedangkan sang ibu adalah tempat atau wadahnya. *Wabillahi at-taufiq*.

Apabila dikatakan, "Apakah hubungan kebapakan sang pemilik susu dapat menjadi tetap meskipun keibuan wanita yang menyusui itu tidak tetap? Ataukah ketetapan kebapakannya adalah cabang atas ketetapan keibuan wanita yang menyusui?"

Dijawab; Dalam hal ini terdapat dua pendapat di kalangan ahli fikih, yaitu madzhab Ahmad dan madzhab Asy-Syafi'i.

Dari sini muncul satu masalah; seseorang memiliki empat orang istri. Keempatnya menyusui seorang anak perempuan yang masing-masing dari mereka menyusui dua kali susuan. Mereka ini tidak menjadi ibu bagi anak tersebut, karena masing-masing dari mereka tidak menyusuinya dengan lima kali susuan. Jika demikian, apakah sang suami dapat menjadi bapak bagi anak-anak yang disusui keempat istrinya itu?

Terdapat dua pendapat dalam masalah ini:

Pertama, dia tidak dapat menjadi bapak, sebagaimana para wanita yang menyusui tersebut tidak dapat menjadi ibu.

Yang kedua, dan merupakan pendapat yang paling benar adalah dia dapat menjadi bapak, karena sang anak telah menyusu dari susunya sebanyak lima kali susuan, dan susu laki-laki dengan sendirinya adalah asal, tidak bercabang pada keibuan wanita yang menyusui. Kebapakan ditetapkan dengan terjadinya penyusuan dari susunya, dan bukan karena wanita yang menyusui itu adalah ibunya.

Pendapat ini tidak terdapat pada dua dasar pendapat Abu Hanifah dan Malik. Karena menurut keduanya, banyak dan sedikitnya susuan dapat menjadikan mahram. Empat orang istri tersebut menjadi ibu bagi sang anak yang menyusu. Apabila kita berpendapat dengan ketetapan kebapakan, dan inilah yang benar, maka wanita-wanita yang menyusui diharamkan bagi sang anak, karena dia adalah anak asuh mereka, dan mereka adalah istri-istri bapaknya, dan dia juga anak dari suami mereka.

Jika kita berpendapat bahwa kebapakannya tidak tetap, maka para istri tidak menjadi mahram bagi sang anak dengan susuan tersebut.

Berdasarkan masalah ini, apabila ada seorang laki-laki memiliki lima orang anak perempuan, lalu mereka menyusui seorang anak, masing-masing adalah satu kali susuan, maka mereka tidak dapat menjadi ibu bagi sang anak. Lalu, apakah laki-laki tersebut menjadi kakek bagi sang anak, dan anak-anak yang

selain lima putri dari laki-laki tersebut yang merupakan saudara dari para wanita yang menyusui itu menjadi paman atau bibi bagi sang anak?

Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pendapat pertama; Laki-laki tersebut menjadi kakek dan saudara dari para wanita yang menyusui menjadi paman, karena anak tersebut telah menyempurnakan penyusuan dengan lima kali susuan dari susu anak perempuan laki-laki itu, sehingga laki-laki tersebut menjadi kakek. Sebagaimana halnya jika yang menyusui itu adalah satu orang perempuan.

Dan jika laki-laki tersebut menjadi kakek, maka anak-anaknya yang merupakan saudara anak perempuan yang menyusui tersebut akan menjadi paman dan bibi sang anak, karena mereka adalah saudara perempuan dari kelima wanita yang menyusui. Bagi sang anak, mereka menempati posisi ibu yang satu.

Pendapat yang kedua menyatakan bahwa laki-laki tersebut tidak menjadi kakek dan saudara dari para wanita yang menyusi tidak menjadi bibi atau paman. Karena keberadaannya sebagai kakek cabang dari keberadaan anak perempuannya sebagai ibu, dan keberadaan saudaranya sebagai paman merupakan cabang atas keberadaan saudara perempuannya sebagai ibu. Sementara itu yang asal belum ditetapkan, sehingga cabangnya tidak dapat ditetapkan pula.

Pendapat ini adalah yang paling shahih di dalam masalah ini, berbeda dengan yang sebelumnya. Karena sesungguhnya berdasarkan pendapat yang shahih, ketetapan kebapakan tidak serta merta menetapkan keibuan.

Perbedaan antara keduanya adalah, bahwa pencabangan dalam masalah ini dapat terwujud antara para wanita yang menyusui dengan bapak mereka, karena mereka adalah putrinya, dan susu bukanlah miliknya. Sehingga pengharaman di sini adalah antara wanita yang menyusui dan anaknya. Apabila wanita yang menyusui itu tidak menjadi ibu, maka bapaknya tidak menjadi kakek.

Lain halnya dengan masalah sebelumnya, bahwa pengharaman adalah antara anak yang menyusu dengan pemilik susu, baik keibuan wanita yang menyusui itu ditetapkan ataupun tidak.

Berdasarkan hal ini, apabila kita katakan bahwa saudara dari para wanita yang menyusui menjadi paman, maka apakah masing-masing dari mereka menjadi bibi baginya?

Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama; Tidak menjadi bibi, karena anak tersebut tidak menyusu dari susu saudara perempuan wanita yang menyusui sebanyak lima kali susuan, sehingga kebibiannya tidak ditetapkan.

Kedua; Ditetapkan kebibiannya, karena anak tersebut telah mengumpulkan dari susu yang menjadikan mahram sebanyak lima susuan.

Apa yang disusu dari wanita yang menyusui dan juga dari saudara perempuannya menjadi penetap kebibian, dan keibuan dari masing-masing mereka tidak dapat ditetapkan jika anak tersebut tidak menyusu darinya sebanyak lima kali susuan.

Bukan suatu yang aneh jika terjadi tetapnya kebibian tanpa tetapnya keibuan, sebagaimana yang ditetapkan kebapakan tanpa keibuan pada *laban al-fahl*. Pendapat ini adalah lemah.

Perbedaan antara keduanya adalah bahwa kebibian merupakan cabang atas keibuan, apabila asalnya belum tetap, maka bagaimana cabangnya bisa tetap? Berbeda dengan kebapakan dan keibuan, keduanya adalah asal yang ketiadaan salah satunya tidak serta merta meniadakan yang lainnya.

Berdasarkan masalah ini, jika ada seorang laki-laki memiliki seorang ibu, saudara perempuan, anak perempuan, dan menantu perempuan, lalu mereka semua menyusui seorang anak perempuan masing-masing dari mereka sebanyak satu kali susuan, maka tak satu pun dari mereka yang menjadi ibu dari sang anak. Lalu, apakah anak perempuan yang disusui ini diharamkan bagi sang laki-laki tersebut?

Ada dua pendapat dalam masalah ini, dimana yang paling tepat dari keduaya adalah yang telah dijelaskan di depan.

Pengharaman di sini sangatlah jauh, karena susu yang disempurnakan untuk sang anak tidak dapat menjadikan laki-laki tersebut sebagai bapak, kakek, saudara laki-laki ataupun paman bagi sang anak yang disusui.

Pengharaman dengan sebab *laban al-fahl* (susu dari istri seorang laki-laki) menunjukkan pengharaman anak yang lahir dari air mani pezina, dengan *dilalah* (petunjuk) prioritas. Karena jika seseorang diharamkan untuk menikahi orang yang telah meminum susu yang keluar akibat persetubuhannya, maka bagaimana bisa halal baginya untuk menikahi orang yang diciptakan dari air maninya sendiri sebab persetubuhannya? Dan bagaimana Allah mengharamkan

putrinya dari hubungan susuan karena di dalam dirinya terdapat susu yang persetubuhan laki-laki menjadi penyebabnya, lalu membolehkannya menikahi wanita yang diciptakan dari persetubuhannya sendiri?

Ini merupakan hal yang mustahil, karena adanya hubungan irisan antara dirinya dan anak yang tercipta dari air maninya adalah lebih sempurna dari hubungan irisan yang terjadi antara dirinya dengan anak yang telah menyusu dari susunya, karena dalam diri anak susuan terdapat bagian tertentu dari hubungan irisan. Apalagi anak yang lahir dari hasil hubungan gelapnya itu. Anak yang lahir dari air maninya adalah seperti namanya yaitu yang terlahir dari airnya; separonya atau lebih adalah bagian dari laki-laki, dan separo yang lain merupakan bagian dari sang ibu.

Ini adalah pendapat jumhur umat Islam, dan tidak diketahui adanya sahabat yang membolehkan untuk menikahinya (pernikahan antara seorang laki-laki dengan anak hasil hubungan gelapnya).

Imam Ahmad menetapkan bahwa orang yang menikahinya akan dibunuh dengan pedang, baik dia *muhshan* (sudah pernah beristri) atau *ghair muhshan* (belum pernah beristri).

Apabila putrinya dari hubungan susu itu adalah anak perempuan dalam dua hukum saja yaitu, kerabat dan mahram, dan berbeda pada hukum-hukum anak perempuan lainnya, maka hal itu tidak mengeluarkannya dari pengharaman sehingga kehalalannya menjadi wajib. Demikian halnya anak perempuannya dari hubungan zina, maka sang anak perempuan menjadi anak dalam pengharaman.

Perbedaan hukum anak hasil perzinaan dengan hukum anak perempuan adalah tidak dapat mewajibkan kehalalannya.

Allah ﷻ menyeru orang Arab sesuai dengan apa yang dapat mereka tangkap dalam bahasa mereka. Dan kata *al-bint* (anak perempuan) adalah lafazh linguistik yang tidak dipindah oleh Allah dari tempatnya yang asli, seperti kata shalat, iman dan lainnya. Kata *al-bint* tetap pada makna bahasanya hingga Allah menetapkan pengalihannya kepada makna yang lain.

Kata *al-bint* adalah seperti kata *al-akh* (saudara laki-laki), *al-amm* (saudara laki-laki ayah), *al-khal* (saudara laki-laki ibu), yakni kata-kata yang tetap pada tempatnya secara bahasa.

Di dalam *Ash-Shahih* disebutkan bahwa Allah ﷻ menjadikan seorang bayi dari hasil perzinaan seorang pengembala dapat berbicara, yaitu dengan mengucapkan, "Ayah saya adalah Fulan si pengembala."[80]

Pengucapan ini tidak mungkin dusta. Seluruh umat sepakat atas keharaman ibunya bagi dirinya. Karena terciptanya dirinya adalah dari air wanita (sang ibu) dan air orang yang berzina (si pengembala).

Dalam hal ini, dosa keduanya adalah sama. Keberadaan sang bayi sebagai bagian laki-laki (si pengembala) adalah seperti keberadaannya sebagai bagian wanita (si ibunya). Terputusnya warisan antara pezina dengan anak perempuannya (dari hasil perzinaannya itu) tidak berarti dia boleh menikahi sang anak.

Hukum yang ketiga; Satu dan dua kali sedotan tidak menjadikan mahram. Hal itu sebagaimana yang ditetapkan oleh Rasulullah ﷺ. Dan tidak menjadikan mahram kecuali lima kali susuan. Inilah yang menjadi bahan perdebatan di kalangan para ulama.

Sekelompok ulama salaf dan khalaf menetapkan pengharaman (untuk menikah) sebab susuan, baik sedikit maupun banyak. Ini diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Abbas رضي الله عنهما, dan ini merupakan pendapat Said bin Al-Musayyab, Al-Hasan, Az-Zuhri, Qatadah, Al-Hakam, Hammad, Al-Auza'i, dan Ats-Tsauri. Ini juga yang merupakan madzhab Malik dan Abu Hanifah.

Al-Laits bin Sa'ad mengklaim bahwa kaum muslimin sepakat bahwa sedikit dan banyaknya susuan pada saat sang anak masih balita yang bisa membatalkan orang yang puasa dapat menjadikan mahram. Ini adalah riwayat dari Imam Ahmad.

Kelompok lain berpendapat, kemahraman tidak dapat ditetapkan dengan kurang dari tiga kali susuan. Ini adalah pendapat Abu Tsaur, Abu Ubaid, Ibnu Al-Mundzir, dan Dawud bin Ali. Pendapat ini merupakan riwayat kedua dari Imam Ahmad.

Kelompok yang lain berpendapat bahwa kemahraman tidak dapat ditetapkan dengan susuan kurang dari lima kali susuan. Ini adalah pendapat Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Az-Zubair, Atha', dan Thawus. Dan pendapat ini jugalah yang menjadi salah satu dari tiga riwayat yang berasal dari Aisyah رضي الله عنها. Adapun riwayat yang kedua darinya adalah bahwa tidak menjadikan

---

[80] HR. Muslim (2550).

mahram dengan kurang dari tujuh susuan. Sedangkan riwayat yang ketiga adalah, tidak menjadikan mahram dengan kurang dari sepuluh susuan.

Pendapat yang menyatakan lima susuan adalah madzhab Asy-Syafi'i dan madzhab Ahmad dalam zhahir madzhabnya. Pendapat ini juga merupakan pendapat Ibnu Hazm. Adapun Dawud, dia berbeda pendapat di dalam masalah ini.

Argumen orang-orang pertama adalah bahwa Allah ﷻ menggantungkan pengharaman dengan penyusuan, di mana ditemukan penyusuan, maka di sana akan ditemukan hukumnya.

Nabi ﷺ bersabda, *"Apa yang diharamkan dengan sebab nasab diharamkan juga sebab susuan."* Dan ini sesuai dengan pernyataan Al-Qur`an.

Di dalam *Ash-Shahihain*[81] disebutkan, dari Uqbah bin Al-Harits, bahwasanya dia hendak menikahi Ummu Yahya binti Abi Ihab, namun kemudian datanglah seorang budak berkulit hitam seraya berkata, "Saya telah menyusui kalian berdua."

Ketika hal itu disampaikan kepada Nabi ﷺ, beliau berpaling dari saya.

Uqbah melanjutkan ceritanya; Kemudian saya dekati beliau dan saya sampaikan hal itu kepada beliau. Beliau bersabda, "Bagaimana lagi, dia (budak perempuan itu) telah mengaku bahwa dia telah menyusui kalian berdua." Kemudian beliau pun melarang Uqbah untuk menikahi Ummu Yahya.

Dalam riwayat tersebut, beliau tidak menanyakan jumlah susuan.

Mereka (orang yang menetapkan pengharaman sebab susuan baik sedikit maupun banyak) mengatakan, "Karena penyusuan adalah perbuatan yang berkaitan dengan pengharaman, maka banyak dan sedikitnya adalah sama sebagaimana persetubuhan."

Mereka menambahkan, "Karena pertumbuhan tulang dan daging dapat terjadi dengan sedikit dan banyaknya susuan."

Mereka juga mengatakan, "Dan juga karena mereka yang menyebutkan jumlah susuan, berbeda pendapat dalam masalah susuan dan hakekatnya. Mereka mengalami kebingungan yang amat sangat, sehingga Allah ﷻ tidak menjadikannya sebagai batasan karena tidak adanya akurasi dan pengetahuan tentangnya."

---

[81] HR. Al-Bukhari (5/184), Abu Dawud (3604), At-Tirmidzi (1151), dan Ahmad (4/7 dan 383).

Orang yang berpendapat tiga kali susuan mengatakan; Telah tetap riwayat dari Rasulullah ﷺ bahwasanya beliau bersabda, *"Satu dan dua kali sedotan tidak menjadikan mahram."*

Diriwayatkan juga dari Ummu Al-Fadhal binti Al-Harits, dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sekali dan dua kali sedotan tidak menyebabkan kemahraman."*

Di dalam hadits yang lain disebutkan bahwasanya ada seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah ﷺ, "Wahai Rasulullah, apakah satu kali susuan dapat menjadikan mahram?" Beliau menjawab, "Tidak."

Itu semua adalah hadits-hadits shahih *sharih* yang diriwayatkan oleh Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya. Oleh karena itu, kita tidak boleh berpaling darinya. Sehingga kami menetapkan pengharaman dengan tiga kali susuan karena keumuman ayat, dan kami menafikan pengharaman terhadap apa yang kurang dari tiga berdasarkan penjelasan As-Sunnah. Selain itu, apa yang diungkapkan berulang-ulang adalah dianggap tiga. Juga tiga adalah awal urutan hitungan jamak, dan Allah telah mengungkapkannya di banyak tempat.

Orang-orang yang berpendapat lima kali susuan mengatakan; Argumen kami telah disebutkan di awal pembahasan yaitu berupa hadits-hadits shahih lagi *sharih*. Aisyah رضي الله عنها telah memberitahukan bahwa Rasulullah ﷺ telah meninggal sedang perkara dalam masalah ini masih seperti itu.

Dalam hal ini, menurut mereka, cukuplah dengan sabda Rasulullah ﷺ kepada Sahlah binti Suhail, *"Susuilah Salim sebanyak lima kali susuan, maka engkau menjadi mahram bagi Salim."*

Mereka melanjutkan; Aisyah رضي الله عنها adalah orang yang paling tahu mengenai hukum permasalahan ini. Begitu juga para istri Rasulullah yang lain. Aisyah رضي الله عنها ketika menghendaki seorang (anak) untuk masuk (ke rumahnya), maka dia memerintahkan salah seorang putri saudaranya untuk menyusui anak tersebut dengan lima kali susuan.

Menurut mereka, menafikan pengharaman dengan satu kali dan dua kali susuan menunjukkan tidak adanya penggantungan pengharaman dengan sedikit dan banyaknya susuan.

Ada tiga hadits shahih *sharih* yang sebagiannya memberikan jawaban kepada orang yang bertanya dan sebagiannya lagi membentuk dasar hukum baru.

Mereka mengatakan; Jika kita menggantungkan pengharaman dengan lima kali susuan, maka kita tidak menyalahi apa pun dari hadits yang kalian jadikan dalil. Kami hanya membatasi kemutlakannya dengan lima kali susuan. Limitasi (pembatasan) kemutlakan merupakan penjelas, dan bukan nasakh atau pun pengkhususan."

Adapun orang yang menggantungkan pengharaman dengan banyak dan sedikitnya susuan, sesungguhnya dia telah menyalahi hadits-hadits penafian pengharaman dengan satu kali dan dua kali susuan. Sedangkan orang yang berpendapat tiga kalian susuan, meskipun dia tidak melanggar hadits tentang satu dan dua kali susuan, namun dia melanggar hadits yang menyebutkan lima kali susuan.

Orang yang tidak membatasinya dengan lima kali susuan mengatakan; Hadits mengenai lima kali susuan tidak diriwayatkan oleh Aisyah ﵂ sebagaimana layaknya periwayatan *khabar* atau hadits yang dapat dipakai hujah. Akan tetapi dia meriwayatkannya dengan periwayatan Al-Qur'an, padahal Al-Qur'an ditetapkan dengan *mutawatir*, sedang umat tidak meriwayatkannya sebagai Al-Qur'an, sehingga hadits tersebut bukan merupakan Al-Qur'an. Apabila bukan Al-Qur'an dan juga bukan *khabar* (hadits), maka tidak boleh menetapkan hukum dengannya.

Orang yang berpendapat lima kali susuan mengatakan; Pembicaraan mengenai periwayatan Al-Qur'an secara *ahad* (hadits yang hanya diriwayatkan oleh seorang rawi saja) adalah dalam dua bab; pertama, dia termasuk Al-Qur'an, dan yang kedua, keharusan mengamalkannya. Sudah tidak diragukan bahwa keduanya merupakan dua hukum yang berbeda. Karena yang pertama mengharuskan terlaksananya shalat dengannya, orang yang berhadats diharamkan menyentuhnya, dan orang sedang junub diharamkan membacanya, serta hukum-hukum lain yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Apabila hukum-hukum ini ternafikan karena tidak adanya kemutawatiran, maka kita tidak harus menafikan pengamalannya. Karena dalam hal ini cukup dengan *zhan* (prasangka).

Semua imam yang empat pernah berhujah dengan hadits *ahad* dalam sebagian tempat. Asy-Syafi'i dan Ahmad berhujah dengannya (hadits ahad) dalam situasi ini. Abu Hanifah berhujah dengannya dalam keharusan berturut-turut dan bersambung pada pelaksanaan puasa kafarat, yaitu dengan menggunakan bacaan *(qira'at)* Ibnu Mas'ud yang menyebutkan, *"Berpuasa tiga hari berturut-turut."*

Malik dan para sahabat sebelumnya berhujah dengannya (hadits *ahad*) mengenai bagian seorang dari anak ibu yaitu seperenam dengan menggunakan bacaan Ubay yang menyebutkan, *"Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta."* Semua ulama berhujah dengan bacaan ini, dan tidak ada sandaran hukum bagi ijmak selain kepadanya.

Mereka mengatakan; Mengenai pendapat kalian yang menyebutkan bahwa adakalanya periwayatannya itu berupa Al-Qur'an atau *khabar*, maka kami katakan, "Periwayatannya berupa Al-Qur'an yang *sharih*."

Mereka manambahkan; Sedangkan berkenaan dengan perkataan kalian yang menyatakan bahwa periwatannya harus mutawatir, maka kami katakan, "Meskipun jika dia di*nasakh* ataupun masih tetap (tidak dinasakh). Adapun yang pertama, maka hal itu adalah tidak boleh. Sedangkan yang kedua dapat diterima."

Kesimpulan dalam masalah ini adalah, bahwasanya itu merupakan Al-Qur'an yang di*nasakh* dan hukumnya tetap. Hadits ini hukumnya sama dengan firman Allah ﷻ, *"Seorang laki-laki dan wanita tua apabila keduanya berzina maka rajamlah keduanya"* yang cukup diriwayatkan secara *ahad* (tidak sampai pada tingkatan mutawatir), dan hukumnya adalah tetap. Seperti ini termasuk permasalahan yang tidak ada jawabannya.

Di dalam permasalahan ini terdapat dua madzhab lain yang lemah, yaitu:

Madzhab pertama menyatakan bahwa pengharaman tidak dapat ditetapkan dengan kurang dari tujuh kali susuan. Hal ini sebagaimana dikatakan Thawus ketika ditanya tentang perkataan dan pendapat orang yang mengatakan, "Susuan yang kurang dari tujuh tidak menjadikan mahram." Thawus mengatakan, "Memang demikian. Setelah itu datang lagi pendapat yang menyatakan pengharaman yaitu yang menyatakan bahwa satu kali dapat menjadikan mahram. Madzhab ini tidak memiliki dasar dalil."

Yang kedua, pengharaman ditetapkan dengan sepuluh kali susuan. Ini diriwayatkan dari Hafshah dan Aisyah ﵂.

Dalam masalah ini terdapat madzhab yang lain, yaitu membedakan antara istri-istri Nabi ﷺ dengan wanita-wanita lain. Thawus berkata, "Para istri Nabi

memiliki susuan yang diharamkan dan bagi orang lain memiliki (jumlah) susuan tertentu." Namun setelah itu, dia meninggalkan perkataan tersebut.

Yang shahih dari pendapat-pendapat ini adalah telah jelas. *Wabillahi at-taufiq.*

Apabila ditanyakan, "Susuan *(radh'ah)* yang bagaimana yang dapat memisahkan *radh'ah* yang lainnya, dan apa batasannya?"

Maka dijawab; *Radh'ah* berasal dari kata *radha'* (susuan), dan tentu saja itu adalah satu kali susuan, seperti halnya kata *"dharbah"*, *"jalsah"*, dan *"aklah"*. Jadi ketika puting ditelan, kemudian disedot lalu melepasnya dengan kehendaknya tanpa adanya suatu hal, maka itu disebut *radh'ah* (susuan). Karena syara' menyebutkan hal itu secara mutlak, lalu digunakan pada *urf* (adat dan kebiasaan). *Urf* ini dan juga pemutusan yang terjadi untuk bernafas atau beristirahat sebentar, lalu kembali menyusu, tidaklah mengeluarkan keberadannya sebagai satu susuan. Sebagaimana orang yang makan, apabila dia menghentikan makannya karena suatu hal, kemudian kembali makan, maka itu bukanlah dihitung sebagai dua kali makan, akan tetapi dihitung satu kali makan. Pendapat seperti ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Mereka memiliki dua pendapat mengenai masalah apabila wanita yang menyusui menghentikan penyusuan kepada anak lalu mengulanginya lagi, yaitu:

Pendapat pertama mengatakan bahwasanya susuan tersebut adalah satu kali susuan, meskipun dia memutusnya berulang kali hingga anak yang menyusu memutusnya dengan kehendaknya sendiri.

Mereka mengatakan, "Karena yang dianggap adalah perbuatannya dan bukan perbuatan wanita yang menyusui. Oleh karena itu, seandainya ada seorang anak menyusu dari seorang wanita yang sedang tidur, maka dianggap satu kali susuan. Jika wanita itu memutusnya, maka tidak dianggap. Hal ini seperti halnya apabila seorang dokter memerintahkan seseorang untuk makan satu kali makan. Lalu ada orang lain datang, sehingga orang yang makan tersebut menghentikan makannya. Setelah itu dia melanjutkannya kembali. Yang seperti itu dianggap satu kali makan."

Pendapat yang kedua mengatakan bahwasanya seperti itu dianggap susuan yang lain (kedua dan seterusnya). Karena susuan dapat berasal dari anak yang menyusu dan dapat juga berasal dari wanita yang menyusui. Oleh karena itu, apabila wanita yang menyusui memberikan susu, sementara anak yang menyusu tidur, maka seperti itu dihitung satu kali susuan.

Dalam masalah jika sang bayi berpindah dari susu seorang wanita ke susu wanita lainnya, mereka juga memiliki dua pendapat, yaitu:

Pertama, tidak dihitung satu dari keduanya, karena dia telah berpindah dari orang pertama kepada yang lain sebelum selesai satu susuan, dan susuan dari salah satunya belum selesai. Oleh karena itu, apabila berpindah dari satu payudara seorang wanita ke payudara yang lain, maka kedua susuan tersebut merupakan satu kali susuan.

Kedua, bahwasanya dari masing-masing keduanya dihitung satu kali susuan, karena anak tersebut telah menyusu, dan penghentiannya adalah dengan keinginannya sendiri dari dua orang.

Adapun madzhab Imam Ahmad, penulis kitab *Al-Mughni* mengatakan; Jika anak tersebut benar-benar memutusnya dengan keinginannya sendiri, maka itu merupakan satu kali susuan. Apabila dia mengulanginya lagi, maka itu adalah susuan yang lain.

Adapun jika anak tersebut memutusnya karena terpaksa, atau karena berpindah dari satu payudara ke payudara yang lain, atau atau hal lain yang mengganggunya, atau wanita yang menyusui itu memutusnya, maka menurut kami, apabila anak tersebut tidak kembali dalam beberapa saat, maka itu adalah satu kali susuan. Dan apabila dia kembali seketika itu, maka dalam hal ini ada dua pendapat; pertama, bahwa susuan yang pertama adalah satu susuan, dan jika dia kembali (menyusu) maka itu adalah susuan yang lain.

Penulis *Al-Mughni* melanjutkan; Ini adalah pilihan Abu Bakar ﷺ dan zhahir pendapat Ahmad dalam riwayat Hambal. Karena dia mengatakan, "Tidakkah engkau melihat bayi yang sedang menyusu, jika dia ingin menghirup nafas, maka dia melepaskan diri dari puting susu untuk bernafas atau untuk beristirahat. Jika sang bayi melakukan hal seperti itu, maka itu disebut satu kali susuan."

Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah berkata, "Seperti itu disebut satu kali susuan jika dia tidak kembali lagi menyusu. Dan disebut pula satu kali susuan, meski dia kembali lagi menyusu sebagaimana jika dia berhenti dengan keinginannya sendiri."

Pendapat yang lain berasal dari madzhab Asy-Syafi'i mengatakan bahwa seluruh sedotan tersebut dihitung satu kali susuan, kecuali jika yang menghentikan penyusuan tersebut adalah si ibu yang menyusui.

Dalam masalah ini terdapat dua pendapat, dengan alasan jika seseorang bersumpah dengan mengatakan, "Saya tidak akan makan pada hari ini kecuali satu kali makan", kemudian dia makan dalam waktu yang sangat lama, atau memutusnya dengan minum air, atau berpindah dari memakan satu makanan ke makanan yang lainnya, atau menunggu datangnya makanan baru, maka seperti itu masih dihitung satu kali makan (dia belum melanggar sumpah). Begitu juga dengan hukum menyusu.

Pendapat pertama adalah yang lebih shahih, karena sedikit saja memasukkan obat ke dalam hidung atau ke dalam mulut sudah dianggap satu kali susuan. Begitu juga dengan ini.

Saya katakan; Perkataan Imam Ahmad mengandung dua kemungkinan:

Kemungkinan pertama; Sebagaimana yang telah disebutkan oleh Ibnu Taimiyyah. Perkataannya, "Ia dihitung satu kali susuan" kembali kepada susuan kedua.

Kemungkinan kedua; Semua susuan dihitung satu kali susuan. Sehingga perkataannya, "Ia adalah dihitung satu kali susuan" kembali ke susuan pertama dan kedua.

Kemungkinan kedua ini lebih kuat dan dapat diterima. Karena kemungkinan kedua ini berdalil bahwa melepasnya sang bayi dari tetek ibunya untuk bernafas atau beristirahat dihitung satu kali susuan.

Dan, diketahui bersama bahwa menggunakan dalil ini lebih layak untuk diterima karena sedotan kedua dan pertama dihitung satu, dibanding jika sedotan kedua dianggap sebagai susuan yang berdiri sendiri. Maka renungkanlah.

Adapun penganalogian Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah dengan sedikitnya memasukkan obat ke dalam hidung atau mulut, maka perbedaan antara keduanya adalah bahwa susuan kedua adalah berdiri sendiri dan bukan ikut pada susuan pertama, di samping susuan kedua bukanlah untuk menyempurnakan susuan pertama, sehingga dikatakan satu kali susuan. Berbeda dengan masalah yang sedang kita bahas. Karena susuan yang kedua ikut dengan yang pertama. Dalam artian yang kedua menyempurnakan yang pertama, sehingga keduanya saling terpisah.

Hukum keempat; Susuan yang berimbas pada pengharaman adalah susuan yang dilakukan sebelum penyapihan pada masa penyusuan yang normal.

Para ulama fikih berbeda pendapat dalam masalah ini. Asy-Syafi'i, Ahmad, Abu Yusuf, dan Muhamamd mengatakan, "Susuan yang menimbulkan

keharaman atau kemahraman adalah yang dilakukan pada saat bayi belum menginjak umur dua tahun, dan setelah itu tidak diharamkan."

Pendapat ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Umar, Ibnu Mas'ud, Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar, yang juga diriwayatkan dari Said bin Al-Musayyib, Asy-Sya'bi dan Syubrumah.

Pendapat ini juga didukung oleh Syufyan, Ishaq, Abu Ubaid, Ibnu Hazm, Ibnu Al-Mundzir, Dawud, dan mayoritas sahabatnya.

Kelompok lain mengatakan; Susuan yang menyebabkan mahram adalah yang dilakukan sebelum penyapihan. Akan tetapi mereka tidak menentukan masanya.

Pendapat ini berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Ummu Salamah dan Ibnu Abbas. Diriwayatkan juga dari Ali, akan tetapi tidak benar darinya.

Inilah pendapat Az-Zuhri, Qatadah, Ikrimah, dan Al-Auza'i.

Al-Auza'i mengatakan; Apabila terjadi penyapihan, sedangkan anak tersebut baru berumur satu tahun, dan penyapihan ini berlangsung untuk beberapa lama, kemudian terjadi penyusuan lagi selama dua tahun, maka penyusuan ini tidak menimbulkan kemahraman.

Apabila penyusuan tersebut berlangsung terus menerus atau kontinu dan tidak terjadi penyapihan, maka hanya penyusuan yang terjadi selama dua tahunlah yang menimbulkan kemahraman. Sedangkan setelah dua tahun itu, maka tidak mengakibatkan kemahraman meskipun berlangsung terus menerus.

Kelompok lain mengatakan bahwa susuan yang menimbulkan kemahraman adalah yang dilakukan di waktu kecil. Mereka tidak menentukan waktunya.

Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Al-Musayyab, dan para istri Rasulullah ﷺ selain Aisyah رضي الله عنها.

Abu Hanifah dan Zufar mengatakan, "Tiga puluh bulan."

Dari Abu Hanifah terdapat riwayat lain yang seperti pendapat Abu Yusuf dan Muhammad.

Dalam riwayat populernya, Malik mengatakan bahwa susuan yang menyebabkan kemahraman adalah pada umur kurang lebih dua tahun, dan setelah itu tidak mengakibatkan kemahraman.

Kemudian, terdapat riwayat lain darinya yang menyebutkan beberapa hari (dari kurang lebihnya). Ada pula yang menyebutkan dua bulan. Diriwayatkan juga satu bulan dan sejenisnya.

Al-Walid bin Muslim dan yang lain meriwayatkan darinya, dia mengatakan, "Susuan yang dilakukan setelah dua tahun persusuan, baik lebih dari satu, dua atau tiga bulan, maka menurut saya masih dalam hitungan dua tahun."

Inilah pendapat yang paling populer di kalangan para sahabatnya.

Riwayat yang dikutip darinya oleh para pemilik *Al-Muwaththa'* dan dia dibacakan kepadanya hingga dia meninggal dunia adalah perkataannya, "Persusuan yang dilakukan setelah dua tahun, baik banyak maupun sedikitnya, tidaklah menimbulkan kemahraman sama sekali. Karena persusuan tersebut statusnya hanya sebagai makanan." Inilah redaksinya sendiri.

Malik mengatakan, "Apabila si anak telah disapih sebelum dua tahun, dan cukup dengan mengkonsumsi makanan tanpa penyusuan, maka apa yang dia susu tidak menimbulkan kemahraman."

Al-Hasan bin Shalih dan Ibnu Abi Dzi'b, serta sejumlah ulama Kufah mengatakan, "Masa menyusui yang menimbulkan kemahraman adalah tiga tahun. Penyusuan setelah itu tidaklah menimbulkan kemahraman."

Umar bin Abdil Aziz mengatakan, "Masa menyusui yang menimbulkan kemahraman adalah tujuh tahun."

Yazid bin Harun yang mengisahkan riwayat ini sepertinya kagum dengan pendapat Umar bin Abdil Aziz ini.

Terdapat riwayat lain dari Umar bin Abdil Aziz yang bertentangan dengan riwayat Yazid di atas.

Rabi'ah meriwayatkan darinya bahwa masa menyusui yang menimbulkan kemahraman adalah dua tahun lebih dua belas hari.

Kelompok lain dari ulama salaf dan khalaf mengatakan, "Penyusuan yang dilakukan ketika anak sudah dewasa tetap menimbulkan kemahraman, meskipun yang menyusu sudah tua."

Malik meriwayatkan dari Ibnu Syihab, bahwasanya dia pernah ditanya tentang penyusuan orang dewasa. Dia menjawab, "Urwah bin Az-Zubair telah memberitahukan kepada saya tentang hadits Rasulullah ﷺ yang memerintahkan Sahlah binti Suhail untuk menyusui Salim. Sahlah pun melaksanakannya. Kemudian dia menganggap Salim sebagai anaknya sendiri. Urwah mengatakan,

'Aisyah ﵂ mengambil dari peristiwa ini jika dia ingin kaum lelaki mau masuk ke rumahnya, sehingga dia memerintahkan kepada saudara perempuannya Ummu Kultsum, dan para keponakannya untuk menyusui kaum lelaki yang disukainya untuk masuk ker rumahnya (menjadi saudara persusuan).'"

Abdurrazzaq berkata; Ibnu Juraij telah menceritakan kepada kami, dia berkata; Saya pernah mendengar jawaban Atha' bin Abi Rabah ketika seseorang bertanya kepadanya, "Seorang perempuan telah memberi minum kepada saya dari air susunya setelah saya menginjak dewasa, maka apakah saya boleh menikahinya?"

Dia menjawab, "Kamu jangan menikahinya." Lalu saya bertanya kepadanya, "Apakah itu pendapatmu?" Dia menjawab, "Ya. Aisyah ﵂ pernah memerintahkan kepada para keponakannya untuk melakukannya."

Ini merupakan riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan dari Aisyah ﵂.

Diriwayatkan juga dari Ali, Urwah bin Az-Zubair, dan Atha' bin Abi Rabah yang merupakan riwayat yang dipergunakan sebagai dalil oleh Al-Laits bin Sa'ad dan Muhammad bin Hazm, dia berkata, "Menyusui orang dewasa, meskipun sudah tua renta menimbulkan kemahraman, sebagaimana yang berlaku pada penyusuan anak yang masih kecil."

Dalam hal ini tidak ada perbedaan.

Inilah beberapa pendapat para ulama mengenai masalah ini.

Sekarang, kita akan kemukakan perdebatan yang terjadi antara kelompok yang mendukung penyusuan yang mengikabtkan kemahraman hanyalah selama dua tahun dengan kelompok yang mengatakan bahwa penyusuan yang menimbulkan kemahraman adalah semua penyusuan meskipun pada orang dewasa ataupun tua renta.

Kelompok yang menyatakan bahwa susuan yang mengakibatkan kemahraman adalah hanya selama dua tahun berpedoman pada firman Allah ﷻ,

> "*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.*" **(Al-Baqarah: 233)**

Mereka mengatakan; Dalam ayat ini, Allah ﷻ menyatakan bahwa masa menyusui yang sempurna adalah genap dua tahun. Hal ini menunjukkan bahwa

setelah dua tahun tersebut tidak ada ketetapan hukum, sehingga tidak dapat diterapkan pengharaman.

Masa ini merupakan masa kelaparan sebagaimana yang pernah disebutkan Rasulullah ﷺ dan beliau membatasi masa penyusuan yang menimbulkan kemahraman hanya selama dua tahun saja.

Inilah masa yang dikatakan, "*Tidak ada penyusuan kecuali yang dilakukan pada susu*" maksudnya adalah pada masa menyusui.

Pernyataan ini merupakan bahasa yang berlaku dan dikenal di kalangan orang Arab. Karena biasanya orang-orang Arab mengatakan, "Si Fulan meninggal dalam persusuan." Maksudnya, meninggal ketika masih dalam usia menyusu sebelum penyapihan.

Dalam hal ini terdapat sebuah hadits masyhur yang menyebutkan, *"Sesungguhnya Ibrahim meninggal dunia dalam penyusuan, dan dia menyusu pada yang bertugas menyusuinya di surga sehingga penyusuannya sempurna."*[82] Yang dimaksud Ibrahim di sini adalah putra Rasulullah ﷺ.

Pernyataan ini beliau tegaskan dengan sabdanya, *"Tidak ada penyusuan kecuali yang dapat menghilangkan kelaparan."* Maksudnya menyusu pada payudara atau buah dada sebelum terjadi penyapihan.

Inilah tiga karakter penyusuan yang mengakibatkan mahram. Kita telah mengetahui bersama bahwa penyusuan yang dilakukan orangtua tidak termasuk dalam tiga kriteria ini.

Keterangan yang lebih jelas dari hadits ini, menurut mereka, adalah sebuah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, yang menyebutkan, *"Tidak ada penyusuan kecuali yang dilakukan pada umur dua tahun (sebelum umur dua tahun)."*

Pernyataan ini juga diperkuat sebuah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ﷺ, *"Tidak menjadi mahram dari penyusuan kecuali yang dapat menumbuhkan daging dan membentuk (menguatkan) tulang."*

Sedang penyusuan yang dilakukan orangtua ataupun dewasa tidak menumbuhkan daging dan tidak membentuk tulang.

Mereka menambahkan; Seandainya penyusuan yang dilakukan pada usia dewasa menimbulkan kemahraman, tentu Rasulullah ﷺ tidak akan berkata kepada

---

[82] HR. Muslim (2316) dan Ahmad (3/112).

Aisyah ﷺ -dengan raut muka yang berubah dan beliau tidak menyukai saudara lelaki sepersusuannya menemuinya karena melihat dia telah dewasa, "*Lihatlah siapa saudara-saudara kalian!*"

Kalau saja penyusuan yang dilakukan pada usia dewasa menimbulkan kemahraman, tentu tidaklah ada perbedaan antara yang besar dan yang kecil, dan pasti beliau tidak membencinya. Sementara beliau mengatakan, *Lihatlah siapa saudara-saudara kalian!*" Kemudian beliau bersabda, "*Sesungguhnya persusuan adalah karena kelaparan (yang dapat menghilangkannya).*"

Dari pengertian yang terkandung dalam hadits-hadits ini, Rasulullah ﷺ mengkhawatirkan apabila penyusuan tersebut dilakukan pada masa di luar masa menyusui, yaitu masa kelaparan, sehingga tidak menimbulkan kemahraman dan dia tidak menjadi saudara.

Mengenai hadits yang diriwayatkan dari Sahlah binti Suhail tentang penyusuannya terhadap Salim, menurut mereka, hal ini terjadi pada permulaan hijrah. Sebab kisahnya ini terjadi setelah turun firman Allah ﷻ,

> "*Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka.*" **(Al-Ahzab: 5)** Dimana ayat ini turun pada tahun pertama Hijriyah.

Adapun hadits-hadits yang mensyaratkan kemahraman tersebut adalah penyusuan anak kecil dan hendaknya dilakukan sebelum terjadi penyapihan, merupakan riwayat Ibnu Abbas dan Abu Hurairah ﷺ. Ibnu Abbas tiba di Madinah sebelum terjadinya *Fat-hu Makkah,* sedangkan Abu Hurairah –tanpa diragukan lagi- masuk Islam pada tahun terjadinya perang Khaibar. Mereka datang ke Madinah setelah terjadinya kisah Salim yang menyusu kepada istri Abu Hudzaifah.

Kelompok yang menetapkan kemahraman dengan penyusuan orang dewasa ataupun orangtua mengatakan; Dalam sebuah hadits yang tidak diragukan lagi keshahihannya dari Rasulullah ﷺ disebutkan bahwasanya beliau telah memerintahkan Sahlah binti Suhail untuk menyusui Salim, sahaya Abu Hudzaifah, yang telah tua dan berjenggot. Beliau mengatakan, "*Susuilah dia, niscaya engkau menjadi mahram baginya.*" Kemudian mereka menyebutkan redaksi hadits seterusnya. Riwayat-riwayat dan redaksinya sangatlah jelas dan shahih.

Mereka melanjutkan; Riwayat-riwayat ini dapat menghilangkan kesamaran dan dapat menjelaskan kehendak Allah ﷻ yang terdapat dalam ayat-

ayat yang telah disebutkan yang menyatakan bahwasanya penyusuan yang dilakukan selama genap dua tahun atau melalui kesepakatan kedua orangtua meskipun sebelum genap dua tahun, apabila keduanya melihat adanya kebaikan bagi si jabang bayi, maka masa-masa itulah yang mengharuskan seorang suami untuk memberikan nafkah kepada si istri yang sedang menyusui, yang memaksa kedua orangtua untuk melakukannya, baik suka maupun tidak suka.

Ayat tersebut merupakan bukti yang cukup untuk menjelaskan masalah ini. Sebab, Allah ﷻ telah berfirman,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ .

"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 makruf." **(Al-Baqarah: 233)**

Dalam ayat ini, Allah ﷻ memerintahkan kepada para ibu untuk menyusui anak mereka selama dua tahun.

Dalam ayat ini tidak dijelaskan mengenai kemahraman penyusuan setelah masa dua tahun tersebut dan tidak pula menunjukkan bahwa kemahraman telah terputus setelah dua tahun berlalu.

Dan firman Allah, *"Ibu-ibumu yang menyusui kamu dan saudara perempuan sepersusuan"* **(An-Nisaa`: 23)** tidak dikatakan *al-haulain* atau dua tahun dan tidak pula membatasi waktu tertentu yang menjadi tambahan atas ayat-ayat yang lain.

Keumuman ayat tersebut tidak dapat diarahkan pada spesifikasinya *(takhshish)* kecuali adanya teks yang menjelaskan spesifikasi tersebut padanya, tidak dengan persangkaan dan tidak pula dengan kemungkinan tanpa penjelas.

Riwayat-riwayat yang menyebutkan dan menjelaskan tentang kemahraman yang ditimbulkan penyusuan orang dewasa tersebut diriwayatkan dalam bentuk *mutawatir*. Riwayat-riwayat tersebut diriwayatkan dari para istri Rasulullah ﷺ dan Sahlah binti Suhail yang merupakan seorang perempuan dari kaum Muhajirin serta Zainab binti Ummi Salamah yang merupakan *rabibah* Rasulullah ﷺ

Riwayat-riwayat tersebut juga diriwayatkan dari para tabi'in seperti Al-Qasim bin Muhammad, Urwah bin Az-Zubair, dan Humaid bin Nafi'. Lalu diriwayatkan dari mereka oleh Az-Zuhri, Ibnu Abi Mulaikah, Abdurrahman bin Al-Qasim, Yahya bin Said Al-Anshari, dan Rabi'ah.

Kemudian, diriwayatkan dari mereka oleh Ayub As-Sakhtiyani, Sufyan Ats-Tsauri, Sufyan bin Uyainah, Syu'bah, Malik, Ibnu Juraij, Syuaib, Yunus, Ja'far bin Rabi'ah, Ma'mar, Sulaiman bin Bilal, dan yang lain. Selanjutnya, banyak perawi hadits yang jumlahnya tidak terhitung meriwayatkannya dari mereka.

Ini merupakan pengutipan riwayat yang menyeluruh yang tidak seorang pun dari mereka yang meragukan keshahihannya. Sehingga tidak ada ruang untuk membantahnya, kecuali pernyataan orang yang mengatakan, "Hal itu khusus untuk Salim saja." Seperti yang dikatakan beberapa istri Rasulullah ﷺ dan orang-orang yang sependapat dengan mereka dalam masalah ini.

Hendaklah orang yang mengaitkan dengan hal ini mengetahui bahwa hal itu merupakan bentuk persangkaan dari mereka semata terhadap para istri Rasulullah ﷺ tersebut. Karena dalam hadits disebutkan bahwa mereka (para istri Nabi) mengatakan, "Kami tidak melihat kecuali hal ini khusus untuk Salim, dan kami tidak mengetahui, kemungkinan ini merupakan keringanan *(rukhshah)* bagi Salim."

Jelaslah di sini, pendapat para istri Rasulullah ﷺ ini hanyalah sebuah persangkaan saja. Dan sesungguhnya suatu persangkaan tidak dapat diadu dengan hadits-hadits yang sudah dapat dipastikan keshahihannya.

Allah ﷻ berfirman,

إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا .

"Sesungguhnya persangkaan itu tidak berguna sedikit pun untuk mencapai kebenaran." **(Yunus: 36)**

Sungguh jauh berbeda antara penggunaan argumentasi Ummu Salamah رضي الله عنها yang menggunakan persangkaannya dibanding dengan Aisyah رضي الله عنها yang menggunakan hadits yang shahih. Karena itu, ketika Aisyah berkata kepadanya, "Tidakkah kamu menjadikan Rasulullah ﷺ sebagai suri tauladan yang baik bagimu?" Maka Ummu Salamah terdiam tanpa jawaban sepatah kata pun. Hal ini bisa menunjukkan bahwa dia menerima kebenaran yang ditunjukkan madzhab Aisyah, dan mungkin juga ketidakmampuannya untuk memberikan jawaban.

Mereka mengatakan; Pertanyaan Sahlah binti Suhail kepada Rasulullah ﷺ, "Bagaimana saya harus menyusuinya, sedang dia adalah orang yang sudah dewasa?" merupakan petunjuk yang nyata bahwa hal itu terjadi setelah turunnya ayat-ayat yang telah disebutkan di depan.

Mereka melanjutkan; Kami berkeyakinan, kalau saja hadits tersebut khusus untuk Salim, tentu Rasulullah ﷺ memutus kemungkinan untuk diikuti, dan beliau akan menyatakan bahwa hal itu tidak boleh dilakukan orang sesudahnya. Sebagaimana beliau pernah menjelaskan kepada Abu Burdah bin Niyar, yang menyatakan bahwa anak kambing yang dimilikinya sudah mencukupinya (untuk kurban), dan hal ini tidak boleh dilakukan seorang pun sesudahnya.[83]

Di manakah posisi penyembelihan kurban dari anak kambing dibandingkan dengan keputusan hukum yang besar ini yang berhubungan dengan penghalalan kemaluan dan keharamannya, tetapnya hukum kemahraman, khalwat, dan bepergian dengannya? Dan tentunya kita pun mengetahui bahwa masalah ini tentu lebih layak untuk ditunjukkan spesifikasi hukumnya jika memang ada.

Mereka menambahkan; Sabda Rasulullah ﷺ, "*Sesungguhnya penyusuan adalah karena kelaparan*" merupakan bukti yang mendukung pendapat kami. Sebab penyusuan yang dilakukan orang dewasa dari susu perempuan tentulah berpengaruh dalam menangkal kelaparan yang dideritanya, sebagaimana persusuan tersebut berpengaruh pada anak kecil atau yang seumur dengannya.

Apabila kalian mengatakan, "Lalu, apa manfaat penyebutannya jika antara orang dewasa dan anak kecil tidak dibedakan?"

Kami jawab, "Manfaatnya adalah untuk membatalkan atau menggugurkan penggantungan kemahraman dengan hanya setetes air susu atau satu sedotan yang tidak mengenyangkan orang yang lapar dan tidak menumbuhkan daging, serta tidak sampai membentuk tulang."

Mereka mengatakan; Sabda Rasulullah ﷺ, "*Tidak ada penyusuan kecuali yang dilakukan dalam dua tahun, dan pada payudara (buah dada) sebelum penyapihan.*" Hadits ini tidak lebih keras daripada sabda beliau, "*Tidak ada riba, kecuali an-nasi`ah (penundaan pembayaran utang).*"

---

[83] HR. Al-Bukhari (10/3) dan Muslim (1961).

Dan, "*Sesungguhnya riba itu dalam nasi`ah.*"[84] Hal ini tidak menghalangi eksistensi riba *fadhl* berdasarkan dalilnya. Maka dalam hal ini juga demikian.

Hadits-hadits Rasulullah ﷺ dan sunnah-sunnahnya yang dapat dipertanggungjawabkan semuanya shahih dan harus diikuti. Tidak perlu memilah-milahnya, akan tetapi masing-masing dapat dipergunakan sesuai dengan pengertiannya.

Mereka mengatakan; Hal ini ditunjukkan oleh suatu kenyataan bahwasanya Aisyah رضي الله عنها yang merupakan istri Rasulullah ﷺ dan wanita yang paling paham terhadap syariat Islam, adalah yang meriwayatkan ini dan itu. Dialah yang meriwayatkan, "*Sesungguhnya penyusuan dari kelaparan.*" Dia juga yang telah meriwayatkan hadits Sahlah dan mempergunakannya sebagai dalil. Seandainya dia mempunyai hadits, "*Sesungguhnya penyusuan dari kelaparan*" bertentangan dengan hadits Sahlah, niscaya dia tidak mempergunakannya, dan meninggalkan hadits yang menyebutkan bahwa Rasulullah ﷺ berdialog dengan Aisyah dan raut mukanya berubah, serta beliau membenci lelaki yang dilihatnya bersamanya, dan Aisyah mengatakan, "Dia saudaraku."

Mereka mengatakan; Di sana terdapat riwayat yang shahih dari Aisyah رضي الله عنها yang menyebutkan bahwasanya terdapat laki-laki dewasa menemuinya hanya karena sang laki-laki baru saja disusui oleh saudara susuan Aisyah, meski waktu penyusuan tersebut laki-laki tersebut telah menginjak umur dewasa.

Dan, kami bersaksi dengan nama Allah ﷻ dan sanggup mempertanggungjawabkannya di hadapan-Nya pada hari kiamat, bahwasanya Ummul Mukminin tidak bermaksud membiarkan kehormatan Rasulullah ﷺ dinodai, padahal beliau adalah orang yang tidak berhak dinodai. Dan Allah ﷻ tidak akan pernah mengizinkan hal itu terjadi pada Aisyah *Ash-Shiddiqah* binti Ash-Shiddiq yang telah dibebaskan dari tuduhan perzinaan dari atas langit yang tujuh. Allah ﷻ telah menjaga penghulu yang terhormat tersebut, melindunginya dengan benteng yang kuat, memberinya kehormatan yang tinggi dan pengawasan yang penuh, menjaganya dengan penjagaan yang ketat, dan melengkapinya dengan wahyu dan firman-Nya.

Mereka mengatakan; Dan kami meyakini dengan sebenar-benarnya dan menetapkan kesaksian dengan nama Allah, bahwasanya apa yang dilakukan Aisyah رضي الله عنها merupakan kebenaran, dan bahwasanya menyusui orang dewasa

---

[84] HR. Al-Bukhari (4/318) dan Muslim (1596).

menimbulkan kemahraman (dapat menjadikannya sebagai saudara susuan) sebagaimana kemahraman yang ditimbulkan dari penyusuan anak kecil.

Kami yakin dengan sepenuhnya akan kebenaran apa yang dilakukan istri Rasulullah ﷺ yang paling mendalam pengetahuan syariatnya ini.

Dalam masalah ini, dia pernah berdebat dengan para istri Rasulullah ﷺ yang lain. Mereka tidak mempunyai jawaban apa pun kecuali mengatakan, "Tidak seorang pun yang menjadi saudara kami karena persusuan tersebut."

Pendapat ini (yang menjadikan mahram karena susuan orang dewasa) juga merupakan madzhab sepupu Rasulullah ﷺ, Ali bin Abi Thalib رضي الله عنه, yang merupakan penduduk bumi yang paling mendalam ilmunya tentang hukum-hukum syariat sewaktu dia menjabat sebagai khalifah. Juga merupakan madzhab Al-Laits bin Sa'ad yang mendapatkan pengakuan dari Imam Asy-Syafi'i bahwa dia lebih mendalam ilmunya dibanding Imam Malik, meski para sahabatnya menyia-nyiakannya.

Dia juga madzhab Atha' bin Abi Rabah yang disebutkan Abdurrazzaq dari Ibnu Juraij darinya.

Malik menyebutkan dari Az-Zuhri, bahwasanya dia pernah ditanya mengenai persusuan orang dewasa. Dia pun berhujah dengan hadits yang diriwayatkan dari Sahlah binti Suhail mengenai kisah Salim mantan sahaya Abu Hudzaifah sebagai dalil.

Abdurrazzaq berkata; Ibnu Juraij telah memberitahukan kepada saya, dia berkata; Abdul Karim telah memberitahukan kepada saya bahwasanya Salim bin Ja'd mantan sahaya Al-Asyja'i telah memberitahukan kepadanya bahwa ayahnya telah memberitahukan kepadanya, bahwasanya dia pernah bertanya kepada Ali bin Abi Thalib رضي الله عنه, "Saya ingin menikah dengan seorang perempuan yang telah memberikan minum kepada saya dengan air susunya. Ketika itu saya telah dewasa dan mempergunakan air susu tersebut sebagai obat. Bolehkah saya menikainya?"

Ali bin Abi Thalib رضي الله عنه menjawab, "Kamu tidak boleh menikahinya." Dan sang khalifah keempat ini pun melarangnya.

Itulah pendapat para ulama salaf mengenai permasalahan ini, dan itulah nash-nash yang dapat kami kemukakan dengan jelas bagaikan matahari yang terlihat jelas dan terang.

Mereka menambahkan; Hadits-hadits yang paling jelas yang kalian pergunakan sebagai dalil adalah yang diriwayatkan dari Ummu Salamah yang dia *marfu'*kan, "Penyusuan tidak dapat menjadikan mahram kecuali yang dapat mengenyangkan usus dan pada payudara yang dilakukan sebelum penyapihan (umur dua tahun)."

Pengertian yang terkandung dalam hadits ini memang sangat jelas jika selamat dari cacat. Akan tetapi dalam kenyataannya hadits ini adalah *munqathi'* (terputus). Sebab, ia diriwayatkan melalui Fathimah binti Al-Mundzir dari Ummu Salamah, padahal dia tidak pernah mendengar darinya sama sekali. Karena Fathimah dua belas tahun lebih tua daripada suaminya, Hisyam. Hisyam dilahirkan pada tahun enam puluh Hijriyah. Sedangkan Fathimah lahir pada tahun empat puluh delapan Hijriyah. Sementara Ummu Salamah meninggal dunia pada tahun lima puluh sembilan Hijriyah, saat Fathimah masih kecil dan belum mencapai usia baligh.

Jadi, bagaimana dia menghafal hadits darinya, padahal Fathimah tidak pernah mendengar sesuatu pun dari bibi ayahnya, meski dia tinggal bersama dan di bawah asuhan sang bibi, sebagaimana dia mendengarkan hadits dari neneknya Asma binti Abi Bakar?

Mereka menyatakan; Apabila orang yang berpengetahuan dan obyektif mencermati pendapat ini dan membandingkan antara pendapat tersebut dengan pendapat orang yang membatasi masa menyusui yang menimbulkan kemahraman dengan dua puluh lima bulan, atau dua puluh enam bulan, atau dua puluh tujuh bulan ataupun tiga puluh bulan dari sejumlah pendapat tersebut yang tidak mempunyai dalil apa pun, baik dari Kitabullah maupun Sunnah Rasul-Nya dan perkataan para sahabat, maka dia akan mengetahui dengan jelas manakah pendapat yang lebih pantas untuk diikuti.

Inilah perdebatan dan dalil-dalil yang dapat dikemukakan dari kedua belah pihak mengenai masalah ini. Mungkin tidak terlintas dalam benak orang yang merenunginya bahwa kekuatan pendapat ini berakhir pada batas ini dan bahwa para pemilik pendapat ini tidak mampu menilai pendapat yang benar dan meluruskannya.

Oleh karena itu, wahai orang yang berpengetahuan dan obyektif, bersikaplah dengan bijaksana antara dua kelompok yang saling berseteru ini, dan ambillah keputusan di antara mereka dengan menyertakan beberapa dalil dan bukti-bukti, dan bukan dengan taklid membuta seraya mengatakan, "Sebagaimana dikatakan si Fulan."

Kelompok yang berpendapat bahwa menyusui yang menimbulkan kemahraman pada interval waktu dua tahun berbeda pendapat mengenai hadits yang diriwayatkan dari Sahlah binti Suhail. Mereka terbagi dalam tiga orbit:

Orbit pertama; Hadits tersebut *mansukh* (dihapus).

Ini merupakan orbit yang ditempuh oleh mayoritas mereka. Mereka tidak dapat menunjukkan dalil tentang nasakhnya selain sebatas klaim belaka. Karena mereka tidak mampu menetapkan posisi realita sejarah dan kronologi yang sebenarnya secara tepat terhadap hadits-hadits tersebut. Sehingga sekiranya klaim mereka dibantah dengan mengatakan bahwa hadits-hadits tersebut telah dinasakh dengan hadits yang diriwayatkan dari Sahlah binti Suhail pun, dipastikan status bantahan tersebut sama persis dengan pendapat mereka ini.

Mereka menyatakan bahwa hadits Sahlah tersebut terjadi pada permulaan hijrah dan ketika turun firman Allah, "*Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka*" **(Al-Ahzab: 5)**, sedangkan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Abu Hurairah *Radhiyallahu Anhuma* terjadi setelah itu.

Pernyataan tersebut dapat dijawab dari beberapa sisi, yaitu:

Sisi pertama; Bahwasanya Ibnu Abbas dan Abu Hurairah ﷺ tidak menjelaskan bahwa keduanya mendengarnya langsung dari Rasulullah ﷺ bahkan Ibnu Abbas ﷺ hanya mendengar kurang dari dua puluh hadits dari beliau, sedangkan riwayat-riwayat yang lain berasal atau melalui para sahabat.

Sisi kedua; Bahwasanya tidak seorang pun dari para istri Rasulullah ﷺ dan juga yang lain membantah riwayat Aisyah mengenai hal itu. Bahkan mereka juga berpendapat bahwa hadits tersebut berlaku khusus untuk Salim saja dan bagi yang lain tidak diperbolehkan mengikutinya.

Sisi ketiga; Bahwasanya Aisyah ﷺ sendiri telah banyak meriwayatkan hadits ini dan itu. Seandainya hadits yang diriwayatkan dari Sahlah ini *mansukh*, tentu Aisyah telah menerima hadits tersebut dan meninggalkan hadits yang menasakh, atau dia tidak mengetahui kronologi waktu diriwayatkannya hadits tersebut, sedang dia adalah perawinya. Kedua kemungkinan ini tidak dapat diterapkan dan sangat jauh dari sasaran.

Sisi keempat; Bahwasanya Aisyah ﷺ pernah diuji Allah ﷻ dengan masalah seperti ini, bergelut dengannya, memperdebatkannya, dan dia juga mengajak para istri Rasulullah ﷺ yang lain, sehingga dia mempunyai perhatian

yang lebih terhadap masalah tersebut. Lalu, bagaimana ini menjadi hukum yang *mansukh* yang tentunya secara keseluruhan akan gugur dari bingkai agama, dan tidak pula diketahui para istri Rasulullah ﷺ yang lain.

Orbit kedua; Hadits tersebut khusus untuk Salim dan bukan untuk yang lain. Inilah orbit yang ditempuh Ummu Salamah dan para istri Rasulullah ﷺ yang sependapat dengannya.

Orbit ini lebih kuat daripada orbit sebelumnya. Karena para pemilik orbit ini mengatakan suatu pernyataan yang menunjukkan kekhususan pengertian hadits tersebut untuk Salim. Dalam pernyataan tersebut disebutkan bahwasanya Sahlah pernah bertanya kepada Rasulullah ﷺ setelah turunnya ayat tentang hijab, dimana konsekuensi perintah dari ayat tersebut adalah tidak diperbolehkannya seorang perempuan untuk memperlihatkan perhiasannya kecuali kepada orang yang telah disebutkan dalam ayat tersebut dan ditentukan. Dan tidak seorang pun yang dikhususkan dari keumuman selain mereka yang disebutkan kecuali dengan dalil.

Mereka mengatakan; Apabila seorang perempuan menyusui orang yang bukan mahramnya, maka dia telah memperlihatkan aurat atau perhiasannya kepadanya. Sehingga berdasarkan ayat ini, apa yang dilakukan si perempuan ini tidak diperbolehkan.

Dari keterangan ini, dapatlah kita ketahui bahwasanya memperlihatkan aurat yang dilakukan Sahlah kepada Salim merupakan pengkhususan baginya.

Mereka melanjutkan; Jika Rasulullah ﷺ memerintahkan kepada seseorang dari umatnya untuk melakukan suatu perkara atau memperbolehkannya terhadap sesuatu ataupun melarangnya dari melakukan sesuatu, sementara dalam hukum syariat tidak ada yang menghalanginya, maka perintah ataupun larangan tersebut juga berlaku untuk umat yang lain, selama tidak ada dalil yang menunjukkan pengkhususannya.

Akan tetapi, apabila Rasulullah ﷺ memerintahkan kepada seseorang untuk melakukan suatu perkara ataupun melarangnya dari melakukannya, kemudian beliau memerintahkan kepada salah seorang dari umatnya untuk melakukan suatu tindakan yang berbeda dengan perkara yang telah diperintahkan kepada orang-orang pada umumnya, atau memberikan sifat kemutlakan terhadap perkara yang dilarangnya, maka perintah tersebut hanya untuk orang tersebut.

Dalam masalah ini, kami tidak dapat mengatakan bahwasanya perintah beliau kepada seseorang, merupakan perintah kepada semua orang dan pemberian izinnya kepada seseorang merupakan pemberian izin kepada semua orang. Karena hal ini menyebabkan gugurnya perintah yang pertama ataupun larangan yang pertama.

Akan tetapi kami dapat katakan bahwasanya perintah tersebut memang untuk orang itu saja, karena sesuai dengan teks dan serasi, serta tidak terdapat kontradiksi.

Allah ﷻ mengharamkan kepada perempuan untuk memperlihatkan auratnya kepada selain mahramnya. Sementara Rasulullah ﷺ mengizinkan Sahlah untuk memperlihatkan auratnya kepada Salim, yang bukan mahramnya ketika aurat tersebut baru diperlihatkan. Sehingga pemberian izin ini merupakan *rukhshah* atau keringanan hukum bagi Salim, dan merupakan pengecualian dari keumuman pengharaman yang terkandung dalam ayat tersebut.

Kami juga tidak dapat mengatakan bahwasanya hukum dari pemberian izin Rasulullah ﷺ kepada Salim bersifat umum atau menyeluruh, sehingga membatalkan pengharaman yang terkandung dalam ayat tersebut.

Mereka menambahkan; Kami harus menempuh orbit ini. Sebab, jika kami tidak menempuhnya, maka kami harus menempuh salah satu dari dua orbit, yaitu; mungkin dengan me*nasakh* hadits ini dengan hadits-hadits yang menunjukkan bahwa penyusuan anak kecil saja yang menimbulkan kemahraman, dan mungkin me*nasakh* hadits-hadits tersebut dengan hadits ini.

Dalam hal ini, kita tidak dapat menempuh salah satu dari dua perkara ini karena tidak mengetahui realita sejarah yang sebenarnya, tidak mampu memastikan kontradiksi yang terjadi, dan memungkinkan untuk menggunakan semua hadits tersebut. Karena apabila kita mengarahkan pengertian yang terkandung dalam hadits yang diriwayatkan dari Sahlah binti Suhail kepada *rukhshah* yang sifatnya khusus, sedang hadits-hadits lain sebagai pengertian umum selain Salim, maka tidak terjadi kontradiksi, dan masing-masing tidak saling me*nasakh*, sehingga pengertian dari masing-masing hadits dapat digunakan semuanya.

Mereka mengatakan; Jika Rasulullah ﷺ telah menjelaskan bahwa susuan dilakukan pada interval waktu dua tahun, disusukan pada puting susu, dan sebelum penyapihan, maka hal ini menunjukkan bahwa hadits yang diriwayatkan dari Sahlah merupakan kekhususan, baik terjadi lebih awal atau terakhir. Jadi

penjelasan kekhususan tidak terbatas dalam sabdanya "Ini hanya untuk kamu saja" hingga dapat ditentukan melalui suatu cara.

Adapun penafsiran sabda Rasulullah ﷺ, *"Sesungguhnya persusuan adalah karena rasa lapar"* seperti yang kalian sebutkan, adalah sangatlah jauh dari pengertian yang terkandung dalam redaksi hadits tersebut dan tidak terbayangkan sama sekali dalam pemahaman orang yang diajak bicara. Akan tetapi pengertian yang benar yang terkandung dalam redaksi tersebut adalah seperti yang dikatakan Abu Ubaid dan orang-orang pada umumnya.

Mengenai sabda Rasulullah ﷺ, *"Sesungguhnya persusuan karena rasa lapar"*, Abu Ubaid berkata, "Sesungguhnya orang yang rasa laparnya hanya dapat dihilangkan dengan susu adalah anak kecil yang masih menyusu. Adapun orang yang kelaparannya dapat dihilangkan dengan makanan, maka penyusuannya bukanlah penyusuan sebagaimana mestinya."

Sehingga pengertian hadits tersebut adalah bahwasanya penyusuan adalah ketika bayi belum sampai berumur dua tahun yaitu sebelum terjadi penyapihan. Inilah penafsiran Abu Ubaid dan orang-orang pada umumnya. Itulah yang dapat dimengerti dari pemahaman hadits tersebut oleh pemikiran kita.

Bahkan, kalau hadits tersebut mengandung dua kemungkinan penafsiran dengan kekuatan yang sama, pasti pengertian ini lebih utama karena didukung oleh hadits-hadits lain yang menjelaskan dan menjadikannya lebih kuat dan menunjukkan bahwa selain penafsiran ini tidaklah benar. Selain itu, bahwasanya pengertian yang terkandung di dalam hadits tersebut tidak dapat dimaksudkan pada penyusuan orang dewasa. Dengan alasan, kata *"al-maja'ah"* (kelaparan atau rasa lapar) dalam hadits ini memberikan pengertian penyusuan pada anak kecil.

Jadi, kata ini menunjukkan penyusuan karena kelaparan dan menafikan penyusuan yang lain. Dan telah diketahui bersama bahwa yang dimaksud kelaparan di sini adalah kelaparan yang dapat dihilangkan dengan air susu dan bukan kelaparan yang dihilangkan dengan roti dan daging. Karena pengertian ini tidak pernah terbayangkan dalam benak pendengar maupun orang yang berbicara.

Seandainya kita mengatakan bahwa hukum penyusuan itu umum, maka tidak ada yang menyangkal dan menetapkannya. Konteks sabda Rasulullah ﷺ adalah; Ketika beliau melihat seorang lelaki dewasa, maka beliau mengatakan, "*Sesungguhnya persusuan karena kelaparan.*"

Konteks hadits ini telah menjelaskan maksud yang terkandung di dalamnya; bahwasanya yang menimbulkan kemahraman adalah penyusuan orang yang lapar dan membutuhkan susu perempuan. Konteks dan redaksi bahasa dalam hadits tersebut merupakan petunjuk yang jelas, sehingga Rasulullah ﷺ menjadi tidak suka dan membenci orang tersebut hingga raut mukanya tampak berubah.

Sabda Rasulullah ﷺ, *"Lihatlah siapa saudara-saudara kalian"* hanyalah untuk menjaga persusuan dan tidak menjadikan kemahraman terus menerus, akan tetapi hanya diharamkan pada waktu tertentu.

Dalam hal ini, tidak seorang pun dapat memahami bahwa penyusuan yang dimaksudkan adalah yang jumlahnya lima, sehingga pengertian ini diungkapkan dengan sabda Rasulullah ﷺ, "*Karena kelaparan.*" Pernyataan ini bertentangan dengan penjelasan yang telah dikemukakan Rasulullah ﷺ.

Pendapat kalian yang mengatakan bahwa sesungguhnya penyusuan dapat menghilangkan rasa lapar orang dewasa, sebagaimana dapat menghilangkan kelaparan anak kecil, merupakan pendapat yang tidak dapat dibenarkan. Sebab, tidak pernah dikenal bahwa orangtua yang sudah beruban dan berjenggot dapat merasa kenyang dengan menyusu air susu perempuan dan menghilangkan rasa laparnya. Berbeda dengan anak kecil, dimana tidak ada yang dapat menggantikan posisi air susu. Karena hanya air susu itulah yang dapat menghilangkan rasa lapar dari anak kecil tersebut.

Kelaparan yang dialami orang dewasa sama sekali tidak membutuhkan air susu ibu untuk menghilangkannya. Hal ini menunjukkan bahwasanya Rasulullah ﷺ tidak menginginkan kata *"al-maja'ah"* (kelaparan) pada pengertian yang sesungguhnya, melainkan untuk pengungkapan ruang (tempat) dan waktunya. Sehingga, tidak diragukan lagi bahwa yang dimaksudkan adalah kelaparan anak kecil yang membutuhkan susu.

Jika kalian tidak menghendaki pengertian hadits semacam ini seperti kelompok Azh-Zhahiriyah yang mengarahkan pengertian kata tersebut pada pengertian yang sebenarnya, maka kalian tidak bisa menyatakan kemahraman penyusuan orang dewasa, kecuali apabila dia meminta air susu ketika sedang merasa lapar. Apabila orang tersebut meminta air susu, sedang dia dalam keadaan kenyang, maka susuan tersebut tidaklah berpengaruh sama sekali.

Mengenai hadits yang menyebutkan tentang penutup yang terjaga, kesucian yang agung, dan penjagaan yang kuat, semoga Allah ﷻ meridhai apa

yang dilakukan Ummul Mukminin ﷺ. Karena dia berpendapat bahwa apabila penyusuan ini menimbulkan kemahraman, maka semua istri Rasulullah ﷺ menentangnya dalam hal ini, dan mereka tidak melihat masuknya penutup yang dijaga dan penjagaan yang ketat karena penyusuan ini (karena orang tersebut telah menjadi saudara bagi mereka).

Ini merupakan masalah ijtihad saja; dimana salah satu dari dua kelompok hanya berhak mendapatkan satu pahala, sedangkan kelompok yang lain mendapatkan dua pahala. Kelompok yang paling berbahagia adalah yang pendapatnya benar dan sesuai dengan hukum yang telah ditetapkan Allah ﷻ dan Rasul-Nya dalam peristiwa ini.

Jadi, setiap orang yang masuk dalam penutup yang terjaga melalui penyusuan ini (yang berpendapat bahwa penyusuan orang dewasa menimbulkan kemahraman) dan yang tidak mau memasukinya (yang berpendapat bahwa penyusuan orang dewasa tidak menimbulkan kemahraman) berhak mendapatkan pahala. Dialah orang yang berijtihad untuk mendapatkan keridhaan Allah ﷻ dan taat kepada Rasul-Nya, serta merealisasikan hukum-Nya.

Bagi kedua kelompok tersebut terdapat contoh dua orang nabi yang mulia, yaitu Dawud dan Sulaiman عليهما السلام yang mendapatkan anugrah dari Allah ﷻ berupa hikmah dan hukum, dimana Dia menganugrahkan kemampuan kepada salah satunya untuk dapat memahami hukum pemerintahan.

Penolakan kalian terhadap hadits Ummu Salamah merupakan tindakan yang berlebihan. Hanya karena Fathimah binti Al-Mundzir bertemu Ummu Salamah pada waktu kecil tidak harus menjadikan terputusnya hadits. Karena anak kecil terkadang memahami dengan baik terhadap banyak hal dan dapat menghafalnya dengan baik.

Mahmud bin Ar-Rabi' Al-Majjah telah mengerti dalam berbagai ilmu pada saat dia berumur tujuh tahun.[85] Bahkan ada anak yang lebih kecil darinya juga telah mengerti berbagai hal.

Kalian mengatakan bahwa pada saat Ummu Salamah meninggal, Fathimah berumur sebelas tahun, dan itu merupakan umur yang cukup matang, apalagi bagi seorang wanita, karena pada umur tersebut seorang wanita sudah pantas untuk menikah. Jika demikian, bagaimana bisa dikatakan bahwa dia tidak mengerti apa yang dia dengar dan tidak mengetahui apa yang dia dibicarakan?

---

[85] HR. Al-Bukhari (1/157).

Ini merupakan suatu kebatilan yang tidak disebutkan oleh *As-Sunan.* Di samping itu, Ummu Salamah adalah teman nenek Fathimah yaitu Asma, dimana rumah keduanya adalah satu. Fathimah ini tumbuh dalam pemeliharaan neneknya, Asma, bersama dengan *khalah* ayahnya yaitu Aisyah ﵂ dan juga Ummu Salamah. Aisyah ﵂ meninggal pada tahun 57 (lima puluh tujuh) hijriyah. Ada yang menyebutkan bahwa tahun kematiannya adalah tahun 58 (lima puluh delapan) hijriyah. Jadi dapat dimungkinkan Fathimah mendengar hadits dari Ummu Salamah.

Sedangkan neneknya yang bernama Asma, meninggal pada tahun 73 (tujuh puluh tiga) hijriyah. Ketika itu Fathimah berumur dua puluh lima tahun. Oleh karena itu dia banyak mendengar hadits darinya.

Ummu Salamah pernah mengeluarkan fatwa yang senada dengan hadits yang diriwayatkan oleh Asma.

Abu Ubaid berkata; Abu Muawiyah bercerita kepada kami, dari Hisyam bin Urwah, dari Yahya bin Abdirrahman bin Hathib, dari Ummu Salamah, bahwasanya dia pernah ditanya mengenai susuan yang dapat menyebabkan mahram. Dia menjawab, "Yaitu penyusuan yang terjadi di payudara sebelum penyapihan (sebelum menginjak umur dua tahun)." Dia meriwayatkan hadits tersebut dan berfatwa sesuai dengannya.

Umar bin Al-Khathab juga berfatwa dengan hadits ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni,[86] dari hadits Sufyan dari Abdullah bin Dinar, dari Ibnu Umar, dia berkata; Saya telah mendengar bahwa Umar berkata, "Tidak ada penyusuan kecuali sebelum umur dua tahun saat masih bayi."

Abdullah bin Umar ﵁ pun berfatwa dengan hadits ini. Malik mengatakan dari Nafi' dari Ibnu Umar ﵁ bahwasanya dia pernah berkata, "Tidak ada penyusuan kecuali bagi orang yang menyusui pada saat (yang disusui) kecil (bayi), dan tidak ada penyusuan bagi anak yang sudah dewasa."

Ibnu Abbas ﵁ juga berfatwa dengan hadits ini. Abu Ubaid berkata; Abdurrahman menceritakan kepada kami, dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Ashim Al-Ahwal, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas ﵁, dia berkata, "Tidak ada penyusuan setelah penyapihan (umur dua tahun)."

---

[86] HR. Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya (4/172).

Abu Musa Merevisi Pendapatnya

Dalam masalah ini, terjadi perdebatan antara Abdullah bin Mas'ud dengan Abu Musa. Ibnu Mas'ud memberikan fatwa bahwa sesungguhnya hal tersebut tidak menjadikannya mahram kecuali menyusunya di saat balita. Karenanya, Abu Musa kemudian menarik fatwanya lalu kembali ke fatwa Ibnu Mas'ud.

Ad-Daruquthni menyebutkan; Abdullah bin Mas'ud berkata kepada Abu Musa, "Kamu memberikan fatwa begini dan begini padahal Rasulullah ﷺ telah bersabda, *'Tidaklah (disebut) menyusui kecuali apa-apa yang menguatkan tulang dan menumbuhkan daging!'*"[87]

Abu Dawud juga telah meriwayatkan dari Muhammad bin Sulaiman Al-Ambari, dia berkata: Waki' meriwayatkan hadits kepada kami, dia berkata; Sulaiman bin Al-Mughirah meriwayatkan hadits kepada kami dari Abu Musa Al-Hilali dari ayahnya dari Abdullah bin Mas'ud ﷺ, *dia* berkata, "Rasulullah ﷺ telah bersabda, *'Tidak (menjadi) mahram dari (sebab) menyusui kecuali apa-apa yang menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang.'*"[88]

Abu Musa kemudian berfatwa dengannya sebagaimana diriwayatkan Abdurrazzaq dari Sufyan Ats-Tsauri, dia berkata, "Abu Bakar bin Ayyasy memberitahukan kepada kami dari Abu Hushain dari Abu Athiyyah Al-Wadi'i, dia berkata bahwa pernah ada seseorang datang bertanya kepada Abu Musa ﷺ, "Sesungguhnya payudara istriku bengkak, maka saya mengisap puting susunya hingga ada sesuatu yang masuk ke dalam kerongkongan saya."

Abu Musa memberikan hukum yang memberatkan orang tersebut, sehingga dia mendatangi Abdullah bin Mas'ud ﷺ. Ibnu Mas'ud bertanya kepada orang tersebut, "Apakah kamu sudah bertanya kepada orang lain selain saya?" Dia menjawab, "Ya, saya telah bertanya kepada Abu Musa dan dia memberikan hukum yang memberatkan saya."

Ia pun mendatangi Abu Musa seraya mengatakan kepadanya, "Apakah ini disebut menyusu?" Abu Musa menjawab, "Janganlah kamu bertanya kepada saya selama ilmuwan (Ibnu Mas'ud) ini ada di antara kalian." Ini merupakan riwayat sekaligus fatwanya.

Adapun Ali bin Abi Thalib, Abdurrazzaq meriwayatkan dari Ats-Tsauri dari Juwaibir dari Adh-Dhahhak dari An-Nazzal bin Sabrah dari Ali, dia berkata, "Tidak disebut menyusu setelah anak disapih."

---

87 HR. Ad-Daruquthni dalam *Sunan*-nya (4/173).
88 HR. Abu Dawud (2060).

Riwayat ini bertolak belakang dengan riwayat Abdul Karim dari Salim Abi Al-Ja'ad dari ayahnya dari Ali. Akan tetapi Juwaibir ini periwayatannya tidak dapat digunakan sebagai hujah, sedang Abdul Karim lebih kuat daripada Juwaibir.

Madzhab ketiga; Sesungguhnya hadits yang diriwayatkan Sahlah tidak *mansukh* (dihapus), tidak *makhshush* (dikhususkan) dan tidak pula bersifat umum untuk setiap individu. Akan tetapi dia hanya *rukhshah* (dispensasi) karena adanya kebutuhan bagi laki-laki yang tidak dapat menghindar dari pertemuan dengan seorang perempuan yang mengenakan hijab menjadi sesuatu yang menyulitkannya seperti kasus yang dialami Salim dengan istri Abu Hudzaifah.

Orang dewasa seperti Salim ini apabila menyusu kepada seorang perempuan karena kebutuhan mendesak orang tersebut, maka menyusunya berpengaruh terhadap hukum kemahraman. Adapun untuk selainnya (menyusu bukan karena kebutuhan mendesak), maka menyusunya tidak berpengaruh terhadap hukum kemahraman kecuali bagi bayi.

Ini merupakan pendapat yang diambil Ibnu Taimiyah.

Hadits-hadits yang menafikan dampak hukum orang dewasa menyusu bersifat mutlak (absolut) sehingga dia dibatasi dengan hadits Sahlah. Atau bersifat umum untuk beberapa kondisi sehingga kondisi ini merupakan pengkhususan dari bentuk umumnya. Yang demikian ini lebih utama daripada mengklaim terjadinya penghapusan (nasakh) maupun pengkhususan berkenaan dengan orang-orang tertentu saja. Dia juga lebih dekat kepada aplikasi semua hadits dari kedua belah pihak. Kaidah-kaidah syara' menjadi saksi terhadap hal ini.[]

Ketetapan Rasulullah dalam Bilangan Iddah

DALAM bab iddah ini, Allah ﷻ telah menjelaskan serta menguraikan di dalam kitab-Nya secara lengkap dan detil sehingga tidak menimbulkan interpretasi pemahaman yang salah. Di dalam Al-Qur'an, Allah ﷻ telah menyebutkan empat jenis bilangan iddah, yaitu:

Jenis pertama; Iddah perempuan hamil.

Secara mutlak, iddah perempuan hamil adalah sampai melahirkan, baik perempuan tersebut dicerai dengan talak *ba'in* atau talak *raj'i* oleh suaminya, baik talak yang menyebabkan seorang perempuan tidak boleh hidup bersama mantan suaminya untuk selamanya atau ditinggal mati sang suami.

Allah ﷻ telah berfirman,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." **(Ath-Thalaq: 4)**

Dalam hal ini terdapat keumuman ditinjau dari tiga segi, yaitu:

1. Keumuman sesuatu yang diberitakan, yakni perempuan-perempuan hamil. Sehingga keumuman di sini mencakup mereka (perempuan hamil) secara keseluruhan.
2. Keumuman limit waktu, karena kata *"al-ajal"* (limit waktu) di sini disandarkan *(idhafah)* kepada mereka.

Menyandarkan *isim jama'* (perempuan-perempuan hamil) kepada kata definit *(ma'rifah)* itu berfaedah umum. Sehingga "waktu melahirkan" merupakan lama iddah semua perempuan hamil. Seandainya perempuan hamil mempunyai masa iddah selain melahirkan, tentu masa sampai melahirkan seluruhnya bukanlah masa iddahnya.

3. *Mubtada'* dan *khabar*nya sama-sama berbentuk *ma'rifah.*

Adapun susunan *mubtada'* dalam ayat ini sudah jelas. Sedangkan *khabar*nya –yaitu firman Allah ﷻ *"Sampai mereka melahirkan kandungannya"* **(Ath-Thalaq: 4)**- ada dalam takwil *mashdar* yang di-*mudhaf*-kan. Yakni batasan iddah perempuan-perempuan hamil sampai mereka melahirkan.

Ketika *mubtada'* dan *khabar* sama-sama berbentuk *ma'rifah,* maka kata pertama berfungsi untuk membatasi dan mengikat kata kedua (*khabar*) seperti disebutkan dalam firman-Nya,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ {فاطر: ١٥}

"Hai manusia, kamulah yang berkehendak (membutuhkan) kepada Allah. Dan Allah Dia-lah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji." **(Fathir: 15)**

Atas dasar ini, maka jumhur sahabat berhujah bahwa iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai mereka melahirkan, meskipun perempuan tersebut sudah melahirkan kandungannya pada saat suaminya yang meninggal dunia belum selesai dimandikan seperti fatwa yang diberikan Rasulullah ﷺ kepada Subai'ah Al-Aslamiyah. Status hukum dan fatwa dari Nabi ﷺ ini bersumber dari Al-Qur'an dan serupa dengannya.

Jenis kedua; Iddah perempuan yang masih dapat mengalami haid adalah tiga kali *quru'* (suci atau haid) sebagaimana disebutkan dalam firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`." **(Al-Baqarah: 228)**

Jenis ketiga; Iddah perempuan yang tidak haid.

Perempuan yang tidak haid ada dua macam, yaitu: perempuan yang usianya masih kecil sehingga belum pernah mengalami haid, dan perempuan

tua yang sudah mengalami menopause. Mengenai dua jenis iddah ini Allah ﷻ telah berfirman,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." **(Ath-Thalaq: 4)**

Maksudnya, iddah perempuan-perempuan yang belum pernah mengalami haid adalah sebagaimana iddah perempuan-perempuan yang tidak dapat haid lagi (menopause).

Jenis keempat; Perempuan yang ditinggal mati suaminya.

Tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya ini, Allah ﷻ telah menjelaskannya dalam firman-Nya,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." **(Al-Baqarah: 234)**

Ayat ini meliputi perempuan yang sudah dicampuri suaminya atau belum pernah dicampuri, dan perempuan yang belum pernah mengalami haid maupun yang sudah menopause.

Sedangkan perempuan hamil, dia tidak termasuk dalam pengertian ayat ini. Karena status iddah perempuan hamil dikecualikan dengan firman Allah ﷻ berikut ini,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." **(Ath-Thalaq: 4)**

Allah ﷻ menjadikan waktu sampai melahirkan sebagai semua masa iddahnya dan membatasi iddahnya dengan melahirkan.

Hal ini berbeda dengan firman Allah ﷻ tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, saat Dia berfirman, يَتَرَبَّصْنَ *"(Hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah)"* yang menggunakan kata kerja mutlak yang tidak mempunyai bentuk umum.

Begitu pula dengan firman-Nya *"Waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"* **(Ath-Thalaq: 4)** yang turun lebih akhir daripada firman-Nya *"(Hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah)."*

Berdasarkan kesepakatan ulama, sesungguhnya firman Allah *"(Hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari"* **(Al-Baqarah: 234)** adalah untuk perempuan yang tidak hamil. Karena apabila kehamilannya melebihi waktu empat bulan sepuluh hari, maka dia tetap berada pada masa iddah. Sehingga telah menjadi kesepakatan para ulama bahwa keumuman iddahnya dikhususkan.

Sedangkan firman-Nya *"Waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"*, **(Ath-Thalaq: 4)** menurut kesepakatan adalah tidak dapat dikhususkan. Yang demikian ini apabila Sunnah yang shahih tidak menjelaskan, maka akan terjadi interpretasi yang salah terhadap pemahaman kandungan ayat Al-Qur`an. Namun hal ini tidak terjadi karena sesungguhnya Sunnah yang shahih telah menjelaskannya sesuai dengan makna ayat tersebut sekaligus mengukuhkannya.

Demikianlah penjelasan tentang *ushul* (dasar-dasar) bilangan iddah yang disebutkan dan diuraikan secara rinci dalam Al-Qur'an. Akan tetapi di sana terdapat perselisihan di antara para ulama dalam memahami maksud kandungan ayat Al-Qur'an ini berikut indikasinya. Dan segala puji bagi Allah ﷻ, Sunnah telah menunjukkan sebagian makna yang dimaksudkan ayat sesuai kehendak-Nya. Kami akan menyebutkan makna paling utama dan makna yang paling menyerupainya berikut petunjuk sunnah berkenaan dengannya.

Iddah Perempuan Hamil Ditinggal Mati Suaminya

Ulama salaf berselisih pendapat mengenai perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya. Ali, Ibnu Abbas dan sekelompok sahabat mengatakan, "Waktu terlama dari dua masa iddah; sampai melahirkan atau empat bulan sepuluh hari."

Pendapat ini adalah satu dari dua pendapat dalam madzhab Malik yang merupakan pilihan Sahnun.

Dalam riwayat Abu Thalib, Ahmad mengatakan, "Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bin Abbas ﷺ berkenaan tentang iddah perempuan hamil mengatakan bahwa iddahnya adalah waktu terlama dari dua masa iddah."

Sedangkan Abdullah bin Mas'ud ﷺ berkata, "Barangsiapa menghendaki, maka dia dapat melaknatnya. Sesungguhnya surat An-Nisaa` *Al-Qushra*[89] turun setelahnya (Al-Baqarah ayat 234). Sedang peristiwa Subai'ah telah memutuskan kepastian hukum di antara mereka, *"Jika perempuan melahirkan, maka dia telah halal (habis masa iddahnya)."*

Ibnu Mas'ud memberikan takwil ayat Al-Qur'an *"Waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"*, **(Ath-Thalaq: 4)** *dia* adalah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya.

Sementara iddah perempuan hamil yang ditalak suaminya adalah seperti perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, yaitu apabila sudah melahirkan maka dia telah halal untuk menikah lagi dan iddahnya berakhir.

Iddah perempuan hamil belum berakhir apabila bayi yang dikandungnya mengalami keguguran hingga jelas penciptaannya. Jika sudah jelas baginya tangan atau kaki bayi yang keguguran tersebut, maka sang perempuan harus memerdekakan seorang budak perempuan dan iddahnya berakhir.

Jika seorang perempuan hamil melahirkan seorang bayi sedang dalam perutnya masih terdapat bayi lain yang belum lahir, maka iddahnya belum berakhir hingga dia melahirkan bayi yang masih dalam kandungannya tersebut.

Seorang perempuan tidak boleh meninggalkan rumahnya sejak suaminya meninggal dunia selama empat bulan sepuluh hari apabila dirinya tidak sedang hamil. Dan iddahnya dimulai dari hari suaminya meninggal dunia atau suaminya menceraikannya. Ini merupakan pendapat Imam Ahmad.

Terjadi perdebatan antara Abdullah bin Abbas dengan Abu Hurairah ﷺ dalam masalah ini. Abu Hurairah ﷺ mengatakan, "Iddahnya adalah melahirkan kandungannya." Sedangkan Ibnu Abbas ﷺ berpendapat, "Iddahnya adalah waktu terlama dari dua masa iddah."

Keduanya pun mendatangi Ummu Salamah ﷺ untuk mendapatkan kepastian hukum. Ummu Salamah memberikan hukum sebagaimana pendapat Abu Hurairah ﷺ dengan menggunakan hujah hadits Subai'ah. Menurut suatu

---

[89] Maksudnya adalah ayat keempat dari surat Ath-Thalaq. **(Penj.)**

riwayat dikatakan bahwa Ibnu Abbas kemudian mengikuti pendapat Abu Hurairah.

Jumhur sahabat, orang-orang setelah mereka dan Imam madzhab yang empat mengatakan, "Sesungguhnya iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai dia melahirkan. Seandainya suaminya yang meninggal dunia tersebut masih berada di tempat pemandiannya, kemudian dirinya (perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya) melahirkan, maka dia telah halal (iddahnya berakhir)."

Mereka yang berpendapat bahwa iddahnya adalah masa terlama dari dua masa iddah mengatakan, "Iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya ini mempunyai dua keumuman. Dan ada kemungkinan iddah seseorang masuk di keduanya, sehingga tidak diketahui batas akhir iddah secara meyakinkan kecuali dengan menempuh masa iddah terlama dari kedua masa iddah tersebut."

Mereka menambahkan, "Tidaklah mungkin mengkhususkan keumuman salah satu dari keduanya dengan kekhususan lainnya. Karena setiap ayat bersifat umum dalam satu sisi dan khusus di sisi lain."

Lebih lanjut mereka mengatakan, "Apabila ada kemungkinan sebagian bentuk dapat masuk dalam keumuman dua ayat itu, maksudnya mengamalkan makna umum ayat sesuai kadar keumumannya, sehingga ketika perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya beriddah dengan masa paling lama dari kedua masa iddah, maka masa iddah yang paling pendek waktunya dengan sendirinya telah masuk di dalamnya."

Jumhur ulama menjawab klaim yang mereka lontarkan ini dengan tiga jawaban, yaitu:

Pertama; Sesungguhnya Sunnah yang tegas telah menunjukkan bahwa kriteria yang diakui hanya hamil saja. Sebagaimana keterangan yang disebutkan dalam *Ash-Shahihain* bahwa Subai'ah Al-Aslamiyah sedang hamil ketika suaminya meninggal dunia. Sesudah melahirkan, Subai'ah berkeinginan untuk menikah lagi.

Abu As-Sanabil berkata kepada Subai'ah, "Kamu tidak boleh menikah lagi hingga kamu beriddah deengan salah satu dari dua masa iddah yang paling lama."

Saat Subai'ah menanyakan hal itu kepada Nabi ﷺ, beliau bersabda, *"Abu As-Sanabil telah bohong (salah). Sungguh, kamu sudah halal (menikah lagi) dan menikahlah kamu dengan laki-laki yang kamu kehendaki."*[90]

Kedua; Sesungguhnya ayat *"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"* (Ath-Thalaq: 4) turun sesudah ayat *"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari"*. (Al-Baqarah: 234)

Ini adalah jawaban yang diberikan Abdullah bin Mas'ud seperti disebutkan dalam *Shahih Al-Bukhari* dari Ibnu Mas'ud, dia berkata, "Apakah kalian memperlakukannya (perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya) dengan kejam dan bukannya kalian memperlakukan dengan lembut? Saya bersaksi bahwa sesungguhnya Surat *An-Nisaa` Al-Qushra* turun setelah *Surat An-Nisaa` Ath-Thula, "Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Ath-Thalaq: 4)

Kebenaran jawaban Abdullah bin Mas'ud ini membutuhkan *taqrir* (pengukuhan). Karena secara lahir, ayat keempat dari surat Ath-Thalaq ini lebih dahulu turun daripada ayat ke-234 dari surat Al-Baqarah, sehingga ayat Al-Baqarah ini me*nasakh* ayat dalam surat Ath-Thalaq. Akan tetapi, pengertian *nasakh* menurut para sahabat dan salaf lebih umum dari pengertian ulama khalaf. Karena mereka (sahabat dan salaf) menghendaki istilah *nasakh* itu meliputi tiga makna, yaitu:

1. Menghapus hukum yang bersifat permanen dengan seruan baru.
2. Menghapus konotasi yang zhahir dengan pengkhususan atau *taqyid* (pembatasan). Makna kedua ini bersifat lebih umum daripada makna sebelumnya (makna pertama).
3. Menjelaskan makna yang dimaksud dengan kata yang penjelasannya dari luar. Makna ketiga ini lebih umum daripada makna pertama dan kedua.

Ibnu Mas'ud ﷺ telah mengisyaratkan bahwa surat Ath-Thalaq turun lebih akhir, sehingga ayat tentang iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya menasakh ayat dalam surat Al-Baqarah apabila makna umum ayat Al-Baqarah yang diharapkan. Atau ayat Ath-Thalaq ini mengkhususkan ayat

---

[90] HR. Al-Bukhari (9/414) dan Muslim (1484.)

Al-Baqarah jika makna umum ayat Al-Baqarah tidak diharapkan. Atau memberikan penjelasan terpisah apa yang dimaksud ayat Al-Baqarah. Atau ayat dalam surat Ath-Thalaq memberikan batasan terhadap ayat dalam surat Al-Baqarah yang bersifat mutlak.

Dengan ketiga interpretasi ini, maka jelaslah bahwa hukum ayat Ath-Thalaq ini didahulukan atas makna umum ayat Al-Baqarah berikut makna mutlaknya. Hal ini menunjukkan kesempurnaan pemahaman dan kemantapan ilmu Abdullah bin Mas'ud ﷺ. Juga memberikan gambaran bahwa Ushul Fikih telah melekat pada diri para sahabat dan menjadi tabiat mereka tanpa merasa keilmuan tersebut sebagai beban. Hal ini sebagaimana mereka (para sahabat) telah menguasai ilmu bahasa Arab, ilmu *ma'ani*, ilmu *bayan* dan ilmu-ilmu lain yang mengiringinya.

Adapun orang-orang setelah generasi sahabat, mereka hanya berusaha sekuat tenaga supaya mampu mendapatkan secercah ilmu mereka (para sahabat) dan kemudian mengamalkannya.

Ketiga; Seandainya Sunnah tidak dengan jelas menguraikan perihal iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya dan ayat keempat dari ayat Ath-Thalaq tidak turun belakangan, tentu mendahulukan ayat Al-Baqarah adalah hal yang wajib karena beberapa alasan sebagaimana kami jelaskan dari perspektif tiga keumumam dan kemutlakan firman-Nya, *"menangguhkan dirinya (beriddah)."* Sesungguhnya potensi kesalahan pemahaman seperti ini sangat berpeluang untuk terjadi. Akan tetapi, karena tingkat kerumitan dan kesukaran yang tinggi bagi kebanyakan manusia, maka Sunnah datang menjelaskannya.

Masa Iddah Tidak Berakhir hingga Melahirkan Semua Janin

Firman Allah ﷻ, *"Waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"* **(Ath-Thalaq: 4)** menunjukkan bahwa apabila seorang perempuan hamil sedang dalam perutnya terdapat dua janin, maka iddahnya belum berakhir sebelum dia melahirkan kedua janin itu.

Ayat keempat dari surat Ath-Thalaq ini juga menunjukkan bahwa apabila ada perempuan hamil lalu dia *istibra'*,[91] maka iddahnya adalah sampai melahirkan. Selain itu, dia juga menunjukkan bahwa iddah perempuan hamil akan berakhir

---

[91] Kata *"istibra`"* mengikuti wazan *"istif'al"* dengan pengertian meminta dibebaskan untuk agamanya dari celaan syariat. Kata ini biasa digunakan untuk makna pembuktian guna mengetahui bahwa rahim si wanita tidak mengandung benih janin. **(Penj.)**

dengan melahirkan kandungannya, baik yang dilahirkannya tersebut janin hidup atau mati, sempurna penciptaannya atau cacat, ruh sudah ditiupkan atau belum.

Iddah Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya

Sedangkan firman Allah, *"(Hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari"* **(Al-Baqarah: 234)** menunjukkan bahwa masa empat bulan sepuluh hari adalah batas yang cukup meskipun perempuan tersebut tidak haid. Ini adalah pendapat jumhur.

Malik berkata, "Jika kebiasaan perempuan ini mengalami haid sekali dalam waktu setahun, kemudian suaminya meninggal dunia, maka iddahnya belum berakhir hingga dia mengalami haid lagi. Ketika dia haid inilah iddahnya telah berakhir. Sedangkan jika perempuan tersebut tidak haid, maka dia harus menunggu selama sembilan bulan penuh terhitung dari hari saat suaminya meninggal dunia."

Riwayat kedua dari Malik menyatakan sebagaimana pendapat jumhur, yaitu dia beriddah empat bulan sepuluh hari tanpa melihat kapan masa haidnya.

Perbedaan Pendapat tentang *Quru'*

Para ulama berbeda pendapat tentang pengertian *al-aqra'*,[92] apakah maksudnya *al-hiyadh*[93] ataukah *al-ath-har*?[94]

Para tokoh di kalangan sahabat mengatakan bahwa *al-quru'* adalah beberapa kali haid. Ini merupakan pendapat Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Abdullah bin Mas'ud, Abu Musa, Ubadah bin Ash-Shamit, Abu Ad-Darda', Abdullah bin Abbas, dan Muadz bin Jabal ﷺ.

Pendapat ini juga menjadi pendapat *Ash-hab*[95] Ibni Mas'ud seluruhnya, seperti Alqamah, Al-Aswad, Ibrahim, dan Syuraih, pendapat Asy-Sya'bi, Al-Hasan, Qatadah, *Ash-hab* Ibni Abbas, Said bin Jubair, Thawus, dan pendapat Said bin Al-Musayyab.

Selain itu, pendapat ini juga merupakan pendapat para Imam ahli hadits seperti Ishaq bin Ibrahim, Abu Ubaid Al-Qasim, dan Imam Ahmad. Karena sesungguhnya Imam Ahmad telah kembali ke pendapat ini dan menetapkannya sebagai madzhabnya, sehingga tidak ada lagi baginya madzhab selainnya.

---

92 Atau dengan bahasa Al-Qur'an adalah *al-quru'*. (Penj.)
93 Bentuk jamak dari kata tunggal *al-haidh* yang artinya haid. (Penj.)
94 Bentuk jamak dari kata tunggal *ath-thuhr* yang artinya suci. (Penj.)
95 Istilah *Ash-hab* sering digunakan untuk maksud pengikut atau murid. (Penj.)

Sebelumnya Imam Ahmad berkata, "Sesungguhnya *al-aqra`* adalah beberapa kali suci." Dalam riwayat Al-Atsram, Imam Ahmad berkata, "Saya telah melihat beberapa hadits dari orang-orang yang mengatakan bahwa *al-quru`* adalah beberapa kali haid, hadits-haditsnya terjadi perselisihan. Sedangkan hadits-hadits dari orang yang mengatakan bahwa *al-quru`* adalah beberapa kali suci lebih benar, sehingga hadits-hadits tentang iddah perempuan berakhir ketika memasuki haid yang ketiga adalah shahih dan kuat. Karena itu, cukup dengan hanya berpijak pada nash ini saja Abu Amr bin Abdil-Bar telah memperoleh kesimpulan."

Al-Atsram menambahkan, "Kemudian Imam Ahmad meralat kembali pendapatnya ini dengan mengatakan bahwa *al-aqra`* adalah *al-ath-har.*"

Sesungguhnya pendapat Imam Ahmad bukanlah seperti apa yang diriwayatkan Al-Atsram. Justru, pada mulanya Imam Ahmad berpendapat demikian ini, kemudian dia *tawaquf* (tidak berpendapat). Karena dalam riwayat Al-Atsram yang lain juga menyebutkan bahwasanya Imam Ahmad berkata, "Semula saya katakan bahwa *al-aqra`* adalah beberapa kali suci, kemudian saya bersikap *tawaquf* sebagaimana perkataan para tokoh. Setelah itu saya memastikan bahwa *al-aqra`* adalah beberapa kali haid."

Dalam riwayat ini, Imam Ahmad menyebutkan dengan jelas bahwa dirinya merevisi pendapat pertamanya yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci.

Disebutkan dalam riwayat Ibnu Hani' bahwa Imam Ahmad berkata, "Dahulu saya berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci. Akan tetapi sekarang saya berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali haid."

Al-Qadhi Abu Ya'la berkata, "Pendapat ini (beberapa kali haid) merupakan riwayat yang shahih dari Imam Ahmad, dan ini merupakan pendapat *ash-hab* kami."

Imam Ahmad telah menarik kembali pendapat awalnya yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci seperti disebutkan riwayat Ibnu Hani' di atas.

Pendapat yang menyatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali haid ini juga merupakan pendapat para Imam *Ahlu Ar-Ra'yi* (ulama aliran rasionalis) semisal Abu Hanifah dan *ash-hab*nya.

Kelompok lain mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci. Dan ini merupakan pendapat Ummul-mukminin Aisyah, Zaid bin Tsabit, dan

Abdullah bin Umar ﷺ. Pendapat ini juga telah diriwayatkan dari *fuqaha' sab'ah,*[96] Aban bin Utsman, Az-Zuhri, dan mayoritas ulama fikih di Madinah. Dan dengan ini pula Malik, Asy-Syafi'i, dan Ahmad dalam salah satu riwayat darinya berpendapat.

Berangkat dari pendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci, apabila seorang suami menjatuhkan talak kepada istrinya saat ia sedang suci, apakah sisa waktu suci istrinya ini dapat dihitung sebagai *al-aqra'*? Dalam hal ini terdapat tiga pendapat, yaitu:

Pertama; Dapat dihitung *al-aqra.'* Ini merupakan pendapat yang masyhur.

Kedua; Tidak dapat dihitung, sebagaimana disepakati bahwa sisa masa haid tidak dapat dihitung bagi orang yang berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali haid. Ini merupakan pendapat Az-Zuhri.

Ketiga; Apabila suami telah menggauli istrinya saat sedang suci, maka sisa sucinya tidak dapat dihitung. Namun jika suaminya tidak menggaulinya, maka sisa sucinya dapat dihitung. Ini merupakan pendapat Abu Ubaid.

Apabila seorang perempuan memasuki masa haid ketiga atau keempat, maka -berdasarkan pendapat Az-Zuhri- iddahnya telah berakhir. Namun, jika menggunakan pendapat pertama, maka iddahnya belum berakhir sebelum dirinya selesai dari haid yang ketiga kalinya.

Apakah Iddah Berakhir dengan Mandi?

Apakah iddah perempuan berakhir dengan mandi dari haidnya? Dalam hal ini terdapat tiga pendapat, yaitu:

Pendapat pertama; Iddahnya belum berakhir hingga dia mandi dari haid. Ini merupakan pendapat yang masyhur dari para pemuka sahabat.

Ahmad berkata, "Umar, Ali, dan Ibnu Mas'ud mengatakan bahwa hak suami untuk merujuk kembali istrinya sepanjang istri (yang diceraikan)nya tersebut belum mandi dari haidnya yang ketiga."

Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Utsman bin Affan, Abu Musa, Ubadah, Abu Ad-Darda', dan Muadz bin Jabal ﷺ. Sebagaimana disebutkan dalam *Al-Mushannaf* karya Waki' dari Isa Al-Khayyath, dari Asy-

---

[96] *Fuqaha' sab'ah* adalah sebutan untuk tujuh orang ulama ahli fikih yang berdomisili di Madinah. (Penj.) Yaitu: Said bin Al-Musayyab, Al-Qasim bin Muhammad, Urwah bin Az-Zubair, Kharijah bin Zaid, Abu Salamah bin Abdirrahman, Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, dan Sulaiman bin Yasar. (Edt.)

Sya'bi, dari tiga belas sahabat Nabi ﷺ berdasarkan urutan terbaik. Di antara mereka adalah Abu Bakar, Umar, dan Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa suaminya lebih berhak terhadap istri yang diceraikannya selagi belum mandi dari menstruasi ketiganya.

Senada dengan pendapat ini juga diriwayatkan dalam *Al-Mushannaf* dari Muhammad bin Rasyid dari Mak-hul dari Muadz bin Jabal dan Abu Ad-Darda'.

Disebutkan dalam *Al-Mushannaf* karya Abdurrazaq dari Ma'mar dari Zaid bin Rufai' dari Abu Ubaidah bin Abdillah bin Mas'ud, dia berkata, "Utsman pernah mengutus seseorang untuk menemui Ubay bin Ka'ab guna menanyakan hal tersebut. Ubay bin Ka'ab menjawab, 'Menurut saya suaminya lebih berhak terhadap istri yang diceraikannya sebelum istrinya tersebut mandi dari haid yang ketiga kalinya dan dia diperbolehkan lagi menunaikan shalat.'"

Abu Ubaidah bin Abdillah bin Mas'ud menambahkan, "Saya tidak mengetahui kecuali Utsman mengambil pendapat ini."

Masih dalam kitab yang sama, dari Umar bin Rasyid, dari Yahya bin Abi Katsir bahwa Ubadah bin Ash-Shamit berkata, "Iddahnya belum berakhir hingga dia mandi dari haidnya yang ketiga dan dirinya diperbolehkan menunaikan shalat."

Para sahabat yang mengatakan demikian ini berjumlah belasan orang, dan ini juga merupakan pendapat Said bin Al-Musayyab, Sufyan Ats-Tsauri, dan Ishaq bin Rahwaih.

Syuraik berkata, "Suami yang menceraikan istrinya berhak untuk merujuknya kembali meskipun istrinya tersebut belum mandi dari haidnya selama dua puluh tahun lamanya." Ini adalah salah satu riwayat dari Ahmad.

Pendapat kedua; Iddahnya berakhir dengan sendirinya apabila dirinya telah suci dari haid yang ketiga tanpa bergantung dengan mandi dari haid. Ini merupakan pendapat Said bin Jubair, Al-Auza'i, Asy-syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya dimana pada saat itu Asy-Syafi'i berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa haid, dan salah satu riwayat dari Ahmad yang dipilih Abu Al-Khathab.

Pendapat ketiga; Sesungguhnya perempuan tersebut masih tetap dalam iddahnya meskipun darah menstruasinya sudah berhenti, dan menjadi hak suaminya untuk melakukan rujuk kembali dengannya sebelum berlalu waktu shalat dimana dia telah suci. Ini merupakan pendapat Sufyan Ats-Tsauri dan riwayat ketiga dari Ahmad, sebagaimana disebutkan Abu Bakar darinya.

Ini juga yang menjadi pendapat Abu Hanifah dengan syarat darah haid keluar untuk masa terpendeknya. Namun jika darah haid keluar untuk masa terlamanya, maka iddahnya berakhir dengan terhentinya aliran darah haidnya.

Perselisihan Mereka yang Berpendapat *Al-Aqra'* Berarti Suci

Adapun orang-orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci, mereka berselisih pendapat dalam dua kondisi, yaitu:

Kondisi pertama; Apakah disyaratkan perempuan harus suci setelah keluarnya darah haid atau tidak disyaratkan?

Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang dua pilihan dalam madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad.

1. Disyaratkan suci. Karena suci setelah haid itulah yang disebut *al-qur'u* (sekali suci) sebagaimana sebelum suci mengalami haid.
2. Tidak disyaratkan suci. Demikian yang ditegaskan Asy-Syafi'i secara tersurat dalam *Qaul Jadid*-nya, karena seorang perempuan tidak dinamakan mengalami beberapa kali suci kecuali apabila dia telah mengeluarkan darah haid.

Kondisi kedua; Apakah iddah perempuan berakhir dengan sekadar mengalami haid yang ketiganya atau belum berakhir hingga dia mengalami haid sehari semalam?

Dalam hal ini terdapat dua alternatif menurut *Ash-hab* Ahmad yang juga merupakan dua pendapat yang ditegaskan Asy-Syafi'i. Sedang *Ash-hab* Asy-Syafi'i mempunyai alternatif ketiga, yaitu apabila haidnya datang seperti kebiasaannya, maka iddahnya berakhir dengan sekadar memasuki masa haid. Apabila haidnya terjadi di luar kebiasaan, misalnya dia melihat darah haid keluar berdasarkan kebiasaan pada hari kesepuluh, kemudian dia melihat darah haid keluar di awal bulan, maka iddahnya belum berakhir hingga dia melewati masa haidnya selama sehari semalam.

Selanjutnya, mereka berselisih pendapat mengenai apakah darah haid yang dilihatnya ini terhitung sebagai iddah? Dalam hal ini terdapat dua alternatif yang faedah keduanya bergantung pada pengetahuan perempuan tersebut melihat waktu haid. Pendapat ini merupakan persetujuan berbagai madzhab ulama dalam masalah *al-aqra'*.

Dalil Pendapat yang Menafsirkan *Al-Aqra'* dengan Haid

Dalil orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* berarti *al-hiyadh* (beberapa haid) adalah:

Dalil pertama; Sesungguhnya *al-quru'* dalam firman Allah ﷻ, *"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'"* **(Al-Baqarah: 228)** kemungkinan maksudnya beberapa kali suci saja, atau berarti beberapa kali haid saja, atau gabungan antara keduanya (suci dan haid). Kemungkinan ketiga ini merupakan hal yang mustahil menurut ijmak, meskipun seseorang menggunakan lafazh *musytarak* (multimakna) untuk kedua maknanya. Apabila sudah jelas bahwa maksud *al-aqra'* adalah satu dari keduanya, maka makna yang lebih tepat adalah haid dengan berbagai pertimbangan, yaitu:

1. Kalau maksud *al-aqra'* adalah beberapa kali suci, maka iddah tiga *quru'* sudah cukup dengan penjelasan Al-Qur'an dan sesaat ketika seorang perempuan memasuki suci yang ketiga saja. Sementara memutlakkan pengertian 'tiga *quru'*' seperti ini merupakan bentuk majas yang jauh berdasarkan kaidah angka tiga sebagai bilangan yang dikhususkan.

   "Sebagian masa suci yang mutlak menurut kami adalah *al-aqra`* yang sempurna." Jika kalian mengatakan demikian, maka dapat dijawab dari tiga sisi, yaitu:

a. Sesungguhnya pengertian yang demikian ini masih diperselisihkan sebagaimana disebutkan di atas. Para ulama tidak berijmak bahwa sebagian *qur'u* itu satu *qur'u*. Olah karena itu, klaim seperti ini membutuhkan dalil.

b. Sesungguhnya hal ini merupakan klaim madzhabi yang mengharuskan terjadinya kelaziman ayat bahwa *al-aqra'* bermakna beberapa kali suci. Padahal klaim-klaim denominatif tidak ada yang memberikan penafsiran Al-Qur'an seperti itu, tidak pula memaknainya menurut bahasa. Dan dalam bahasa sama sekali tidak dipahami bahwa suci sebentar itu dapat disebut satu *qur'u* yang sempurna. Disamping itu, para ulama tidak sepakat dengan pendapat seperti ini. Sehingga klaim kelompok ini tidak mempunyai dasar, baik dari nash maupun ijmak. Pendapat ini hanya murni bersifat kemungkinan saja. Padahal tidak diragukan lagi perbedaan antara sesuatu yang bersifat kemungkinan dengan makna kata sesuai penempatannya. Sesungguhnya keberadaan makna kata yang sesuai penempatannya berlaku secara bahasa, syariat ataupun adat kebiasaan.

c. Sesungguhnya kata *al-qur'u* bisa jadi sebagai nama untuk jumlah keseluruhan suci sebagaimana juga untuk jumlah keseluruhan haid atau untuk sebagian suci, atau perpaduan antara dua permasalahan, baik perpaduan secara lafzhi ataupun maknawi. Ketiga pembagian ini adalah tidak benar, karena itu jelaslah bahwa yang dimaksud adalah yang pertama.

Adapun ketidakbenaran penempatan *al-qur'u* untuk sebagian suci karena terjadi kelaziman sekali suci mempunyai beberapa *aqra'* sehingga penggunaan kata *al-qur'u* di sini merupakan kiasan.

Sedangkan ketidakbenaran *al-qur'u* untuk perpaduan maknawi ditinjau dari dua sisi, yaitu: *Pertama;* Adanya keharusan pembenaran sekali suci pada hakekatnya beberapa *aqra'*. *Kedua;* Sesungguhnya telah menjadi kesepakatan bahwa sebagian haid tidak dapat disebut satu *qur'u.* Sementara itu, tidak diperselisihkan bahwa secara bahasa kata *al-qur'u* itu mempunyai arti suci dan haid. Dan ini sangat jelas.

"Dari pembagian ini, kami memilih perpaduan literal antara kedua maknanya secara keseluruhan sebagian sehingga tercakuplah kedua makna *al-aqra`*. Karena yang demikian ini lebih aman dan terjawablah persoalan ini dengan meyakinkan."

Jika ada yang mengatakan pernyataan di atas, maka jawabannya dari dua sisi, yaitu:

Pertama; Sesungguhnya perpaduannya adalah tidak benar, sebagaimana yang telah dikemukakan.

Kedua; Seandainya perpaduan seperti ini dapat dibenarkan, maka tidak boleh menggunakannya untuk gabungan antara kedua maknanya.

Adapun berdasarkan pendapat orang yang tidak memperbolehkan penggunaan kata *al-aqra'* untuk perpaduan pada kedua maknanya, maka batilnya sudah jelas.

Sedangkan orang-orang yang memperbolehkan penggunaan makna keduanya, sesungguhnya mereka memperbolehkannya jika ada dalil yang menunjukkan penggunaan makna keduanya dikehendaki secara bersamaan. Namun, apabila tidak ada dalil, maka mereka tidak berkomentar hingga ada dalil yang menyatakan menghendaki makna salah satunya atau keduanya.

Ulama khalaf meriwayatkan dari Asy-Syafi'i dan Al-Qadhi Abu Bakar bahwasanya jika tidak dijumpai adanya indikasi, maka kata *al-aqra'* wajib

digunakan untuk kedua maknanya, seperti kata nominal demi kehati-hatian. Karena makna yang satu tidak lebih utama dibanding makna lain, sehingga tidak ada celah untuk menghadirkan makna ketiga. Tidak menggunakan maknanya juga tidak mungkin sebagaimana tidak boleh mengakhirkan penjelasan saat dibutuhkan.

Apabila waktu pengaplikasian hukum telah tiba, sementara satu dari dua maknanya belum jelas mana yang dimaksud, maka dapat diketahui bahwa sesungguhnya makna asli di sini bukanlah yang dimaksud. Dimana ketika makna aslinya yang dimaksud, tentu sudah dijelaskan. Jika makna asli di sini bukanlah yang dimaksud, maka jelaslah bahwa makna yang dimaksud adalah makna kiasan, yaitu kumpulan dari kedua maknanya.

Orang-orang yang menginterpretasikan hekakat kedua maknanya mengatakan, "Tatkala belum jelas bahwa makna salah satu dari keduanya adalah yang dimaksud, maka dapat diketahui bahwa yang dimaksud adalah makna kedua-duanya."

Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa kisah dari Asy-Syafi'i dan Al-Qadhi Abu Bakar ini masih diperdebatkan. Adapun Al-Qadhi, pada dasarnya ia tidak berkomentar dalam pola kalimat umum yang tidak diperbolehkan digunakan untuk *istighraq* (keseluruhan) kecuali terdapat dalil. Oleh karena itu, bagaimana orang yang tidak berkomentar dalam lafazh umum dapat memastikan kata-kata *musytarak* untuk *istighraq* tanpa ada dalil?

Sebenarnya keterangan yang disebutkan Al-Qadhi dalam beberapa kitabnya adalah pokok penghalang *musytarak*. Sedangkan orang-orang yang mengemukakan klaim *musytarak* dalam masalah ini, menurut Al-Qadhi, berasal dari kata *mutawathi'*.

Mengenai Asy-syafi'i, kedudukannya dalam keilmuan lebih terhormat daripada mengatakan yang demikian ini. Sesungguhnya kesimpulan ini diperoleh dari pengambilan keputusan dari perkataannya, "Apabila majikan berwasiat kepada para budaknya, maka wasiat tersebut mencakup budak dari paling atas hingga paling bawah." Padahal yang demikian ini disampaikan Asy-Syafi'i karena dia berkeyakinan bahwa kata *"maula"* termasuk kata nominal *mutawathi`* yang kedudukan maknanya adalah *musytarak* antara keduanya. Karena sesungguhnya kata *"maula"* termasuk isim *mutadhayif* seperti kutipan hadits, *"Barangsiapa menjadikan diriku sebagai tuannya, maka Ali adalah tuannya."*[97]

---

[97] HR. Ahmad (1/84, 118), Ibnu Majah (116), dan At-Tirmidzi (3714).

Dari sini, tidak ada keharusan meriwayatkan pendapat Asy-Syafi'i ini sebagai kaidah umum mengenai isim (kata nominal) yang maknanya sekadar *musytarak* yang ketika berbentuk mutlak semua maknanya dapat digunakan.

Adapun dalil yang menunjukkan bahwa pendapat ini tidak benar dapat ditinjau dari beberapa sisi, yaitu:

Pertama; Sesungguhnya penggunaan kata untuk kedua maknanya tidak lain hanyalah kiasan, dimana penempatan masing-masing makna kata tersebut dapat berdiri sendiri sebagai makna asli. Sementara kata mutlak tidak boleh digunakan untuk makna kiasan, akan tetapi wajib digunakan untuk makna aslinya.

Kedua; Seandainya kata tersebut diposisikan untuk kedua maknanya, dimana masing-masing makna dapat berdiri sendiri secara terpisah dan masing-masing dari keduanya juga dapat menyatu, maka kata ini mempunyai tiga pemahaman. Sehingga tidak diperbolehkan menggunakan salah satu dari ketiga pemahaman ini tanpa yang lain sepanjang tidak ada faktor yang mengharuskannya.

Ketiga; Jika demikian halnya, maka penggunaan kedua maknanya secara keseluruhan adalah mustahil. Karena menggunakan salah satu maknanya maupun keduanya secara bersamaan berarti mengharuskan penggabungan dua hal yang bertentangan. Sebab menggunakan semua maknanya adalah mustahil, dan menggunakan kata untuk kedua maknanya secara bersamaan berarti pula menggunakannya untuk sebagian pemahaman atas makna yang lain. Sehingga menggunakan salah satu maknanya secara keseluruhan dapat membatalkan penggunaan makna yang satunya lagi secara keseluruhan.

Keempat; Sesungguhnya dalam hal ini terdapat beberapa permasalahan, yaitu:

1. Makna asli ini sendiri.
2. Makna lain yang juga makna asli secara sendirian.
3. Gabungan dari keduanya.
4. Makna pertama berbentuk kiasan secara sendirian.
5. Makna kedua berbentuk kaisan secara sendirian.
6. Keduanya berbentuk kiasan.
7. Satu makna asli berikut kiasannya.
8. Makna pertama asli disertai makna kiasannya.
9. Makna asli yang satu dengan makna keduanya berbentuk kiasan.

10. Makna lain asli berikut kiasannya.

11. Disertai kiasan yang lain.

12. Disertai kiasan keduanya.

Dua belas poin ini memungkinkan sebagiannya berdasarkan makna aslinya dan sebagian yang lain berdasarkan makna kiasan, sehingga menentukan satu makna kiasan tanpa makna kiasan yang lain dan beberapa makna aslinya merupakan pengunggulan tanpa ada yang diunggulkan. Ini adalah dilarang.

Kelima; Kalau kata itu harus digunakan sesuai dua maknanya, tentu kata tersebut termasuk berbentuk umum. Karena ketika kata nominal yang umum *(al-ism al-am)* tidak ada yang mengkhususkan, maka semua maknanya wajib digunakan. Jika demikian halnya, niscaya boleh mengecualikan salah satu dari kedua maknanya dan keumuman itu akan terbersit dalam pikiran ketika kata tersebut berbentuk mutlak. Akibatnya, satu makna yang digunakan adalah seperti kata nominal yang umum untuk sebagian maknanya, dan khitabnya berbentuk kiasan, bukan makna asli.

Di sisi lain, mempraktikkan kata untuk kedua maknanya tidak membutuhkan dalil. Yang membutuhkan dalil hanyalah orang yang menafikan makna lain. Makna dari perkataannya wajib dipahami secara keseluruhan sebelum melakukan koreksi tentang makna khusus yang dimaksudkan seperti penggunaan kata yang berbentuk umum. Disamping itu juga tidak menafikan makna globalnya, karena kata ini telah berada pada posisi kata-kata umum. Dan ini dipastikan tidak benar.

Hukum kata *musytarak* tidak berbeda dengan hukum kata nominal yang umum, dan kenyataan ini secara bahasa sudah diketahui oleh orang umum. Umat Islam telah berijmak bahwa ayat ini digunakan tidak sesuai dengan makna zhahirnya dan makna mutlaknya. Karena tidak seorang pun ulama memberikan makna *al-qur'u* dengan suci dan haid secara bersamaan.

Dari uraian ini, jelaslah bahwa perkataan mereka "Menggunakan kedua maknanya itu sebagai sikap kehati-hatian" adalah batil (tidak benar). Karena memberi makna ayat "tiga *quru`*" dengan interpretasi tiga kali haid dan tiga kali suci itu telah keluar dari karidor kehatian-hatian.

Jika ada yang mengatakan, "Kami memberikan makna tiga kali dari masing-masing kedua maknanya (haid dan suci) tersebut. Maka ini berbeda dengan nash Al-Qur`an, karena jika demikian *al-aqra`* di sini berarti menjadi enam."

Perkataan mereka, "Dapat pula memaknainya dengan salah satunya saja (haid saja atau suci saja), atau keduanya dan seterusnya hingga akhir."

Kita jawab bahwa seperti ini tidak boleh meninggalkan indikasi yang menjelaskan maksudnya sebagaimana dalam kata nominal yang bersifat global.

Apabila indikasi ayat masih belum jelas bagi sebagian ulama mujtahidin, maka bukan berarti tidak diketahui oleh semua umat. Ini adalah jawaban dari sisi ketiga.

Jadi, apabila bentuk mutlak pembicaraan tidak menunjukkan makna yang dimaksud, maka harus ada yang menjelaskan makna yang dimaksud.

2. Jika telah jelas bahwa maksud *al-qur'u* pada ayat tersebut adalah makna salah satunya dan bukan kedua-duanya, maka makna haid lebih layak diterapkan karena beberapa sisi, di antaranya: *Pertama*; Alasan di atas. *Kedua;* Memberikan makna *al-qur'u* dengan haid lebih tepat daripada dengan suci, karena mereka menyebutkan arti kata *al-qur'u* dengan pendekatan dari penafsiran kata, kemudian mereka memberikan keterangan dengan menyebutkan sinonimnya dengan mengatakan, "Dikatakan, Fulan berkata, dikisahkan *al-qur'u* itu bermakna suci, atau *al-qur'u* juga bermakna suci." Lalu mereka menafsirkannya dengan haid seolah-olah itu merupakan statemen baku yang diketahui dan dikenal secara umum. Sedangkan penafsiran *al-qur'u* dengan suci adalah rumor. Berikut ini kisah pernyataan mereka:

Al-Jauhari berkata, "*Al-Qur`u* adalah haid. Bentuk jamak *al-qur`u* adalah *al-aqra`* dan *al-quru`*. Disebutkan dalam sebuah hadits, *"Jangan shalat pada hari-hari aqra` (haid)mu." Al-Qur`u* juga berarti suci, dimana dia termasuk kata yang mempunyai arti berlawanan."

Abu Ubaid mengatakan, "*Al-Aqra`* mempunyai arti *al-hiyadh* (beberapa kali haid) sebagaimana *al-aqra`* (juga) mempunyai arti *al-ath-har* (beberapa kali suci). Sebagaimana dikatakan oleh Al-Kisa`i dan Al-Farra`."

Ibnu Faris berkata, "*Al-Quru`* adalah waktu-waktu untuk sekali suci dan sekali haid. Bentuk tunggalnya adalah *al-qur`u.* Ada yang mengatakan, *"Al-Qur`u* adalah suci." Ibnu Faris menambahkan, "Dan sekelompok orang berpendapat bahwa *al-qur`u* adalah haid."

Selanjutnya Ibnu Faris mengisahkan perkataan orang-orang yang menjadikan kata *al-qur'u* sebagai kata *musytarak* antara waktu suci dan waktu haid. Dia juga mengisahkan perkataan orang-orang yang menjadikannya untuk

waktu-waktu suci saja dan perkataan orang-orang yang menjadikannya untuk waktu-waktu haid saja.

Sepertinya Ibnu Faris tidak memilih salah satu maknanya, justru dia menjadikan *al-qur'u* untuk waktu-waktu suci dan waktu-waktu haid.

Ibnu Faris mengatakan bahwa perempuan telah mendapati *al-qur'u* maksudnya dia keluar dari masa haid memasuki suci, dan dari suci ke haid.

Perkataan ini menunjukkan bahwasanya harus ada penyebutan haid dalam hakekatnya. Penjelasannya, sesungguhnya orang yang mengatakan bahwa waktu-waktu suci disebut *quru'*, maka ini hanya dimaksudkan untuk waktu-waktu suci yang dibatasi oleh haid. Sebab jika tidak, maka masa suci anak perempuan yang masih kecil dan perempuan yang sudah menopause tidak dapat disebut *al-aqra'* dan menurut kesepakatan ulama ahli bahasa, mereka ini tidak termasuk orang-orang yang memiliki *al-aqra'*.

Dalil kedua; Sesungguhnya kata *al-qur'u* tidak digunakan dalam firman Allah kecuali untuk haid dan tidak pernah digunakan untuk makna suci. Sehingga memberikan makna ayat ini dengan hal yang sudah diketahui dari seruan Allah lebih utama, bahkan lebih tepat. Sebab Rasulullah ﷺ bersabda kepada perempuan yang sedang mengalami haid, *"Tinggalkanlah (dari mengerjakan) shalat pada hari-hari aqra' (haid)mu."*[98]

Rasulullah ﷺ adalah orang yang mempunyai hak membahasakan firman Allah ﷻ, dan dengan bahasa kaumnya Al-Qur'an diturunkan. Apabila terdapat kata *musytarak* dalam firman-Nya yang mengarah pada satu dari dua makna yang dimilikinya, maka harus menggunakannya dalam firman-Nya yang lain jika sama sekali tidak ditemukan indikasi maksud lain. Dan, dia menjadi bahasa Al-Qur'an yang dengannya kita diseru, meskipun kata ini mempunyai makna lain dalam perkataan orang lain. Makna ini menjadi hakekat syariat dalam pengkhususan makna kata *musytarak* untuk salah satu maknanya seperti kata *mutawathi'* dikhususkan untuk salah satu bagiannya.

Yang demikian ini lebih utama karena faktor dominan yang menyebabkan suatu kata menjadi *musytarak* adalah kabilah memberikan istilah nama tertentu untuk sesuatu yang mana nama tersebut digunakan pula oleh kabilah lain untuk sesuatu yang lain. Kemudian istilah ini menyebar luas karena digunakan masyarakat secara umum.

---

[98] HR. Abu Dawud (297), At-Tirmidzi (126), dan Ibnu Majah (625).

Al-Mubarrad dan yang lain mengatakan, "Dalam bahasa tidak terjadi kata *musytarak* kecuali dipicu oleh faktor ini secara khusus. Pihak yang meletakkan penggunaan istilah ini sama sekali tidak bermaksud menetapkan kata *musytarak.*"

Apabila Allah telah menetapkan penggunaan kata *al-quru'* untuk haid, maka dapat diketahui bahwa ini merupakan bahasa-Nya, sehingga *al-quru'* digunakan sesuai dengan yang ada dalam firman-Nya.

Lebih detilnya, permasalahan ini dijelaskan oleh konteks ayat dari firman-Nya,

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ

"Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya." **(Al-Baqarah: 228)** Apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka ini adalah haid, dan hamil menurut mayoritas ulama ahli tafsir. Sedang makhluk dalam rahim tidak lain kecuali haid.

Atas dasar inilah ulama salaf dan khalaf mengatakan, "Ia (apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya) adalah kandungan dan haid."

Sebagian ulama yang lain mengatakan, "Kandungan." Dan, yang lain mengatakan, "Haid." Tidak seorang pun yang mengatakan bahwa dia adalah suci. Yang demikian ini tidak dikutip orang-orang yang intens mengumpulkan pendapat para ulama ahli tafsir, semisal Ibnul Jauzi dan selainnya.

Allah ﷻ juga berfirman,

وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ۚ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." **(Ath-Thalaq: 4)** Dia menjadikan setiap bulan dengan menghadapkan haid, dan menggantungkan hukum dengan ketiadaan haid, bukan dengan ketiadaan suci setelah haid.

Iddah Hamba Sahaya

Disebutkan dalam hadits Aisyah ﵂ dari Nabi ﷺ,

طَلَاقُ الْأَمَةِ تَطْلِيقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ.

"Talak budak perempuan adalah dua kali talak, dan iddahnya adalah dua kali haid."[99]

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah *gharib* (asing). Kami tidak mengetahuinya kecuali dari Muzhahir bin Aslam. Dan, Muzhahir ini tidak dikenal dalam keilmuan selain dari hadits ini."

Dalam redaksi Ad-Daruquthni disebutkan, *"Talak hamba sahaya adalah dua kali talak."*

Ibnu Majah meriwayatkan hadits Athiyah Al-Aufi dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata; Rasulullah ﷺ telah bersabda, *"Talak budak perempuan adalah dua kali, dan iddahnya dua kali haid."*[100]

Dalam *Sunan*-nya, Ibnu Majah mengatakan: Ali bin Muhammad telah mengabarkan kepada kami, tuturnya; Waki' telah memberitahu kami dari Sufyan, dari Manshur, dari Ibrahim, dari Al-Aswad, dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Barirah diperintahkan supaya beriddah tiga kali haid."

Disebutkan dalam *Al-Musnad* dari Ibnu Abbas ﷺ bahwasanya Nabi ﷺ telah memberikan pilihan kepada Barirah, maka Barirah memilih dirinya. Kemudian Rasulullah ﷺ memerintahkan kepadanya supaya dia beriddah sebagaimana iddah perempuan merdeka."[101]

Iddah perempuan merdeka telah ditafsirkan dengan tiga kali haid dalam hadits Aisyah ﷺ.

Apabila dikatakan, "Bukankah dalam madzhab Aisyah ﷺ, *al-aqra`* adalah beberapa kali suci?" Maka, dapat dijawab, "Ini bukanlah hadits pertama yang pendapat perawinya berbeda dengan riwayat yang dibawanya. Dia mengambil riwayatnya, dan bukan pendapatnya."

Disebutkan pula dalam hadits Ar-Rubayyi' binti Muawwidz bahwa sesungguhnya Nabi ﷺ memerintahkan istri Tsabit bin Qais bin Syammas tatkala mengajukan *khuluk*[102] kepada suaminya supaya dia menahan diri (beriddah) selama satu kali haid. Setelah itu dia boleh kembali lagi kepada keluarganya."[103]

---

99 HR. Abu Dawud (2189), Ibnu Majah (2080), dan At-Tirmidzi (1182).

100 HR. Ibnu Majah (2079).

101 HR. Ahmad (2542 dan 3405), Cet. Syakir.

102 *Khuluk* adalah istri memberikan harta kepada suaminya agar suaminya menceraikannya. **(Penj.)**

103 HR. An-Nasa'i (6/186).

Dalam *Sunan Abi Dawud* dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia mengatakan bahwa istri Tsabit bin Qais pernah mengajukan *khuluk* kepada suaminya. Maka Nabi ﷺ memerintahnya supaya beriddah dengan satu kali haid."[104]

Istibra' Budak Perempuan

Riwayat At-Tirmidzi menyebutkan bahwa Ar-Rubayyi' binti Muawwidz pernah mengajukan *khuluk* di masa Rasulullah ﷺ. Beliau menyuruhnya untuk beriddah atau Ar-Rubayyi' diperintahkan supaya beriddah dengan satu kali haid."[105]

At-Tirmidzi menambahkan, "Hadits Ar-Rubayyi' yang benar adalah dia diperintahkan supaya beriddah dengan satu kali haid." Karena sesungguhnya *istibra`* merupakan iddah budak perempuan.

Disebutkan riwayat shahih dari Abu Said bahwa Nabi ﷺ telah bersabda kepada para sahabatnya berkenaan dengan perempuan tawanan perang Authas, *"Perempuan hamil tidak disetubuhi hingga melahirkan (kandungannya) dan tidak (pula disetubuhi) perempuan yang tidak sedang hamil hingga haid satu kali."*[106]

Ada yang mengatakan; Kami tidak menerima bahwasanya *istibra'* budak perempuan adalah dengan satu kali haid. Seharusnya dengan suci sebelum haid seperti dinyatakan Ibnu Abdil-Bar. Lebih lanjut dia menambahkan, "Perkataan mereka bahwa sesungguhnya *istibra'* budak perempuan dengan satu kali haid merupakan ijmak, bukanlah seperti yang mereka sangkakan. Bahkan budak perempuan ini, menurut kami, boleh menikah lagi tatkala dirinya mengalami haid dengan keyakinan bahwa darah yang dikeluarkannya tersebut merupakan darah haid." Ismail bin Ishaq juga mengatakan demikian ketika dia berdebat dengan Yahya bin Aktsam.

Kita dapat jawab dengan, "Pernyataan ini terbantah dengan hadits Rasulullah ﷺ, *'Perempuan hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia melahirkan (kandungannya) dan tidak boleh pula perempuan yang tidak hamil hingga dia istibra` dengan haid.'"*

Secara esensi, meskipun di sana terdapat berbagai tujuan, namun tujuan terpenting melakukan iddah adalah untuk mengetahui rahim perempuan benar-benar terbebas dari kehamilan.

---

[104] HR. Abu Dawud (2229) dan At-Tirmidzi (1185).
[105] HR. At-Tirmidzi (1185).
[106] HR. Abu Dawud (2157), Ahmad (3/62 dan 87), dan Al-Hakim dalam *Al-Mustadrak* (2/195).

Mengingat betapa pentingnya kehormatan perempuan dalam pernikahan, maka tiga *quru'* merupakan batas standar untuk mengetahui rahim terbebas dari kehamilan. Seandainya *al-qur'u* bermakna suci, maka suci pertama tidak berfungsi sebagai petunjuk akan hal tersebut. Sehingga kalau ada suami bersetubuh dengan istrinya pada saat istrinya dalam keadaan suci, kemudian suaminya menjatuhkan talak kepadanya lalu istrinya mengalami haid, maka haid ini terhitung sebagai *quru'* bagi orang yang berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci. Padahal sudah diketahui bersama bahwa haid seperti ini tidak berfungsi apa-apa. Karena haid yang berfungsi sebagai petunjuk rahim terbebas dari kehamilan hanyalah haid yang terjadi setelah talak. Sehingga apabila seorang suami menjatuhkan talak kepada istrinya pada saat istrinya dalam keadaan suci yang di situ dia tidak melakukan persetubuhan dengannya, maka dalam kasus ini dapat diketahui bahwa rahim benar-benar terbebas dari kehamilan sebab haid yang terjadi setelah talak.

Iddah tidak dapat dihitung sebelum talak dijatuhkan karena iddah merupakan dampak hukum dari adanya talak, sedang hukum tidak dapat mendahului sebab-sebabnya. Dari sini, apabila keadaan suci perempuan setelah ditalak suaminya sama sekali tidak dapat berfungsi sebagai petunjuk bahwa rahimnya benar-benar terbebas, maka keadaan suci ini tidak boleh dihitung sebagai bilangan yang berfungsi sebagai petunjuk rahim benar-benar terbebas. Karena keadaan suci yang demikian ini adalah seperti saksi yang tidak dapat diterima kesaksiannya -sehingga seseorang tidak boleh menggantungkan hukum kepada kesaksian yang diberikan saksi[107] yang tidak mempunyai kesaksian- yang menjelaskan bahwa iddah perempuan yang sudah menikah itu seperti *istibra'* budak perempuan.

Dalam hadits shahih telah disebutkan dengan jelas bahwa *istibra'* adalah dengan haid dan bukan dengan suci, demikian pula iddah. Karena dalam *istibra'* dan iddah itu tidak ada perbedaan kecuali dengan bilangan iddah, sedangkan *istibra'* hanya cukup dengan sekali *qur'u* saja. Dan, ini tidak mengharuskan adanya perbedaan antara keduanya dalam hakekat *qur'u*, karena perbedaan keduanya terletak pada standar batasan dikeduanya.

Atas dasar ini, dalam satu dari dua *qaul*-nya yang paling shahih, Imam Asy-Syafi'i mengatakan, "Sesungguhnya *istibra`* budak perempuan adalah

---

[107] Maksud kesaksian yang diberikan saksi di sini adalah suci setelah talak. (Penj.)

dengan haid." Sedang *ash-hab* Asy-Syafi'i membedakan antara keduanya bahwa; karena iddah seorang perempuan mengharuskan qadha' hak suami, maka iddah ini khusus untuk masa-masa suci yang menjadi hak suami. Pun, karena masa suci terjadi secara berulang-ulang, maka dengan perantara haid bebasnya iddah dapat diketahui.

Hal ini berbeda dengan *istibra'* yang peristiwanya tidak terjadi secara berulang-ulang. Maksud *istibra'* di sini hanya sekadar *bara'ah* (terbebas) yang cukup dengan sekali haid saja.

Dalam *qaul* (pendapat) lain, Imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa *istibra'* perempuan tercapai dengan suci sebagai penafian asalnya dalam beberapa iddah. Atas dasar ini, maka apakah bilangan iddah dihitung dengan sebagian suci?

Dalam hal ini, *ash-hab* Asy-Syafi'i memandang dari dua sisi; Apabila sebagian waktu suci dihitung, maka satu kali haid penuh harus digabungkan. Sehingga ketika budak perempuan memasuki suci yang kedua, maka dirinya telah halal (terbebas dari iddah). Apabila tidak dihitung, maka satu kali suci penuh harus digabungkan, dan sebagian suci tidak dapat dihitung sebagai satu *qur'u* menurut Imam Asy-Syafi'i yang merupakan pendapat tunggal.

Maksudnya, sesungguhnya jumhur menyatakan bahwa iddah *istibra'* adalah dengan haid dan bukan dengan suci. *Istibra'* ini bagi budak perempuan adalah seperti iddah bagi perempuan merdeka. Mereka menambahkan; Bahkan perempuan merdeka beriddah dengan haid lebih layak daripada budak perempuan. Hal ini dapat dilihat dari dua sisi:

Pertama; Sesungguhnya langkah antisipasi bagi perempuan merdeka telah tetap, yaitu dengan berulangnya *qur'u* sebanyak tiga kali *istibra'*. Demikianlah semestinya bagi perempuan merdeka beriddah dengan haid yang kapasitasnya lebih optimal daripada suci. Karena sesungguhnya tiga kali *istibra'* tidak dihitung dengan sisa haid sebagai satu *qur'u*, namun tiga kali *istibra'* dihitung dengan sisa suci sebagai satu kali *qur'u*.

Kedua; Sesungguhnya *istibra'* bagi budak perempuan merupakan cabang dari iddah perempuan merdeka, karena iddah perempuan merdeka telah ditetapkan dengan nash Al-Qur'an. Sedangkan ketetapan *istibra'* ketetapannya berasal dari sunnah. Apabila syariat telah mengupas dengan menjadikan haid sebagai *istibra'*, maka *istibra'* perempuan merdeka lebih utama. Sehingga iddah perempuan merdeka merupakan *istibra'* bagi budak perempuan, dan *istibra'* budak perempuan merupakan iddah bagi perempuan merdeka.

Disamping itu, dalil, bukti, batasan dan tujuan hanya dapat diperoleh dengan perkara-perkara nyata yang berbeda dari selainnya. Dimana suci adalah perkara asal bagi perempuan, maka kapan seseorang selalu dalam kondisi suci, maka baginya tidak ada hukum dari syariat secara tersendiri. Namun perkara nyata yang membedakan dari selainnya bagi perempuan itu adalah haid. Karena ketika seorang perempuan mengalami haid, maka hukum-hukum baginya pun berubah sejak awal kedatangan haid, yaitu diharamkan mengerjakan berbagai ibadah seperti shalat, puasa, thawaf, berdiam di dalam masjid dan hukum-hukum lainnya.

Apabila darah haid berhenti kemudian dia mandi dari haid, maka ketentuan hukum bagi seorang perempuan tidak berubah seiring datangnya suci yang baru ini. Akan tetapi, dengan hilangnya faktor perubah yang dalam hal ini adalah haid, maka setelah suci, seorang perempuan kembali ke kondisi hukum semula sebelum mengalami haid tanpa ada imbas hukum lain baginya setelah memasuki suci yang baru dialaminya kali ini.

Al-Qur'u merupakan permasalahan yang mengubah status beberapa hukum seorang perempuan. Status perubahan hukum-hukum ini hanya ditimbulkan oleh haid, bukan suci. Tinjauan ini menunjukkan kesalahan orang-orang yang beranggapan bahwa suci sebelum haid merupakan *qur'u* pada kasus seorang perempuan yang ditalak suaminya dalam keadaan suci sebelum mengalami haid kemudian dia mengalami haid. Karena orang yang mengategorikan suci di sini sebagai satu q*ur'u* berarti telah menjadikan sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam syariat sebagai salah satu *quru'*. Ini adalah fasid atau salah.

Hujah Orang yang Menafsirkan *Al-Aqra'* dengan Suci

Orang yang berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci mengatakan; Pembicaraan dengan kalian (orang-orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali haid) ada dua fokus, yaitu:

Pertama; Penjelasan dalil bahwa yang dimaksud *al-aqra'* adalah beberapa kali suci.

Kedua; Jawaban atas dalil-dalil kalian.

Pada fokus pertama, Allah ﷻ berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ

"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)." **(Ath-Thalaq: 1)**

Sisi pembuktian dalilnya, bahwa huruf *"Lam"* pada kata لِعِدَّتِهِنَّ di sini adalah *"Lam"* yang berfungsi untuk menunjukkan waktu. Sehingga maksudnya adalah maka hendaklah kamu ceraikan mereka **pada waktu** mereka dapat (menghadapi) iddahnya.

Konteks yang sama dalam penggunaan huruf *"Lam"* ini juga terdapat dalam firman-Nya,

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ

*"Kami akan memasang timbangan yang tepat **pada** hari kiamat."* **(Al-Anbiyaa`: 47)**

Juga firman-Nya,

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ

"Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir." **(Al-Israa`: 78)** Maksudnya adalah **waktu** sesudah matahari tergelincir.

Rasulullah ﷺ telah memberikan tafsir ayat ini sebagaimana disebutkan dalam *Ash-Shahihain* dari Abdullah bin Umar ﷺ bahwasanya tatkala dia menceraikan istrinya pada saat sedang haid, Nabi ﷺ menyuruhnya supaya melakukan rujuk dengannya kembali, kemudian menceraikannya pada saat istrinya itu dalam keadaan suci dan sebelumnya dia tidak menggaulinya. Setelah itu beliau bersabda, *"Itulah iddah yang diizinkan Allah yang mana perempuan dapat diceraikan."*[108]

Dalam hadits ini Nabi ﷺ menjelaskan bahwa iddah yang diperintahkan Allah adalah suami menceraikan istrinya ketika dalam keadaan suci setelah mengalami haid. Seandainya yang dimaksud *al-qur'u* adalah haid, tentu Ibnu Umar telah menceraikan istrinya sebelum iddah dan bukan dalam iddah. Karena hal itu memberatkan perempuan sebab dia harus menjalani iddah terlalu lama, padahal hal tersebut tidak diperbolehkan, sebagaimana suami menceraikan istrinya pada saat sedang mengalami haid.

Imam Asy-Syafi'i mengatakan; Allah ﷻ telah berfirman,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

---

[108] HR. Al-Bukhari (8/500, 9/301, dan 306) dan Muslim (1471).

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`." **(Al-Baqarah: 228)**

Menurut kami, kata *al-aqra`* di sini maksudnya beberapa kali suci. Barangkali ada yang mengatakan, "Apa dalilnya sehingga *al-aqra`* berarti beberapa kali suci? Padahal selain Anda mengatakan bahwa maksud *al-aqra`* adalah beberapa kali haid." Sebagai jawabannya; Dalil yang menunjukkan bahwa *al-aqra`* adalah beberapa kali suci ada dua macam, yaitu: *Pertama;* dalil dari Al-Qur`an sebagaimana dijelaskan Sunnah, dan *kedua;* bahasa lisan.

"Apakah dalilnya dari Al-Qur`an?" tanyanya lagi. Maka dijawab; Dari firman Allah ﷻ,

إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ

"Apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)." **(Ath-Thalaq: 1)**

Malik telah memberitahukan kepada kami dari Nafi', dari Ibnu Umar ﷺ, bahwasanya dia pernah menceraikan istrinya pada saat istrinya sedang haid di masa Nabi ﷺ. Saat Umar menanyakan hal itu kepada Rasulullah ﷺ, beliau bersabda, *"Perintahlah dia (Ibnu Umar) supaya merujuknya kembali, kemudian hendaklah dia menahan hingga dia (istrinya) suci, lalu haid, lalu suci (lagi). Kemudian, apabila dia menghendaki dapat menahannya (tetap menjadikannya sebagai istri) setelah suci, dan apabila dia menghendaki dapat menceraikannya sebelum mencampurinya. Itulah iddah yang diperintahkan Allah yang mana perempuan dapat diceraikan."*[109]

Muslim dan Said bin Salim telah memberikan khabar hadits kepada kami dari Ibnu Juraij, dari Abu Az-Zubair bahwasanya dia pernah mendengar Abdullah bin Umar ﷺ menyebutkan bahwa dirinya pernah menceraikan istrinya pada saat sedang haid. Ibnu Umar mengatakan, "Nabi ﷺ telah bersabda, *'Apabila dia telah suci, maka ceraikanlah atau tahanlah (dari menceraikannya).'* Kemudian beliau membaca ayat, *'Apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka', untuk menghadapi atau pada waktu mereka dapat menghadapi iddahnya."*[110] **(Ath-Thalaq: 1)**

---

[109] HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'* (2/576).
[110] HR. Muslim (1471).

Lebih lanjut Asy-Syafi'i bertutur, "Saya telah mengalami keraguan, kemudian Rasulullah ﷺ mengabarkan dari Allah ﷻ, *'Sesungguhnya iddah adalah suci (dan) bukan haid.'* Lalu beliau membaca, *'Maka hendaklah kamu ceraikan mereka untuk menghadapi iddahnya.'* Yaitu dia menceraikan istrinya saat kondisinya sedang suci. Karena pada saat yang demikian ini, seorang istri yang diceraikan dapat menghadapi iddahnya. Kalau suami menceraikan istrinya pada saat sedang haid, maka seorang istri tidak dapat menghadapi iddahnya kecuali sesudah haid lagi."

Apabila seseorang bertanya, "Apakah dalilnya dari bahasa lisan?" Maka dijawab; *Al-Qur`u* adalah *isim* yang digunakan untuk suatu makna. Tatkala haid itu merupakan darah yang diluruhkan dinding rahim, maka dia keluar, sedang suci adalah penahanan darah oleh rahim, maka dia tidak dapat keluar.

Sudah tersebar dan banyak dikenal dalam bahasa orang Arab bahwa kata *al-qur'u* itu bermakna *al-habsu* (menahan).

Asy-Syafi'i menambahkan, "Malik telah mengabarkan hadits kepada kami dari Ibnu Syihab dari Urwah dari Aisyah رضي الله عنها bahwasanya Hafshah binti Abdirrahman pindah rumah ketika memasuki haid ketiga." Ibnu Syihab sebagai perawi hadits ini mengatakan, "Kisah itu (Hafshah binti Abdirrahman pindah rumah ketika memasuki haid ketiga) pun disampaikan kepada Amrah binti Abdirrahman. Amrah bin Abdirrahman menjawab, "Urwah benar." Sungguh dalam masalah ini banyak orang yang mendebatnya. Mereka mengatakan bahwa sesungguhnya Allah ﷻ telah berfirman, *"Tiga kali quru`."* Merespon pernyataan ini, Aisyah رضي الله عنها mengatakan, "Kalian benar. Lalu, apakah kalian mengetahui apa yang dimaksud *al-aqra`*? *Al-Aqra`* adalah beberapa kali suci."

Malik telah bercerita kepada kami, dari Ibnu Syihab, dia berkata, "Saya telah mendengar Abu Bakar bin Abdirrahman berkata, 'Saya belum pernah menemukan seorang pun ulama ahli fikih kita kecuali dia mengatakan ini.' Maksudnya, mengatakan apa yang dikatakan Aisyah رضي الله عنها."

Lebih lanjut Asy-Syafi'i mengatakan, "Sufyan telah mengabarkan kepada kami dari Ibnu Syihab Az-Zuhri dari Amrah dari Aisyah رضي الله عنها, "Apabila perempuan yang diceraikan suaminya memasuki haid ketiga, maka perempuan tersebut telah terbebas dari suaminya."

Malik telah mengabarkan riwayat kepada kami dari Nafi' dari Zaid bin Aslam dari Sulaiman bin Yasar bahwa Al-Ahwash –Ibnu Hakim- meninggal dunia di Syam tatkala istrinya yang sudah diceraikannya memasuki haid ketiga.

Maka Muawiyah menulis surat kepada Zaid bin Tsabit bertanya tentang kasus tersebut, dan Zaid membalasnya dengan, "Sesungguhnya istri Al-Ahwash tatkala memasuki haid ketiga, maka dia telah terbebas dari Al-Ahwash (tidak menjadi istrinya lagi) dan Al-Ahwash pun terbebas darinya. Dia tidak dapat menerima warisan darinya, dan Al-Ahwash pun tidak dapat menerima warisan darinya."

Sufyan telah mengabarkan riwayat kepada kami dari Az-Zuhri, dia berkata; Sulaiman bin Yasar meriwayatkan hadits kepada saya dari Zaid bin Tsabit, dia berkata, "Apabila seorang perempuan (yang ditalak suaminya) memasuki haid ketiga, maka dia telah bebas dari suaminya (tidak menjadi istrinya lagi)."

Dalam hadits yang diriwayatkan Said bin Abi Arubah dari seseorang dari Sulaiman bin Yasar disebutkan bahwa Utsman bin Affan dan Abdullah bin Umar mengatakan, "Apabila istri yang diceraikan telah memasuki haid ketiga, maka suaminya tidak mempunyai hak untuk merujuk (mantan istri)nya lagi."

Malik telah mengabarkan kepada kami dari Nafi' dari Ibnu Umar ﷺ, dia berkata, "Apabila seorang suami telah menceraikan istrinya dan dia memasuki haid ketiga, maka istrinya tersebut sudah bebas dari (ikatan pernikahan dengan)nya. Dia (istri yang diceraikan) tidak dapat menerima warisan dari (mantan suami)nya, dan dia (mantan suami) juga tidak dapat menerima warisan darinya."

Malik juga mengabarkan kepada kami bahwa telah sampai kepadanya berita dari Al-Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdillah, Abu Bakar bin Abdirrahman, Sulaiman bin Yasar, dan Ibnu Syihab Az-Zuhri bahwasanya mereka mengatakan, "Jika seorang perempuan yang diceraikan suaminya telah memasuki keluarnya darah haid ketiga, maka kedudukan perempuan tersebut dari suaminya telah jelas dan di antara keduanya tidak dapat saling mewarisi."

Selain riwayat Asy-Syafi'i dari Malik terdapat tambahan keterangan, "Dan dia (mantan suami) tidak mempunyai hak untuk merujuk (mantan istri)nya lagi."

Malik mengatakan, "Itulah perkara yang telah saya ketahui bahwa para ulama di negeri kami berpegang padanya."

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak akan jauh kiranya *al-aqra`* adalah beberapa kali suci seperti yang dikatakan Aisyah ﷺ. Dalam permasalahan ini para perempuan lebih mengetahui karena hal ini terjadi pada mereka dan bukan pada laki-laki. Atau bermakna beberapa kali haid yang apabila perempuan sudah

menjalani tiga kali haid. Kita tidak mendapati signifikasi mandi dalam Kitabullah, dan kalian tidak berpendapat dengan salah satu pendapat ini. Maksudnya, mereka yang berpendapat bahwa *al-aqra`* bermakna beberapa kali haid mengatakan, "Suaminya lebih berhak merujuknya kembali sebelum dia mandi dari haid ketiganya sebagaimana yang dikatakan Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, dan Abu Musa yang juga merupakan pendapat Umar bin Al-Khathab."

Lebih lanjut Asy-Syafi'i berkata, "Ketika dikatakan kepada mereka – maksudnya para ulama Irak-, 'Kenapa kalian mengambil pendapat dari orang-orang yang hujahnya kalian bantah dan kenapa kalian meriwayatkan ini darinya? Di sisi lain, kenapa kalian tidak mengambil pendapat seorang pun dari salaf yang kami ketahui?"

Apabila di antara mereka membantah, "Di mana letak perselisihan kami dengan mereka?" Maka, kita jawab, "Ketika mereka mengatakan, 'Hingga dia (perempuan yang diceraikan dan sudah menjalani haid ketiga) mandi dan halal baginya menunaikan shalat.' Sementara kalian berpendapat, 'Apabila perempuan yang diceraikan dan sudah menjalani haid ketiga tersebut mengabaikan mandi dari haidnya sehingga waktu shalat berlalu, maka dirinya telah bebas meskipun belum mandi. Namun, belum halal baginya mengerjakan shalat." Demikian akhir uraian Asy-Syafi'i.

Mereka mengatakan, "Di antara dalil bahasa lisan yang menunjukkan bahwa *al-aqra`* adalah beberapa kali suci adalah perkataan Al-A'sya dalam bait syairnya,

Setiap tahun kamu menjalani perang

كُلُّ عَامٍ أَنْتَ جَاشِمُ غَزْوَةٍ تَشُدّ لِأَقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائِكَا

مُوَرِّثَةٍ عِزّا وَفِي الْحَيّ رِفْعَةً لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءِ نِسَائِكَا

Demi menuai puncak kemuliaan di seberang

Mewariskan kemuliaan dan kehormatan hidup

Karena berperang menyebabkan beberapa kali suci istri-istrimu redup

Dalam bait syair ini, kata *quru'* bermakna beberapa kali suci. Karena dia telah meninggalkan istri-istrinya untuk berperang sehingga masa-masa suci mereka menjadi sia-sia dan peperangan berdampak negatif bagi masa-masa suci mereka.

Mereka menambahkan, "Karena suci lebih dahulu ada daripada haid, maka mengartikan *al-quru`* dengan suci lebih utama."

"Inilah kondisi pertama," lanjut mereka.

Kondisi kedua; Jawaban atas dalil-dalil kalian.

Kami jawab argumen kalian dengan dua jawaban, yaitu secara global dan terperinci.

Adapun jawaban secara global kami katakan bahwa manusia yang kepadanya Al-Qur'an diturunkan lebih mengetahui tafsirnya dan lebih mengerti tentang maksud pembahasan yang terkandung di dalamnya daripada orang lain. Dimana Nabi ﷺ telah menafsirkan iddah yang padanya Allah perintahkan perempuan untuk diceraikan dengan beberapa suci, sehingga setelah ini seseorang tidak boleh berpaling kepada sesuatu selainnya. Karena semua penafsiran yang berseberangan dengannya adalah batil.

Mereka melanjutkan; Sesungguhnya umat Muhammad yang paling mengerti tentang permasalahan ini adalah istri-istri Rasulullah ﷺ, dan di antara para istri beliau yang paling mengetahuinya adalah Aisyah رضي الله عنها. Mengingat urusan iddah ini berkaitan dengan perempuan dan bukan laki-laki. Disamping itu, karena Allah ﷻ menjadikan perkataan kaum perempuan dapat diterima mengenai keberadaan haid dan kehamilan, mengingat urusan ini tidak dapat diketahui kecuali dari posisi mereka. Oleh sebab itu, semua ini menunjukkan bahwa kaum perempuan lebih mengetahui daripada kaum laki-laki. Sehingga Ummul-mukminin Aisyah رضي الله عنها berkata, "Sesungguhnya *al-aqra`* adalah beberapa kali suci."

Adapun jawaban secara terperinci, kami akan mengupas dalil-dalil yang kalian gunakan secara terpisah dengan jawaban khusus berikut ini:

Perkataan kalian; Yang dimaksud *al-aqra'* dalam ayat adalah beberapa kali suci saja, atau beberapa haid saja, atau gabungan antara suci dan haid, atau yang lain.

Sebagai jawabannya, kami katakan; Beberapa suci saja berdasarkan dalil-dalil yang telah kami sebutkan di muka.

Tentang pernyataan kalian bahwa nash menghendaki tiga dan seterusnya, kami jawab dengan dua jawaban:

Pertama; Menurut kami, sisa suci adalah satu *qur'u* sempurna, sehingga seorang perempuan tidak beriddah kecuali tiga kali suci secara sempurna.

Kedua; Sesungguhnya orang-orang Arab menggunakan isim jamak terhadap kumpulan dari dua dan sebagian yang ketiganya, seperti firman Allah ﷻ, *"(Musim) haji adalah **beberapa bulan** yang dimaklumi."* **(Al-Baqarah: 197)** Beberapa bulan yang dimaksud dalam musim haji adalah Syawal, Dzulqa'dah, dan sepuluh atau sembilan atau tiga belas hari dari bulan Dzulhijjah. Mereka juga mengatakan kepada seseorang "Tiga belas tahun" apabila telah masuk tahun yang ketiga belas. Jika ini adalah istilah bahasa yang sudah lazim digunakan orang Arab dan dalil pun telah menunjukkan keabsahannya, maka kembali kepadanya hukumnya wajib.

Perkataan kalian "Sesungguhnya memberikan makna *al-qur`u* dengan haid lebih nyata dibandingkan dengan suci" bertentangan dengan pernyataan pendebat kalian.

Pernyataan kalian, "Sesungguhnya ulama ahli bahasa menyebutkan dalam kitab karya mereka bahwa makna *al-qur`u* adalah haid. Dan mereka menyebutkannya sebagai tafsir untuk suatu lafazh kemudian menyebutkan sinonimnya dengan mengatakan, 'Dikatakan', atau 'Dan sebagian ulama mengatakan' bahwa maksud *al-qur`u* adalah suci."

Kami jawab, "Ulama ahli bahasa menyebutkan bahwa *al-qur`u* digunakan untuk dua nama (suci dan haid). Mereka menjelaskan secara tersurat bahwa *al-qur`u* bermakna suci sebagaimana juga bermakna haid. Di antara mereka ada yang menjadikan *al-qur`u* bermakna haid lebih tepat, dan sebagian lagi mengisahkan kemutlakannya untuk makna haid dan suci tanpa penjelasan mana yang *rajih* (kuat dan tepat) di antara keduanya. Al-Jauhari telah me*rajih*kan makna haid, sedangkan Asy-Syafi'i dari ulama ahli bahasa me*rajih*kan makna suci.

Abu Ubaid mengatakan, "Kata *al-qur`u* bisa digunakan untuk makna suci sebagaimana juga untuk makna haid."

Az-Zajjaj berkata, "Orang yang saya anggap *tsiqah* memberitahukan kepada saya dari Yunus bahwa menurutnya *al-qur`u* dapat digunakan untuk makna suci dan haid."

Abu Amr Al-Ala' berkata, "*Al-Qur'u* adalah waktu, dapat digunakan untuk haid maupun suci."

Jika nash-nash yang disampaikan ulama ahli bahasa seperti ini, lalu bagaimanakah mereka dapat berhujah bahwa *al-qur'u* adalah haid?

Kalian mengatakan, "Sesungguhnya yang dikehendaki orang yang memberikan makna *al-qur`u* dengan suci adalah waktu-waktu suci yang diliputi darah. Sebab jika tidak, maka perempuan yang masih kecil dan yang sudah menopause bukanlah termasuk perempuan yang memiliki *al-aqra`*."

Dalam hal ini kami jawab dengan dua jawaban:

Pertama; Dilarang, bahkan ketika seorang perempuan yang masih kecil dan belum pernah mengalami haid dicerai suaminya, kemudian dia mengalami haid, maka dia harus beriddah dengan suci pada saat dirinya diceraikan suaminya sebagai satu *qur'u* berdasarkan satu dari dua tinjauan yang paling shahih menurut kami. Sucinya dia disebut satu *qur'u* karena dia adalah suci yang setelahnya ada haid, seperti suci yang sebelumnya terjadi haid.

Kedua; Meskipun kami menerima argumen kalian ini, namun sesungguhnya ini menunjukkan bahwa suci tidak disebut satu *qur'u* hingga dikelilingi dua haid.

Kami sampaikan pula bahwa darah haid merupakan syarat agar suci dapat disebut *al-qur'u*. Dan, hal ini tidak menunjukkan bahwa yang disebut adalah haid. Kasus ini seperti gelas yang namanya bukanlah bejana kecuali dengan syarat di dalamnya terdapat minuman. Karena ketika minuman di dalamnya tidak ada, namanya adalah kaca atau kuali.

Juga seperti hidangan makan di atas meja *(ma'idah)* yang tidak digunakan untuk menyebut meja makan kecuali di atasnya terdapat makanan. Sebab jika di atas meja makan tidak terdapat makanan namanya adalah meja.

Secara mutlak disebut pena apabila kayu berisikan tinta. Jika tidak, maka dia disebut sebatang kayu.

Syarat umum disebut akik apabila mempunyai batu akik atau sejenisnya, jika akik tidak ada batu akiknya, maka disebut ring (cincin) tak bermata.

Secara umum disebut jubah wol apabila berlapiskan bulu. Sebab jika tidak ada, maka disebut dari kulit.

Bara api tidak digunakan untuk menyebut kayu bakar kecuali ada apinya. Jika tidak, maka namanya adalah kayu bakar.

Pasir tidak disebut gurun kecuali menghampar. Jika tidak, maka namanya adalah pasir.

Air dalam mulut disebut air liur jika masih berada dalam mulut. Apabila sudah keluar, maka namanya ludah atau dahak.

Perempuan tidak ditandu kecuali dia berada dalam tandu.

Tempat tidur tidak disebut keranda kecuali jika di dalamnya terdapat mayit.

Seseorang tidak disebut pendamping kecuali dia bersamanya dalam tempat duduk dan perjalanan. Jika berpisah, maka tidak lagi disebut pendamping.

Seorang perempuan tidak disebut baik dan sopan kecuali dia tinggal dirumah orangtuanya.

Ini adalah bab yang panjang kalau kita mau merunutnya.

Demikian pula halnya suci tidak disebut *al-qur'u* kecuali sebelum dan sesudahnya terdapat haid. Berangkat dari dasar ini, manakah dalil yang menunjukkan bahwasanya *al-qur'u* itu haid?

Kalian mengatakan bahwa sesungguhnya dalam firman Allah Yang mensyariatkan, *al-qur'u* tidak disebutkan kecuali dengan maksud haid. Kami menolak apabila *al-qur'u* dalam firman Allah hanya dimaksudkan haid saja, terlebih membatasinya hanya untuk makna tersebut.

Lebih lanjut, kelompok yang mengatakan bahwa *al-qur'u* bermakna haid berargumen bahwa Rasulullah ﷺ mengatakan kepada perempuan yang sedang mengalami haid, *"Tinggalkanlah (dari mengerjakan) shalat pada hari-hari aqra' (haid)mu."*

Asy-Syafi'i telah menjawab pernyataan ini dalam kitab *Harmalah* dengan jawaban yang memuaskan. Berikut ini redaksi perkataan jawabannya:

Asy-Syafi'i berkata, "Ibrahim bin Ismail bin Ulyah menyangka bahwa *al-aqra`* adalah beberapa kali haid. Ibrahim berpendapat demikian ini dengan hujah hadits yang diriwayatkan Sufyan dari Ayub dari Sulaiman bin Yasar dari Ummu Salamah رضي الله عنها bahwa Rasulullah ﷺ bersabda kepada seorang perempuan yang sedang mengalami haid, *"Seorang perempuan meninggalkan shalat pada hari-hari aqra`nya."*

Asy-Syafi'i melanjutkan, "Sufyan tidak pernah meriwayatkan hadits ini. Sebenarnya, hadits yang diriwayatkan Sufyan dari Ayub dari Sulaiman bin Yasar dari Ummu Salamah رضي الله عنها adalah bahwa Rasulullah ﷺ telah bersabda, *'Perempuan meninggalkan shalat beberapa malam dan siang yang mana dirinya mengalami haid."* Atau beliau bersabda, *"Pada hari-hari aqra`nya.'"*

Keraguan ini muncul dari Ayub akibat ketidaktahuannya sehingga dia meriwayatkan hadits seperti ini dan menjadikan hal tersebut sebagai bagian dari hadits. Padahal ini tidak benar, karena Malik telah meriwayatkan hadits

kepada kami dari Nafi' dari Sulaiman bin Yasar dari Ummu Salamah *Radhiyallahu Anha* bahwa Nabi ﷺ telah bersabda, *"Hendaklah seorang perempuan memperhatikan beberapa malam dan siang yang mana dirinya terbiasa mengalami haid dari (setiap) bulannya sebelum mengalami apa yang sudah dia alami (haid), kemudian tinggalkanlah shalat, kemudian mandilah dan shalatlah."*[111]

Kedudukan Nafi' meriwayatkan hadits dari Sulaiman lebih hafizh daripada Ayub.

Di sisi lain, hadits riwayat Nafi' adalah seperti satu dari dua makna periwayatan Ayub.

Demikian uraian Asy-Syafi'i.

Tentang menggunakan dalil firman Allah ﷻ *"Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya"*, **(Al-Baqarah: 228)** dengan dimaksudkan haid atau kehamilan atau keduanya, tidak diragukan bahwa haid adalah termasuk di dalamnya. Hanya saja, larangan menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya bukan berarti yang dimaksud *al-quru`* dalam ayat ini adalah beberapa kali haid. Karena jika maksudnya adalah beberapa kali suci, maka iddahnya akan berakhir saat memasuki haid keempat atau ketiga.

Apabila perempuan yang diceraikan suaminya ini menyembunyikan iddahnya yang telah berakhir demi mendapatkan nafkah atau selainnya, maka dia akan berkata dusta seperti ini, "Aku belum haid. Karena ketika aku jujur mengatakannya, maka sebenarnya iddahku telah selesai."

Jika demikian halnya, maka indikasi *(dilalah)* ayat bahwa *al-quru'* adalah beberapa kali suci secara tersurat lebih tepat, dan kami merasa puas serta sepakat dengan *dilalah* ayat seperti ini. Apabila kalian enggan menerima pendapat kami ini kecuali dengan cara *istidlal* (mengambil dalil), maka kami sampaikan bahwa sesungguhnya mayoritas ulama tafsir mengatakan, "Haid dan melahirkan." Jika iddah seorang perempuan berakhir dengan melahirkan, maka iddah juga berakhir dengan haid. Kadar melahirkan maupun haid ini adalah sama, sehingga yang manakah satu dari keduanya ini yang dialaminya.

Argumentasi kalian dengan ayat, *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu*

---

[111] HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'* (1/612), Abu Dawud (274), dan Ibnu Majah (623).

ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid" **(Ath-Thalaq: 4)** dengan menghadapkan setiap bulannya pada haid. Hal ini tidak dengan tegas menyatakan bahwa *al-quru`* adalah haid. Bahkan tujuan ayat menyebutkan perempuan yang sudah tidak dapat haid lagi (menopause) adalah supaya mereka beriddah dengan menghitung beberapa bulan.

Berangkat dari sini, sepanjang perempuan masih dapat mengalami haid lagi, maka iddahnya tidak berpindah ke iddah perempuan menopause. Karena menurut kami sesungguhnya *al-aqra'* dengan maksud beberapa kali suci tidak ditemukan kecuali bersamaan dengan beberapa kali haid. Tanpa haid, maka keberadaan suci tidak ada, dan tidak ada haid tanpa suci. Jika demikian halnya, maka di manakah letak keharusan *al-aqra'* bermakna beberapa kali haid?

Adapun mengenai dalil yang kalian gunakan dari hadits Aisyah ﵂, *"Talak budak perempuan adalah dua kali talak, dan Quru`nya adalah dua kali haidan"*, andai dengannya kami berargumen terhadap kalian, niscaya kalian tidak akan menerimanya, karena hadits tersebut adalah hadits dhaif yang ber*illat*.

At-Tirmidzi mengatakan, "Hadits ini adalah *gharib* (asing) yang kami tidak mengetahuinya kecuali dari hadits riwayat Muzhahir bin Aslam. Sementara sosok Muzhahir ini tidak diketahui selain dari hadits ini."

Mengenai kredibiltas Muzhahir bin Aslam ini, Abu Hatim Ar-Razi berkata, "Dia *munkar al-hadits* (haditsnya mungkar)." Yahya bin Ma'in mengatakan, "Dia bukanlah apa-apa, meskipun dia tidak dikenal." Abu Ashim telah menganggapnya sebagai seorang yang dhaif.

Abu Dawud mengatakan, "Ini adalah hadits *majhul* (tidak diketahui)."

Al-Khathabi mengatakan, "Para ulama ahli hadits menyatakan bahwa hadits ini adalah dhaif."

Al-Baihaqi mengatakan, "Seandainya hadits ini *tsabit* (kokoh dan shahih), pasti kami akan berpendapat sebagaimana hadits ini. Hanya saja kami tidak dapat menetapkan hadits yang diriwayatkan oleh perawi yang kadar keadilannya tidak diketahui."

Ad-Daruquthni berkata, "Hadits yang shahih dari Al-Qasim tidak seperti ini. Kemudian diriwayatkan dari Zaid bin Aslam, dia berkata, 'Al-Qasim pernah ditanya sesorang tentang berapa kali talak budak perempuan?' Al-Qasim menjawab, *'Talak budak perempuan adalah dua, dan iddahnya dua kali haid.'"*

Zaid bin Aslam menambahkan, "Ketika dikatakan kepada Al-Qasim, 'Apakah dalam hal ini telah sampai kepadamu riwayat dari Rasulullah ﷺ?' Al-Qasim menjawab, 'Tidak.'"

Al-Bukhari dalam *Tarikh*-nya mengatakan, "Muzhahir bin Aslam telah meriwayatkan hadits secara *marfu'* dari Al-Qasim dari Aisyah *Radhiyallahu Anha, "Talak budak perempuan adalah dua, dan iddahnya dua kali haid."*

Abu Ashim berujar, "Ibnu Juraij pernah meriwayatkan hadits kepada kami dari Muzhahir. Dia meriwayatkan hadits tersebut saat bertemu dengan saya." Abu Ashim telah menganggap Muzhahir dhaif.

Yahya bin Sulaiman berkata; Ibnu Wahb memberitahukan kepada kami, dia berkata, "Usamah bin Zaid bin Aslam memberitahukan kepada saya bahwasanya dahulu dia pernah belajar kepada ayahnya. Kemudian datang utusan dari seorang amir yang mengatakan, "Sesungguhnya tuan amir telah memerintahkan kepada saya untuk bertanya kepadamu perihal berapakah iddahnya budak perempuan." Ayah saya menjawab, "Iddah budak perempuan adalah dua kali haid, talak laki-laki merdeka kepada budak perempuan adalah tiga kali, talak budak laki-laki kepada perempuan merdeka adalah dua kali, dan iddah perempuan merdeka adalah tiga kali haid."

Usamah bin Zaid bin Aslam menambahkan; Kemudian ayahku bertanya kepada utusan tersebut, "Hendak pergi ke manakah kamu?" Utusan tersebut menjawab, "Tuan amir telah memerintahkan kepada saya untuk bertanya kepada Al-Qasim bin Muhammad dan Salim bin Abdillah." Ayah saya pun berseru, "Saya bersumpah, janganlah kembali kepada sang amir kecuali kamu terlebih dahulu ke sini lagi untuk memberitahukan jawaban yang mereka berikan kepadamu."

Setelah utusan itu pergi meninggalkan kami, dia kembali lagi menemui ayah saya. Dia memberitahukan bahwa jawaban mereka berdua adalah sebagaimana yang ayah sampaikan. Al-Qasim bin Muhammad dan Salim bin Abdilah juga berpesan kepada utusan amir untuk menyampaikan kepada ayah saya, "Sesungguhnya ini tidak ada ketentuannya dalam Kitab Allah (Al-Qur`an) dan Sunnah Rasulullah ﷺ, namun kaum muslimin telah mengamalkannya."

Abu Al-Qasim bin Asakir dalam *Athraf*-nya berkata, "Peristiwa ini menunjukkan bahwa hadits *marfu`* ini *ghair mahfudz* (tidak terjaga)."

Adapun hadits *marfu'* dari Ibnu Umar, *"Talak budak perempuan adalah dua kali, dan iddahnya dua kali haid"*, yang kalian gunakan sebagai dalil

termasuk riwayat Athiyah bin Sa'ad Al-Aufi. Dimana tidak sedikit ulama hadits yang menyatakan bahwa Athiyah bin Sa'ad Al-Aufi ini sebagai seorang yang dhaif.

Ad-Daruquthni mengatakan, "Yang benar dari Abdullah bin Umar berdasarkan riwayat Salim dan Nafi' adalah dari perkataan Ibnu Umar sendiri." Karena Ad-Daruquthni juga meriwayatkan dari Salim dan Nafi' bahwa Ibnu Umar ﷺ berkata, "Talak budak laki-laki terhadap perempuan merdeka adalah dua kali talak dan iddahnya adalah tiga *quru`*. Sedang talak laki-laki merdeka terhadap budak perempuan adalah dua kali talak dan iddahnya adalah satu kali iddah, karena satu kali iddah itu merupakan dua kali haid."

Mereka mengatakan, "Yang shahih tanpa ada keraguan, riwayat dari Ibnu Umar ﷺ bahwa *al-aqra`* adalah beberapa kali suci."

Asy-Syafi'i menjawab; Malik telah memberitahukan kepada kami dari Nafi' dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Apabila suami menjatuhkan talak kepada istrinya, kemudian dia memasuki haid yang ketiga, maka dia telah terbebas dari suaminya. Dia tidak mendapatkan warisan dari suaminya, dan suaminya (juga) tidak mendapatkan warisan darinya."

Mereka mengatakan, "Hadits ini berkisar pada Ibnu Umar dan Aisyah ﷺ. Padahal tidak diragukan lagi bahwa menurut madzhab mereka berdua, *al-aqra`* adalah beberapa kali suci. Lalu, bagaimana mungkin mereka berdua meriwayatkan hadits dari Nabi ﷺ yang berseberangan dengan hal tersebut dan mereka tidak berpendapat dengannya?"

Mereka menambahkan; Hal ini dengan sendirinya merupakan jawaban terhadap hadits Aisyah yang lain,

أُمِرَتْ بَرِيرَةُ أَنْ تَعْتَدَّ ثَلاَثَ حِيَضٍ.

"Barirah diperintahkan supaya beriddah tiga kali haid."

Mereka mengatakan; Hadits ini telah diriwayatkan dengan tiga redaksi, yaitu: *"Dia (Barirah) diperintahkan supaya beriddah"*, *"Dia diperintahkan supaya beriddah dengan iddah perempuan merdeka"*, dan *"Dia diperintahkan supaya beriddah tiga kali haid."* Barangkali perawi yang meriwayatkannya dengan *"tiga kali haid"* adalah dengan makna.

Ironisnya, dalam kasus ini adalah Aisyah ﷺ meriwayatkan hadits ini, sedangkan dia sendiri berpendapat bahwa *al-aqra'* adalah beberapa kali suci.

Lebih ironis lagi, hadits yang diriwayatkan dengan sanad yang masyhur dimana semua perawinya adalah para imam ini tidak dikeluarkan oleh para penulis *Ash-Shahih*, para penulis *Al-Musnad*, orang-orang yang secara khusus intens dalam meneliti dan mengumpulkan hadits-hadits *ahkam* (tentang hukum-hukum), dan tidak pula dikeluarkan oleh imam madzhab yang empat.

Bagaimana mungkin orang-orang yang sangat membutuhkan dalil dapat bersabar tidak mengeluarkan hadits ini, terlebih para perawinya sudah masyhur laksana matahari bersinar terang! Tidak ada keraguan bahwa Barirah telah diperintahkan supaya beriddah. Adapun masalah Barirah diperintahkan beriddah tiga kali haid, kalau pun hal ini benar, niscaya kami akan menggunakannya sebagai dalil tanpa berpaling ke selainnya.

Mereka menuturkan; Adapun argumentasi kalian berkenaan dengan *istibra'*, tidak diragukan bahwa yang benar sesuai zhahirnya nash adalah dengan sekali haid. Oleh karena itu, tidak ada gunanya menyibukkan diri mencari *illat*nya dengan mengatakan bahwa sesungguhnya perempuan akan minta kebebasannya ketika mengalami suci. Karena yang demikian ini bertentangan dengan zhahir nash dari Rasulullah ﷺ, bertentangan dengan pendapat yang shahih dari Asy-Syafi'i, dan bertentangan pula dengan pendapat jumhur umat ini.

Mengenai perbedaan dua masalah ini, kami ingin katakan, "Perbedaan keduanya sebagaimana keterangan di atas bahwa apabila sebab iddah seorang perempuan wajib mengqadha' hak suami, maka iddah ini khusus untuk masa-masa suci yang menjadi hak suami. Dan karena masa-masa suci terjadi secara berulang-ulang, maka dengan perantara haid bebasnya iddah dapat diketahui. Hal ini berbeda dengan *istibra`* yang peristiwanya tidak terjadi secara berulang-ulang."

Pendapat kalian, seandainya *al-aqra'* adalah beberapa kali suci, maka pada *qur'u* pertama tidak mempunyai signifikasi. Karena apabila suaminya melakukan persetubuhan dengannya, kemudian dia menceraikannya, maka sisa waktu ini terhitung satu *qur'u*. Padahal sudah diketahui bersama bahwa suci seperti kasus ini tidak mempunyai arti.

Jawabannya; Sesungguhnya seorang perempuan akan suci setelah sempurna dua kali suci, sehingga *dilalah*nya menjadi benar dengan penggabungan *al-qur'u* di keduanya.

Kalian menyatakan bahwa batasan, beberapa tanda dan dalil hanya bisa didapat melalui hal-hal yang bersifat zhahir dan seterusnya.

Jawabannya; Sesungguhnya suci apabila dikelilingi (maksudnya sebelum dan sesudahnya) keluarnya darah haid, maka ini adalah batasan standar. Adapun jika tidak didahului haid dan sesudahnya tidak terjadi haid, maka yang demikian ini sama sekali tidak dapat digunakan standar.

Mereka mengatakan, "Yang menjadikan pendapat kami lebih kuat, *al-qur`u* merupakan gabungan, sehingga waktu suci untuknya adalah lebih tepat. Karena ketika itu darah haid terkumpul, dan darah ini akan keluar setelah terkumpul semuanya."

Mereka juga mengatakan, "Keberadaan huruf *Ta`* pada ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ menunjukkan bahwa *al-qur`u* adalah *mudzakkar*, sehingga lebih tepat untuk makna *ath-thuhr* (suci). Jika yang dimaksud *al-qur`u* adalah haid, maka huruf *Ta`* tersebut tidak diimbuhkan padanya karena bentuk *mufrad* (tunggal) haid adalah *haidhah*."

Inilah argumen para pengikut pendapat ini dengan pembuktian dalil dan jawaban-jawaban. Namun, di sini kita tidak mungkin berada di tengah-tengah antara dua kelompok, karena tidak ada tengah-tengah di antara dua pendapat di atas.

Oleh karena itu, harus ada keberpihakan pada salah satu kelompok. Dan, dalam masalah ini kami cenderung pada para sahabat senior dan orang-orang yang mengatakan bahwa sesungguhnya *al-qur'u* adalah haid.

Di muka telah dijelaskan pembuktian kebenaran pendapat ini. Selanjutnya kita akan menjawab bantahan-bantahan yang telah dilontarkan oleh para pengikut pendapat lain agar menjadi jelas apa yang telah kami *rajih*kan. *Wabillahi at-taufiq.*

Kami ingin katakan bahwa argumentasi kalian dengan firman Allah, *"Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)"* **(Ath-Thalaq: 1)** adalah argimentasi yang lebih cenderung membantah kalian daripada mendukung kalian. Karena yang dimaksudkan ayat ini adalah talaknya sebelum iddah sebagai sebuah kepastian. Sebab tidak mungkin menafsirkan ayat dengan talak pada masa iddah. Ini adalah makna yang salah meskipun *Lam* juga mungkin bermakna *fi* (di, dalam, pada). Tidak mungkin menjatuhkan talak di dalam iddah, karena talak adalah sebab iddah dan sebab adalah yang mendahahului hukum.

Jika demikian telah ditetapkan, maka orang yang mengatakan bahwa sesungguhnya *al-qur'u* adalah haid telah mengamalkan ayat dan sesuai dengan kenyataan bahwa talak adalah sebelum iddah.

Apabila kalian mengatakan bahwa orang yang berpendapat *al-aqra'* merupakan suci dan iddah dilakukan setelah talak sehingga sesuai dengan kenyataan bahwa talak jatuh sebelum iddah, maka kami katakan bahwa dengan demikian argumen kalian batal dan benarlah bahwa maksud ayat tersebut adalah talak sebelum iddah bukan di dalam iddah. Memang, kedua-duanya bisa diterapkan pada ayat. Namun makna haid adalah lebih *rajih*.

Penjelasannya, iddah adalah sesuatu yang dihitung, seperti dalam firman-Nya,

وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ

"Dan hitunglah waktu iddah itu." **(Ath-Thalaq: 1)**

Suci sebelum haid juga termasuk perkara yang dihitung, namun dia bukanlah iddah. Karena pembicaraan tidak membahasnya, akan tetapi membahas masalah lain, yaitu masuk dan tidaknya suci pada penamaan tiga *quru'* yang tersebut dalam Al-Qur'an atau tidak.

Jika redaksinya adalah فَطَلِّقُوهُنَّ لِقُرُئِهِنَّ *(maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat [menghadapi] quru'nya)* tentu nash ini akan menggantung, sehingga bisa ditafsirkan dengan suci ataupun haid.

Di sini terdapat dua perkara. Yang pertama adalah firman Allah ﷻ,

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`." **(Al-Baqarah: 228)**

Yang kedua adalah firman-Nya,

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ

"Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)." **(Ath-Thalaq: 1)**

Apabila iddah untuk perempuan adalah setelah talak, maka yang dihadapi setelahnya adalah haid. Karena orang yang suci tidak menghadapi suci disebabkan dia berada di dalamnya. Dia menghadapi haid setelah kondisi yang

sedang dialaminya. Inilah yang diketahui dari segi bahasa, akal, dan kebiasaan. Tidak dikatakan kepada orang yang sehat bahwa dia menghadapi sehat. Tidak dikatakan kepada orang yang berada dalam keamanan bahwa dia menghadapi keamanan. Tidak juga dikatakan kepada orang yang sedang memegang hasil atau produksinya bahwa dia menghadapi hasilnya.

Menurut bahasa dan kebiasaan, seseorang dikatakan menghadapi sesuatu apabila dirinya sedang berada pada lawan sesuatu tersebut. Ini adalah lebih jelas daripada kita memperbanyak bukti.

Ada yang mengatakan bahwa ini juga berarti orang yang menalak dalam haid adalah orang yang menalak sebelum iddah bagi orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa suci, karena dia menghadapi sucinya setelah keadaan yang sedang dialaminya.

Menanggapi pernyataan tersebut, kami katakan bahwa memang demikian halnya. Karena jika permulaan iddah yang mana wanita dicerai adalah suci, tentu wanita yang dicerai dalam masa haid berarti juga dia mengadapi iddah. Sebab dia menghadapi suci setelah setelah cerai.

Dikatakan bahwa huruf *Lam* mengandung makna *Fi* (di dalam), sehingga makna ayat di atas adalah; *"Ceraikanlah mereka dalam iddah mereka."* Hal ini mungkin terjadi apabila wanita dicerai dalam keadaan suci. Lain halnya jika dia dicerai dalam keadaan haid.

Jika dikatakan demikian, maka jawabannya adalah dari dua segi:

Pertama; Sesuai dengan kaedah asal, tidak ada multimakna dalam huruf. Pada dasarnya, setiap huruf mempunyai maknanya sendiri-sendiri. Pengakuan yang berlawanan dengan ini adalah ditolak dengan kaedah asal ini.

Kedua; Hal itu memiliki konsekuensi sebagian iddah merupakan waktu talak. Artinya, talak jatuh dalam iddah itu sendiri. Ini adalah seperti Anda mengatakan, "Aku melakukannya pada hari Kamis." Kebiasaan yang berlaku dalam hal ini adalah sebagian waktu mendahului perbuatan. Tidak diragukan lagi, hal ini tidak berlaku dalam masalah iddah. Karena iddah selalu membelakangi talak, tidak bersamaan dengannya dan tidak pula mendahuluinya.

Jika kita menerima bahwa huruf *Lam* bermakna *Fi* dan hal ini didukung oleh bacaan *(qira'at)* Ibnu Umar ﷺ dan lainnya: فَطَلِّقُوهُنَّ فِي قُبُلِ عِدَّتِهِنَّ *("Maka cerailah mereka dalam waktu di depan iddah")*, maka hal ini juga tidak mengharuskan *al-qur'u* bermakna suci. Karena *al-qur'u* ketika itu adalah haid,

dan dialah yang dihitung. Suci sebelum haid ini mengikuti hukumnya. Alasannya adalah sebagai berikut:

Pertama; Di antara keharusan haid adalah didahului suci. Apabila dikatakan, "Menunggulah selama tiga kali haid", sementara perempuan yang diperintahkan ini dalam keadaan suci, maka suci ini masuk dalam masa iddah.

Hal ini seperti kalau dikatakan kepada seseorang, "Tinggallah di sini selama empat hari (siang)", sedang dia ketika itu berada di waktu malam. Maka malam ini masuk dalam malam hari setelahnya, sebagaimana malam dua hari berikutnya masuk di dalam dua harinya.

Jika dikatakan kepadanya, sementara ketika itu dia berada di waktu siang, "Tinggallah di sini selama empat malam", maka waktu siang ini masuk dalam kesempurnaan malam berikutnya.

Kedua; Haid terjadi karena terkumpulnya darah di dalam rahim sebelumnya. Sehingga suci adalah pengantar dan sebab keberadaan haid. Apabila hukum dikaitkan dengan haid, maka di antara prasyarat-prasyaratnya adalah sesuatu yang keberadaan haid tergantung padanya. Dengan demikian tampak bahwa hubungan antara suci dan haid lebih kuat daripada hubungan antara malam dan siang. Karena malam dan siang saling bergantian secara tetap namun salah satunya tidak menjadi sebab bagi keberadaan yang lain.

Di sini suci merupakan sebab terkumpulnya darah di dalam rahim. Firman Allah ﷻ: لِعِدَّتِهِنَّ artinya pada waktu menghadapi masa iddahnya, yaitu dengan tiga kali haid ditambah suci sebelum haid ini. Apabila seorang perempuan telah dicerai dalam keadaan sucinya, maka dia telah dicerai dalam waktu menghadapi iddah yang dihitung. Iddah ini adalah haid dan suci sebelumnya.

Hal ini berbeda jika perempuan dicerai dalam masa haidnya, karena dia tidak dicerai pada waktu iddah yang dihitungnya, karena sisa waktu haid tersebut bukanlah iddah yang dihitung perempuan, baik bersifat asli ataupun pengikut asli. Sesungguhnya dinamakan iddah karena di dalamnya perempuan dicegah dari para suami.

Seandainya *al-aqra'* diartikan dengan beberapa suci, tentu yang sesuai dengan sunnah adalah dicerai dalam keadaan haid agar menghadapi iddah yang dihitung dengan suci. Oleh karena itu Nabi ﷺ menjelaskan bahwa perempuan hendaknya dicerai dalam keadaan sucinya, agar menghadapi iddahnya setelahnya.

Dikatakan bahwa apabila kita mengartikan *al-qur'u* dengan suci, maka perempuan yang dicerai menghadapi akan iddahnya tanpa pemisah. Adapun orang yang mengartikannya dengan haid, berarti perempuan yang dicerai tidak menghadapinya hingga selesai masa sucinya.

Jika dikatakan demikian, maka jawabannya adalah: Firman Allah ﷻ harus diartikan dengan faedah yang tersendiri. Mengartikan ayat dengan makna *"Maka cerailah mereka dengan cerai yang mana iddah jatuh setelahnya"* tidak ada faedah di dalamnya. Ini berbeda dengan makna *"Maka cerailah mereka dengan cerai di waktu yang di dalamnya mereka menghadapi iddah, di dalamnya mereka tidak menghadapi suci untuk iddah."* Karena apabila perempuan dicerai dalam masa haidnya, maka dia menghadapi suci yang tidak digunakan untuk iddah. Sehingga dia tidak dicerai untuk menghadapi iddah.

Hal ini dipertegas lagi oleh *qira'at* orang yang membaca, *"Maka cerailah mereka dalam waktu di depan iddah."* Yaitu waktu di yang dipergunakan untuk menghadapinya, seperti kubul perempuan yang sedang haid. Penjelasannya, seandainya arti yang sebenarnya adalah apa yang mereka sebutkan, tentu akan dikatakan; *"Pada awal iddah mereka."* Jadi ada perbedaan yang nyata antara di depan sesuatu dan awal sesuatu.

Menanggapi perkataan kalian bahwa seandainya *al-quru'* adalah haid, pasti dia menceraikannya sebelum iddah. Kami katakan; Benar. Inilah yang wajib menurut akal dan syara'. Karena iddah tidak boleh memisahkan talak dan tidak mendahuluinya, iddah harus dilakukan setelah ada talak.

Kalian mengatakan bahwa hal itu akan memperpanjang iddah sebagaimana jika perempuan ditalak dalam masa haidnya. Pernyataan ini dapat dijawab dengan; Bahwa hal ini berdasarkan pada alasan pengharaman mencerai wanita yang sedang haid karena khawatir memperlama masa iddahnya. Namun banyak ahli fikih yang tidak sependapat dengan alasan ini. Bahkan mereka menggugurkannya karena seandainya sang istri ridha dicerai dalam masa haidnya dan memilih waktu iddah yang panjang, maka hal itu tetap tidak diperbolehkan.

Ini berbeda dengan diperbolehkannya menggugurkan hak rujuk yang menjadi hak suami dengan pengganti seperti yang telah disepakati para ulama dan tanpa pengganti menurut salah satu pendapat. Yang kedua ini adalah madzhab Abu Hanifah, salah satu riwayat dari Ahmad, dan pendapat Malik.

Mereka mengatakan bahwa sesungguhnya talak dilarang dilakukan di masa haid karena ketika itu sang suami dalam keadaan tidak menginginkan

istrinya. Jika kita menerima bahwa pengharamannya dikarenakan memperpanjang masa iddah, maka memperpanjang yang memberatkan adalah menalaknya dalam masa haid, lalu menunggu habisnya masa haid dan suci setelahnya, kemudian masuk dalam iddah setelah itu. Dengan itu perempuan tidak menghadapi iddah dengan talak.

Adapun apabila sang suami menalaknya dalam keadaan suci, maka sang istri melakaukan iddah setelah selesai masa suci sehingga masa yang panjang tidak terwujud.

Kalian menyatakan bahwa Aisyah ﵂ mengatakan, "*Al-Quru`* adalah beberapa suci, dan perempuan lebih tahu masalah ini daripada laki-laki."

Kami jawab; Siapakah yang menjadikan perempuan lebih tahu maksud Kitabullah dan lebih paham maknanya daripada Abu Bakar, Umar bin Al-Khathab, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abu Ad-Darda' dan para sahabat senior lainnya? Turunnya ayat untuk kaum perempuan tidak menunjukkan bahwa mereka lebih tahu dalam masalah ini daripada kaum lelaki.

Jika tidak demikian, maka berarti setiap ayat yang berkaitan dengan perempuan, lebih diketahui oleh mereka daripada kaum lelaki dan kaum lelaki ini wajib taklid kepada mereka mengenai makna dan hukumnya! Sehingga mereka lebih tahu daripada kaum laki-laki tentang ayat masalah menyusui, ayat tentang haid, pengharaman menyetubuhui istri yang sedang haid, ayat tentang iddah wanita yang ditinggal suaminya, ayat tentang hamil dan menyapih serta masa keduanya, pengharaman memperlihatkan perhiasan kecuali bagi orang yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an, dan lain-lain dari ayat-ayat yang berkaitan dengan mereka dan turun untuk masalah mereka. Sehingga kaum laki-laki wajib taklid kepada mereka dalam makna dan hukum yang terkandung dalam ayat-ayat ini.

Ini tidaklah benar. Ilmu tentang wahyu bersandarkan pada pemahaman, pengetahuan, dan akal yang sempurna. Kaum laki-laki lebih laik daripada kaum perempuan. Bahkan nyaris setiap kali terjadi perselisihan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan, kebenaran berada pada pihak kaum laki-laki.

Bagaimana dikatakan bahwa apabila Aisyah berselisih dengan Umar bin Al-Khathab, Ali bin Abi Thalib, dan Abdullah bin Mas'ud dalam suatu masalah, maka sesungguhnya yang lebih utama untuk diambil adalah pendapat Aisyah ﵂? Bukankah tidak ada pendapat yang lebih utama untuk diambil selain pendapat dua khalifah agung tersebut?

Jika Abu Bakar Ash-Shiddiq juga sependapat dengan dua khalifah tersebut, sebagaimana telah dikisahkan darinya, maka pendapat itu adalah sama sekali tidak lebih daripada kebenaran. Riwayat dari Umar dan Ali merupakan riwayat yang shahih. Sedang riwayat dari Abu Bakar masih terdapat kejanggalan yang mengundang pertanyaan. Jadi, cukuplah bagi kita pendapat sejumlah sahabat yang di dalamnya ada Umar, Ali, Ibnu Mas'ud, Abu Ad-Darda', dan Abu Musa. Bagaimana kita mendahulukan pendapat Ummul Mukminin dan pemahamannya daripada pendapat sahabat seperti mereka?

Dikatakan; Adalah Aisyah ﵂ yang berpendapat menyusui orang dewasa menetapkan hukum mahram, dan pendapatnya ini didukung oleh sekelompok sahabat lain. Namun pendapatnya bertentangan dengan pendapat para sahabat lainnya. Dia telah meriwayatkan hadits yang menunjukkan haram dalam hal ini. Apakah kalian tidak mengatakan bahwa kaum perempuan lebih tahu daripada kaum lelaki dalam masalah ini dan apakah kalian tidak mentarjih pendapatnya daripada pendapat sahabat yang tidak sependapat dengannya dalam hal ini?

Kami katakan kepada para pengikut Malik bahwa Aisyah ﵂ tidak melihat tetapnya hukum haram karena susuan kecuali dengan lima kali susuan. Pendapatnya ini juga didukung oleh sejumlah sahabat lain. Aisyah telah meriwayatkan dua hadits dalam masalah ini. Dengan ini, apakah kalian mengatakan bahwa kaum wanita lebih tahu tentang hal ini daripada kaum laki-laki dan kenapa kalian tidak mendahulukan pendapatnya daripada pendapat sahabat lainnya?

Apabila kalian mengatakan bahwa ini adalah masalah hukum yang juga berkaitan dengan kaum lelaki sehingga wanita dalam hal ini sejajar dengan mereka, maka kami katakan bahwa hukum iddah juga berkaitan dengan kaum lelaki sehingga posisi perempuan dalam hal ini juga sejajar dengan mereka. Tidak ada sesuatu yang samar dalam hal ini.

Selain itu, pendapat kaum lelaki dalam masalah ini dirajihkan karena Rasulullah ﷺ telah memberikan kesaksian kepada salah seorang dari kelompok ini bahwa Allah telah meletakkan kebenaran dalam lisan dan hatinya. Pada sejumlah kejadian, pendapatnya disetujui Allah, sehingga Al-Qur'an turun seperti apa yang diucapkannya. Nabi ﷺ telah memberikan sisa air bersucinya dalam tidur (mimpi) yang beliau takwilkan dengan ilmu. Beliau juga memberikan kesaksian kepadanya bahwa dia adalah pembicara yang diilhami.

Jika memang diharuskan taklid, maka bertaklid kepadanya adalah lebih utama, meskipun yang akan menentukan mana yang benar di antara dua kelompok tersebut adalah hujah. Sehingga berhukum berdasarkan hujah merupakan kewajiban.

Perkataan kalian; Sesungguhnya orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa haid tidak mengambil pendapat Ali dan Ibnu Mas'ud. Juga tidak mengambil pendapat Aisyah ﵂. Karena Ali mengatakan bahwa suami lebih berhak rujuk selama istrinya belum mandi. Sementara kalian tidak berpendapat dengan salah satu dari dua pendapat mereka.

Pernyataan ini sebenarnya memperlihatkan kontradiksi namun ini lebih tepat jika diterapkan pada orang yang tidak sependapat dengan pendapat Ali tersebut, seperti para pengikut Abu Hanifah.

Ini adalah pendapat yang dampak cacatnya mengenai orang yang berpendapat dengan pendapat Ali seperti Ahmad dan murid-muridnya, sebagaimana riwayatnya telah dijelaskan di depan. Karena menurut Ahmad, iddah masih tetap selama wanita belum mandi sebagaimana yang telah dikatakan oleh Ali dan yang sependapat dengannya.

Kami memaklumi orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa haid. Namun tidak mengatakan bahwa sang suami lebih berhak terhadap istrinya yang sedang dalam haid selama belum mandi. Karena mereka sependapat dengan orang yang mengatakan bahwa *al-aqra'* adalah beberapa haid. Mereka hanya berselisih dengannya mengenai masa habis iddah dengan mandi karena ada suatu dalil yang menyebababkan mereka berselisih sebagaimana yang dilakukan para ahli fikih yang lain.

Jika dalil yang mereka gunakan adalah benar, maka tidak ada kontradiksi dalam hal ini. Namun jika tidak benar, maka kelemahan pendapat mereka dalam salah satu dari dua masalah bukanlah penghalang untuk mengambil pendapat yang lain. Karena menyetujui pendapat para sahabat senior yang di antara mereka terdapat para khulafaur-rasyidin adalah lebih baik dan lebih utama daripada menentang pendapat mereka secara keseluruhan, tanpa ada pengecualian.

Kami tidak berbeda pendapat dengan mereka dalam masa habis iddah dengan mandi. Kami mengatakan bahwa masa iddah belum selesai hingga seorang perempuan mandi atau waktu shalat berlalu padanya. Kami sependapat dengan mereka dalam masalah masa habis iddah dengan mandi dan kami menambahi habisnya dengan berlalunya waktu shalat karena dia seperti orang-

orang yang suci dengan bukti tetapnya tanggungan shalat baginya. Jadi, manakah pendapat yang terang-terangan berseberangan dengan pendapat khulafaur-rasyidin ﷺ?

Kalian mengatakan bahwa kalian tidak menemukan makna mandi di dalam Al-Qur'an. Kami katakan bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan atau menafikan mandi. Al-Qur'an hanya mengaitkan halal dan *ba'in* dengan selesainya masa iddah.

Para ulama salaf dan khalaf telah berselisih mengenai masa selesai ini. Ada yang mengatakan, selesai dengan selesainya haid. Ada yang mengatakan, selesai dengan mandi atau berlalunya shalat atau berhentinya haid karena banyaknya. Ada yang mengatakan, selesai dengan masuk dalam haid ketiga.

Argumen orang yang mengaitkannya dengan mandi adalah keputusan khulafaur-rasyidin. Imam Ahmad berkata; Umar, Ali, dan Ibnu Mas'ud berpendapat, "Hingga seorang perempuan mandi dari haid ketiga." Mereka mengatakan bahwa para sahabat ini adalah orang yang paling mengetahui Kitabullah dan hukum-hukum yang telah diturunkan Allah kepada Rasul-Nya. Madzhab ini juga telah diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Utsman bin Affan, Abu Musa, Ubadah, dan Abu Ad-Darda`. Demikian penulis kitab *Al-Mughni* dan lainnya meriwayatkan.

Dari sini dikatakan bahwa sesungguhnya madzhab Abu Bakar Ash-Shiddiq dan orang-orang yang bersamanya adalah *al-aqra'* berarti beberapa haid.

Mereka mengatakan; Pendapat ini mendapatkan banyak bagian dari ilmu fikih. Karena wanita, apabila haidnya telah berhenti, maka hukumnya seperti orang yang suci dari satu sisi dan seperti orang yang haid dari sisi lain. Namun, sisi-sisi yang menjadikannya cenderung pada hukum haid lebih banyak daripada sisi-sisi yang menjadikannya cenderung pada hukum suci. Dia berada pada hukum orang suci karena sah melakukan puasa dan berkewajiban melakukan shalat. Dan berada pada hukum orang yang haid karena dia haram membaca Al-Qur'an –bagi orang yang berpendapat bahwa orang yang sedang haid haram membaca Al-Qur'an, menetap di masjid, thawaf di Baitullah, bersetubuh, dan talak dalam salah satu pendapat.

Karena itu, khulafaur-rasyidin dan para sahabat senior lainnya lebih memilih langkah preventif dan hati-hati untuk menikah. Mereka tidak mengeluarkannya dari hukum iddah kecuali dengan sesuatu yang tidak ada keraguan lagi di dalamnya. Yaitu tetapnya hukum orang-orang suci dari segala

segi demi menghilangkan keyakinan dengan keyakinan yang sama. Sebab, menjadikan perempuan tersebut sebagai orang yang haid dengan hukum-hukum orang-orang suci tidak lebih utama dari menjadikannya sebagai orang yang haid dengan tetapnya status suami istri dan hak rujuk. Ini termasuk bagian dari fikih yang paling lembut dan jeli pengambilan dalilnya.

Mereka mengatakan bahwa mereka tidak mengingkari penggunaan *quru'* untuk makna suci seperti yang diungkapkan dalam syair,

Karena berperang menyebabkan beberapa kali suci istri-istrimu redup

Kalian mengatakan bahwa sesungguhnya suci lebih dahulu daripada haid, sehingga lebih berhak dinamakan dengan *al-qur'u*. Ini merupakan tarjih yang sangat aneh. Dari mana pemberian nama harus untuk yang lebih dahulu ada? Kemudian, yang lebih dahulu ini tidak dinamakan *al-qur'u* jika tidak didahului darah menurut mayoritas orang yang mengatakan bahwa *al-qur'u* adalah suci.

Dalam setiap kata yang multimakna, apakah salah satu maknanya yang lebih dahulu terwujud lebih berhak dengannya, sehingga kata *'As'as* dalam firman-Nya,

وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾

"Demi malam apabila telah hampir meninggalkan gelapnya", **(At-Takwir: 17)** lebih tepat dimaknai dengan menghadapi malam karena lebih dahulu ada, sebab kegelapan mendahului cahaya?

Adapun perkataan kalian bahwa sesungguhnya Nabi ﷺ menafsirkan *al-quru'* dengan beberapa suci, demi Allah jika memang beliau mengatakan demikian, maka pasti kalian tidak mendahului kami dengan mengatakan bahwa *al-quru'* adalah suci dan pasti kami akan segera mengambil pendapat ini dengan keyakinan dan perbuatan.

Kami telah menjelaskannya dari sabda dan maknanya yang jelas sesuatu yang menunjukkan penafsirannya terhadap *al-quru'* dengan beberapa suci. Dan hal ini sudah cukup.

Jawaban Terhadap Bantahan

Bantahan kalian terhadap penggunaan dalil tiga *quru'* bahwa semuanya harus sempurna. Maksudnya sisa suci adalah *qur'u* yang sempurna. Ini adalah terjemah madzhab. Masalah sesuatu itu dinamakan *qur'u* adalah tergantung firman Allah dan bahasa. Bagaiamana kalian mendebat kami dengan madzhab?

Padahal orang-orang yang mengatakan bahwa *al-qur'u* adalah suci telah menentang sebagaimana yang telah dijelaskan di depan? Akan tetapi, tunjukkan kepada kami firman Allah dan bahasa Arab yang menunjukkan bahwa waktu sebentar dari suci dinamakan *qur'u* yang sempurna!

Dalil paling kuat yang kalian miliki adalah sebagian orang (bukan seluruhnya) yang berpendapat bahwa *al-qur'u* artinya suci mengatakan, sisa *qur'u* yang mutlak adalah *qur'u.* Bagaimana ini, sedang bagian dari suci ini tidak diragukan lagi bagian dari sebagian suci?

Jika yang dinamakan *al-qur'u* dalam ayat adalah suci, maka mengharuskan bagian *qur'u* ini secara yakin, atau *al-qur'u* merupakan multimakna antara keseluruhan dan sebagian. Di depan ditelah dijelaskan penolakan ini dan bahwa tidak seorang pun yang mengatakan ini.

Kalian mengatakan bahwa sesungguhnya orang-orang Arab menempatkan isim jamak untuk dua dan sebagian tiga. Bantahan terhadap pernyataan ini adalah dari beberapa segi:

Pertama; Jika ini terjadi, maka hanyalah dalam isim-isim jamak yang jelas untuk yang dinamakan. Adapun kata bilangan yang menunjukkan secara tegas apa yang terbilang, maka ini tidak mungkin terjadi. Kata bilangan tidak terdapat dalam Al-Qur'an kecuali didahului oleh apa yang terbilang, seperti firman Allah,

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ

"Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah ialah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah." **(At-Taubah: 36)**

وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴿٢٥﴾ {الكهف: ٢٥}

"Dan mereka tinggal dalam gua mereka tiga ratus tahun dan ditambah sembilan tahun (lagi)." **(Al-Kahfi: 25)**

فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ

"Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna." **(Al-Baqarah: 196)**

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا

"Yang Allah menimpakan angin itu kepada mereka selama tujuh malam dan delapan hari terus menerus." **(Al-Haaqqah: 7)**

Ayat-ayat yang lain masih banyak lagi yang mana tidak dikehendaki dari bilangan ini selain sesuai dengan makna apa adanya. Dan, firman-Nya, *"Tiga quru`"* adalah kata bilangan bukan kata jamak sehingga tidak boleh disamakan dengan *asyhur ma'lumat* (beberapa bulan yang diketahui), dengan alasan:

Pertama; Isim bilangan merupakan penegas pada apa yang terbilang olehnya sehingga tidak dapat menerima pengkhususan yang terpisah. Berbeda dengan isim umum yang dapat menerima pengkhususan yang terpisah. Maka keluasan dalam isim yang menerima pengkhususan bukan berarti keluasan dalam isim yang menegaskan makna yang dikandungnya.

Kedua; Sesungguhnya isim jamak boleh dipergunakan untuk makna dua dalam bentuk kiasan (majas) menurut mayoritas ulama dan dalam bentuk hakekat (makna asli) menurut sebagian ulama. Sehingga boleh menggunakannya untuk makna dua dan sebagian tiga adalah lebih utama. Berbeda dengan bilangan tiga. Oleh karena itu, ketika Allah ﷻ berfirman,

فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ

*"Jika yang meninggal itu mempunyai **beberapa saudara**, maka ibunya mendapat seperenam"*, **(An-Nisaa`: 11)** mayoritas ulama menafsirkannya dengan dua saudara. Sementara dalam firman Allah,

فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ

*"Maka persaksian orang itu ialah **empat kali bersumpah** dengan nama Allah"*, **(An-Nur: 6)** tidak seorang pun yang menafsirkannya dengan jumlah di bawah empat.

Jawaban kedua; Menggunakan jamak untuk makna dua dan sebagian tiga adalah boleh namun dia dalam bentuk kiasan. Sedangkan menurut hakekat (makna asli), maknanya sesuai dengan lafazh. Apabila suatu lafazh ditafsirkan dengan hakekat dan kiasannya, maka hakekatnya adalah lebih utama.

Jawaban ketiga; Sesungguhnya pembolehan menggunakan jamak untuk dua dan sebagian tiga hanyalah dalam nama-nama hari, bulan dan tahun secara khusus, karena proses sejarah terjadi melalui waktu-waktu ini. Terkadang manusia memasukkan tahun yang kurang dalam sejarah, dan terkadang tidak memasukkannya. Demikian pula hari-hari. Mereka menggunakannya secara

luas dalam hal itu, berbeda dengan selain hal itu. Ada kalanya mereka mengucapkan malam namun yang dimaksud juga siang atau tanpa siang. Atau sebaliknya.

Jawaban keempat; Sesungguhnya toleransi ini terjadi dalam jamak *qillah* (jamak yang cakupannya dua atau tiga sampai sepuluh), seperti dalam firman Allah,

ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ

"Musim haji adalah ***beberapa bulan*** *yang dimaklumi."* **(Al-Baqarah: 197)**

Sedangkan firman-Nya, *"tsalatsah quru`"* adalah jamak *katsrah.* Padahal, sebenarnya dapat juga digunakan kata *tsalatsah aqra`*. Sebab kata inilah yang biasa dipergunakan. Bahkan inilah yang merupakan hakekat menurut mayoritas ahli nahwu (tata bahasa). Berpindah dari menggunakan jamak *qillah* ke jamak *katsrah* pasti mempunyai faedah di baliknya. Menafikan toleransi pada jamak ini pantas menjadi faedah, dan tidak ada yang tampak selain itu sehingga harus dijadikan pertimbangan.

Jawaban kelima; Sesungguhnya isim jamak untuk makna dua dan sebagian tiga hanyalah dalam kata yang menerima pembagian seperti hari, bulan, tahun dan sejenisnya. Sementara haid dan suci tidak memungkinkan pembagian. Oleh karena itu, iddah budak perempuan yang masih haid adalah dua *qur'u* yang sempurna seperti yang disepakati para ulama.

Seandainya *al-qur'u* dapat dibagi menjadi dua bagian yang sama, niscaya iddahnnya akan dijadikan satu setengah *qur'u.* Tidak membagi karena ada sebab yang menuntutnya demikian adalah lebih utama. Rahasia masalah ini adalah sebagian dari *qur'u* tidak mendapatkan hukum dalam syara'.

Jawaban keenam; Mengenai perempuan yang sudah tidak haid lagi dan perempuan yang masih kecil, Allah ﷻ berfirman,

فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ

"Maka iddahnya adalah tiga bulan." (Ath-Thalaq: 4)

Kemudian, umat Islam sepakat bahwa tiga bulan ini adalah tiga bulan sempurna. Ini adalah ganti dari haid, sehingga menyempurnakan yang diganti adalah lebih utama.

Tentang perkataan kalian bahwa ahli bahasa menjelaskan lafazh *al-qur'u* mempunyai dua makna; suci dan haid; kami tidak menentangnya. Akan tetapi,

mengartikannya dengan haid adalah lebih utama karena alasan-alasan yang telah kami sebutkan. Kata kata *musytarak* apabila disertai dengan bukti-bukti yang menguatkan salah satu maknanya, maka wajib diartikan dengan maknanya yang terkuat.

Perkataan kalian bahwa sesungguhnya suci yang tidak didahului darah adalah *qur'u* menurut pendapat paling benar. Dia merupakan pentarjihan dan penafsiran terhadap lafazhnya dengan madzhab. Tidak dikenal dalam bahasa, kebiasaan, dan syara' bahwa sucinya anak perempuan berumur empat tahun dinamakan *qur'u.* Maka jelas bahwa darah masuk dalam kandungan nama *al-qur'u* dan *al-qur'u* tidak terwujud kecuali dengan adanya darah tersebut.

Perkataan kalian bahwa sesungguhnya darah merupakan syarat penamaan, seperti gelas, pena dan lain sebagainya adalah penyamaan yang tidak benar. Karena yang diberi nama oleh kata-kata tersebut adalah satu hakekat yang disyaratkan dengan beberapa syarat. Sementara *al-qur'u* mengandung arti suci dan haid, dan kedua-duanya ini adalah hakekat.

Jadi, haid adalah yang diberi nama secara hakekat bukan syarat penggunaan kata tersebut untuk salah satu maknanya, sehingga kasusnya berbeda.

Kalian mengatakan bahwa kata *al-qur'u* dalam firman Allah tidak dipergunakan untuk makna haid.

Kami katakan, kami telah menjelaskan penggunaan kata *al-qur'u* dalam firman-Nya untuk makna haid. Justru penggunaan untuk makna suci tidak pernah sama sekali.

Di muka telah kami sebutkan bahwa Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari Ayub, dari Sulaiman bin Yasar, dari Ummu Salamah ﵂, dari Nabi ﷺ mengenai wanita yang mengalami istihadhah. Beliau bersabda, "*Dia meninggalkan shalat pada hari-hari haidnya.*"

Kalian menyatakan bahwa sesungguhnya Asy-Syafi'i menuturkan, "Sufyan tidak pernah sama sekali meriwayatkan ini."

Kami jawab bahwa sesungguhnya Asy-Syafi'i tidak mendengar Sufyan meriwayatkannya sehingga dia mengatakan apa yang dipahaminya dari Sufyan atau dari sabda Rasulullah ﷺ, *"Hendaknya dia melihat jumlah malam dan hari-hari haidnya dalam satu bulan."*

Hadits tersebut telah didengar orang yang tidak diragukan lagi hafalannya, kejujurannya, dan keadilannya.

Disebutkan dalam *As-Sunan* dari hadits Fathimah binti Abi Hubaisy bahwa sesungguhnya dia bertanya Rasulullah ﷺ tentang darahnya. Beliau bersabda kepadanya, *"Sesungguhnya itu adalah darah penyakit, maka lihatlah apabila al-qur`u datang padamu, maka janganlah shalat dan apabila al-qur`u telah lewat, maka bersucilah kemudian shalatlah antara al-qur`u dan al-qur`u yang lain."*[112]

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan sanad yang shahih. Dalam hadits ini beliau menyebutkan kata *al-qur'u* sebanyak empat kali, semuanya dimaksudkan untuk haid, bukan suci. Sanad hadits sebelumnya juga shahih. Sejumlah Al-Hafizh telah menshahihkannya.

Adapun hadits Sufyan yang menyatakan, *"Hendaknya dia melihat jumlah malam dan hari-hari haidnya dalam satu bulan"*, tidaklah bertentangan dengan lafazh hadits yang telah kami jadikan argumen. Oleh karenanya tidak perlu ada tarjih antara satu dengan yang lain. Bahkan lafazh hadits yang satu menjadi penafsir dan penjelas bagi yang lain.

Ini menunjukkan bahwa *al-qur'u* merupakan nama untuk malam dan hari-hari tersebut. Karena jika semua redaksinya berasal dari Rasulullah ﷺ, maka tidak ada permasalahan dalam hal ini. Namun jika salah satunya diriwayatkan dengan maknanya, sekiranya maknsa salah satu lafazh bukan makna lafazh yang lain secara bahasa dan syara', maka tidak boleh bagi perawi mengganti lafazh Rasulullah ﷺ dengan lafazh lain yang tidak sesuai dengan konteks. Juga tidak boleh mengganti lafazh sesuai dengan madzhabnya dan bertentangan dengan lafazh dari Rasulullah ﷺ. Lebih-lebih perawi haditsnya adalah orang yang tidak diragukan lagi keimaman, kejujuran, dan kewara'annya. Dialah Ayub As-Sakhtiyani. Dia lebih mulia dan lebih pandai daripada Nafi'.

Utsman bin Sa'ad Al-Katib telah meriwayatkan; Ibnu Abi Mulaikah telah menceritakan kepada kami, dia berkata, "Bibi saya, Fathimah binti Abi Hubaisy, datang kepada Aisyah رضي الله عنها seraya berkata kepadanya, "Sesungguhnya saya takut terjerumus dalam neraka. Saya meninggalkan shalat setahun dua tahun." Aisyah berkata, "Tungguhlah sampai Rasulullah ﷺ datang."

Saat beliau datang, Aisyah رضي الله عنها berkata, "Ini Fathimah mengatakan begini dan begini." Beliau bersabda, *"Katakanlah kepadanya, tinggalkan shalat dalam setiap bulan pada hari-hari qur`u (haid)nya."*[113]

---

[112] HR. Ahmad (6/420 dan 4603), Abu Dawud (280), dan Ibnu Majah (620).
[113] HR. Al-Hakim dalam *Al-Mustadrak* (1/175).

Al-Hakim mengatakan bahwa hadits ini shahih. Utsman bin Sa'ad Al-Katib adalah orang Bashrah, *tsiqah*, dan orang yang haditsnya langka dan dikumpulkan.

Al-Baihaqi mengatakan bahwa banyak orang yang telah memperbincangkannya. Al-Hajjaj bin Artha'ah juga ikut meriwayatkan dari Ibnu Abi Mulaikah dari Aisyah ﵂.

Dalam *Al-Musnad* diriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda kepada Fathimah, *"Jika hari-hari qur`u (haid)mu datang, maka tahanlah dirimu (dari melakukan shalat)."*[114]

Dalam *Sunan Abi* Dawud diriwayatkan dari Adi bin Tsabit dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi ﷺ, beliau bersabda mengenai wanita yang sedang istihadhah, *"Meninggalkan shalat pada hari-hari qur`u (haid)nya, kemudian mandi dan shalat."*[115]

Dalam kitab yang sama juga diriwayatkan bahwa Fathimah binti Abi Hubaisy bertanya kepada Rasulullah ﷺ tentang darah. Beliau bersabda kepadanya, *"Sesungguhnya itu hanyalah darah penyakit, maka lihatlah. Apabila qur`u-mu datang, maka janganlah shalat. Apabila qur`u-mu telah berlalu, maka shalatlah antara qur`u hingga qur`u yang lain."*[116] Hadits ini telah disebutkan sebelumnya.

Abu Dawud mengatakan, "Qatadah meriwayatkan dari Urwah dari Zainab dari Ummu Salamah ﵂ bahwa Ummu Habibah binti Jahsy ﵂ mengalami istihadhah. Maka Nabi ﷺ memerintahkannya meninggalkan shalat pada hari-hari *qur`u*-nya."

Menanggapi hadits-hadits ini dengan mengatakan bahwa ini adalah pengubahan dari para perawi, atau dengan kata lain mereka meriwayatkannya dengan makna adalah tanggapan yang tidak perlu diperhatikan, karena seandainya hadits-hadits ini dari pihak mereka, maka mereka akan mengulangi penyebutannya, memperlihatkannya, dan mencerca orang yang tidak sependapat dengannya.

Kalian mengatakan bahwa sesungguhnya Allah menjadikan menopause sebagai syarat iddah dengan bulan, dari manakah keharusan *al-qur'u* diartikan

---

[114] HR. Ahmad (6/129).
[115] HR. Abu Dawud (297).
[116] Ibid (280).

haid? Kami jawab, karena Allah menjadikan tiga bulan sebagai ganti dari tiga haid dan berfirman,

> *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu."* (Ath-Thalaq: 4)

Allah mengubah dengan bulan ketika yang diganti tidak ada yaitu haid. Ini menunjukkan bahwa sesungguhnya bulan adalah ganti dari haid yang perempuan itu telah berhenti darinya, bukan ganti dari suci. Hal ini sangat jelas.

Perkataan kalian bahwa hadits Aisyah ﵂ cacat dengan Muzhahir bin Aslam serta bertentangan dengan pendapat Aisyah ﵂, kami jawab bahwa sesungguhnya kami hanyalah mendebat kalian dengan apa yang kalian telah mendebat kami dengannya dalam hal talak dengan perempuan bukan dengan kaum lelaki.

Semua pengikut kalian yang menulis dalam masalah khilaf atau berargumen bahwa talak hamba adalah dua kali mendebat kami dengan hadits ini. Dia mengatakan, "Nabi ﷺ menjadikan talak hamba dua kali." Dia menjadikan talak dengan laki-laki bukan dengan perempuan dan menjadikan iddah dengan perempuan. Dia juga berkata, "Iddah budak perempuan adalah dua kali haid." *Subhanallah!* Hadits menjadi selamat dari cacat jika berada di pihak kalian. Namun apabila berada di pihak lawan kalian, maka akan terpenuhi cacat yang bermacam-macam.

Sebenarnya kami hanyalah menakar untuk kalian dengan takaran yang kalian gunakan untuk menakar kami, persis takarannya. Tidak diragukan lagi bahwa Muzhahir adalah orang yang tidak boleh dijadikan hujah. Akan tetapi haditsnya hanya dijadikan sebagai penguat, sementara dalil yang pokok adalah lainnya.

Adapun menolak hadits dengan mengatakan bahwa hadits tersebut bertentangan dengan pendapat Aisyah ﵂, maka di manakah ketetapan kalian dalam hal ini bahwa penentangan perawi tidak menyebabkan haditsnya ditolak dan bahwa yang diambil adalah apa yang diriwayatkannya dan bukan pendapatnya?

Kalian telah banyak menyebutkan contoh hadits-hadits yang diambil riwayatnya tanpa pendapat perawinya yang bertentangan dengannya. Seperti mengambil riwayat Ibnu Abbas mengenai tetapnya pernikahan meskipun istri dijual. Juga meninggalkan pendapatnya bahwa menjual budak perempuan berarti menalaknya, dan contoh-contoh yang lain.

Kalian menolak hadits Ibnu Umar ﷺ *"Talak budak perempuan adalah dua kali dan qur`u-nya adalah dua haid"*, karena perawi Athiyah Al-Aufi. Kami jawab, meskipun dia didhaifkan oleh banyak ahli hadits, namun orang-orang menerima haditsnya dan meriwayatkannya dalam *As-Sunan*.

Yahya bin Main dalam riwayat Abbas Ad-Duri darinya mengatakan bahwa dia adalah orang yang baik riwayat haditsnya. Abu Ahmad bin Adi ﷺ mengatakan bahwa sejumlah perawi tsiqah telah meriwayatkan darinya. Meskipun dia lemah, tetapi ditulis haditsnya sehingga dapat dijadikan penguat walaupun tidak dijadikan hujah utama.

Adapun penolakan kalian terhadap hadits tersebut bahwa madzhab Ibnu Umar menyatakan *al-qur'u* adalah suci, tidak diragukan lagi bahwa ini akan menimbulkan keraguan terhadap hadits. Akan tetapi, ini bukan hadits pertama kali yang perawinya tidak sependapat dengannya. Yang dijadikan pegangan adalah apa yang diriwayatkannya bukan pendapatnya. Ini juga menjadi jawaban atas penolakan kalian terhadap hadits Aisyah ﷺ dengan pendapatnya. Hadits-hadits Nabi ﷺ tidak ditolak hanya gara-gara para perawinya tidak sependapat dengannya!

Mengenai penolakan kalian terhadap hadits wanita yang meminta cerai (khuluk) dan perintah Nabi terhadapnya untuk beriddah dengan satu kali haid, sesunggunya kami tidak berpendapat demikian.

Terdapat dua pandangan para ulama dalam masalah ini. Keduanya merupakan riwayat dari Ahmad. Pertama, iddah wanita tersebut adalah tiga kali haid, seperti pendapat Asy-Syafi'i, Malik, dan Abu Hanifah. Pendapat kedua, iddahnya satu kali haid. Ini merupakan pendapat Utsman bin Affan ﷺ Abdullah bin Umar, dan Abdullah bin Abbas. Dia juga merupakan madzhab Aban bin Utsman, Ishaq bin Rahawaih, dan Ibnu Al-Mundzir. Pendapat kedua inilah yang shahih dari segi dalil. Hadits-hadits yang mendukungnya tidak ditentang oleh hadits-hadits lain. Analogi juga menghendaki demikian.

Kami akan jelaskan masalah ini pada bahasan tentang hukum Rasulullah ﷺ dalam iddah wanita yang dicerai dengan khuluk.

Pertentangan kami dengan hadits iddah wanita yang dicerai dengan khuluk dengan satu kali haid tidaklah menjadi alasan bagi kalian untuk menentang maknanya bahwa *al-qur'u* adalah haid. Walaupun kami menyelisihinya dalam satu hukum, namun kami setuju dengannya dalam hukum yang lain yaitu bahwa *al-qur'u* adalah haid. Sedang kalian justru menentang semuanya! Orang yang

mengatakan bahwa *al-qur'u* adalah haid dan mengatakan wanita yang dicerai dengan khuluk beriddah dengan satu kali haid selamat dari kritikan ini. Lalu, apa yang kalian tolak darinya?

Adapun perkataan kalian mengenai perbedaan antara *istibra'* dan iddah; Sesungguhnya iddah mengharuskan adanya pemenuhan terhadap hak sehingga khusus pada waktu haknya (suci), merupakan perkataan yang tidak jeli. Karena hak suami untuk bersuka ria dengan istrinya secara umum adalah pada masa suci dan pada masa haid, dan bukan khusus pada masa suci. Iddah juga bukan khusus dalam masa suci tanpa haid. Kedua waktu itu dihitung sebagai iddah. Tidak berulangnya *istibra'* tidak mencegah suci yang dilingkupi dua darah seperti *al-qur'u* bagi wanita yang dicerai. Jadi, jelaslah bahwa perbedaan ini tidak ada gunanya.

Pendapat kalian bahwa sesungguhnya bergabungnya dua *qur'u* dengan suci yang di dalamnya suami bersetubuh dengan istrinya menjadikannya sebagai tanda, kami jawab bahwa ini menjadikan iddah hanya dua *qur'u* saja. Sebab suci yang di dalamnya dia menyetubuhi istrinya tidak menunjukkan bebasnya dari hamil sama sekali, akan tetapi yang menunjukkan adalah dua *qur'u* setelahnya. Ini bertentangan dengan tuntutan nash dan *qur'u* tidak harus berarti haid. Karena haid satu kali saja sudah dapat dijadikan sebagai tanda. Oleh karena itu, *istibra'* budak perempuan cukup satu kali haid saja.

Kalian mengatakan bahwa masuknya *Ta'* pada akhir kata *"tsalatsah"* menunjukkan bahwa bentuk *mufrad* (tunggal)nya adalah *mudzakkar* yaitu suci. Jawaban terhadap pernyataan ini, bentuk *mufrad al-quru'* adalah *al-qur'u* yang merupakan kata *mudzakkar* namun ditambahi huruf *Ta'* demi menjaga keserasian lafazh, walaupun maksudnya adalah *haidhah* (satu haid). *Wallahu a'lam.*

Iddah Perempuan Budak dan Perempuan Merdeka

Orang yang berpandangan bahwa iddah perempuan merdeka dan perempuan budak adalah sama berargumen dengan keumuman tiga ayat tentang iddah.

Abu Muhammad bin Hazm berkata, "Iddah budak perempuan menikah karena cerai atau ditinggal mati adalah sama dengan iddah perempuan merdeka. Sama sekali tidak ada perbedaan, karena Allah ﷻ mengajari kita tentang iddah dalam Al-Qur`an melalui firman-Nya,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`." **(Al-Baqarah: 228)**

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari." **(Al-Baqarah: 234)**

وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan. Begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." **(Ath-Thalaq: 4)**

Ketika Allah ﷻ mengizinkan kita menikah dengan budak-budak perempuan, Dia mengetahui bahwa iddah mereka adalah seperti yang tersebut dalam ayat di atas. Allah tidak membedakan antara perempuan merdeka dan perempuan budak. Dan, *Rabb*-mu tidaklah pelupa.

Telah diriwayatkan dari ulama salaf seperti pendapat kami. Muhammad bin Sirin berkata, "Saya tidak melihat iddah budak perempuan kecuali seperti iddah perempuan merdeka. Kecuali jika ada Sunnah yang menjelaskannya, maka Sunnah lebih berhak diikuti."

Ibnu Hazm berkata, "Ahmad bin Hambal menyebutkan bahwa pendapat Mak-hul adalah iddah budak perempuan dalam segala hal seperti iddah perempuan merdeka. Ini merupakan pendapat Abu Sulaiman dan semua sahabat kami."

Inilah apa yang telah dikatakan Ibnu Hazm. Pendapat ini ditentang oleh jumhur ulama yang mengatakan bahwa iddah budak perempuan adalah setengah iddah perempuan merdeka. Inilah pendapat para ahli fikih Madinah; Said bin Al-Musayyab, Al-Qasim, Salim, Zaid bin Aslam, Abdullah bin Utbah, Az-Zuhri, Malik, dan para ahli fikih Makkah, seperti Atha' bin Abi Rabah, Muslim bin

Khalid dan lainnya. Juga ahli fikih Bashrah, seperti Qatadah, dan para ahli fikih Kufah, seperti Ats-Tsauri, Abu Hanifah, dan para pengikutnya. Para ahli fikih hadits seperti Ahmad, Ishaq, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan lainnya juga berpendapat demikian.

Sebelum mereka, Umar bin Al-Khathab dan Ali bin Abi Thalib telah berpendapat dengan pendapat itu yang juga menjadi pendapat Abdullah bin Umar ﷺ sebagaimana yang diriwayatkan Malik dari Nafi', dari Ibnu Umar bahwa iddah budak perempuan adalah dua kali haid dan iddah perempuan merdeka adalah tiga kali haid. Ini adalah pendapat Zaid bin Tsabit sebagaimana yang diriwayatkan Az-Zuhri dari Qabishah bin Dzuaib dari Zaid bin Tsabit bahwa iddah budak perempuan adalah dua kali haid dan iddah perempuan merdeka adalah tiga kali haid.

Hammad bin Zaid meriwayatkan dari Amr bin Aus Ats-Tsaqafi bahwa Umar bin Al-Khathab ﷺ berkata, "Seandainya saya mampu menjadikan iddah budak perempuan adalah satu haid dan setengahnya, niscaya saya melakukannya." Seseorang berkata kepadanya, "Wahai Amirul-mukminin, jadikan iddahnya satu bulan setengah."

Abdurrazzaq mengatakan; Ibnu Juraij telah menceritakan kami, "Abu Az-Zubair telah meriwayatkan kepada saya bahwa dia mendengar Jabir bin Abdillah berkata, 'Umar menjadikan bagi budak perempuan yang ditalak dua kali haid.'"

Abdurrazzaq juga meriwayatkan dari Ibnu Uyainah, dari Muhammad bin Abdirrahman, dari Sulaiman bin Yasar, dari Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, dari Umar ﷺ bahwa budak laki-laki menikah dua kali dan mencerai dua kali. Sementara budak perempuan beriddah dua kali haid. Apabila tidak mengalami haid, maka dua bulan. Atau dia mengatakan bahwa iddahnya satu bulan setengah.

Abdurrazzaq juga meriwayatkan dari Ma'mar, dari Al-Mughirah, dari Ibrahim An-Nakha'i, dari Ibnu Mas'ud ﷺ *dia* berkata, "Dia berhak separo hukuman namun tidak berhak separo keringanan."

Ibnu Wahb mengatakan, "Beberapa ulama telah menginformasikan kepada saya bahwa Nafi', Ibnu Qusaith, Yahya bin Said, Rabiah, dan beberapa sahabat Rasulullah ﷺ dan tabi'in mengatakan bahwa iddah budak perempuan adalah dua haid. Mereka mengatakan bahwa demikian ini yang selalu diamalkan umat Islam."

Ibnu Wahb juga mengatakan, "Hisyam bin Sa'ad meriwayatkan kepada saya dari Al-Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar Ash-Shiddiq *Radhiyallahu Anhum* bahwa dia berkata, "Iddah budak perempuan adalah dua haid."

Al-Qasim mengatakan, "Meskipun hal ini tidak terdapat dalam Al-Qur`an dan tidak kami ketahui dari sunnah Rasulullah ﷺ akan tetapi demikianlah umat Islam telah mengamalkannya."

Riwayat persisnya telah disebutkan di depan, juga perkataan Al-Qasim dan Salim kepada utusan raja, "Katakanlah kepadanya bahwa sesungguhnya hal ini tidak terdapat dalam Al-Qur`an dan sunnah Rasulullah ﷺ, akan tetapi umat Islam telah mengamalkannya."

Mereka mengatakan, "Seandainya dalam masalah tidak terdapat riwayat kecuali pendapat Umar, Ibnu Mas'ud, Zaid bin Tsabit, dan Abdullah bin Umar, maka dengannya pun sudah cukup."

Perkataan Ibnu Mas'ud bahwa kalian menjadikan separo hukuman bagi budak perempuan namun tidak menjadikan separo keringanan baginya merupakan bukti bahwa para sahabat mempertimbangkan analogi dan maknamakan serta mengikutkan hukum sesuatu dengan yang serupa dengannya.

Karena atsar ini bertentangan dengan dasar dan cabang madzhab Zhahiriyah, Ibnu Hazm mencercanya dan mengatakan, "Ini bukan riwayat yang shahih dari Ibnu Mas'ud!" Dia juga mengatakan, "Ini jauh dari orang biasa, apalagi dari Ibnu Mas'ud!"

Ibnu Hazm mencercanya karena berasal dari riwayat Ibrahim An-Nakha'i dari Ibnu Mas'ud. Abdurrazzaq meriwayatkan dari Ma'mar, dari Al-Mughirah, dari Ibrahim An-Nakha'i, sementara Ibrahim An-Nakha'i tidak mendengar dari Abdullah bin Mas'ud. Akan tetapi antara keduanya terdapat murid-murid Ibnu Mas'ud seperti Alqamah dan lainnya.

Sungguh Ibrahim An-Nakha'i telah menuturkan; Apabila saya mengatakan, "Abdullah bin Mas'ud berkata", maka lebih dari satu orang telah meriwayatkan perkataan saya ini darinya. Dan apabila saya katakan, "Fulan telah berkata", maka sesungguhnya perkataan saya ini telah diriwayatkan darinya atau sebagaimana yang dia katakan."

Seperti yang sudah diketahui bahwa antara Ibrahim An-Nakha'i dan Ibnu Mas'ud terdapat para imam tsiqah yang tidak pernah disebut sebagai orang yang tertuduh, mempunyai cacat atau tidak diketahui keadaannya. Guru-gurunya

yang meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud adalah para imam yang agung dan mulia. Sebagaimana yang dikatakan, mereka adalah pelita Kufah.

Apabila Ibrahim mengatakan, "Abdullah bin Mas'ud berkata", maka semua orang yang telah mendalami bidang hadits tidak akan meragukan kebenaran riwayat ini darinya. Walaupun selain Ibrahim yang satu level dengannya apabila menuturkan, "Abdullah berkata", maka kita tidak bias menjamin kebenaran atau keshahihan perkataan ini dari Abdullah bin Mas'ud.

Ibrahim dari Abdullah adalah seperti Ibnu Al-Musayyab dari Umar dan Malik dari Umar. Karena apabila orang-orang yang berada di antara mereka dan para sahabat disebutkan, maka didapati bahwa mereka adalah orang-orang yang paling agung, paling tsiqah, dan paling jujur. Sama sekali tidak disebutkan selain nama mereka.

Tinggalkan Ibnu Mas'ud dalam masalah ini. Bagaimana Umar, Zaid dan Ibnu Umar diperselihi? Sementara mereka adalah orang yang paling tahu tentang Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah ﷺ? Bagaimana sesuatu yang telah diamalkan umat Islam secara umum ditentang, bukan perkataan seorang sahabat, hadits shahih dan atau hadits hasan? Akan tetapi yang ditentang adalah perkara umum yang sudah jelas bagi umat, tidak samar lagi dalil dan dasarnya, hingga satu dua orang mencercanya? Ini adalah kemustahilan yang paling nyata.

Kalau kita menyebutkan atsar-atsar dari tabi'in tentang separo iddah budak perempuan, tentu akan sangat panjang. Kemudian, jika Anda memahami konteks ayat-ayat yang menyebutkan jumlah iddah, maka Anda akan menemukannya tidak mencakup budak perempuan akan tetapi perempuan-perempuan yang merdeka. Karena Allah ﷻ berfirman,

> *"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`. Mereka tidak boleh menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suami mereka berhak merujuki mereka dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) itu menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi, suami memiliki satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan*

hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya." **(Al-Baqarah: 228-229)**

Ini adalah dalam hak perempuan merdeka bukan budak. Karena yang melakukan tebusan budak perempuan adalah tuannya bukan dirinya sendiri.

Lalu, Allah ﷻ berfirman,

"Kemudian jika si suami menalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia menikah dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (mantan suami pertama dan istri) untuk menikah kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah." **(Al-Baqarah: 230)**

Rujuk dijadikan sebagai hak keduanya. Sementara hak rujuk seperti ini bagi budak perempuan diberikan kepada tuannya bukan kepadanya. Ini berbeda dengan perempuan merdeka, karena rujuk ini diberikan kepadanya dengan izin walinya.

Begitu juga firman-Nya,

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut." **(Al-Baqarah: 234)**

Ini adalah untuk hak perempuan merdeka. Adapun budak perempuan, dia tidak perlu melakukan iddah yang disebut iddah asli ini. Sedangkan iddah dengan bulan adalah cabang dan pengganti.

Mengenai iddah melahirkan adalah sama bagi perempuan merdeka maupun budak perempuan sebagaimana pendapat para sahabat Rasulullah ﷺ, tabi'in dan amal umat Islam.

Inilah fikih murni dan sesuai dengan Al-Qur'an dalam pemberian hukum setengah terhadap budak perempuan. Tidak diketahui adanya penentang dari kalangan para sahabat. Pemahaman para sahabat Rasulullah ﷺ tentang Allah

adalah lebih utama daripada pemahaman orang yang aneh dari kalangan ulama masa kini. *Wabillahi at-taufiq.*

Di kalangan ulama salaf tidak dikenal penyamaan antara iddah perempuan merdeka dan budak perempuan kecuali Muhammad bin Sirin dan Mak-hul.

Mengenai Ibnu Sirin, dia tidak yakin dengan pendapatnya. Dia menginformasikan pendapatnya dan menggantungkannya dengan tidak adanya sunnah yang diikuti.

Sedangkan perkataan Mak-hul tidak disebutkan sanad darinya. Hanya saja Ahmad meriwayatkannya. Mak-hul adalah orang yang tidak diterima oleh kalangan Zhahiriyah. Dan ini tidaklah benar. Sehingga tidak tersisa dari ulama salaf selain pendapat Ibnu Sirin saja yang digantungkan dengan adanya sunnah yang diikuti.

Tidak diragukan lagi bahwa sunnah Umar bin Al-Khathab dalam hal itu adalah sesuatu yang diikuti. Selain itu, tak seorang sahabat Rasulullah lainnya yang menentangnya. *Wallahu a'lam.*

Mungkin ada yang mengatakan; Bagaimana kalian mengklaim adanya ijmak sahabat dan mayoritas umat, padahal telah diriwayatkan secara shahih dari Umar bin Al-Khathab bahwa iddah budak perempuan yang belum baligh adalah tiga bulan? Hal itu juga diriwayatkan secara shahih dari Umar bin Abdil Aziz, Mujahid, Al-Hasan, Rabiah, Al-Laits bin Sa'ad, Az-Zuhri, Bakar bin Asyaj, Malik dan para pengikutnya, dan Ahmad bin Hambal dalam salah satu riwayat darinya.

Sebagaimana diketahui bahwa bulan untuk wanita yang menopause dan yang masih kecil adalah ganti dari tiga *qur'u.* Ini menunjukkan bahwa gantinya untuk budak perempuan adalah tiga.

Sebagai jawaban terhadap pernyataan di atas; Sesungguhnya para ulama yang mengatakan demikian juga mengatakan bahwa iddah budak perempuan adalah dua kali haid. Mereka telah memfatwakannya.

Mengenai iddah dengan bulan ada tiga pendapat. Ketiganya diriwayatkan dari Asy-Syafi'i dan dari Ahmad bin Hambal. Kebanyakan riwayat dari Ahmad menyatakan bahwa iddahnya (budak yang tidak haid) adalah dua bulan. Sejumlah muridnya telah meriwayatkan darinya, dimana riwayat ini merupakan salah satu riwayat dari Umar bin Al-Khathab . Demikian disebutkan Al-Atsram dari Ahmad.

Argumen pendapat ini; Karena iddah budak perempuan dengan *qur'u* adalah dua kali haid, sehingga satu haid (bagi budak yang tidak haid) diganti dengan satu bulan.

Pendapat kedua; Iddahnya adalah satu bulan setengah. Demikian yang dinukil oleh Al-Atsram dan Al-Maimuni. Ini juga pendapat Ali bin Abi Thalib, Ibnu Umar, Ibnu Al-Musayyab, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya.

Argumen pendapat ini; Bahwa pembagian setengah dalam bulan dapat dilakukan, sehingga tiga bulan dibagi dua menjadi satu bulan setengah, ini berbeda dengan *qur'u*. Yang bisa dianalogikan dengan kasus ini adalah seorang yang sedang ihram dan mendapat kewajiban sanksi setengah mud karena berburu, maka dia dapat mengeluarkan setengah ini. Namun apabila dia ingin menggantikannya dengan puasa, maka dia harus melakuan puasa sehari penuh.

Pendapat ketiga; Sesungguhnya iddah budak perempuan yang tidak haid adalah tiga bulan penuh. Ini adalah salah satu riwayat dari Umar bin Al-Khathab ﷺ dan pendapat ketiga dari Asy-Syafi'i, dia termasuk orang yang telah kalian sebutkan.

Menurut mereka, perbedaan iddah budak perempuan dengan *qur'u* dan dengan bulan adalah iddah dengan menggunakan bulan untuk mengetahui kebebasan rahimnya. Dan ini tidak dapat diketahui dengan kurang dari tiga bulan, baik untuk budak perempuan maupun perempuan merdeka. Keduanya sama dalam hal ini. Karena kehamilan berupa setetes sperma selama empat puluh hari, kemudian segumpal darah selama empat puluh hari, kemudian segumpal daging selama empat puluh hari. Inilah fase ketiga yang memungkinkan tampaknya kehamilan. Hal ini bagi perempuan merdeka maupun budak perempuan adalah sama.

Berbeda dengan iddah dengan *qur'u*, karena satu haid dapat menjadi tanda yang jelas bagi *istibra'*. Oleh karena itu, iddah *mamlukah* (budak perempuan yang tidak nikah) adalah satu kali haid. Apabila dia telah menikah, maka dia menyerupai perempuan merdeka, sehingga dia lebih mulia derajatnya daripada budak yang hanya dimiliki tuannya. Maka iddahnya adalah dua kali haid.

Syaikh Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* mengatakan, "Orang yang menolak pendapat ini berarti menyelisihi ijmak para sahabat. Karena pendapat mereka dalam masalah ini hanya ada dua. Saat perselisihan di antara mereka

hanya ada dua pendapat, maka tidak boleh dimunculkan pendapat ketiga, sebab hal ini akan berakibat pada penyalahan terhadap mereka semua dan keluarnya kebenaran dari selain mereka semua."

Saya katakan bahwa pendapat ini tidak berakibat memunculkan pendapat ketiga, karena dia adalah salah satu dari kedua pendapat Umar. Ibnu Wahb dan lainnya telah menyebutkannya. Para tabi'in yang telah kami sebutkan dan lainnya juga mengatakan demikian.

Iddah Perempuan Menopause dan Perempuan Belum Haid

Iddah perempuan menopause dan perempuan yang belum pernah haid telah dijelaskan oleh Allah ﷻ dalam Kitab-Nya,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." **(Ath-Thalaq: 4)**

Mengenai batas menopause, orang-orang berselisih dengan perselisihan yang sangat banyak. Di antara mereka ada yang membatasinya dengan umur lima puluh tahun dan mengatakan, "Perempuan tidak haid lagi setelah umur lima puluh tahun." Ini adalah pendapat Ishaq dan riwayat dari Ahmad. Mereka berargumen dengan perkataan Aisyah ﵂, "Apabila perempuan telah mencapai umur lima puluh tahun, maka dia keluar dari batas haid."

Sebagian lain membatasinya dengan enam puluh tahun. Mereka mengatakan bahwa perempuan tidak haid setelah umur enam puluh tahun. Ini adalah riwayat kedua dari Ahmad.

Riwayat ketiga dari Ahmad menyatakan adanya perbedaan antara perempuan Arab dan perempuan non-Arab. Batas haid untuk perempuan Arab adalah enam puluh tahun, sementara perempuan non-Arab adalah lima puluh tahun.

Riwayat keempat darinya mengemukakan bahwa antara umur lima puluh dan enam puluh tahun adalah darah yang diragukan, sehingga saat itu perempuan wajib puasa, shalat dan mengganti puasa wajib. Pendapat ini yang menjadi pilihan Al-Khiraqi.

Riwayat kelima darinya menyebutkan bahwa jika darah setelah umur lima puluh tahun terbiasa dan berulang, maka disebut haid, jika tidak, maka tidak disebut haid.

Adapun Asy-Syafi'i, dia tidak menentukan batas menopause dengan masa. Dia mempunyai dua pendapat dalam hal ini. Pendapat pertama, menopause seorang perempuan diketahui dengan menopause kerabat-kerabatnya. Yang kedua, diketahui dengan menopause seluruh wanita.

Berdasarkan pendapat pertama, apakah yang dijadikan pertimbangan adalah menopause seluruh kerabatnya, atau perempuan *ashabah*-nya, ataukah perempuan daerahnya secara khusus?

Ada tiga pendapat dalam hal ini. Lalu, apabila dikatakan, "Dipertimbangkan dengan perempuan-perempuan kerabatnya, lantas kebiasan haid mereka berbeda-beda, maka apakah diikutkan dengan batas minimal kebiasaan mereka, atau batas maksimalnya, ataukah dengan yang paling pendek dari kebiasaan perempuan di dunia? Ada tiga pandangan dalam hal ini.

Pendapat kedua Asy-Syafi'i adalah mempertimbangkannya dengan kebiasan seluruh perempuan.

Para muridnya berbeda pendapat, apakah ada batasnya atau tidak? Terdapat dua pandangan dalam hal ini. Pandangan pertama yang merupakan nash zhahir Asy-Syafi'i menyatakan bahwa tidak ada batasnya.

Pandangan kedua menyatakan, ada batasnya. Para pendukung pandangan kedua ini masih berselisih dengan dua pendapat. Pertama, batasnya adalah enam puluh tahun. Demikian yang dikatakan oleh Abu Al-Abbas bin Al-Qash dan Syaikh Abu Hamid. Kedua, batasnya adalah enam puluh dua tahun. Pendapat ini dikatakan oleh Syaikh Abu Ishaq dalam *Al-Muhadzdzab* dan Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil*.

Sedangkan para pengikut Malik tidak menentukan batas menopause sama sekali.

Selain mereka, termasuk Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa menopause perempuan tidak mempunyai batas yang sama, akan tetapi berbeda-beda antara satu perempuan dengan perempuan yang lain. Yang dimaksudkan ayat tersebut adalah menopause masing-masing perempuan karena *al-ya's* (putus harapan, menopause) lawan dari *ar-raja'* (harapan). Sehingga apabila perempuan telah putus dari haid dan tidak ada harapan lagi terhadapnya, maka dia disebut *ayisah* (perempuan menopause), walaupun umurnya baru empat puluh tahun, sementara

perempuan lainnya masih tetap mengalami haid meski telah berumur lima puluh tahun.

Az-Zubair bin Bakkar menyebutkan bahwa sebagian ulama mengatakan, "Perempuan tidak melahirkan setelah berumur umur lima puluh tahun kecuali perempuan Arab, dan tidak melahirkan setelah umur enam puluh tahun kecuali perempuan Quraisy."

Dia menambahkan, "Sesungguhnya Hindun binti Abi Ubaidah bin Abdillah bin Rabiah melahirkan Musa bin Abdillah bin Hasan bin Hasan bin Ali bin Abi Thalib ﷺ saat berumur enam puluh tahun."

Telah diriwayatkan secara shahih dari Umar bin Al-Khathab ﷺ mengenai seorang perempuan yang dicerai, lalu mengalami haid satu atau dua kali, kemudian tidak haid lagi tanpa dia ketahui apa yang menyebabkannya, bahwa dia beriddah sembilan bulan. Apabila dia hamil, maka jelaslah masalahnya. Namun jika tidak jelas, maka dia beriddah selama tiga bulan. Demikian yang telah disepakati mayoritas ulama, di antara mereka adalah Malik, Ahmad, dan Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya. Mereka mengatakan bahwa perempuan seperti ini beriddah selama masa hamil yang menjadi kebiasaannya, kemudian beriddah dengan iddah perempuan menopause. Setelah itu dia baru halal bagi suami walaupun umurnya ketika itu adalah tiga puluh atau empat puluh tahun.

Ini berarti menurut Umar bin Al-Khathab dan ulama salaf maupun khalaf yang setuju dengannya, perempuan dapat mengalami menopause sebelum umur lima puluh tahun dan bahkan sebelum empat puluh tahun. Menopause menurut mereka tidak mempunyai batas yang tetap. Bisa jadi seorang perempuan mengalami menopause sebelum umur tiga puluh tahun, sementara yang lainnya masih haid walaupun umurnya mencapai lima puluh tahun.

Mereka menghukumi perempuan yang tidak mengetahui apa yang menyebabkan dirinya tidak haid lagi sebagai perempuan menopause setelah beriddah selama sembilan bulan. Sedang perempuan yang mengetahui apa yang menyebabkan dirinya tidak haid lagi, baik dengan obat yang karenanya dia dapat mengetahui bahwa dia tidak akan haid lagi atau dengan kebiasaan yang tetap dari keluarga dan kerabatnya, adalah lebih layak disebut perempuan menopause meskipun belum mencapai umur lima puluh tahun.

Lain halnya jika haid berhenti dikarenakan sakit, menyusui, dan hamil. Karena jika hal ini yang menyebabkannya, maka tidak disebut menopause, sebab haid akan kembali lagi setelahnya.

Maka, statusnya ada tiga, dan salah satunya adalah haid berhenti karena menopause yang diketahui dengan yakin, yaitu berhenti haid dari tahun ke tahun secara berturut-turut, kemudian dicerai setelah itu. Perempuan seperti ini beriddah dengan tiga bulan sesuai dengan nash Al-Qur'an, baik umurnya empat puluh tahun, kurang darinya atau lebih darinya. Dia lebih berhak beriddah tiga bulan daripada perempuan yang telah dihukumi sahabat dan mayoritas ulama dengan sembilan bulan, dan ditambah tiga bulan lagi. Karena perempuan ini ketika itu adalah dalam keadaan haid, kemudian dicerai dalam keadaan haid. Setelah dicerai, haidnya berhenti tanpa dia ketahui apa penyebabnya. Jika perempuan ini dihukumi dengan hukum menopause setelah selesai masa kehamilan, maka bagaimana dengan perempuan yang sudah bertahun-tahun tidak haid lagi?

Oleh karena itu, Al-Qadhi Ismail dalam *Ahkam Al-Qur'an* mengatakan bahwa Allah ﷻ telah menyebutkan menopause bersamaan dengan keraguan. Dia berfirman,

> *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan."* **(Ath-Thalaq: 4)**

Kemudian, terdapat perkataan dari Umar yang sesui dengan zhahir Al-Qur'an karena dia mengatakan, "Perempuan yang ditalak lalu haid satu atau dua kali, lalu haidnya berhenti tanpa dia ketahui penyebabnya, maka dia menangguhkan dirinya selama sembilan bulan, dan tiga bulan lagi setelahnya. Karena dia tidak mengetahui apa yang menyebabkan haidnya berhenti, maka ini adalah posisi keraguan, sehingga dia dihukumi dengan hukum tersebut.

Mengikuti hukum ini adalah lebih utama daripada mengikuti pendapat yang menyatakan bahwa jika seorang lelaki menalak istrinya dengan satu atau dua talak kemudian haidnya berhenti sementara dia masih muda, maka perempuan ini beriddah selama tiga puluh tahun! Apabila dia melahirkan anak setelah masa dua tahun, maka anak ini tidak diikutkan pada ayahnya.

Pendapat ini bertentangan dengan ijmak umat Islam yang telah berlaku, dimana mereka telah sepakat bahwa anak diikutkan kepada ayahnya selama perempuan yang melahirkannya masih dalam iddahnya.

Bagaimana seseorang boleh mengatakan bahwa seorang lelaki menalak istrinya dengan satu atau dua talak, dan antara dia dan istrinya masih terdapat hukum-hukum suami istri berupa warisan dan lainnya, kemudian jika dalam masa iddah ini dia melahirkan anak, maka anaknya tidak diikutkan pada ayahnya?

Sesuai dengan zhahir iddah talak, anak ini disebabkan oleh hubungan seks dari suaminya. Bagaimana seorang perempuan beriddah namun anaknya tidak diikutkan pada suaminya?

Saya katakan bahwa ini adalah bantahan terhadap Abu Hanifah karena menurutnya masa hamil paling pendek adalah dua tahun. Orang yang ragu di tengah iddahnya masih tetap dalam hukum iddah hingga mencapai umur menopause. Juga bantahan terhadap Asy-Syafi'i dalam pendapat barunya. Hanya saja masa hamil (yang paling banyak) menurutnya adalah empat tahun. Apabila perempuan melahirkan anak setelah empat tahun ini, maka anak ini tidak diikutkan kepada ayahnya walaupun dia masih dalam masa iddahnya.

Al-Qadhi Ismail mengatakan bahwa putus harapan tidak mempunyai ketentuan yang tetap, begitu juga harapan dan prasangka. Dalam masalah ini terdapat banyak kemungkinan. Apabila dikatakan sesuatu darinya, maka perkataan ini dimaknai sesuai dengan yang tampak darinya. Misalnya seseorang mengatakan, "Saya telah putus harapan dengan orang sakitku." Maksudnya, menurut kebiasaan orang yang sakit ini tidak sembuh. "Saya telah putus asa dari kekasih saya yang hilang."

Maksudnya adalah menurut kebiasaan kekasihnya ini tidak kembali lagi. Jika orang sakitnya atau kekasihnya yang hilang meninggal dunia lalu dia mengatakan, "Saya telah putus asa darinya", maka perkataannya ini tidak tepat. Kecuali jika makna yang dimaksudkan dari perkataannya jelas. Misalnya, dia mengatakan, "Saya khawatir dia meninggal dunia saat masih sakit." Setelah dia benar-benar meninggal dunia, maka muncullah putus harapan itu.

Putus harapan dalam perkataan ini dan sejenisnya berarti kepastian, bukan kemungkinan lagi. Namun kebanyakan kata putus harapan atau putus asa dipergunakan untuk perkara yang menurut kebiasaan tidak terjadi. Orang yang putus harapan atau mempunyai harapan tidak mengetahui dengan yakin bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada. Allah ﷻ berfirman,

وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ

"Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tidak ingin menikah (lagi), tiadalah atas mereka

dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan." **(An-Nur: 60)**

Harapan (keinginan) adalah antonim dari putus harapan. Perempuan yang telah terhenti dari haid dan mengandung masih mungkin untuk menikah. Namun menurut kebiasaan, para lelaki tidak senang menikah dengannya.

Allah ﷻ berfirman,

وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟

"Dan Dia-lah Yang menurunkan hujan sesudah mereka berputus asa." **(Asy-Syura: 28)**

Mereka tidak mengetahui dengan yakin bahwa hujan tidak akan turun. Akan tetapi putus asa merasuki mereka ketika kekeringan berkepanjangan.

Allah ﷻ berfirman,

"Sehingga apabila para rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan mereka) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada para rasul itu pertolongan Kami." **(Yusuf: 110)**

Ayat ini menyebutkan bahwa para rasul tersebut berputus asa atas keimanan mereka. Ini merupakan dalil bahwa mereka dihinggapi keputus-asaan namun tidak sampai merasa yakin, karena yakin dalam hal itu hanyalah datang dari Allah ﷻ, seperti yang disebutkan dalam kisah Nuh عليه السلام,

وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ {هود: ٣٦}

"Dan diwahyukan kepada Nuh, bahwasanya sekali-kali tidak akan beriman di antara kaummu, kecuali orang yang telah beriman (saja). Maka, janganlah kamu bersedih hati karena apa yang selalu mereka kerjakan." **(Hud: 36)**

Dalam kisah saudara-saudara Yusuf عليه السلام, Allah ﷻ berfirman,

"Maka tatkala mereka berputus asa dari (putusan) Yusuf, mereka menyendiri sambil berunding dengan berbisik-bisik." **(Yusuf: 80)**

Zhahir ayat di atas menunjukkan bahwa putus asa mereka tidak mencapai rasa yakin.

Ibnu Abi Uwais menceritakan kepada kami; Malik menceritakan kepada kami dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya bahwa Umar bin Al-Khathab ﷺ pernah mengucapkan dalam khutbahnya, "Ketahuilah wahai manusia, sesungguhnya tamak adalah kefakiran dan putus harapan adalah kekayaan. Dan sesungguhnya seseorang apabila berputus harapan dari sesuatu, maka dia tidak butuh terhadapnya."

Di sini, Umar ﷺ memperlawankan putus harapan dengan tamak.

Sulaiman bin Harb meriwayatkan kepada kami; Jarir bin Hazim meriwayatkan kepada kami, dari Al-A'masy, dari Sallam bin Syarahbil, dia berkata; Habbah bin Khalid dan Sawa' bin Khalid mendatangi Nabi ﷺ dan berkata, "Ajari kami sesuatu." Beliau bersabda kepada keduanya, *"Janganlah kamu berputus asa dari kebaikan selama kepalamu masih bergerak-gerak, karena sesungguhnya setiap hamba dilahirkan dalam keadaan merah tanpa busana, kemudian Allah memberikan rezeki dan memberikan (busana) kepadanya."*[117]

Ali bin Abdillah meriwayatkan kepada kami; Ibnu Uyainah meriwayatkan kepada kami, dia berkata; Hisyam bin Abdil Malik berkata kepada Abu Hazim, "Wahai Abu Hazim, apa hartamu?"

"Sebaik-baik hartaku adalah keyakinanku kepada Allah dan putus harapanku dari apa yang ada di tangan manusia," jawab Abu Hazim. Dia menambahkan, "Ini lebih banyak dari hitungan."

Syaikh kami (Ibnu Taimiyah) berkata, "Tidak ada patokan yang tetap mengenai haid bagi semua perempuan. Di antara mereka ada yang tidak haid meskipun sudah usia baligh. Ada yang haid sedikit sekali yang mana masa antara satu haid dengan haid berikutnya sangat jauh hingga dalam setahun satu kali saja. Oleh karena itu para ulama sepakat bahwa tidak ada batas masa suci antara dua haid. Kebanyakan perempuan mengalami haid satu kali dalam sebulan. Masa haidnya menghabiskan waktu seperempat bulan dan masa sucinya tiga perempat bulan. Ada yang suci beberapa bulan karena kelembaban tubuhnya sangat minim. Ada yang cepat kering sehingga haidnya terhenti untuk selamanya walaupun umurnya di bawah lima puluh tahun bahkan empat puluh tahun. Ada juga yang tidak cepat kering sehingga masih mengalami haid meskipun umurnya lebih dari lima puluh tahun."

---

[117] HR. Ahmad (3/469) dan Ibnu Majah (4165).

Dia melanjutkan, "Di dalam Al-Qur`an dan Sunnah tidak disebutkan batasan waktu menopause. Seandainya yang dimaksudkan menopause adalah umur lima puluh tahun, enam puluh tahun atau lainnya, tentu akan digunakan redaksi, "Perempuan-perempuan yang mencapai umur sekian dan sekian," dan tidak digunakan redaksi "Telah terhenti haidnya."

Di samping itu, telah diriwayatkan dari para sahabat ﷺ bahwa mereka menjadikan perempuan yang haidnya terhenti sebelum umur-umur tersebut sebagai perempuan menopause sebagaimana yang telah disebutkan di muka. Fakta yang ada menunjukkan bawah masa menopause ini berbeda-beda dari satu perempuan ke perempuan yang lain.

Allah ﷻ juga telah berfirman,

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause)." **(Ath-Thalaq: 4)**

Seandainya ada batas waktu, niscaya semua perempuan sama dalam mengetahui masa menopausenya. Allah ﷻ telah mengkhususkan perempuan bahwa mereka adalah yang putus harapan dari haid sebagaimana Dia mengkhususkan mereka dengan firman-Nya,

"Dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." **(Ath-Thalaq: 4)**

Jadi, perempuan yang mengalami haid adalah yang mengalami menopause.

Ini berbeda dengan keraguan, karena Allah ﷻ berfirman,

"Jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya)." **(Ath-Thalaq: 4)**

Allah tidak mengatakan, "Jika mereka (para perempuan) ragu-ragu." Maksud ayat ini, jika kalian ragu-ragu dalam hukum mereka. Inilah maksud yang sebenarnya.

Dalam tafsirnya, Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari hadits Jarir dan Musa bin A'yun (redaksi hadits darinya), dari Matharrif bin Thuraif, dari Amr bin Salim, dari Ubay bin Ka'ab, dia berkata; Saya berkata kepada Rasulullah ﷺ, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya orang-orang di Madinah berbincang-bincang mengenai iddah perempuan yang tidak disebutkan Allah dalam Al-Qur`an, yaitu perempuan kecil, perempuan tua, dan perempuan yang hamil." Maka Allah menurunkan ayat,

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya." **(Ath-Thalaq: 4)**

Masa iddah salah seorang di antara mereka adalah melahirkan. Apabila telah melahirkan, maka telah selesai masa iddahnya.

Dalam redaksi Jarir disebutkan: Saya berkata; Wahai Rasulullah, sesungguhnya setelah turun ayat yang terdapat dalam surat Al-Baqarah mengenai iddah perempuan, orang-orang di Madinah mengatakan, "Telah tersisa iddah perempuan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur`an; perempuan kecil, perempuan tua yang telah terhenti haidnya, dan perempuan hamil." Maka diturunkanlah ayat tentang hal itu dalam surat Ath-Thalaq,

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) ..." **(Ath-Thalaq: 4)**

Diriwayatkan dari Said bin Jubair tentang firman-Nya,

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu" yakni perempuan-perempuan yang tidak haid atau telah terhenti dari haid. Sehingga ayat ini tidak ada kaitannya dengan *qur`u* sama sekali.

Maksud firman-Nya, *"Jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya)"* adalah jika kamu ragu-ragu tentang masa iddahnya, maka iddah mereka adalah tiga bulan.

Diriwayatkan dari Mujahid tentang maksud ayat di atas, "Jika kalian bertanya tentang hukum mereka dan kalian tidak mengetahui hukumnya serta ragu-ragu di dalamnya, maka Kami telah menjelaskannya kepada kalian."

Dia adalah penjelasan atas nikmat-Nya bagi orang yang memintanya agar keraguan yang menghinggapinya hilang. Ini berbeda dengan orang yang berpaling dari bertanya.

Selain itu, para perempuan tidak sama dalam permulaan haid. Di antara mereka ada yang haid saat berumur sepuluh tahun, dua belas tahun, lima belas

tahun, atau lebih dari itu. Begitu juga akhir masa haid mereka. Fakta yang ada telah membuktikan ini.

Para ulama juga berselisih mengenai perempuan yang sudah baligh namun belum haid, apakah dia beriddah selama tiga bulan atau satu tahun seperti perempuan yang terhenti haidnya tanpa dia ketahui penyebabnya? Dalam hal ini terdapat dua riwayat dari Ahmad bin Hambal.

Saya katakan, "Menurut jumhur ulama, perempuan tersebut beriddah selama tiga bulan. Mereka tidak menentukan batas umur bagi anak kecil yang harus beriddah dengan bulan. Begitu juga bagi perempuan dewasa yang harus beriddah dengan bulan. Ini adalah masalah yang sudah jelas. *Walillahi al-hamdu.*"

Iddah Perempuan yang Suaminya Meninggal

Para ulama telah bersepakat tentang masa iddah bagi istri yang ditinggalkan suami yang meninggal dunia, baik sang suami tersebut telah menggaulinya atau belum. Hal ini sebagaimana yang ditunjukkan oleh keumuman dalil Al-Qur'an dan hadits.

Para ulama juga sepakat bahwa keduanya sama-sama memiliki hak untuk saling mewarisi dan diwarisi meskipun sang suami belum menggauli istrinya.

Selain itu, mereka sepakat bahwa mahar atau maskawin juga menjadi tetap atau dengan kata lain harus dibayarkan jika maskawin tersebut adalah mas kawin yang disebutkan ketika akad nikah. Karena ketika kematian berarti berakhirnya akad, maka ada hukum-hukum yang menjadi tetap sebagai konsekuensinya, yaitu kedua belah pihak sama-sama memiliki hak mewarisi dan diwarisi, tetapnya mahar, dan berlakunya masa iddah bagi istri.

Namun mereka berbeda pendapat dalam dua masalah, yaitu:

Pertama; Wajibnya mahar *mitsl* (mahar standar yang berlaku) jika ketika akad tidak disebutkan. Ahmad, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya berpendapat dengan keharusan mahar *mitsl*. Sedangkan Malik dan Asy-Syafi'i dalam pendapatnya yang lain berpendapat sebaliknya.

Rasulullah ﷺ sendiri telah menetapkan mahar *mitsl* seperti yang terdapat di dalam hadits shahih lagi *sharih* dari hadits Barwa' binti Wasyiq yang telah disinggung sebelumnya.

Seandainya dalam masalah ini tidak ada hadits yang menyinggung masalah ini, pasti hukum ini menjadi qiyas (analogi) murni karena kematian disamakan

dengan telah terjadinya persetubuhan di dalam konsekuensi yang dimunculkannya berupa ditetapkannya mahar yang disebutkan dan wajibnya masa iddah.

Kedua; Apakah keharaman dinikahinya anak tiri perempuan oleh ayah tirinya menjadi tetap dengan meninggalnya sang ibu, sebagaimana keharaman itu menjadi tetap dengan terjadinya persetubuhan ayah tiri dengan sang ibu?

Terdapat dua pendapat di kalangan para sahabat dan kedua pendapat ini merupakan riwayat dari Ahmad.

Yang dimaksud di sini, bahwa iddah karena meninggalnya suami tidak dimaksudkan untuk mengetahui bersihnya rahim si istri dari benih janin. Karena iddah juga berlaku meskipun belum terjadi persetubuhan. Lain halnya dengan iddah karena cerai.

Banyak pendapat seputar hikmah disyariatkannya masa iddah bagi seorang istri, baik iddah karena meninggalnya suami maupun iddah karena cerai. Ada pendapat yang mengatakan bahwa hikmah disyariatkannya iddah adalah untuk mengetahui terbebasnya rahim istri dari janin.

Pendapat ini memiliki celah-celah kelemahan, di antaranya, bahwa iddah karena ditinggal mati suami juga berlaku atau ditetapkan meskipun belum terjadi persetubuhan. Iddah tersebut masanya adalah tiga *quru'*, sedangkan terbebasnya rahim dari janin cukup hanya dengan satu masa siklus haid saja seperti pada kasus wanita *mustabra'ah* (pembuktian bahwa rahim si wanita tidak mengandung benih janin).

Selain itu, bahwa iddah yang diberlakukan bagi wanita yang dipastikan rahimnya tidak mengandung benih karena masih kecil atau sudah menopause adalah tiga bulan.

Ada yang mengatakan bahwa masalah iddah bersifat murni *ta'abbudi* (ibadah) yang maknanya tidak dapat diketahui dengan penalaran. Namun pendapat ini keliru dilihat dari dua sisi, yaitu:

Pertama; Tidak ada suatu hukum di dalam syariat kecuali di balik hukum tersebut terdapat hikmah, meskipun banyak orang atau kebanyakan orang tidak mampu memahami dan menangkap hikmah tersebut.

Kedua; Penentuan lamanya masa iddah tidak termasuk kategori ibadah *mahdhah*, akan tetapi sebaliknya, di dalamnya terkandung berbagai kemaslahatan berupa pemeliharaan hak suami istri, hak anak dan hak laki-laki lain yang ingin menikahi perempuan yang sedang menjalani masa iddah.

Hikmah Iddah Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya

Syaikh Ibnu Taimiyah berkata; Yang benar adalah, iddah karena ditinggal mati suami merupakan sesuatu yang harus dijaga dan dihormati, dimana pada masa itu seorang perempuan tidak boleh dinikahi oleh laki-laki lain, dikarenakan berakhirnya jalinan pernikahan dan untuk menjaga dan menghormati hak suami. Oleh karena itu, perempuan yang sedang melalui masa iddah karena ditinggal mati suaminya tidak boleh berdandan dan berhias diri (*al-ihdad*) demi menjaga dan menghormati hak suami, sehingga selanjutnya masa iddah dijadikan sebagai sesuatu yang harus dijaga dan tidak boleh diganggu bagi akad nikah yang memiliki kedudukan penting dan sakral ini. Dengan begitu, terdapat semacam pemisah antara jalinan pernikahan dengan suami pertama yang telah meninggal dunia dan jalinan pernikahan dengan calon suami kedua.

Sebagaimana yang dapat Anda lihat, para istri Rasulullah ﷺ tidak boleh dinikahi oleh laki-laki lain sepeninggal beliau. Hal ini dikarenakan agungnya hak dan kedudukan beliau. Namun ini adalah hukum yang khusus berlaku bagi Rasulullah ﷺ saja, karena para istri beliau di dunia ini kelak menjadi para istri beliau di akhirat. Berbeda dengan laki-laki selain beliau. Sebab, seandainya seorang wanita dilarang menikah dengan laki-laki lain selain suaminya yang telah meninggal dunia atau menceraikannya, tentu hal ini sangat berat dan berdampak negatif bagi istri tersebut. Dan, boleh jadi suaminya yang kedua lebih baik dari suaminya yang pertama.

Meskipun demikian, jika dia rela untuk tetap menjanda demi mengurus dan merawat anak-anak dari suaminya yang pertama, maka dia menjadi terpuji karenanya dan menjadi amal baik baginya.

Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Aku dan wanita yang pipinya berubah menjadi kehitam-hitaman, kelak di hari kiamat seperti ini –sambil memberikan isyarat gambaran dengan jari tengah dan jari telunjuk- yaitu seorang wanita janda yang ditinggal mati suaminya dan dia rela tidak menikah lagi demi untuk mengasuh dan merawat anak-anak yatimnya hingga mereka besar atau hingga mereka mati, sedang dia adalah seorang wanita yang memiliki kedudukan dan paras yang elok."*[118]

---

[118] HR. Abu Dawud (5149) dan Ahmad (6/29).

Ketika faktor yang menuntut dilarangnya seorang istri yang ditinggal mati oleh suaminya untuk dinikahi laki-laki lain memang telah ada, maka hal ini menuntut ditetapkannya batasan masa untuk itu dimana sang istri harus menunggu dan melaluinya (beriddah).

Pada masa jahiliyah, perempuan yang ditinggal mati suaminya beriddah selama satu tahun. Kemudian Allah ﷻ meringankan hal tersebut dengan menjadikannya empat bulan sepuluh hari.

Pernah ditanyakan kepada Said bin Al-Musayyib, "Apa tujuan atau hikmah di balik tambahan sepuluh hari?"

Dia menjawab, "Karena itu adalah masa dimana ruh ditiupkan ke dalam tubuh janin, sehingga dengan adanya masa ini dapat diketahui ada tidaknya benih janin di dalam rahim si istri jika hal ini dibutuhkan. Namun jika tidak diperlukan, maka ada tujuan lain dari adanya masa iddah ini, yaitu terpenuhinya hak suami."

Hikmah Iddah Perempuan yang Dicerai

Terdapat kerumitan dalam masalah masa iddah istri yang dicerai, karena alasan di atas tidak mungkin diterapkan terhadap masa iddah ini. Sebab, masa iddah istri yang diceraikan hanya berlaku jika telah terjadi persetubuhan di antara keduanya. Pun, talak atau cerai adalah pemutusan ikatan pernikahan. Oleh karena itu, dalam hal ini, jika belum ada persetubuhan dan mahar yang ada adalah *musamma* (disebutkan ketika akad nikah), maka mahar ini dibayar separonya, dan di sini tidak berlaku mahar *mitsl* (standar yang berlaku).

Dalam hal ini bisa dikatakan –semoga Allah ﷻ memberikan taufik kepada kebenaran- bahwa iddah karena talak ditetapkan dengan tujuan agar suami memiliki kesempatan untuk rujuk kembali. Jadi, di dalam iddah karena talak ini terdapat hak bagi suami, hak Allah ﷻ, hak anak, dan hak laki-laki lain yang ingin menikahinya.

Hak suami adalah agar selama masa iddah, dia memiliki kesempatan untuk merujuk si istri kembali. Sedangkan hak Allah ﷻ adalah karena pada masa iddah ini, si istri harus tetap berada di dalam rumah seperti yang ditegaskan oleh Allah ﷻ. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad dan merupakan madzhab Abu Hanifah.

Adapun hak anak adalah agar terjaga, terlindungi, dan diketahui nasabnya. Merupakan hak istri, selama masa iddahnya, dia tetap berhak mendapatkan

nafkah, karena kedudukannya dianggap masih istri yang berhak untuk mewarisi dan diwarisi.

Dalil yang menujukkan bahwa iddah adalah hak suami adalah firman Allah ﷻ,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ

"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 bagimu yang kamu minta menyempurnakannya." **(Al-Ahzab: 49)**

Penggalan ayat yang artinya *"Maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya"* menunjukkan bahwa iddah adalah hak suami atas istri.

Dalam ayat lain, Allah ﷻ juga berfirman,

"Dan suami-suaminya berhak merujuknya dalam masa menanti (iddah) itu." **(Al-Baqarah: 228)**

Ayat ini secara tegas menjelaskan bahwa suami lebih berhak untuk merujuk istri yang ditalaknya selama dalam masa iddah, dan ini adalah haknya. Jika masa iddah adalah tiga *quru'* atau tiga bulan, maka pada masa-masa iddah ini, si suami memiliki kesempatan untuk memikirkan, mempertimbangkan, dan merenungkan kembali, apakah dia tetap memegangnya (merujuk kembali) atau melepaskannya. Sebagaimana Allah ﷻ memberikan waktu tenggang penantian selama empat bulan kepada suami yang meng-*ila'* istrinya (bersumpah tidak menyetubuhinya), agar dia memiliki kesempatan untuk berfikir; apakah dia tetap memegangnya (dengan menyetubuhinya kembali) dan membayar kafarat ataukah menceraikannya.

Pemberian kesempatan memilih bagi suami yang menceraikan sama seperti pemberian kesempatan memilih bagi suami yang meng-*ila'*. Hanya saja kesempatan yang diberikan kepada suami yang meng-*ila'* adalah selama empat bulan, seperti halnya masa *at-tas-yir*[119] juga ditetapkan empat bulan[120] agar mereka memikirkan dan mempekuat diri mereka.

---

[119] *At-Tas-yir* adalah masa penangguhan yang diberikan oleh Allah *Subhanahu wa Ta'ala* kepada kaum musyrik yang mengkhianati dan merusak perjanjian mereka dengan Nabi Muhammad *Shallallahu Alaihi wa Sallam*, yaitu yang dijelaskan di dalam surat At-Taubah ayat 1-5. **(Penj.)**

[120] Yaitu mulai tanggal 10 Dzulhijjah sampai dengan tanggal 10 Rabiul Akhir. **(Penj.)**

Di antara yang menjelaskan hal ini adalah bahwa Allah ﷻ berfirman,

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ

"Apabila kamu menalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka menikah lagi dengan bakal suaminya, jika telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang makruf." **(Al-Baqarah: 232)**

Bulugh al-ajal (فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) artinya adalah sampai kepada masa yang ditentukan dan berakhir padanya. Yang dimaksud dalam ayat ini adalah telah melalui masa iddahnya, yaitu telah melalui akhir masa iddahnya.

Sedangkan pada ayat 231 berikut,

"Apabila kamu menalak istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang makruf." **(Al-Baqarah: 231)** *Bulugh al-ajal* di sini maksudnya mendekati akhir masa iddah.

Dalam masalah ini ada dua pendapat:

Pertama, bahwa *al-ajal* tersebut adalah batasan dari masa, yaitu masuk ke dalam masa haid ke tiga atau berhentinya darah dari haid ketiga atau berhentinya darah dari haid keempat.

Sedangkan pendapat kedua mengatakan bahwa yang dimaksud adalah tindakan si perempuan, yaitu mandi, sebagaimana dikatakan oleh mayoritas sahabat. Ini seperti halnya dengan mandi, seorang suami boleh menyetubuhi kembali istrinya dan sebaliknya si istri boleh mempersilahkan suaminya untuk menyetubuhinya. Jadi, menurut mereka mandi merupakan salah satu syarat nikah dengan kedua artinya, yaitu nikah yang berarti akad dan nikah yang berarti persetubuhan (kawin).

Di kalangan para ulama ada empat pendapat mengenai hal ini:

Pertama; Mandi bukanlah syarat di dalam nikah dengan kedua arti yang terkandung di dalamnya. Hal ini seperti yang dikatakan oleh madzhab Azh-Zhahiri.

Kedua; Mandi adalah syarat di dalam nikah dengan kedua arti yang terkandung di dalamnya. Hal ini seperti yang dikatakan oleh Ahmad dan mayoritas sahabat sebagaimana telah disinggung sebelumnya.

Ketiga; Mandi merupakan syarat di dalam nikah yang berarti persetubuhan, namun tidak menjadi syarat di dalam nikah yang berarti akad. Hal ini dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i.

Keempat; Mandi menjadi syarat di dalam nikah dengan kedua arti yang terkandung di dalamnya, atau sesuatu yang menempati posisi mandi. Demikian menurut pendapat Abu Hanifah. Oleh karena itu, apabila si suami merujuk si istri sebelum si istri mandi, maka mandinya si istri berarti untuk penghalalan persetubuhan. Jika si suami tidak merujuknya, maka mandinya si istri berarti agar dirinya halal dinikahi oleh laki-laki lain yang menjadi calon suaminya. Dengan mandi, maka kesempurnaan dan keparipurnaan haid telah terealisasi, seperti yang dijelaskan oleh Allah ﷻ di dalam firman-Nya,

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ

"Dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu." **(Al-Baqarah: 222)**

Allah ﷻ memerintahkan si istri untuk menunggu (menjalani masa iddah) selama tiga *quru'*. Jika masa tiga *quru'* tersebut telah dilalui, berarti dia telah sampai pada akhir masa iddahnya atau dengan kata lain, masa iddahnya telah berakhir *(bulugh al-ajal).*

Dalam hal ini, Allah ﷻ tidak menjelaskan setelah dua *quru'*, si istri terputus dari si suami dan ketika si istri telah *bulugh al-ajal*, maka si suami diminta memilih antara tetap memegang (merujuk) si istri atau melepaskannya.

Oleh karena itu, zhahir ayat Al-Qur'an seperti yang dipahami oleh para sahabat ﷺ adalah bahwa ketika masa tiga *quru'* telah habis, maka si suami diminta memilih antara memegang kembali (merujuk) si istri dengan cara yang makruf atau melepaskannya dengan cara yang baik.

Berdasarkan hal ini, maka bisa diambil kesimpulan bahwa *bulugh al-ajal* di dalam Al-Qur'an hanya satu, bukan dua, yaitu habisnya masa iddah secara keseluruhan dan sempurna. Hal ini seperti firman Allah ﷻ tentang penduduk neraka,

وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ

"Dan kami telah sampai kepada waktu yang telah Engkau tentukan bagi kami." **(Al-An'am: 128)**

Juga seperti firman-Nya,

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Kemudian, apabila telah habis iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut." **(Al-Baqarah: 234)**

Adapun orang yang berpendapat bahwa yang dimaksud *bulugh al-ajal* adalah bersamaan dengan *al-ajal* atau akhir masa iddah, maka dia berpendapat seperti ini karena didorong oleh pemahamannya bahwa si istri yang diceraikan setelah dia halal untuk dipinang oleh laki-laki lain sehingga si suami tidak lagi menjadi pihak yang lebih berhak untuk merujuknya. Si suami lebih berhak untuk merujuknya kembali selama si istri yang diceraikannya belum halal dipinang oleh laki-laki lain. Oleh karenanya, jika si istri telah halal untuk dinikahi oleh laki-laki lain, maka berarti si suami yang menalak menjadi salah satu pihak peminang.

Pendapat seperti ini muncul dari persangkaan bahwa dengan adanya *aulugh al-ajal*, maka si istri yang diceraikan langsung halal dinikahi oleh laki-laki lain.

Padahal, sebenarnya Al-Qur'an tidak menjelaskan seperti ini, akan tetapi Al-Qur'an menjelaskan bahwa si istri harus beriddah selama tiga *quru'*. Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa jika iddahnya telah habis, maka si suami diminta memilih, antara merujuk dan memegangnya kembali dengan cara yang makruf atau melepaskannya (tidak merujuknya) dengan cara yang baik.

Allah ﷻ menyebutkan dua pilihan ini setelah penyebutan talak, yaitu di dalam ayat,

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

"Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang makruf atau menceraikan dengan cara yang baik." **(Al-Baqarah: 229)**

Kemudian, Allah ﷻ berfirman,

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ

"Apabila kamu menalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka nikah lagi dengan bakal suaminya." **(Al-Baqarah: 232)**

Maksud nikah lagi dengan bakal suaminya adalah nikah dengan suaminya yang telah menceraikannya tersebut yang memang lebih berhak terhadap si istri. Larangan menghalang-halangi si istri untuk nikah lagi ini menegaskan dan menguatkan akan hak si suami yang menceraikan.

Di dalam Al-Qur'an tidak ada penjelasan yang menyatakan bahwa setelah masa iddah si istri habis, maka secara otomatis dia langsung halal untuk dipinang oleh laki-laki lain. Akan tetapi Al-Qur'an menjelaskan bahwa pada kondisi seperti ini (ketika masa iddah si istri telah habis), si suami diminta memilih antara merujuk kembali si istri dengan cara yang makruf atau melepaskannya dan tidak merujuknya kembali dengan cara yang baik. Lalu jika si suami memang melepaskannya dan tidak merujuknya kembali, maka baru si istri halal untuk dipinang oleh laki-laki lain.

Berdasarkan hal ini, bisa dikatakan bahwa petunjuk dan penjelasan Al-Qur'an dalam masalah ini sangat jelas. Yaitu jika masa iddah si istri telah habis, yakni selesainya tiga *quru'* secara keseluruhan dengan berhentinya darah haid, maka ketika itu si suami diminta memilih antara merujuknya kembali sebelum si istri mandi, lalu setelah itu mandi. Atau melepaskannya dan tidak merujuknya kembali, lalu si istri mandi dan menikah dengan laki-laki lain yang dia inginkan.

Dengan penjelasan ini, bisa diketahui kadar pemahaman para sahabat ﷺ. Adapun orang-orang setelah mereka, tujuan ijtihad yang dilakukannya adalah untuk memahami apa yang dipahami oleh para sahabat dan mengetahui apa yang mereka katakan.

Jika ada pernyataan seperti berikut, "Jika memang si suami boleh merujuk si istri pada selang waktu dimana si istri belum mandi, lalu kenapa *takhyir* (pilihan bagi suami antara merujuk atau melepaskan dan tidak merujuk) disyaratkan *bulugh al-ajal* (setelah habisnya masa iddah)?"

Jawabannya adalah, agar jelas bahwa si istri menunggu selama masa iddah demi menghormati dan menjaga hak suami. Pada masa itu, si istri menunggu apakah si suami akan merujuknya kembali atau melepaskannya.

Takhyir ini berlaku bagi si suami mulai permulaan masa iddah hingga akhir masa iddah, sebagaimana suami yang meng-*ila'* (bersumpah tidak mempergauli) istrinya memiliki kesempatan untuk membayar kafarat dan tidak menalak selama masih pada masa iddah.

Di sini, ketika *takhyir* diberikan kepada si suami setelah habisnya masa iddah, maka *takhyir* ini secara otomatis tentu juga tertetapkan baginya sebelum

berakhirnya masa iddah lebih utama. Atau dengan kata lain, setelah berakhirnya masa iddah saja, si suami diberi pilihan antara merujuk atau melepaskan dan menceraikan, apa lagi jika pada masa sebelum berakhirnya masa iddah, pilihan ini tentu saja juga tertetapkan baginya. Akan tetapi pilihan yang kedua, yaitu melepaskan dan tidak merujuk si istri, hanya bisa terjadi setelah masa iddah berakhir. Adapun sebelum itu, si istri tetap masih berada di dalam masa menunggu (iddah).

Ada tanggapan yang mengatakan bahwa *at-tasrih* (melepaskan istri dan tidak merujuknya kembali) dengan cara yang baik memiliki pengaruh atau konsekuensi hukum ketika berakhir masa iddahnya. Akan tetapi zhahir ayat Al-Qur'an tidak menunjukkan demikian, karena Allah ﷻ menjadikan *at-tasrih* dengan cara yang baik setelah *bulugh al-ajal.* Padahal telah diketahui bahwa membiarkan istri telah tetap sejak pertama masa iddah (yaitu ketika ditalak).

Yang benar, bahwa yang dimaksud *at-tasrih* adalah melapaskan dan mengembalikan istri kepada keluarganya setelah berakhirnya masa iddah serta melepaskan tangan (baca: kekuasaan) suami dari istri. Karena selama masih berada di dalam masa iddah, maka si istri masih tetap berada di dalam penahanan si suami.

Ketika masa iddah telah habis, jika si suami merujuk si istri kembali, maka dia berhak menahannya. Namun jika si suami tidak merujuknya kembali, maka si suami harus melepaskannya (*at tasrih*) dengan cara yang baik.

Hal ini ditunjukkan oleh firman Allah ﷻ tentang istri yang diceraikan sebelum digauli,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾ {الأحزاب: ٤٩}

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah (pemberian) untuk menyenangkan hati istri yang diceraikan sebelum dicampuri dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya." **(Al-Ahzab: 49)**

Di dalam ayat ini, Allah ﷻ memerintahkan kepada si suami untuk melepaskan si istri yang dia ceraikan sebelum digauli dengan cara yang baik dan tidak ada iddah bagi si istri. Sehingga bisa diketahui bahwa yang dimaksud melepaskan si istri di sini adalah menyerahkan dan mengembalikannya. Seperti perkataan, *"Sarraha Al-Ma` wa An-Naqah,"* (melepaskan air dan unta), ketika air atau unta tersebut dilepaskan dan dibiarkan mengalir atau pergi.

Dengan adanya pelepasan ini, maka penalakan telah sempurna. Dimana sebelum itu pelepasan belum sempurna, karena si suami masih memiliki hak untuk memilih antara merujuknya atau melepaskan dan tidak merujuknya kembali. Meskipun waktu itu si suami telah menceraikan istrinya, namun selama masa penantian (iddah), dia tetap dijadikan sebagai pihak yang paling berhak terhadap istri yang dicerainya tersebut dibanding orang lain. Dan, masa iddah yang ditentukan tiga *quru'* adalah demi untuk si suami.

Hal ini dikuatkan oleh beberapa hal, yaitu:

Pertama; Allah ﷻ menetapkan bahwa iddah perempuan *mukhtali'ah* (yang diceraikan dengan cara khuluk) adalah satu kali haid seperti yang ditetapkan oleh hadits dan diakui serta ditetapkan oleh Utsman bin Affan, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar ﷺ. Abu Ja'far An-Nuhhas di dalam kitabnya *An-Nasikh wa Al-Mansukh* menjelaskan bahwa ini merupakan ijmak para sahabat.

Ishaq dan Ahmad bin Hambal di dalam salah satu riwayat darinya yang lebih shahih dalilnya juga berpendapat bahwa masa iddah perempuan *mukhtali'ah* adalah satu kali haid. *Insya Allah* kami akan menjelaskan masalah ini.

Karena perempuan *mukhtali'ah* tidak bisa dirujuk kembali oleh suaminya, maka pada dasarnya tidak ada iddah baginya. Akan tetapi yang ada sebenarnya hanyalah *istibra'* (untuk mengetahui bahwa rahimnya tidak mengandung benih janin dari suaminya) dengan satu kali haid. Karena ketika dia telah menebus dirinya dari suaminya dan dia tidak bisa dirujuk kembali, berarti dia telah memiliki dirinya kembali. Sehingga si suami bukan lagi orang yang paling berhak untuk menahannya. Oleh karena itu tidak ada alasan untuk memperpanjang masa iddahnya. Tujuan dari itu hanyalah untuk mengetahui bahwa rahimnya tidak mengandung benih janin dari mantan suaminya, sehingga di sini yang dibutuhkan hanyalah *istibra'* dengan satu kali masa haid.

Kedua; Di dalam hadits dijelaskan bahwa wanita yang berhijrah dari *dar al-harb* (kawasan kaum kafir harbi) hanya menjalani *istibra'* dengan satu

kali masa haid saja. Setelah itu, dia boleh menikah, seperti yang akan dijelaskan selanjutnya.

Ketiga; Bahwa Allah ﷻ tidak menetapkan talak *ba'in* setelah terjadinya persetubuhan kecuali talak yang ketiga. Setiap talak di dalam Al-Qur'an selain talak ketiga adalah talak *raj'i*. Allah ﷻ menyebutkan iddah tiga *quru'* hanya di dalam talak *raj'i* yang diberlakukan untuk hikmah di atas.

Adapun istri yang menebus dirinya dari suaminya (*khuluk*), penebusan ini bukanlah talak. Akan tetapi *khuluk* yang tidak dihitung sebagai salah satu dari talak yang berjumlah tiga dan aturannya adalah dia hanya diharuskan untuk menunggu selama satu kali haid saja.

Mungkin ada yang mengatakan bahwa penjelasan ini tidak bisa diterapkan pada dua kasus, yaitu:

1. Wanita yang telah ditalak tiga kali. Dalam hal ini dia tetap harus beriddah selama tiga kali *quru'*, sedang si suami tidak bisa lagi merujuknya kembali.
2. *Al-Mukhayyarah* (budak wanita yang diberi pilihan antara tetap menjadi istri atau cerai) ketika dibebaskan, dia menjadi istri laki-laki merdeka atau budak, maka dia harus beriddah selama tiga kali *quru'* seperti yang disebutkan di dalam *As-Sunan* dari riwayat Aisyah ﵂ bahwa Barirah diperintahkan untuk beriddah seperti iddah wanita merdeka. Di dalam *Sunan Ibni Majah* juga disebutkan bahwa Barirah diperintahkan untuk beriddah selama tiga kali haid dan suaminya tidak bisa merujuknya kembali.

Jawabannya; Talak yang menjadikan mantan istri haram dinikahi oleh mantan suaminya yang menalaknya atau dengan kata lain talak tiga atau talak *ba'in* kubra, dalam hal ini tidak mengharuskan penantian (iddah) untuk memberi kesempatan kepada suami merujuk kembali. Akan tetapi masa iddah tersebut dijadikan sebagai penghalang pernikahan dan sebagai hukuman bagi si suami dengan semakin memperpanjang masa diharamkannya mantan istrinya untuk dirinya. Karena seandainya si istri tersebut boleh menikah lagi hanya dengan syarat *istibra'* satu kali masa haid, tentu kondisi seperti ini memungkinkan laki-laki lain untuk menikahinya lalu menceraikannya dengan cepat, baik di balik itu ada motif agar mantan suami pertama bisa menikahinya lagi maupun tidak, sehingga hal ini mempermudah kembalinya si istri tersebut kepada suaminya yang pertama. Padahal agama mengharamkan si istri untuk dinikahi lagi oleh si suami setelah jatuhnya talak ketiga sebagai sebuah hukuman bagi si suami. Sebab, talak yang merupakan sesuatu yang halal namun paling dibenci Allah ﷻ

hanya diperbolehkan sesuai dengan kadar kebutuhan, yaitu tiga kali, dan mengharamkan si istri yang ditalak tiga kali untuk dinikahi lagi oleh mantan suaminya yang pertama kecuali setelah si istri menikah lagi dengan laki-laki lain.

Adalah merupakan bagian dari kesempurnaan hikmah dan tujuan ini saat si istri tidak boleh menikah lagi dengan laki-laki lain kecuali setelah dia melalui masa iddah selama tiga kali *quru'* dan hal ini pun tidak menimbulkan mudharat bagi si istri yang ditalak. Karena pada setiap talak yang dijatuhkan, dia tidak boleh menikah lagi kecuali setelah melewati masa iddah selama tiga kali *quru'*.

Penantian (iddah) pada talak pertama dan kedua mengandung maslahat bagi si suami, jika dia memang belum menjatuhkan talak ketiga. Jika talak ketiga telah dijatuhkan, maka penantian selama tiga kali *quru'* ini termasuk bentuk penyempurna hukuman terhadap si suami, bukan lagi bertujuan demi kepentingan suami, berbeda dengan masa iddah pada talak pertama dan kedua yang memang ditetapkan demi untuk si suami seperti yang telah dijelaskan di atas.

Dalam hal ini si suami dihukum dengan tiga hal, yaitu: mantan istri yang dicintainya diharamkan atas dirinya, si istri harus melalui masa iddah selama tiga kali *quru'* sebelum dia boleh menikah lagi dengan laki-laki lain, dan si istri tidak boleh kembali kepada mantan suaminya yang pertama itu hingga ada laki-laki lain yang menikahinya dan menikmati dirinya (menyetubuhinya) karena memang mencintainya, bukan dengan motif agar dapat menikah lagi dengan suami pertama.

Tentu semua ini mengandung hukuman yang sangat menyakitkan atas tindakan melakukan perbuatan yang –meskipun- halal namun sangat dibenci oleh Allah ﷻ. Sehingga ketika seorang suami mengetahui bahwa dengan menjatuhkan talak ketiga atas istrinya, mantan istrinya tersebut tidak halal lagi dia nikahi kecuali setelah si mantan istri melalui masa iddah selama tiga kali *quru'* dan telah menikah lagi dengan laki-laki lain. Selain itu, yang memegang kendali di sini adalah suami kedua yang harus sudah mencicipi madu si istri dan si istri sudah merasakan madu suaminya yang kedua. Dengannya dia tahu bahwa maksud dan tujuan semua ini adalah agar mantan suami pertama merasa putus asa dan tidak memiliki harapan lagi untuk memiliki kembali mantan istrinya tersebut.

Di sini, mantan suami pertama tidak memiliki kekuasaan apa-apa lagi, karena si istri tersebut tidak bisa kembali kepada dirinya kecuali atas dasar keinginan si istri sendiri (tentunya setelah pisah dari suaminya yang kedua, baik

karena cerai maupun ditinggal mati) bukan atas dasar keinginan suami pertamanya.[121]

Di samping itu, telah dimaklumi bahwa suami kedua wanita yang ditalak tiga, jika dia menikahinya dengan pernikahan yang didasari kecintaan, yaitu pernikahan yang disyariatkan oleh Allah ﷻ kepada para hamba-Nya dan menjadikannya sebab atau sumber kebaikan dan kemaslahatan mereka di dunia dan akhirat serta menjadikannya sebab tercapainya cinta dan kasih sayang, maka sudah tentu dia tidak akan menceraikannya demi untuk mantan suaminya yang pertama. Akan tetapi sebaliknya, dia akan mempertahankan dan memegang erat-erat istrinya, sehingga tidak ada seorang pun yang memiliki kekuasaan atau kehendak di dalam kembalinya si istri kepada mantan suaminya yang pertama tersebut.

Jika memang keduanya berpisah -karena si suami kedua meninggal dunia atau dikarenakan perceraian- seperti perpisahan yang terjadi antara suami istri yang wajar dan tidak dikarenakan adanya motif terselubung lainnya, maka ketika itu, mantan suami pertama boleh menikahinya, sama seperti diperbolehkannya seorang laki-laki menikahi mantan istri laki-laki lain yang diceraikan.

Hal ini adalah sesuatu yang tidak diharamkan oleh Allah ﷻ di dalam syariat Islam yang sempurna, menguasai, dan mengungguli seluruh syariat-syariat yang lain.

Berbeda dengan dua syariat umat sebelum kita; syariat agama Yahudi dan Nasrani. Karena di dalam syariat Taurat (syariat umat Yahudi) terdapat peraturan bahwa kapan si istri yang telah ditalak oleh suaminya menikah lagi dengan laki-laki lain, maka si istri tersebut tidak halal lagi bagi mantan suami pertama selama-lamanya.

Sedangkan di dalam syariat Injil (syariat umat Nasrani) terdapat peraturan bahwa suami tidak boleh menceraikannya selama-lamanya. Lalu datanglah syariat Islam ini -yang merupakan syariat yang sempurna, mulia, dan unggul- dalam bentuk yang paling sempurna, paling baik, dan paling sesuai bagi makhluk.

Oleh karena itu, ketika *tahlil*[122] merupakan tindakan yang bertentangan dengan semua syariat, bertentangan dengan akal dan fitrah, maka ada hadits

---

[121] Maksudnya, si mantan suami pertama tidak memiliki hak sama sekali untuk memaksa si istri untuk dia nikahi kembali. **(Penj.)**

[122] Yaitu menikahi seorang istri yang telah dicerai tiga kali oleh suami pertamanya lalu menceraikannya kembali dengan tujuan agar si istri halal dinikahi lagi oleh mantan suaminya yang pertama. **(Penj.)**

yang diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ, bahwasanya beliau melaknat *muhallil*[123] dan *muhallal lahu*[124]

Laknat Rasulullah ﷺ terhadap *muhallil* dan *muhallal lahu* bisa merupakan berita dari Allah ﷻ akan jatuhnya laknat tersebut atas keduanya atau merupakan doa agar keduanya tertimpa laknat. Hal ini menunjukkan bahwa *tahlil*[125] hukumnya haram dan termasuk dosa besar.

Maksudnya, bahwa penetapan masa iddah selama tiga *quru'* dalam talak ini merupakan salah satu penguat dan penegas pengharaman atau penghalangan si istri yang ditalak terhadap mantan suaminya pertama.

Namun dalam masalah ini tidak ditemukan ijmak. Penulis kitab *Al-Ijaz*, Ibnu Al-Labban Al-Faradhi, dan yang lainnya berpendapat bahwa istri yang ditalak tiga hanya berkeharusan ber*istibra'* dengan satu kali masa haid. Hal ini disebutkan dari Ibnu Al-Labban Al-Faradhi oleh Abu Al-Husain bin Al-Qadhi Abu Ya'la.

Abu Al-Husain berkata, "Apabila seorang suami menalak tiga istrinya setelah adanya persetubuhan maka iddahnya adalah tiga *quru`* jika memang dia wanita yang masih mengalami haid."

Abu Al-Labban berkata; Dia hanya berkeharusan untuk *istibra'* dengan satu kali masa haid. Dalil kami dalam hal ini adalah ayat,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." **(Al-Baqarah: 228)**

Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah tidak mengetahui adanya pendapat ini, dan dia **menggantungkan** pembenarannya atas adanya perbedaan pendapat. Dia berkata, "Jika di dalam masalah ini terdapat perbedaan, maka pendapat yang menyatakan bahwa istri yang ditalak tiga dan budak wanita yang dibebaskan dan *mukhayyarah* (diberi pilihan antara tetap menjadi istri atau pisah) hanya berkeharusan untuk *istibra`* dengan satu kali masa haid adalah pendapat yang terarah."

---

[123] *Muhallil* adalah laki-laki yang menikahi wanita yang telah ditalak tiga lalu dia menceraikannya dengan tujuan agar si wanita halal dinikahi kembali oleh mantan suaminya yang pertama yang telah menalaknya tiga kali tersebut.

[124] *Muhallal lahu* adalah suami pertama yang menceraikan si wanita tersebut yang ingin menikahinya kembali.

[125] ÇáÊÍáíá **(Edt.)**

Kemudian, dia berkata, "Pendapat ini mengandung arti implisit, yaitu bahwa wanita yang ditalak tiga dan sudah tidak mengalami haid lagi tidak butuh adanya iddah."

Dia melanjutkan, "Kami tidak mengetahui adanya seseorang yang mengatakan pendapat ini."

Abu Al-Husain menyebutkan adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini. Dia berkata; Jika ada seorang suami menalak tiga istrinya sedang istrinya adalah orang yang tidak mengalami haid dikarenakan masih belia atau sudah tua (menopause), maka iddahnya adalah tiga bulan. Hal ini berbeda dengan pendapat Abu Al-Labban yang mengatakan bahwa dia tidak memiliki iddah. Dalil kami adalah ayat,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid." **(Ath Thalaq: 4)**

Syaikh kami berkata, "Jika Sunnah (hadits) menegaskan bahwa dalam masalah ini, si istri harus menjalani masa iddah tiga *quru`*, maka hal ini tidak boleh dilanggar walaupun tidak ada ijmak atau kesepakatan atas hukum yang ditetapkan hadits ini. Apa lagi jika di samping dalil dari Sunnah ini juga dikuatkan dengan adanya ijmak."

Dia juga mengatakan, "Sabda Rasulullah ﷺ kepada Fathimah binti Qais, 'Beriddahlah kamu', dipahami oleh para ulama bahwa dia beriddah selama tiga *quru`*. Karena *istibra`* terkadang juga disebut dengan iddah."

Saya katakan, "Seperti yang terdapat di dalam hadits Abu Said tentang para wanita tawanan Authas, bahwa dia menafsiri ayat, *'Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami'* **(An-Nisaa`: 24)** dengan tafsiran bahwa yang dimaksudkan adalah para wanita tawanan." Kemudian dia berkata, "Maksudnya, mereka halal kalian nikahi setelah masa iddah mereka habis."

Di sini, *istibra'* disebut dengan iddah.

Dia menuturkan, "Hadits Aisyah رضي الله عنها yang menyatakan, 'Barirah diperintahkan untuk beriddah selama tiga kali haid' adalah hadits mungkar. Karena

madzhab Aisyah ﵂ menyatakan bahwa *al-quru`* artinya adalah beberapa kali suci."

Saya katakan; Siapa yang berpendapat bahwa masa iddah istri yang dikhuluk adalah satu kali haid, maka dengan alasan yang lebih kuat tentunya menurut mereka iddah istri yang dipisah dari suaminya karena pernikahannya di*faskh* (dibatalkan) adalah satu kali haid juga. Karena khuluk yang merupakan "saudara kandung" talak dan serupa dengannya saja menurutnya tidak ada ketetapan si istri yang dikhuluk beriddah tiga kali *quru`*. Maka berdasarkan hal ini, tentu peraturan ini juga lebih layak berlaku di dalam kasus pernikahan yang di*faskh* dilihat dari beberapa sisi:

Pertama; Banyak ahli fikih yang menganggap khuluk sebagai talak yang jumlahnya berkurang karenanya. Berbeda dengan akad nikah yang di*faskh* karena ternyata antara si suami dan si istri terdapat hubungan persusuan atau karena hal lainnya.

Kedua; Abu Tsaur dan para ulama yang sependapat dengannya mengatakan bahwa jika si suami mengembalikan tebusan talak kepada si istri dan si istri menerimanya, lalu si suami merujuknya, maka hal ini boleh-boleh saja. Berbeda dengan kasus jalinan pernikahan yang di*faskh*.

Ketiga; Di dalam khuluk, seorang istri bisa kembali lagi kepada suaminya selama dia masih berada dalam masa iddah dengan akad nikah baru. Hal ini berbeda dengan ikatan pernikahan yang di*faskh* karena adanya ikatan persusuan antara si suami dan si istri atau karena si suami telah memiliki empat istri atau antara si suami dan si istri ternyata masih ada ikatan mahram. Dalam kasus *faskh* ini, si wanita tidak bisa kembali lagi kepada suaminya. Oleh karena itu, berdasarkan alasan yang lebih kuat tentunya cukup dengan *istibra'* satu kali haid dan tujuannya hanya murni untuk mengetahui bahwa rahim si wanita tidak mengandung benih janin, seperti yang berlaku untuk wanita yang ditawan, wanita yang hijrah dari *dar al-harb*, wanita yang dikhuluk dan wanita yang berzina berdasarkan salah satu dari dua pendapat yang lebih kuat dalilnya dan keduanya adalah riwayat dari Ahmad.

Perbedaan Antara Iddah Talak *Raj'i*[126] dan Iddah Talak *Ba'in*[127]

Di antara perbedaan antara iddah talak *raj'i* dan iddah talak *ba'in* adalah

---

[126] Talak *raj'i* adalah talak yang di dalamnya si istri masih bisa dirujuk kembali selama masa iddah. **(Penj.)**

[127] Talak *ba'in* adalah talak yang di dalamnya si istri tidak bisa dirujuk kembali. **(Penj.)**

bahwa iddah talak *raj'i* diletakkan demi suami, dan istri yang ditalak berhak mendapatkan nafkah dan *as-sukna* (pemberian tempat tinggal selama menjalani masa iddahnya) berdasarkan kesepakatan kaum muslimin.

Akan tetapi, apakah pemberian tempat tinggal tersebut seperti tempat tinggal seorang istri sehingga suami yang menalaknya boleh memindahkannya ke mana pun yang dia inginkan, ataukah rumah itu harus ditentukan sehingga si istri yang ditalak tidak boleh dikeluarkan atau keluar dengan sendirinya dari rumah tersebut?

Dalam hal ini ada dua pendapat; Pendapat pertama mengatakan bahwa tempat tersebut harus tertentu sehingga si istri yang ditalak tidak boleh dikeluarkan atau keluar dengan sendirinya dari rumah iddah tersebut.

Pendapat ini yang ditetapkan dari Ahmad dan Abu Hanifah. Ini adalah yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an.

Sedangkan pendapat kedua mengatakan bahwa tempat tinggal tersebut adalah seperti tempat tinggal seorang istri sehingga boleh bagi si suami yang menalaknya untuk memindahnya ke mana pun yang diinginkan. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan sebagian sahabat Ahmad.

Yang benar adalah apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, yaitu bahwa tempat tinggal bagi istri yang ditalak *raj'i* adalah sama dengan tempat tinggall istri yang beriddah karena ditingal mati suaminya. Seandainya kedua belah pihak sepakat untuk menggugurkannya, tentu hal itu tidak boleh, seperti halnya menjalani masa iddah di dalamnya juga seperti itu. Berbeda dengan talak *ba'in*, karena di dalam talak *ba'in* si istri yang ditalak tidak berhak mendapatkan tempat tinggal dan dia tidak harus menjalani masa iddah di dalamnya. Oleh karena itu, suami boleh mengeluarkannya dan si istri juga boleh keluar dengan sendirinya. Sebagaimana dijelaskan oleh sabda Rasulullah ﷺ kepada Fathimah binti Qais, *"Tidak ada nafkah dan tidak ada tempat tinggal (yang harus disediakan oleh si suami) bagi dirimu."*

Apakah Rujuk Merupakan Hak Suami?

Adapun unsur rujuk di dalam talak, apakah merupakan hak suami, sehingga dia berhak menggugurkannya sehingga dia bisa menceraikan istrinya dengan cerai sekali dan sekaligus *ba'in*[128] (tidak bisa dia rujuk kembali), ataukah

[128] Yang dimaskud *ba'in* di sini adalah si suami tidak bisa merujuknya kembali, bukan talak tiga, yang di bawah disebutkan oleh Ibnu Al-Qayyim dengan menggunakan sebutan talak *muharrim*, yaitu talak yang menjadikan si istri haram dinikahi oleh si suami yang telah menalaknya. **(Penj.)**

itu adalah hak Allah ﷻ sehingga si suami tidak berhak menggugurkannya, dimana seandainya ada seorang suami berkata kepada istrinya, "Kamu saya talak dengan talak *ba'in*", maka talak ini tetap jatuh sebagai talak *raj'i*, ataukah itu merupakan hak suami dan istri, sehingga jika keduanya bersepakat untuk dilakukannya khuluk dengan tanpa ada tebusan, maka jatuhlah talak *ba'in* dan tidak ada hak rujuk?

Ini adalah tiga pendapat ulama. Bagian pertama adalah pendapat Abu Hanifah dan salah satu riwayat dari Ahmad. Bagian yang kedua adalah pendapat Asy-Syafi'i dan riwayat kedua dari Ahmad. Sedangkan bagian yang ketiga adalah pendapat Malik dan riwayat ketiga dari Ahmad.

Yang benar adalah bahwa unsur rujuk di dalam talak adalah hak Allah ﷻ sehingga suami istri tidak bisa bersepakat untuk menggugurkannya. Si suami juga tidak bisa menalak istrinya langsung dengan talak *ba'in* meskipun si istri setuju. Pun, keduanya tidak boleh saling setuju untuk mem*faskh* (membatalkan, memutus) ikatan pernikahan tanpa adanya ganti tebusan berdasarkan kesepakatan ulama.

Jika dikatakan; Lalu bagaimana dengan salah satu dari dua pendapat madzhab Malik dan Ahmad yang mengatakan bahwa boleh adanya khuluk tanpa adanya ganti tebusan. Bukankah ini tidak lain adalah kesepakatan dari suami istri untuk mem*faskh* (membatalkan, memutus) ikatan pernikahan di antara keduanya tanpa adanya harta pengganti?

Jawabannya; Ahmad di dalam salah satu riwayatnya hanya memperbolehkan adanya khuluk tanpa adanya harta tebusan pengganti jika itu memang merupakan talak atau dengan kata lain masuk menjadi satu dari ketiga jumlah talak. Adapun jika itu adalah *faskh*, maka tidak boleh berdasarkan kesepakatan ulama.

Pernyataan ini disampaikan oleh Syaikh kami. Dia berkata; Seandainya hal itu diperbolehkan, tentu diperbolahkan bagi keduanya untuk bersepakat supaya si suami memisah si istri secara berulang kali tanpa mengurangi jumlah talak atau dengan kata lain hal itu tidak termasuk satu dari ketiga jumlah talak. Sehingga keduanya bebas untuk bersepakat. Jika ingin, maka keduanya bisa saja bersepakat menjadikan *furqah* (pisah) tersebut termasuk salah satu dari tiga talak. Atau sebaliknya, tidak menjadikannya salah satu dari tiga talak.

Hal ini berkonsekuensi, jika si istri berkata kepada suaminya, "Terimalah tebusan dariku[129] tanpa hal itu termasuk talak", maka si suami bisa memisah si

---

[129] Maksudnya mengkhuluk. **(Penj.)**

istri tersebut tanpa hal itu termasuk talak, si suami bisa memiliki pilihan jika si istri memintanya antara menjadikannya sebagai *raj'i* atau *ba`in*.

Yang demikian ini tidak boleh, karena hal ini berarti bahwa setelah yang ketiga kalinya, si suami bebas memilih antara menjadikannya sebagai talak ba'in kubra (talak tiga, sehingga istrinya yang telah dia pisah tersebut menjadi haram dia nikahi lagi) atau menjadikannya tidak talak ba'in kubra (sehingga si istri masih halal dia nikahi lagi). Padahal, seseorang tidak bisa memiliki pilihan antara menjadikan sesuatu jadi halal atau menjadikannya jadi haram. Dia hanya diberi pilihan antara dua hal yang sama-sama mubah bagi dirinya. Dia hanya boleh melakukan hal-hal yang menjadi sebab si istri halal dia nikahi lagi atau hal-hal yang menjadi sebab si istri haram dia nikahi lagi. Dia tidak memiliki hak untuk menciptakan penghalalan dan pengharaman itu sendiri.

Allah ﷻ mensyariatkan talak untuk dirinya satu kali satu kali dan tidak mensyariatkan jatuhnya talak hanya sekali saja, agar dia tidak menyesal dan agar bisikan setan yang membujuknya untuk menjatuhkan talak tidak semakin semena-mena, sehingga ketika jiwanya masih ingin kembali kepada mantan istrinya, maka dia tidak memiliki jalan untuk hal itu.

Seandainya agama memberinya hak untuk menjatuhkan talak *ba'in* secara langsung hanya dengan talak satu kali, maka sebenarnya larangan ini berlaku dan syariat Islam yang mencakup kemaslahatan dan kebaikan para hamba menolaknya. Karena hal ini berarti menyerahkan perkara di dalam masalah ini ke tangan istri; jika ingin, maka dia akan menjadikan si suami bisa merujuknya dan jika tidak ingin, maka dia tidak melakukannya. Padahal Allah ﷻ menjadikan talak berada di tangan suami, bukan di tangan istri, sebagai bentuk rahmat dan kebaikan dari-Nya serta demi menjaga kemaslahatan suami istri.

Memang benar, si suami bisa memasrahkan perkara si istri ke tangan si istri itu sendiri dengan memberinya pilihan antara tetap menjadi istrinya atau berpisah. Namun, jika otoritas ini keluar dari tangan si suami secara keseluruhan dan berpindah ke tangan pihak istri, maka hal ini adalah sesuatu yang tidak mungkin.

Oleh karena itu, si suami tidak boleh menggugurkan haknya di dalam merujuk istri dan dia tidak memiliki otoritas untuk menggugurkan haknya itu. Karena Allah hanya menguasakan kepada hamba-Nya sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya dan tidak membahayakan serta merugikan dirinya. Karenanya Dia tidak menguasakan talak kepadanya lebih dari tiga, tidak menguasakan kepadanya

untuk menggabungkan ketiga talak tersebut sekaligus, dan tidak memberinya kekuasaan untuk menalak si istrinya pada masa haid dan pada masa suci dimana pada masa suci tersebut dia telah menyetubuhinya.

Dia juga tidak memberikan hak kepada suami untuk menikah lebih dari empat dan tidak memberikan otoritas talak kepada wanita. Allah ﷻ melarang laki-laki dewasa menyerahkan kepada para *safih* (yang di dalamnya termasuk kaum wanita), harta mereka (yang ada dalam kekuasaannya) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan, lalu bagaimana mereka menyerahkan urusan kemaluan wanita kepada wanita di dalam masalah talak dan rujuk. Sebagaimana otoritas talak tidak berada di tangan wanita, otoritas rujuk juga tidak berada di tangannya; jika dia ingin maka dia rujuk kepada suaminya, dan jika dia tidak mau maka rujuk tersebut tergantung pada pilihannya.

Jika seseorang tidak memiliki otoritas di dalam talak *ba'in*, maka tentunya berdasarkan alasan yang lebih kuat dia juga tidak memiliki otoritas di dalam menjatuhkan talak sekali yang langsung *muharrim*[130] (sekali dan langsung menjadikan si mantan istri haram dinikahi oleh si mantan suami, yaitu menjatuhkan ketiga talak sekaligus). Karena penyesalan yang muncul di dalam talak *muharrim* ini lebih kuat dibanding penyesalan yang muncul di dalam talak *ba'in*.[131]

Barangsiapa berpendapat bahwa suami tidak memiliki hak *ibanah* (menalak yang langsung *ba'in* dan tidak bisa merujuk kembali), sehingga meskipun dia melakukannya tetap tidak berlaku seperti pendapat fuqaha hadits, maka hal ini tentunya juga berarti bahwa dia juga berpendapat bahwa seorang suami juga tidak memiliki hak untuk menjatuhkan ketiga talak sekaligus, sehingga ketika dia menjatuhkannya, maka dia tetap boleh merujuknya. Oleh karena itu, jika si suami berkata kepada istrinya, "Kamu aku talak sekali dan langsung *ba'in*" maka apabila dia tidak memiliki hak untuk menggugurkan unsur *raj'i* (rujuk), lalu bagaimana mungkin dia memiliki otoritas untuk menetapkan *At-Tahrim* (talak tiga sekaligus) yang setelah itu si istri tidak mungkin dia nikahi kembali kecuali setelah si istri menikah dengan laki-laki lain dan menyetubuhinya?

---

[130] Yaitu talak *ba'in kubra*, maksudnya si suami tidak memiliki hak untuk menjatuhkan ketiga talak sekaligus. **(Penj.)**

[131] Karena di dalam talak *muharrim*, si istri haram dinikahi oleh si suami yang menalaknya. Sedangkan di dalam talak *ba'in*, si istri masih boleh dinikahi oleh si suami yang menalaknya dengan akad baru, jadi yang gugur hanya hak merujuk. **(Penj.)**

Jika ada yang mengatakan bahwa hal ini secara implisit mengandung arti bahwa si suami juga tidak bisa menjatuhkan talak *muharrim* meskipun sebelumnya dia telah menjatuhkan talak dua kali. Kami katakan, "Hal itu bukan sebuah keniscayaan, karena Allah ﷻ memberikan otoritas talak kepadanya dalam bentuk tertentu, yaitu dia boleh menalak satu kali dan ketika itu dia adalah pihak yang lebih berhak untuk merujuk si istri selama masa iddahnya belum habis. Setelah itu, dia bisa menalaknya untuk kedua kalinya dan dia tetap lebih berhak untuk merujuknya kembali selama masa iddah belum habis. Dan dia masih memiliki satu kali talak lagi.

Allah ﷻ juga memberitahukan kepadanya bahwa jika talak ketiga tersebut dia jatuhkan, maka si istri haram untuk dia nikahi lagi kecuali setelah si mantan istri tersebut menikah dengan laki-laki lain dan menyetubuhinya lalu menceraikannya. Inilah bentuk talak yang diberikan kepada suami, dia tidak diberikan otoritas untuk langsung menjadikan si istri haram sepenuhnya bagi dirinya untuk dia nikahi tanpa didahului dengan dua talak sebelumnya. *Wabillahi at-taufiq.*

Iddah Wanita yang Dikhuluk

Kami telah menyebutkan tentang keputusan hukum Rasulullah ﷺ bahwa istri yang dikhuluk beriddah dengan satu kali haid. Ini merupakan pendapat Utsman bin Affan, Ibnu Abbas, Ishaq bin Rahawaih, dan Imam Ahmad bin Hambal dalam salah satu dari dua riwayat darinya. Riwayat yang satu ini dipilih oleh syaikh kami. Di sini, kami akan menyebutkan hadits-hadits seputar hal ini sekaligus dengan isnadnya.

Di dalam kitabnya *Sunan Al-Kabir,* bab tentang iddah istri yang dikhuluk, An-Nasa'i berkata: Abu Ali Muhammad bin Yahya Al-Marwazi menceritakan kepada kami, dia berkata; Syadzan Abdul Aziz bin Utsman saudara Abdan menceritakan kepada kami, dia berkata; Ayah saya menceritakan kepada kami, dia berkata; Ali bin Al-Mubarak menceritakan kepada kami dari Yahya bin Abi Katsir, dia berkata; Muhammad bin Abdirrahman menceritakan kepada kami bahwa Rubayyi' binti Mu'awwidz bin Afra' menceritakan kepadanya bahwa Tsabit bin Qais bin Syammas memukul istrinya hingga menyebabkan tangannya retak. Nama istrinya adalah Jamilah binti Abdillah bin Ubay. Lalu saudara laki-lakinya datang kepada Rasulullah ﷺ untuk mengadukan Tsabit. Sehingga Rasulullah ﷺ pun mengutus seseorang untuk memanggil Tsabit. Kepada Tsabit,

beliau berkata, "Ambillah apa yang menjadi hak istrimu yang wajib atas kamu dan lepaskanlah dirinya."

Tsabit menjawab, "Baik." Lalu Rasulullah ﷺ memerintahkan Jamilah binti Abdillah bin Ubay untuk menunggu (beriddah) satu kali haid dan pulang kembali kepada keluarganya.

Ubaidillah bin Sa'ad bin Ibrahim bin Sa'ad menceritakan kepada kami, dia berkata; Paman saya menceritakan kepada saya, dia berkata; Ayah saya menceritakan kepada kami dari Ibnu Ishaq, dia berkata; Ubadah bin Al-Walid bin Ubadah bin Ash-Shamit menceritakan kepada saya dari Rubayyi' binti Mu'awwidz. Ubadah bin Al-Walid bin Ubadah bin Ash-Shamit berkata; Saya katakan kepada Rubayyi' binti Mu'awwidz, "Ceritakan kepada saya tentang kisahmu."

Dia berkata; Saya terkhuluk dari suami saya, lalu saya datang kepada Utsman bin Affan ﷺ. Saya tanyakan kepadanya tentang iddah yang harus saya jalankan. Utsman bin Affan ﷺ mengatakan, "Tidak ada iddah yang harus kamu jalankan, kecuali jika persetubuhan suamimu dengan kamu baru saja terjadi, maka kamu harus menunggu hingga kamu haid satu kali."

Rubayyi' binti Mu'awwidz berkata, "Dalam hal ini, Utsman bin Affan ﷺ mengikuti keputusan hukum Rasulullah ﷺ dalam kaitannya dengan Maryam Al-Maghaliyah yang merupakan istri Tsabit bin Qais bin Syammas yang dia dikhuluk."[132]

Ikrimah meriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa Tsabit bin Qais mengkhuluk istrinya, lalu Rasulullah ﷺ menetapkan bahwa iddahnya adalah satu kali haid.

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Muhammad bin Abdirrahim Al-Bazzaz dari Ali bin Bahr Al-Qaththan dari Hisyam bin Yusuf dari Ma'mar dari Amr bin Muslim dari Ikrimah.

Dia juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari Muhammad bin Abdirrahim dengan sanad yang sama. Dia berkomentar, "Ini adalah hadits *hasan gharib*."

Seperti halnya ini adalah hukum yang sesuai dengan sunnah dan ketetapan Rasulullah ﷺ serta relevan dengan perkataan para sahabat, dia juga merupakan tuntutan qiyas, karena dalam hal ini yang ada adalah *istibra'* untuk mengetahui

---

[132] HR. Ibnu Majah (2058) dan An-Nasa'i (6/186).

bahwa rahim si istri tidak mengandung benih janin. Jadi cukup dengan satu kali haid saja, seperti wanita tawanan dan budak perempuan yang ditetapkan untuk membuktikan bahwa rahimnya tidak mengandung benih janin. Begitu juga wanita merdeka, wanita yang hijrah dari *Dar Al-Harb* dan wanita yang melakukan zina ketika ingin menikah.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa sebagai bagian dari kesempurnaan kebijaksanaan Allah, Dia menjadikan iddah talak *raj'i* adalah tiga *quru'* demi kepentingan dan kemaslahatan si suami yang menalak dan si istri yang ditalak agar ada kesempatan untuk merujuk yang cukup lama. Di samping itu, juga telah disebutkan sanggahan terhadap pendangan ini sekaligus jawabannya.

Istri yang Ditinggal Mati Suaminya Menjalani Masa Iddahnya di Rumahnya

Di dalam *As-Sunan* diriwayatkan dari Zainab binti Ka'ab bin Ujrah dari Al-Furai'ah binti Malik saudara perempuan Abu Said Al-Khudri, bahwa dia – Al-Furai'ah binti Malik- datang menemui Rasulullah ﷺ untuk bertanya kepada beliau apakah dia boleh kembali pulang ke rumah keluarganya di Bani Khudrah, karena suaminya meninggal dunia ketika sedang mencari para budaknya yang lari. Ceritanya adalah bahwa ketika suaminya mencari para budaknya yang lari dan sampai di daerah bernama Tharaf Al-Qudum, dia berhasil menemukan para budaknya tersebut, namun para budak tersebut justru membunuhnya.

Saya pun bertanya kepada Rasulullah ﷺ tentang apakah saya boleh kembali kepada keluarga saya, karena suami saya tidak meninggalkan untuk saya rumah yang memang miliknya dan tidak pula meninggalkan nafkah untuk saya. Rasulullah ﷺ menajwab, "Ya."

Saat saya keluar hingga saya sampai di *hujrah* (Asy-Syarifah) atau di masjid Nabi, beliau memanggil saya kembali atau beliau menyuruh seseorang untuk memanggil saya untuk kembali menemui beliau. Beliau bertanya kepada saya, "Apa yang kamu katakan tadi?"

Setelah saya menceritakan lagi kisah saya di atas, Rasulullah ﷺ berkata kepada saya, "Tetaplah tinggal di rumahmu (di rumah yang dia tempati waktu itu) hingga masa iddahmu habis."

Al-Furai'ah binti Malik mengatakan, "Saya melalui iddah saya di rumah tersebut selama empat bulan sepuluh hari."

Dia melanjutkan, "Ketika Utsman bin Affan menjadi khalifah, dia bertanya kepada saya tentang hal tersebut. Saya pun memberitahukannya, sehingga dia menerapkan dan mengikuti keputusan hukum Rasulullah ﷺ tersebut."[133]

At-Tirmidzi bertutur, "Ini adalah hadits *hasan shahih*."

Abu Umar bin Abdil-Barr berkata, "Ini adalah hadits *masyhur* (terkenal) di kalangan ulama Hijaz dan Irak."

Abu Muhammad bin Hazm berkata, "Hadits ini tidak kuat, karena Zainab binti Ka'ab bin Ujrah adalah rawi perempuan yang *majhulah* (tidak dikenal sebagai orang yang mencari ilmu dan orang yang haditsnya tidak diketahui kecuali dari arah satu rawi saja). Tidak ada yang meriwayatkan haditsnya kecuali hanya Sa'ad bin Ishaq bin Ka'ab yang tidak dikenal sebagai rawi yang adil. Malik dan yang lainnya menyebutnya dengan nama Sa'ad bin Ishaq. Sedangkan Sufyan menyebutnya dengan nama Said."

Apa yang dikatakan oleh Abu Muhammad bin Hazm ini tidak benar, karena hadits ini adalah hadits shahih yang *masyhur* (terkenal) di Hijaz dan Irak. Malik sendiri memasukkannya ke dalam kitab *Al-Muwaththa'*, menjadikannya sebagai dalil, dan menjadikannya sebagai landasan madzhab atau pendapatnya.

Adapun perkataan Abu Muhammad bin Hazm yang menyatakan bahwa Zainab binti Ka'ab ini adalah rawi perempuan yang *majhulah*, memang benar *majhulah,* tetapi bagi Abu Muhammad bin Hazm sendiri, lalu apa? Padahal Zainab binti Ka'ab ini termasuk salah satu kelompok tabi'in perempuan. Dia adalah istri Abu Said. Yang meriwayatkan hadits darinya adalah Sa'ad bin Ishaq bukan Said. Ibnu Hibban menyebutkan Zainab binti Ka'ab ini di dalam kitab *Ats-Tsiqat.*

Dalam hal ini, yang membuat Abu Muhammad bin Hazm mengatakan seperti itu adalah karena terpengaruh oleh perkataan Ali bin Al-Madini bahwa tidak ada yang meriwayatkan hadits darinya –Zainab binti Ka'ab ini- kecuali hanya Sa'ad bin Ishaq. Di dalam *Musnad* Imam Ahmad kami meriwayatkan: Ya'qub menceritakan kepada kami, dia berkata; Ayah saya menceritakan kepada kami dari Ibnu Ishaq, dia berkata; Abdullah bin Abdirrahman bin Ma'mar bin Hazm menceritakan kepada saya dari Sulaiman bin Muhammad bin Ka'ab bin Ujrah dari *ammah*-nya yang bernama Zainab binti Ka'ab bin Ujrah –dia adalah istri Abu Said Al-Khudri- dari Abu Said Al-Khudri, dia berkata, "Orang-orang

---

[133] HR. Malik di dalam *Al-Muwaththa'* (365), Ahmad (6/370), dan Ad-Darimi (2292).

mengadukan tentang Ali, maka Rasulullah ﷺ berdiri di antara kami sambil menyampaikan khutbah. Saya mendengar beliau berkata, 'Wahai orang-orang, janganlah kalian mengeluhkan dan mengadukan tentang diri Ali. Sungguh demi Allah, dia adalah orang yang paling keras dan tegas di dalam Dzat Allah ﷻ atau di jalan Allah ﷻ. '"[134]

Jadi, dia –Zainab binti Ka'ab- adalah seorang tabi'in perempuan yang menjadi istri dari seorang sahabat. Orang-orang yang meriwayatkan darinya adalah para perawi *tsiqah.* Tidak ada celaan terhadapnya sedikit pun. Para imam pun menjadikan haditsnya sebagai dasar dalil dan mereka memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih.

Mengenai perkataan Abu Muhammad bin Hazm bahwa Sa'ad bin Ishaq adalah perawi yang tidak terkenal *adalah*-nya, sebenarnya dalam hal ini Ishaq bin Manshur mengatakan dari Yahya bin Ma'in bahwa Sa'ad bin Ishaq adalah perawi *tsiqah.*

An-Nasa'i dan Ad-Daruquthni juga mengatakan bahwa Sa'ad bin Ishaq adalah perawi *tsiqah.*

Abu Hatim menuturkan, "Dia –Sa'ad bin Ishaq- adalah perawi shalih." Ibnu Hibban menyebutkannya di dalam kitab *Ats-Tsiqat.*

Banyak ulama yang meriwayatkan hadits darinya, yaitu Hammad bin Zaid, Sufyan Ats-Tsauri, Abdul Aziz Ad-Darawardi, Ibnu Juraij, Malik bin Anas, Yahya bin Said Al-Anshari, Az-Zuhri yang merupakan ulama yang lebih besar darinya, Hatim bin Ismail, Dawud bin Qais, dan para Imam yang lainnya.

Tidak diketahui adanya kritikan dan celaan tentang dirinya sama sekali. Perawi seperti ini secara sepakat tentunya perawi yang riwayatnya bisa dijadikan dalil.

Di dalam hukum masalah ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para sahabat ﷺ dan ulama setelah mereka. Abdurrazzaq meriwayatkan dari Ma'mar dari Az-Zuhri dari Urwah bin Az-Zubair dari Aisyah ﷺ bahwa dia – Aisyah ﷺ - memfatwakan tentang pembolehan istri yang sedang beriddah karena ditinggal mati suaminya untuk keluar. Aisyah ﷺ sendiri pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah umrah bersama saudara perempuannya, Ummu Kultsum, padahal waktu itu suaminya, Thalhah bin Ubaidillah, baru saja terbunuh.

---

[134] HR. Ahmad (3/86).

Melalui jalur riwayat Abdurrazzaq disebutkan: Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, dia berkata; Atha' menceritakan kepada saya dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa dia berkata, "Allah ﷻ hanya memfirmankan bahwa istri yang ditinggal mati suaminya hendaknya beriddah selama empat bulan sepuluh hari dan tidak memfirmankan bahwa dia harus beriddah di dalam rumahnya. Oleh karena itu, dia boleh beriddah di mana saja sesuai dengan yang dikehendakinya."

Hadits ini didengar oleh Atha' dari Ibnu Abbas ﷺ. Karena Ali bin Al-Madini berkata: Sufyan bin Uyainah menceritakan kepada kami dari Ibnu Juraij dari Atha', dia berkata; Saya mendengar Ibnu Abbas ﷺ berkata, "Allah ﷻ berfirman, *'Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari.'* **(Al-Baqarah: 234)** Dia tidak memfirmankan bahwa mereka –para istri yang ditinggal mati suaminya- beriddah di dalam rumah-rumah mereka. Jadi, istri yang ditinggal mati suaminya boleh beriddah di manapun sesuai dengan yang dikehendakinya."

Sufyan berkata, "Hal ini dikatakan kepada kami oleh Ibnu Juraij seperti yang dia beritakan kepada kami."

Abdurrazzaq berkata: Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, dia berkata; Abu Az-Zubair menceritakan kepada kami bahwa dia mendengar Jabir bin Abdillah berkata, "Istri yang ditinggal mati suaminya boleh menjalani masa iddahnya di manapun dia mau."

Abdurrazzaq mengatakan dari Ats-Tsauri dari Ismail bin Abi Khalid dari Asy-Sya'bi bahwa Ali bin Abi Thalib ﷺ memberangkatkan para wanita yang sedang menjalani masa iddah karena ditinggal mati oleh para suami mereka.

Abdurrazzaq juga menyebutkan dari Muhammad bin Muslim dari Amr bin Dinar dari Thawus dan Atha', mereka berdua menuturkan, "*Al-Mabtutah* (wanita yang ditalak tiga) dan istri yang ditinggal mati suaminya, keduanya boleh pergi menunaikan haji dan umrah, boleh berpindah ke mana dia suka dan boleh bermalam (tidak di rumahnya)."

Abdurrazzaq juga menyebutkan dari Ibnu Juraij dari Atha', dia berkata, "Tidak mengapa seorang istri yang ditinggal mati suaminya untuk menjalani masa iddahnya di mana saja."

Ibnu Uyainah berkata dari Amr bin Dinar dari Atha' dan Abu Asy-Sya'tsa', mereka berdua mengatakan, "Istri yang ditinggal mati suaminya boleh menjalani masa iddahnya di mana saja sesuai dengan yang diinginkannya."

Ibnu Abi Syaibah menyebutkan; Abdul Wahhab Ats-Tsaqafi menceritakan kepada kami dari Habib Al-Mu'allim, dia berkata, "Saya bertanya kepada Atha` tentang istri yang telah ditalak tiga dan istri yang ditinggal mati suaminya, apakah mereka berdua boleh pergi menunaikan ibadah haji? Dia menjawab, 'Boleh.' Al-Hasan juga mengatakan hal yang sama."

Ibnu Wahb mengutarakan; Ibnu Luhai'ah menceritakan kepada kami dari Hunain bin Abi Hakim bahwa istri Muzahim tatkala ditinggal mati oleh suaminya di Khanashirah, dia bertanya kepada Umar bin Abdil Aziz, "Apakah saya harus tetap tinggal di rumah hingga masa iddah saya habis?" Umar bin Abdil Aziz mengatakan kepadanya, "Pergilah kamu ke tempatmu dan rumah orangtuamu, jalanilah masa iddahmu di sana."

Ibnu Wahb berkata; Yahya bin Ayub juga menceritakan kepada saya dari Yahya bin Said Al-Anshari bahwa dia mengatakan tentang seorang laki-laki yang meninggal dunia di Iskandaria (Alexandria) sedang waktu itu istrinya ada bersamanya. Laki-laki tersebut memiliki rumah di Iskandaria dan di Fusthath. "Si istri bebas memilih antara menjalani masa iddahnya di tempat di mana suaminya meninggal dunia (yaitu di rumah yang berada di Iskandaria) atau dia kembali ke rumah suaminya yang biasa dia tinggali, yaitu rumah yang berada di Fusthath," katanya.

Ibnu Wahb berkata; Amr bin Al-Harits juga menceritakan kepada saya dari Bukair bin Al-Asyaj, dia bertutur, "Saya bertanya kepada Salim bin Abdillah bin Umar tentang seorang suami yang mengajak istrinya ke suatu daerah, lalu di daerah tersebut si suami meninggal dunia. Dia menajwab, 'Si istri boleh menjalani masa iddahnya di daerah di mana suaminya meninggal dunia atau dia kembali ke rumah suaminya di daerah asal dan menjalani masa iddahnya di sana.' Ini adalah pendapat seluruh ulama madzhab Azh-Zhahiri."

Para ulama yang memiliki pendapat ini memiliki dua argumentasi yang keduanya digunakan oleh Ibnu Abbas ﷺ. Salah satu dalil tersebut telah kami sebutkan di atas, yaitu bahwa Allah ﷻ hanya memerintahkan untuk menjalani masa iddah selama empat bulan sepuluh hari tanpa memerintahkan harus di tempat tertentu.

Argumentasi yang kedua adalah apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud: Ahmad bin Muhammad Al-Marwazi menceritakan kepada kami, dia berkata; Musa bin Mas'ud menceritakan kepada kami, dia berkata; Syibl menceritakan kepada kami dari Ibnu Abi Najih, dia berkata; Atha' berkata; Ibnu Abbas berkata,

"Ayat ini (yaitu ayat 234 surat Al-Baqarah -Penj) menasakh (menghapus) hukum yang menetapkan si istri yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddahnya di rumah keluarganya yang ditunjukkan oleh firman Allah ﷻ غَيْرَ إِخْرَاجٍ (Al-Baqarah: 240), sehingga selanjutnya dia boleh menjalani masa iddahnya di mana saja yang dikehendakinya."

Atha' berkata, "Dia bebas memilih antara menjalani masa iddahnya bersama keluarga suaminya dan tinggal di dalam wasiatnya -yang diisyaratkan oleh ayat 240 surat Al-Baqarah, yaitu hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dan tidak disuruh pindah (dari rumahnya)- atau dia keluar dari rumah suaminya dan menjalani masa iddahnya tidak di rumah suaminya tersebut, berdasarkan ayat,

فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ

"Akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang makruf terhadap diri mereka." (Al-Baqarah: 240)

"Kemudian datanglah ayat tentang warisan, lalu hukum *as-sukna* bagi si istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suaminya dihapus, sehingga dia bebas untuk menjalani masa iddahnya di mana saja yang dikehendakinya," imbuh Atha`.

Ada kelompok kedua dari kalangan para sahabat, tabi'in, dan ulama yang datang setelahnya yang berpendapat bahwa si istri harus menjalani masa iddahnya di rumahnya yang ketika suaminya meninggal dunia dia tinggal di dalamnya.

Waki' bertutur, "Ats Tsauri menceritakan kepada kami dari Manshur dari Mujahid dari Said bin Al-Musayyab bahwa Umar memulangkan dari Dzu Al-Hulaifah para wanita yang sedang haji atau umrah yang ditinggal mati oleh para suami mereka."

Abdurrazzaq berkata; Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, dia berkata; Humaid Al-A'raj menceritakan kepada kami dari Mujahid, dia berkata, "Umar dan Utsman ﷺ memulangkan mereka yang pergi umrah dan haji dari Juhfah dan Dzu Al-Hulaifah."

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ma'mar dari Ayub dari Yusuf bin Mahik dari ibunya yang bernama Musaikah bahwa ada seorang wanita yang ditinggal

mati suaminya. Ketika masih berada dalam masa iddah, dia pergi mengunjungi keluarganya, lalu dia terkena *ath thalqu* (rasa sakit hendak melahirkan). Saat orang-orang datang menemui Utsman bin Affan ﷺ, dia berkata, "Bawa dia pulang ke rumahnya!" Lalu mereka membawanya pulang ke rumahnya meskipun dia sedang mengalami *ath-thalqu*.

Abdurrazzaq juga menyebutkan dari Ma'mar dari Ayub dari Nafi' dari Ibnu Umar رضي الله عنهما bahwa dia memiliki seorang anak perempuan yang sedang menjalani iddah karena ditinggal mati suaminya. Pada siang hari, dia mengunjungi keluarganya dan berbincang-bincang dengan mereka. Saat malam telah tiba, Ibnu Umar رضي الله عنهما menyuruhnya untuk kembali pulang ke rumahnya.

Ibnu Abi Syaibah berkata; Waki' menceritakan kepada kami dari Ali bin Al-Mubarak dari Yahya bin Abi Katsir dari Muhammad bin Abdirrahman bin Tsauban bahwa Umar ﷺ memberikan dispensasi kepada wanita yang ditinggal mati suaminya untuk mengunjungi keluarganya pada siang hari. Sementara Zaid bin Tsabit tidak memberinya dispensasi kecuali pada siang hari atau malam hari.

Abdurrazzaq menyebutkan dari Sufyan Ats-Tsauri dari Manshur bin Al-Mu'tamir dari Ibrahim An-Nakha'i dari Alqamah, dia berkata; Ibnu Mas'ud bertanya kepada kaum perempuan dari Hamdan yang diberitahu bahwa para suami mereka meninggal dunia. Mereka pun menjawab, "Kami merasa kesepian." Maka Ibnu Mas'ud mengatakan, "Pada siang hari kalian boleh bertemu dan berkumpul-kumpul. Kemudian pada malam hari, kalian kembali pulang ke rumah masing-maisng."

Al-Hajjaj bin Al-Minhal menyebutkan; Abu Awanah menceritakan kepada kami dari Manshur dari Ibrahim bahwa ada seorang wanita menemui Ummul Mukminin Ummu Salamah رضي الله عنها seraya berkata kepadanya, "Ayah saya sedang sakit, sementara saya sedang menjalani masa iddah. Apakah saya boleh pergi menjenguknya dan merawatnya?" Ummu Salamah رضي الله عنها menjawab, "Boleh, akan tetapi pada salah satu penghujung malam, kamu pulang dan menginap di rumahmu sendiri."

Said bin Manshur berkata; Husyaim memberitakan kepada kami, dia berkata, "Ismail bin Abi Khalid memberitakan kepada kami dari Asy-Sya'bi bahwa dia pernah ditanya tentang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, apakah selama masa iddahnya dia boleh pergi keluar?"

Asy Sya'bi menjawab, "Kebanyakan para sahabat Ibnu Mas'ud adalah orang-orang yang bersikap paling keras dalam masalah ini. Mereka mengatakan bahwa wanita yang ditinggal mati suaminya tidak boleh keluar selama masa iddah. Sedang Ali bin Abi Thalib ﷺ memberangkatkan wanita yang sedang menjalani masa iddahnya karena ditinggal mati suami."

Hammad bin Salamah berkata; Hisyam bin Urwah menceritakan kepada kami bahwa ayahnya berkata, "Wanita yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddahnya di rumahnya kecuali jika keluarganya pindah, maka dia ikut pindah bersama mereka."

Said bin Manshur berkata: Husyaim menceritakan kepada kami, dia berkata; Yahya bin Said Al-Anshari menceritakan kepada kami bahwa Al-Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdillah, dan Said bin Al-Musayyab mengatakan tentang wanita yang ditinggal mati suaminya, "Dia tidak boleh pergi hingga usai masa iddahnya."

Said bin Manshur juga menyebutkan dari Ibnu Uyainah dari Amr bin Dinar dari Atha' dan Jabir, keduanya mengatakan bahwa wanita yang ditinggal mati suaminya tidak boleh keluar selama masa iddah.

Waki' menyebutkan dari Al-Hasan bin Shalih dari Al-Mughirah dari Ibrahim tentang wanita yang ditinggal mati suaminya, bahwa tidak mengapa dia pergi keluar pada siang hari, namun dia tidak boleh bermalam di luar rumahnya.

Hammad bin Zaid menuturkan dari Ayub As-Sakhtiyani dari Muhammad bin Sirin bahwa ada seorang wanita yang ditinggal mati suaminya sedang sakit, lalu keluarganya membawanya pindah. Mereka pun bertanya kepada para ulama dan semuanya memerintahkan agar keluarganya mengembalikan si wanita ke rumah suaminya. Ibnu Sirin mengatakan, "Maka kami membawanya kembali dengan menggunakan tandu."

Ini adalah pendapat Imam Ahmad, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Hanifah, para sahabat mereka, Al-Auza'i, Abu Ubaid, dan Ishaq.

Abu Amr bin Abdil Barr berkata, "Ini adalah pendapat sekelompok ulama fikih pelosok negeri di Hijaz, Syam, Irak, dan Mesir."

Argumen mereka adalah hadits Al-Furai'ah binti Malik yang telah diterima dan diterapkan oleh Utsman bin Affan ﷺ di hadapan kaum Muhajirin dan Anshar. Hadits ini juga diterima oleh ulama Madinah, Hijaz, Syam, Irak, dan Mesir. Tidak satu pun dari mereka diketahui mengkritik hadits tersebut dan para perawinya.

Malik sendiri -yang begitu hati-hati dan sangat ketat dalam masalah periwayatan hadits dan jika ditanya oleh seseorang tentang seorang perawi, apakah dia *tsiqah* atau tidak, maka dia menjawab, "Seandainya dia *tsiqah*, maka kamu akan menemukannya di dalam kitab-kitab saya"- memasukkan hadits ini di dalam kitab *Muwaththa`* dan menjadikannya sebagai landasan dalil pendapatnya.

Mereka berkata, "Kami tidak memungkiri adanya perselisihan pendapat di antara ulama salaf dalam masalah ini. Akan tetapi sunnah Rasul ﷺ telah memutuskan perselisihan di antara mereka tersebut."

Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Mengenai sunnah Rasul ﷺ dalam masalah ini, *alhamdulillah* adalah shahih. Adapun Ijmak, dia tidak dibutuhkan lagi dengan adanya dalil dari sunnah. Karena perbedaan pendapat jika terjadi dalam suatu permasalahan, maka yang dimenangkan adalah pendapat yang sesuai dengan sunnah."

Abdurrazzaq berkata; Ma'mar menginformasikan kepada kami dari Az-Zuhri, dia berkata, "Ulama yang bersikap longgar di dalam masalah iddah wanita yang ditinggal mati suaminya menggunakan dan mengambil pendapat Aisyah رضي الله عنها. Sedangkan ulama yang bersikap tegas dan *wara'* mengambil pendapat Ibnu Umar رضي الله عنه."

Ada yang mengatakan, "Apakah tetap berada di rumah selama masa iddah merupakan kewajiban atas istri yang ditinggal mati suaminya (yang harus dia laksanakan) ataukah merupakan hak yang dia miliki?"

Dijawab, bahwa itu merupakan kewajiban atas dirinya yang harus dia laksanakan jika memang ahli waris si suami membiarkan rumah tersebut untuk ditempati si istri dan si istri tidak terkana mudharat jika menempatinya, atau rumah tersebut memang menjadi milik si istri. Sehingga jika seandainya ahli waris si suami memintanya pindah atau memintanya untuk membayar upah sewa, maka dia tidak wajib tinggal di rumah tersebut dan boleh pindah.

Kemudian, di sini timbul perbedaan pendapat di antara para ulama yang memiliki pendapat ini; Apakah si istri boleh pindah ke mana pun dia suka atau dia harus pindah ke rumah yang paling dekat dengan rumah suaminya tersebut?

Dalam hal ini ada dua pendapat. Jika si istri takut rumah tersebut runtuh atau tenggelam atau takut akan adanya orang yang berniat jahat kepadanya atau sejenisnya, atau si pemilik rumah memintanya untuk pindah karena rumah

tersebut adalah pinjaman yang diminta kembali, atau rumah tersebut adalah rumah sewaan yang telah habis masa penyewaannya atau si pemilik rumah melarangnya tinggal di rumah tersebut secara aniaya dan semena-mena, atau si pemilik rumah tidak bersedia menyewakannya, atau dia meminta biaya sewa lebih dari upah sewa standar, atau si istri tidak menemukan sesuatu yang bisa dia gunakan untuk menyewanya atau tidak menemukannya kecuali dari harta miliknya sendiri, maka ketika itu dia boleh pindah. Karena semua itu adalah kondisi uzur. Si istri tidak wajib membayar biaya sewa tempat tinggal, karena yang wajib atas dirinya hanya menempati atau bertempat tinggal saja bukan mencari dan memperoleh tempat tinggal. Jika dia tidak bisa menempati karena adanya uzur atau penghalang, maka kewajiban menempati gugur. Ini adalah pendapat Ahmad dan Asy-Syafi'i.

Jika dikatakan, apakah *al-iskan* (menyediakan tempat tinggal) merupakan kewajiban atas ahli waris yang dengannya si istri harus lebih didahulukan daripada para *gharim* (pihak-pihak yang kepada mereka si suami yang meninggal dunia memiliki tanggungan utang) atau dengan kata lain si istri lebih didahulukan daripada membayar utang dan harta warisan, ataukah si istri tidak memiliki hak dari harta peninggalan si suami selain hanya bagian warisan?

Dikatakan bahwa ini adalah permasalahan yang padanya masih diperselisihkan. Imam Ahmad mengatakan bahwa jika si istri tidak hamil, maka dia tidak memiliki hak *as-sukna* di dalam harta peninggalan, akan tetapi dia hanya berkewajiban untuk tetap tinggal di rumah tersebut jika memang dipasrahkan kepadanya untuk ditinggali seperti penjelasan yang telah disebutkan di muka.

Adapun jika dia sedang hamil, maka di sini ada dua riwayat; Riwayat pertama adalah seperti yang dijelaskan di atas.

Sedangkan riwayat kedua menyatakan bahwa dia memiliki hak *as-sukna* yang merupakan hak yang ditetapkan di dalam harta peninggalan yang harus lebih didahulukan daripada para *gharim* dan ahli waris atau dengan kata lain lebih didahulukan daripada utang dan warisan. Rumah yang digunakan untuk bertempat tinggal si istri yang hamil tersebut termasuk harta pokok.

Rumah tersebut tidak boleh dijual untuk membayar utang si suami yang bisa menghalangi si istri tersebut untuk bertempat tinggal di dalamnya hingga masa iddahnya habis. Jika memang hal itu tidak bisa dilakukan, maka ahli waris harus menyewakan rumah untuk si istri tersebut dengan biaya sewa diambilkan

dari harta si mayit (si suami). Jika ahli waris tidak mau melakukannya, maka hakim harus memaksanya dan si istri tidak boleh pindah dari rumah tersebut kecuali dalam kondisi darurat.

Seandainya si ahli waris dan si istri bersepakat dengan kepindahannya dari rumah tersebut, maka hal ini tidak boleh. Karena *as-sukna* tersebut berkaitan dengan hak Allah ﷻ sehingga keduanya tidak boleh bersepakat untuk menggugurkannya. Berbeda dengan *as-sukna* dalam pernikahan yang merupakan hak Allah ﷻ. Karena dia termasuk salah satu dari hak-hak masa iddah dan di dalam iddah terdapat hak suami istri.

Yang benar yang telah ditetapkan oleh nash adalah bahwa *as-sukna* (tempat tinggal) untuk masa iddah istri yang ditalak *raj'i* juga seperti itu, dan si suami dan si istri yang ditalak tidak boleh bersepakat untuk menggugurkannya. Ini adalah yang sesuai dengan nash ayat dan ini adalah pendapat Imam Ahmad.

Ada riwayat ketiga dari Imam Ahmad, yaitu istri yang ditinggal mati suaminya memiliki hak *as-sukna* (menempati rumah suami selama masa iddah) dalam kondisi apa pun, baik dia sedang hamil maupun tidak. Jadi, di dalam madzhab Imam Ahmad terdapat tiga riwayat tentang hal *as-sukna* bagi istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami, yaitu: Pertama; *As-Sukna* menjadi tetap baginya, baik dia sedang hamil maupun tidak. Kedua; *As-Sukna* digugurkan di dalam haknya baik dia sedang hamil maupun tidak (yaitu dalam beberapa kondisi tertentu seperti yang dijelaskan di atas). Dan ketiga; *As-Sukna* ditetapkan bagi dirinya jika dia hamil, namun jika tidak hamil maka tidak.

Sedangkan madzhab Malik menyatakan bahwa *as-sukna* wajib disediakan baginya, baik dia hamil maupun tidak. Si istri harus tinggal di rumah iddah tersebut selama masa iddah. Abu Umar bertanya, "Jika rumah tersebut adalah dengan sewa?" Malik menajwab, "Si istri lebih berhak untuk menempatinya daripada ahli waris dan para *gharim*. Rumah tersebut termasuk harta pokok si suami yang meninggal dunia. Kecuali jika rumah tersebut berkaitan dengan suatu akad yang diadakan oleh si suami dan pemilik rumah tersebut menginginkan si istri keluar dari rumah tersebut. Jika rumah tersebut adalah milik si suami, maka rumah tersebut tidak boleh dijual untuk membayar utang-utangnya hingga masa iddah si istri berakhir." Selesai.

Para sahabat Malik selain Abu Umar berpendapat, "Si istri lebih berhak untuk menempati daripada ahli waris dan para *gharim* jika rumah tersebut adalah

milik si suami atau si suami telah membayar sewa rumah tersebut kalau memang rumah tersebut adalah rumah sewa. Namun jika si suami belum membayar sewanya, maka di dalam kitab *At-Tahdzib* disebutkan bahwa tidak ada *as-sukna* bagi si istri di dalam harta si suami yang meninggal dunia, meskipun si suami adalah orang kaya."

Muhammad meriwayatkan dari Malik, bahwa biaya sewa yang ada adalah tetap bagi si suami yang meninggal dunia dan termasuk dari hartanya, si istri tidak lebih berhak terhadapnya. Si istri berbagi dengan ahli waris lainnya di dalam hak *as-sukna* rumah sewaan tersebut, dan ahli waris boleh menyuruhnya keluar dari rumah tersebut kecuali jika dia ingin tetap tinggal di rumah tersebut berdasarkan bagiannya dengan membayar upah sewa yang sebagiannya lagi yang menjadi bagian ahli waris.

Adapun di dalam madzhab Asy-Syafi'i, terdapat dua pendapat dalam masalah *as-sukna* bagi istri yang ditinggal mati suaminya. Pendapat pertama, si istri memiliki hak *as-sukna*, baik dia sedang hamil maupun tidak. Pendapat yang kedua, tidak ada hak *as-sukna* baginya, baik dia sedang hamil maupun tidak.

Menurut pendapat madzhab Asy-Syafi'i, si istri wajib untuk tinggal di rumah selama masa iddah, baik iddah talak *ba'in* maupun iddah karena ditinggal mati suami.

Menurutnya juga, kewajiban untuk tetap tinggal di rumah bagi istri yang menjalani masa iddahnya karena talak *ba'in* lebih kuat dan lebih diharuskan dari si istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami. Sebab, istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami boleh pergi keluar rumah pada siang hari untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya, sedangkan hal ini tidak diperbolehkan bagi istri yang menjalani masa iddah karena talak *ba'in* menurut salah satu pendapat madzhab Asy-Syafi'i, yaitu *qaul qadim*. Sedangkan bagi istri yang menjalani masa iddah talak *raj'i*, hal itu tidak wajib baginya, akan tetapi hanya dianjurkan.

Menurut pendapat Ahmad, keharusan tetap tinggal di dalam rumah bagi istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami lebih kuat dan lebih ditekankan daripada istri yang menjalani masa iddah karena talak *raj'i*. Dan, tetap tinggal di dalam rumah bagi istri yang menjalani masa iddah karena talak *ba'in* menurut Ahmad adalah tidak wajib.

Para para pengikut Asy-Syafi'i memberikan tanggapan terhadap pendapat Asy-Syafi'i yang menetapkan wajibnya si istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami untuk tetap tinggal di dalam rumah, sedang pada waktu yang sama menurut salah satu pendapatnya yang lain, dia tidak memiliki hak *as-sukna*.

Para para pengikut Asy-Syafi'i mengatakan; Ini adalah dua pendapat yang secara sekilas saling bertentangan, namun ada dua jawaban dalam hal ini:

Pertama; Berdasarkan pendapat tersebut, si istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami tidak wajib untuk tetap tinggal di dalam rumah. Akan tetapi, jika ahli waris si suami diharuskan membayar biaya sewa rumah, maka si istri wajib untuk tetap tinggal di dalam rumah tersebut. Kebanyakan mereka memberi jawaban seperti ini.

Kedua; Tetap tinggal di dalam rumah adalah kewajiban bagi si istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami selama dia tidak mendapatkan mudharat atau kerugian, seperti dia diminta membayar sewa rumah, atau ahli waris meminta dia keluar dari rumah tersebut atau si pemilik rumah tersebut memintanya untuk keluar dari rumah tersebut. Jika demikian, maka kewajiban tetap tinggal di dalam rumah bagi dirinya menjadi gugur.

Para ulama pengikut Abu Hanifah berpendapat bahwa tidak boleh bagi seorang istri yang sedang menjalani masa iddah karena talak *raj'i* atau talak *ba'in* untuk keluar dari rumahnya, baik siang maupun malam.

Adapun bagi istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami, dia boleh keluar rumah pada siang hari dan sebagian dari malam, akan tetapi dia tidak bermalam di rumahnya.

Mereka mengatakan, "Perbedaannya adalah bahwa istri yang ditalak, selama masa iddah tetap mendapatkan nafkah dari harta suami yang menalaknya. Oleh karena itu, dia tidak boleh keluar, sama hukumnya seperti seorang istri yang tidak ditalak. Berbeda dengan istri yang ditinggal mati suami, dia tidak mendapatkan nafkah, sehingga dia harus untuk keluar pada siang hari untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya."

"Si istri harus menjalani masa iddahnya di dalam rumah yang dipasrahkan kepadanya untuk menempatinya ketika terjadi *furqah* (pisah antara suami istri)," kata mereka.

Mereka menambahkan, "Jika bagian si istri dari rumah si suami yang meninggal dunia tidak cukup baginya atau ahli waris mengeluarkannya dari bagian mereka, maka si istri pindah. Karena hal itu termasuk uzur. Keberadaannya di rumah adalah ibadah, dan ibadah menjadi gugur jika ada uzur."

Mereka melanjutkan, "Jika si istri tidak mampu membayar biaya sewa rumah yang ditempatinya karena biaya sewa tersebut besar, maka dia boleh pindah ke rumah lainnya yang biaya sewanya lebih sedikit."

Pendapat mereka ini mengisyaratkan bahwa biaya sewa rumah menjadi tanggungan si istri. Kewajiban tinggal di dalam rumah bisa gugur jika dia tidak mampu untuk membayar biaya sewanya. Oleh karena itu, secara eksplisit mereka mengatakan bahwa si istri tinggal di dalam bagiannya dari harta peninggalan si suami jika memang cukup baginya.

Hal ini dikarenakan menurut mereka istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami tidak memiliki hak *as-sukna*, baik dia sedang hamil maupun tidak. Akan tetapi yang menjadi kewajibannya adalah tinggal di rumah yang dia tempati ketika si suami meninggal dunia. Dia di sana pada malam hari, tidak pada siang hari jika memang ahli waris memasrahkan rumah tersebut kepadanya. Jika tidak, maka biaya sewa menjadi tanggungannya.

Inilah penjelasan pendapat-pendapat para ulama dan sumber perbedaan di antara mereka dalam permasalahan ini. *Wabillahi at-taufiq.*

Di dalam hadits masalah ini, Fura'iah binti Malik mengalami apa yang pernah dialami oleh Fathimah binti Qais di dalam haditsnya. Sebagian orang yang berselisih di dalam permasalahan ini berkata, "Kami tidak meninggalkan Kitab Allah ﷻ demi untuk perkataan seorang perempuan. Karena sesungguhnya Allah ﷻ memerintahkan seorang istri untuk beriddah selama empat bulan sepuluh hari dan tidak memerintahkan untuk menjalaninya di rumah.

Aisyah ﵂ mengingkari wajibnya menjalani iddah di rumah tertentu dan memfatwakan bahwa istri yang ditinggal mati suami boleh menjalani masa iddahnya di mana saja sesuai dengan yang diinginkan. Aisyah ﵂ juga mengingkari hadits Fathimah binti Qais, dan menetapkan *as-sukna* bagi istri yang menjalani masa iddah karena ditalak.

Sebagian orang yang berselisih seputar hadits Al-Furai'ah mengatakan; Pada masa Rasulullah ﷺ banyak para sahabat yang terbunuh pada perang Uhud, perang Bi'r Ma'unah, perang Mu'tah dan yang lainnya dan para istri yang mereka tinggalkan menjalani masa iddah sepeninggal mereka.

Seandainya setiap dari para istri tersebut harus selalu berada di rumahnya selama menjalani masa iddah, tentu hal itu menjadi sesuatu yang sangat tampak, sangat jelas, dan tidak samar bagi orang-orang yang tingkatannya di bawah Ibnu Abbas dan Aisyah ﵂. Lalu bagaimana hal itu bisa samar dan tidak diketahui oleh para sahabat sekaliber Ibnu Abbas dan Aisyah ﵂ serta para sahabat lainnya yang pendapat-pendapat mereka diriwayatkan, ditambah lagi hal itu berlaku terus menerus dan luas? Hal ini tentu sesuatu yang sangat jauh kemungkinannya.

Kemudian, seandainya Sunnah Nabi ﷺ menetapkan hal tersebut, tentu Al-Furai'ah tidak datang menemui Rasulullah ﷺ untuk bertanya kepada beliau apakah dia diizinkan untuk kembali pulang kepada keluarganya. Dan ketika beliau memperbolehkan dirinya untuk kembali kepada keluarganya, kemudian setelah Al-Furai'ah telah beranjak pergi, beliau memanggil dirinya lagi dan memerintahkan dirinya agar menjalani masa iddah di rumahnya.

Kalau saja keharusan untuk tetap berada di rumah selama masa iddah adalah sesuatu yang tetap dan terus berlaku, tentu hal itu di*nasakh* oleh izin yang diberikan oleh Rasulullah ﷺ kepada Al-Furai'ah untuk pulang ke rumah keluarganya tersebut, kemudian izin ini di*nasakh* oleh perintah beliau kepada Al-Furai'ah agar menjalani masa iddahnya di rumahnya.

Semua ini berimplikasi terjadinya pengubahan hukum dua kali dan kami tidak mengenal adanya pengubahan hukum dua kali seperti ini di dalam syariat Islam di tempat yang diyakini.

Sedangkan sebagian yang lainnya mengatakan bahwa dalam hal ini tidak ada sesuatu yang mengharuskan untuk menolak hadits shahih lagi *sharih* yang diterima oleh Amirul Mukminin Utsman bin Affan ﷺ dan para tokoh di kalangan para sahabat, serta diterapkan dan dijalankan oleh Utsman bin Affan ﷺ. Seandainya kita tidak menerima riwayat hadits kaum wanita dari Rasulullah ﷺ, tentu berimplikasi hilangnya banyak sunnah-sunnah Islam yang tidak diketahui kecuali diriwayatkan oleh kaum perempuan.

Al-Qur'an memang tidak menjelaskan keharusan istri berada di dalam rumah selama menjalani iddah. Jadi hadits tersebut maksudnya tidak lain adalah menjelaskan apa yang tidak dijelaskan oleh Al-Qur'an, bukan menyelisihinya. Dalam hal demikian, tidak boleh untuk menolak hadits seperti ini. Hal inilah yang diperingatkan sendiri oleh Rasulullah ﷺ. Beliau memperingatkan sikap meninggalkan hadits jika di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kandungan hukum

yang sama (karena tujuan hadits tersebut sebenarnya adalah menjelaskan hukum yang tidak dijelaskan secara langsung oleh Al-Qur'an).

Adapun sikap Aisyah ﵂ yang meninggalkan hadits Al-Furai'ah dalam masalah ini, kemungkinan hadits tersebut tidak sampai kepadanya. Seandainya hadits tersebut memang sampai kepadanya, mungkin dia menakwilinya. Dan seandainya dia tidak menakwilinya, mungkin ada sesuatu yang dia miliki yang tidak sejalan dengan hadits tersebut.

Walau bagaimanapun, para ulama yang berpendapat seperti ini (yaitu wajibnya tetap tinggal di rumah bagi istri yang menjalani masa iddah karena ditinggal mati suami) dengan tidak mengikuti sikap Aisyah ﵂ yang meninggalkan dan tidak menggunakan hadits Al-Furai'ah bisa lebih dimaklumi daripada ulama yang meninggalkan dan tidak menggunakan hadits Al-Furai'ah ini karena Aisyah ﵂ meninggalkan dan tidak menggunakan hadits tersebut. Dan di antara kedua sikap ini terdapat perbedaan yang besar.

Mengenai para istri orang-orang yang terbunuh ketika ikut berperang bersama Rasulullah ﷺ atau para istri orang-orang yang meninggal dunia pada masa Rasulullah ﷺ, sama sekali tidak ada riwayat atau keterangan yang mengisyaratkan bahwa para istri tersebut menjalani masa iddahnya di mana saja sesuai dengan yang diinginkan. Juga sama sekali tidak ada riwayat atau keterangan dari mereka yang bertentangan dengan hukum yang terkandung di dalam hadits Al-Furai'ah. Oleh karena itu, tidak boleh meninggalkan hadits yang kuat hanya karena sesuatu yang belum jelas keberadaannya.

Kalau pun diketahui bahwa mereka menjalani masa iddah di mana saja sesuai yang diinginkan, sedang pada waktu yang sama tidak ada riwayat atau keterangan dari mereka yang bertentangan dengan hukum yang terkandung di dalam hadits Al-Furai'ah, maka boleh jadi hal ini terjadi sebelum penetapan hukum yang terkandung di dalam hadits Al-Furai'ah. Karena sebelum adanya suatu hukum yang ditetapkan pada suatu perkara, maka hukum asal suatu perkara tersebut adalah *bara'ah adz-dzimmah* (belum ada tanggungan) dan tidak ada kewajiban.

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij dari Abdullah bin Katsir, dia berkata: Mujahid berkata; Pada perang Uhud, ada beberapa personil kaum muslimin yang terbunuh. Lalu para istri mereka yang terbunuh tersebut datang menemui Rasulullah ﷺ seraya berkata kepada beliau, "Wahai Rasulullah, pada malam hari, kami merasa kesepian. Oleh karena itu, kami bermalam di rumah

salah satu dari kami. Kemudian pada pagi hari, kami pulang ke rumah masing-masing."

Rasulullah ﷺ pun bersabda, *"Berbincang-bincanglah kalian di rumah salah satu dari kalian, lalu jika kalian hendak tidur, maka hendaklah kalian pulang ke rumah masing-masing."*[135]

Meskipun riwayat ini adalah *mursal*, namun yang tampak adalah bahwa Mujahid mendengarnya dari seorang tabi'in yang *tsiqah* atau dari seorang sahabat. Sedang cacat berupa dusta tidak dikenal di kalangan tabi'in yang merupakan generasi kedua yang dimuliakan. Mereka telah bertemu dengan para sahabat dan menimba ilmu dari mereka.

Para tabi'in adalah generasi terbaik setelah generasi sahabat. Oleh karena itu, tidak ada persangkaan dan kecurigaan bahwa mereka membuat kebohongan terhadap Rasulullah ﷺ. Juga tidak ada persangkaan dan kecurigaan bahwa mereka meriwayatkan dari orang-orang pendusta. Terlebih seorang ulama dari kalangan tabi'in, jika dia menetapkan sebuah riwayat dari Rasulullah ﷺ dengan berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda" atau "Rasulullah ﷺ melakukan ini, atau memerintahkan ini atau melarang itu" maka sangat jauh kemungkinannya mereka melakukan hal tersebut dengan perantara antara dirinya dan Rasulullah ﷺ adalah seorang pembohong atau perawi *majhul*.

Hal ini berbeda dengan hadits-hadits *mursal* yang diriwayatkan oleh generasi setelah mereka (tabi'in). Semakin jauh ke belakang, maka kecurigaan terhadap riwayat-riwayat *mursal* semakin kuat. Namun secara umum bisa dikatakan bahwa dalam permasalahan ini, yang menjadi landasan dalil bukan hanya riwayat *mursal* milik Abdurrazzaq ini. *Wabillahi at-taufiq.*

Meninggalkan Berhias Diri *(Al-Ihdad)* Bagi Wanita yang Sedang Menjalani Iddah

Telah tetap di dalam *Ash-Shahihain* riwayat dari Humaid bin Nafi' dari Zainab binti Abi Salamah, bahwasanya Zainab binti Abi Salamah mengabarkan kepadanya ketiga hadits ini. Zainab binti Abi Salamah berkata; Suatu ketika, saya menemui Ummu Habibah رضي الله عنها, istri Rasulullah ﷺ ketika ayahnya, Abu Sufyan meninggal dunia. Lalu Ummu Habibah رضي الله عنها meminta minyak wangi campuran yang di antara campurannya adalah minyak *khaluq* yang berwarna kuning atau yang lainnya. Dia mengolesi seorang budak perempuan dengan

---

[135] HR. Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf* (12077).

minyak wangi tersebut, lalu dia –Ummu Habibah- mengolesi kedua pelipisnya sendiri, kemudian berkata, "Sesungguhnya saya tidak butuh minyak wangi, akan tetapi saya mendengar Rasulullah ﷺ bersabda ketika beliau di atas mimbar, *'Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir melakukan ihdad (meninggalkan berhias diri) atas seorang mayit lebih dari tiga malam kecuali atas meninggalnya suami, yaitu selama empat bulan sepuluh hari.'"*

Zainab mengatakan; Kemudian saya -Zainab binti Abi Salamah- datang menemui Zainab binti Jahsy ketika saudaranya meninggal dunia. Lalu dia – Zainab binti Jahsy- meminta minyak wangi dan menggunakannya, kemudian berkata, "Sungguh demi Allah, sebenarnya saya tidak butuh minyak wangi, hanya saja saya mendengar Rasulullah ﷺ bersabda ketika beliau berada di atas mimbar, *'Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir melakukan ihdad (meninggalkan berhias diri) atas seorang mayit lebih dari tiga hari kecuali atas meninggalnya suami, yaitu selama empat bulan sepuluh hari.'"*

Zainab binti Abi Salamah menuturkan: Dan saya pernah mendengar ibuku, Ummu Salamah رضي الله عنها berkata: Ada seorang wanita datang menemui Rasulullah ﷺ seraya berkata kepada beliau, "Wahai Rasulullah, putri saya ditinggal mati oleh suaminya dan dia mengalami sakit mata, bolehkah dia bercelak (untuk berobat)?" Rasulullah menjawab, "Tidak." Beliau mengulanginya sebanyak dua atau tiga kali. Kemudian beliau bersabda, *"Iddah baginya adalah empat bulan sepuluh hari. Pada masa jahiliyah, salah seorang dari kalian (kaum wanita) melempar kotoran pada awal tahun (sebagai tanda bahwa dia telah keluar dari masa iddahnya yang lama, yaitu satu tahun)."*

Lalu, Zainab berkata, "Pada masa jahiliyah, jika ada seorang wanita ditinggal mati suaminya, maka dia masuk ke dalam rumah kecil dengan mengenakan pakaiannya yang paling jelek tanpa menyentuh minyak atau apa pun selama satu tahun. Kemudian didatangkan seekor binatang, keledai atau domba atau burung, lalu dia gunakan untuk mengakhiri masa iddahnya (dengan menggunakannya untuk mengusap dan membersihkan tubuhnya). Sesuatu yang dia gunakan untuk mengakhiri masa iddahnya tersebut sering kali mati setelah digunakan. Kemudian dia keluar, lalu diberi kotoran dan dia melemparnya. Setelah itu, dia baru boleh menggunakan minyak wangi atau yang lainnya."

Di dalam *Ash-Shahihain* disebutkan dari Ummu Salamah ﵂, bahwa ada seorang wanita ditinggal mati suaminya yang mereka khawatir terhadap matanya (karena sakit). Mereka pun datang menemui Rasulullah ﷺ untuk meminta izin supaya diperbolehkan untuk mencelaki matanya (sebagai obat). Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *"Dahulu, salah seorang di antara kalian (jika melalui masa iddah karena ditinggal mati suaminya), dia melaluinya di dalam rumahnya yang paling jelek dengan mengenakan pakaian terjeleknya, atau dengan mengenakan pakaian terjeleknya di dalam rumahnya selama satu tahun. Jika ada seekor anjing lewat, maka dia melempar kotoran, lalu dia keluar. Maka, apakah dia tidak sabar menunggu empat bulan sepuluh hari (padahal pada masa jahiliyah, mereka harus melaluinya selama satu tahun)?"*[136]

Dalam *Ash-Shahihain* juga diriwayatkan dari Ummu Athiyyah Al-Anshariyyah ﵂ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tidak boleh seorang wanita berihdad (meninggalkan berhias dan mengenakan wewangian) atas meninggalnya seseorang lebih dari tiga hari, kecuali atas meninggalnya suaminya, maka dia berihdad selama empat bulan sepuluh hari, dia tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian 'ashb (semacam pakaian selimut dari Yaman), tidak boleh bercelak dan tidak boleh menggunakan wewangian kecuali jika hendak suci, yaitu ketika dia sedang bersuci dari haidnya, maka dia boleh menggunakan sedikit qusth atau azhfar (keduanya merupakan jenis minyak wangi)."*[137]

Di dalam *Sunan* Abi Dawud diriwayatkan dari hadits Al-Hasan bin Muslim dari Shafiyah binti Syaibah dari Ummu Salamah, istri Rasulullah ﷺ, bahwa beliau bersabda, *"Seorang istri yang ditinggal mati suaminya tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup dengan celupan warna kuning, tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup dengan celupan warna merah, tidak boleh mengenakan perhiasan, tidak boleh bercelak, dan tidak boleh menggunakan khidhab (mewarnai rambut dengan daun henna atau sejenisnya)."*[138]

Dalam kitab yang sama juga diriwayatkan dari hadits Ibnu Wahb; Makhramah menginformasikan kepada saya, dari ayahnya, dia berkata, "Saya

---

[136] HR. Al-Bukhari (9/432) dan Muslim (1488).
[137] HR. Ahmad (5/85), Ad-Darimi (2291), dan Al-Bukhari (1/58, 7/77).
[138] HR. Ahmad (6/302), Abu Dawud (2304), dan An-Nasa'i (6/203).

mendengar Al-Mughirah bin Ad-Dhahhak berkata, 'Ummu Hakim binti Asid menceritakan kepada saya, dari ibunya bahwa ketika suaminya meninggal dunia, dia mengalami sakit mata, sehingga dia mencelakinya dengan *jila`* (sejenis celak yang bisa menajamkan pandangan mata dan merileksasikannya).

Ahmad berkata; Yang benar adalah, dia mencelaki matanya dengan celak *jila'*. Lalu dia mengutus budak perempuannya untuk pergi menemui Ummu Salamah ﵂ dan menanyakan kepadanya tentang celak *jila'* (yang digunakannya tersebut, padahal waktu itu dia sedang dalam masa iddah). Ummu Salamah ﵂ pun menjawab, "Jangan kamu bercelak dengan celak *jila'*, kecuali jika kamu mengalami sesuatu (sakit mata) yang berat bagimu, maka jika begitu, kamu boleh bercelak pada malam hari, namun pada siang hari kamu hapus dan hilangkan."

Kemudian, Ummu Salamah melanjutkan perkataannya, "Ketika Abu Salamah meninggal dunia, Rasulullah ﷺ datang menemui saya yang waktu itu, saya mengolesi mata saya dengan *shabr* (getah pohon yang pahit rasanya yang bisa dijadikan obat). Beliau pun berkata, "Apa yang kamu oleskan di matamu itu, wahai Ummu Salamah?"

Saya jawab, "Ini hanyalah *shabr*, wahai Rasulullah. Dia tidak mengandung semacam wewangian." Lalu beliau berkata, "Itu bisa menjadi penghias wajah. Oleh karena itu, jangan kamu gunakan kecuali pada malam hari dan hapuslah pada siang hari. Janganlah kamu menyisir rambutmu dengan henna (daun pacar), karena dia adalah *khidhab*."

Ummu Salamah ﵂ bertanya, "Lalu dengan apa saya harus menyisir rambut, wahai Rasulullah?"

Beliau menjawab, "Kamu bisa menggunakan daun sidr[139]."[140]

Hadits-hadits di atas mengandung banyak hukum, di antaranya:

Hukum pertama; Bahwa *al-ihdad* (meninggalkan berhias) atas meninggalnya seseorang tidak boleh lebih dari tiga hari, siapa pun yang meninggal dunia kecuali jika yang meninggal dunia adalah suami.

Hadits di atas mengandung penjelasan tentang perbedaan antara dua bentuk *ihdad* (*al-ihdad* atas meninggalnya seseorang selain suami dan *al-ihdad* atas meninggalnya suami) dilihat dari dua sisi:

---

[139] Tumbuhan yang daunnya dikeringkan dan digunakan untuk membersihkan tubuh. **(Penj.)**

[140] HR. Abu Dawud (2305) dan An-Nasa'i (6/204).

Pertama; Dilihat dari sisi wajib dan *ja'iz* (boleh). *Al-Ihdad* atas meninggalnya suami hukumnya wajib, sedangkan *al-ihdad* atas meninggalnya orang selain suami hukumnya *ja'iz* (boleh).

Kedua; Dilihat dari sisi interval masa *ihdad*. *Al-Ihdad* atas meninggalnya suami merupakan *'azimah* (hukum asal), sedangkan *al-ihdad* atas meninggalnya orang selain suami merupakan *rukhshah* (hukum keringanan). Umat sepakat bahwa *al-ihdad* hukumnya wajib bagi istri yang ditinggal mati suaminya, kecuali apa yang diceritakan dari Al-Hasan dan Al-Hakam bin Utaibah.

Adapun Al-Hasan, Hammad bin Salamah telah meriwayatkan dari Humaid dari Al-Hasan bahwa istri yang ditalak tiga dan istri yang ditinggal mati suaminya, keduanya boleh bercelak, menyisir rambut, menggunakan wewangian, ber*khidhab* (mewarnai rambut dengan daun henna atau yang lainnya), berpindah-pindah dan melakukan apa yang diinginkan.

Sedangkan Al-Hakam bin Utaibah, Syu'bah menyebutkan darinya bahwa istri yang ditinggal mati suaminya tidak wajib ber*ihdad*.

Ibnu Hazm berkata; Orang yang berpendapat seperti ini mendasarkannya pada, lalu dia –Ibnu Hazm- menyebutkan melalui jalur Abu Al-Hasan Muhammad bin Abdis-Salam, dia berkata; Muhammad bin Basyar menceritakan kepada kami, dia berkata; Muhammad bin Ja'far menceritakan kepada kami, dia berkata; Syu'bah menceritakan kepada kami, dia berkata; Al Hakam bin Utaibah menceritakan kepada kami dari Abdullah bin Syadad bin Al-Had bahwa Rasulullah ﷺ berkata kepada istri Ja'far bin Abi Thalib, "Jika tiga hari atau jika setelah tiga hari –Syu'bah ragu- maka kenakanlah apa saja yang kamu inginkan."

Melalui jalur Hammad bin Salamah, Al-Hajjaj bin Artha'ah menceritakan kepada kami dari Al-Hasan bin Sa'ad dari Abdullah bin Syadad bahwa Asma binti Umais meminta izin kepada Rasulullah ﷺ agar diperbolehkan berduka atas meninggalnya Ja'far, karena dia adalah istrinya. Lalu beliau mengizinkannya selama tiga hari. Setelah tiga hari, beliau memerintahkannya untuk membersihkan diri dan bercelak.

Mereka berkata, "Riwayat ini me*nasakh* (menghapus) hadits-hadits tentang *al-ihdad*. Karena hadits ini terjadi setelah hadits-hadits *al-ihdad*. Dimana Ummu Salamah رضي الله عنها meriwayatkan hadits *al-ihdad* dan bahwa Rasulullah ﷺ memerintahkan dirinya agar ber*ihdad* atas meninggalnya Abu Salamah رضي الله عنه. Dan, tidak diperselisihkan lagi bahwa meninggalnya Abu Salamah terjadi sebelum meninggalnya Ja'far رضي الله عنه."

Para ulama memberikan jawaban dan sanggahan atas hal ini, yaitu bahwa hadits ini adalah hadits *munqathi'*, karena Abdullah bin Syadad bin Al-Had tidak mendengar dari Rasulullah ﷺ dan tidak melihat beliau. Lalu bagaimana mungkin haditsnya dimenangkan atas hadits-hadits shahih yang memiliki sanad kuat yang tidak memiliki celah kelemahan dan cacat yang bisa dikritik?

Adapun pada hadits yang kedua, terdapat perawi bernama Al-Hajjaj bin Artha'ah. Hadits yang diriwayatkan darinya tidak bisa digunakan untuk menentang hadits para Imam yang terpercaya yang merupakan para pakar terdepan di dalam bidang hadits.

Hukum kedua; Bahwa masa *al-ihdad* mengikuti masa iddah. Adapun jika si istri hamil, maka ketika telah melahirkan, secara sepakat kewajiban dirinya untuk ber*ihdad* juga ikut gugur, sehingga dia sudah boleh untuk menikah, bebas berhias diri, dan memakai wewangian untuk suaminya.

Mungkin ada yang mengatakan; Seandainya masa kehamilannya melebihi empat bulan sepuluh hari, maka apakah setelah empat bulan sepuluh hari kewajibannya untuk ber*ihdad* telah gugur atau dia tetap harus ber*ihdad* hingga melahirkan?

Jawabannya; Dia tetap harus ber*ihdad* hingga melahirkan, karena *al-ihdad* termasuk salah satu hal yang mengikuti iddah. Oleh sebab itu, lamanya masa *al-ihdad* mengikuti lamanya masa iddah. *Al-Ihdad* adalah salah satu hukum dan kewajiban yang harus dilakukan di dalam beriddah, sehingga keberadaan dan ketiadaan *al-ihdad* bergantung kepada keberadaan dan ketiadaan iddah.

Hukum ketiga; Bahwa hukum *al-ihdad* berlaku bagi semua istri, baik dia muslimah, kafir, merdeka, budak, kecil, maupun dewasa. Ini adalah pendapat jumhur ulama, yaitu: Ahmad, Asy-Syafi'i, dan Malik. Hanya saja Asyhab dan Ibnu Nafi' berpendapat, "Tidak ada kewajiban *al-ihdad* bagi istri yang kafir dzimmi." Ini diriwayatkan oleh Asyhab dari Malik dan merupakan pendapat Abu Hanifah. Menurut Abu Hanifah, istri yang masih kecil tidak wajib ber*ihdad.*

Ulama yang berpendapat seperti ini beralasan bahwa Rasulullah ﷺ menjadikan *al-ihdad* sebagai salah satu hukum bagi orang yang beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir (seperti yang tersebutkan di dalam hadits-hadits *al-ihdad* di atas). Oleh karena itu, istri yang kafir tidak termasuk ke dalam cakupannya. Selain itu, karena dia tidak dibebani dengan hukum-hukum cabang.

Mereka mengatakan bahwa di dalam hadits-hadits tersebut, Rasulullah ﷺ berpindah dari penggunaan kata yang bersifat umum kepada penggunaan kata khusus yang diberi batasan berupa iman. Hal ini menghendaki bahwa *al-ihdad* termasuk salah satu hukum, kewajiban, dan tuntutan iman. Seakan-akan Rasulullah ﷺ berkata, *"Barangsiapa komitmen terhadap keimanan, maka ini (al-ihdad) adalah salah satu syariat dan kewajibannya."*

Namun jika diteliti dan diperhatikan, maka sesungguhnya penafian bolehnya suatu perbuatan dari kaum mukminin belum tentu menghendaki penafian hukumnya dari orang-orang kafir, juga belum tentu menghendaki penetapan terhadap mereka. Akan tetapi hal itu menghendaki bahwa barangsiapa yang menetapi keimanan dan syariat-syariatnya, maka ini tidak halal bagi dirinya, dan bagaimana pun wajib bagi dirinya untuk tetap menetapi keimanan dan syariat-syariatnya. Akan tetapi agama tidak mengharuskannya untuk melaksanakan syariat-syariat keimanan kecuali setelah dia masuk ke dalam keimanan tersebut.

Hal ini seperti perkataan, "tidak boleh bagi seorang mukmin meninggalkan shalat, haji, dan zakat" yang tidak menunjukkan bahwa hal itu boleh bagi orang kafir. Ini seperti sabda Rasulullah ﷺ tentang mengenakan pakaian yang terbuat dari sutra, *"Ini tidak layak bagi orang-orang yang bertakwa."*[141]

Perkataan beliau ini tidak lantas menunjukkan bahwa hal itu layak bagi selain orang yang bertakwa. Seperti juga sabda beliau, *"Tidak pantas bagi seorang mukmin menjadi orang yang suka melaknat."*[142]

Rahasia permasalahan ini adalah bahwa sesungguhnya syariat-syariat halal, haram, dan kewajiban, semua ini hanya disyariatkan bagi orang yang menetapi pokok (dasar) keimanan. Barangsiapa yang tidak menetapinya (maksudnya tidak masuk ke dalam iman tersebut) dan dia dibebaskan untuk tetap memegang agamanya, maka dia juga diberi kebebasan untuk melaksanakan syariat-syariat agama yang dianutnya, seperti halnya dia juga diberi kebebasan untuk memegang pokok keimanannya kecuali jika dia meminta putusan hukum kepada kita.

Kaidah ini telah disepakati oleh para ulama. Akan tetapi alasan ulama yang mewajibkan *al-ihdad* bagi istri yang kafir dzimmi adalah karena mereka berpendapat bahwa *al-ihdad* yang dilakukannya berkaitan dengan hak suaminya yang muslim, dimana dia berkewajiban untuk ber*ihdad* seperti halnya iddah.

---

[141] HR. Al-Bukhari (10/230) dan Muslim (2075).
[142] HR. Muslim (2597).

Oleh karena itu, mereka tidak mewajibkan istri yang kafir dzimmi untuk ber*ihdad* di dalam iddahnya jika suaminya juga sama-sama orang kafir dzimmi dan dia tidak diganggu dan diinterfensi dalam hal ini.

Jadi, permasalahan ini sama seperti akad-akad yang mereka lakukan dengan kaum muslimin. Di dalam berbagai akad atau transaksi mereka dengan kaum muslimin, mereka harus mengikuti hukum-hukum dan aturan-aturan Islam. Sedangkan jika mereka mengadakan akad atau transaksi dengan sesama mereka sendiri, maka Islam tidak ikut campur dan menginterfensi mereka.

Ulama yang tidak sependapat dengan pendapat ini mengatakan bahwa *al-ihdad* adalah hak Allah ﷻ. Oleh karena itu, jika si istri, wali, dan suaminya yang meninggal dunia bersepakat untuk menggugurkan kewajiban *al-ihdad*, gambarannya seperti si suami berwasiat agar si istri tidak usah ber*ihdad*, maka kewajiban *al-ihdad* tidak bisa gugur dan si istri tetap berkewajiban untuk ber*ihdad*.

Jadi *al-ihdad* disamakan dengan ibadah dan istri kafir dzimmi bukanlah termasuk *ahlu al-ibadat* (orang yang menjalankan ibadah-ibadah Islam). Ini adalah rahasia permasalahannya.

Hukum keempat; Bahwa *al-ihdad* tidak wajib bagi budak perempuan dan *ummu al-walad* (budak perempuan yang melahirkan anak dari majikannya) ketika majikannya meninggal dunia, karena keduanya bukanlah istri.

Ibnu Al-Mundzir berkata, "Saya tidak mengetahui para ulama berselisih pendapat dalam hal ini."

Jika dikatakan, "Apakah keduanya boleh ber*ihdad* selama tiga hari?"

Jawabannya adalah: Boleh. Mereka berdua boleh ber*ihdad* selama tiga hari. Karena nash agama yang ada hanya mengharamkan *al-ihdad* lebih dari tiga hari atas meninggalnya orang selain suami dan mewajibkan *al-ihdad* selama empat bulan sepuluh hari atas meninggalnya suami.

Jadi, budak perempuan dan *ummu al-walad* masuk ke dalam kelompok wanita yang boleh ber*ihdad*, tidak masuk ke dalam kelompok yang tidak boleh ber*ihdad* dan tidak pula masuk ke dalam kelompok yang wajib ber*ihdad*.

Lalu, jika ada yang mengatakan, "Apakah *al-ihdad* wajib bagi wanita yang beriddah karena ditalak atau *wath`u syubhah* (persetubuhan syubhat) atau perzinaan atau *istibra`*?"

Kami katakan; Ini adalah hukum kelima yang ditunjukkan oleh hadits-hadits tentang *al-ihdad* di atas, yaitu bahwa *al-ihdad* tidak wajib bagi para

wanita tersebut. Karena hadits-hadits *al-ihdad* di atas mengandung penetapan dan penafian, yaitu hadits-hadits *al-ihdad* tersebut mengkhususkan *al-ihdad* yang hukumnya wajib bagi para istri dan mengkhusukan *al-ihdad* yang hukumnya *ja'iz* (boleh) bagi selain istri atas meninggalnya seseorang (ini pun hanya dibatasi sampai tiga hari saja, tidak boleh lebih).

Selain kedua bentuk *al-ihdad* ini masuk ke dalam *al-ihdad* yang diharamkan. Lalu, apa alasan kalian memasukkan *al-ihdad* bagi istri yang ditalak *ba'in* ke dalam bentuk *al-ihdad* yang diharamkan? Padahal Said bin Al-Musayyab, Abu Ubaid, Abu Tsaur, Abu Hanifah dan para sahabatnya, serta Ahmad dalam salah satu riwayat darinya yang dipilih oleh Al-Khiraqi menyatakan bahwa istri yang ditalak *ba'in* wajib untuk ber*ihdad*. Ini adalah murni qiyas, sebab dia beriddah karena talak *ba'in* dari suatu pernikahan. Sehingga dia wajib ber*ihdad* seperti istri yang ditinggal mati suaminya, karena keduanya memiliki sisi kesamaan, yaitu keduanya sama-sama dalam iddah, meskipun keduanya memiliki perbedaan dalam penyebab iddah.

Selain itu, karena iddah menjadikan si istri haram dinikahi, maka iddah juga mengharamkan hal-hal yang bisa menjadi faktor pendorong kepada pernikahan.

Mereka mengatakan bahwa tidak diragukan lagi tujuan di balik *al-ihdad* bisa dinalar, yaitu bahwa menampakkan *zinah* (bagian-bagian tubuh yang menjadi tempat perhiasan), wewangian, dan pakaian perhiasan termasuk sesuatu yang menarik perempuan kepada laki-laki dan menarik laki-laki kepada perempuan. Sehingga dikhawatirkan si wanita berbohong dan tidak jujur di dalam masalah habisnya masa iddahnya.

Oleh karena itu, dia dilarang melakukan hal-hal yang bisa mendorong kepada hal tersebut dan celah-celah yang bisa mendorong kepada hal tersebut pun ditutup. Ini, meskipun bohong di dalam iddah karena ditinggal mati suami biasanya sangat sulit dilakukan karena bisa diketahui dengan kematian si suami dan masa iddahnya pun dengan menggunakan hitungan hari. Hal ini berbeda dengan iddah karena talak, karena batasan iddah talak adalah dengan menggunakan batasan *quru'* yang tidak bisa diketahui kecuali oleh si istri. Oleh karena itu, sikap kehati-hatian dan antisipatif di sini lebih dibutuhkan.

Dikatakan, bahwa sesungguhnya Allah ﷻ mengingkari orang yang mengharamkan perhiasan dari-Nya yang telah Dia keluarkan untuk hamba-hambaNya dan mengharamkan rezeki yang baik. Hal ini menunjukkan bahwa

tidak boleh mengharamkan perhiasan dari Allah ﷻ yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hambaNya kecuali yang memang diharamkan oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Namun Allah ﷻ lewat lisan Rasul-Nya telah mengharamkan perhiasan *al-ihdad* bagi istri yang ditinggal mati suaminya selama masa iddahnya dan Rasul-Nya memperbolehkan dan mempersilahkan *al-ihdad* dengan meninggalkan perhiasan atas meninggalnya orang selain suami.

Oleh karena itu, tidak boleh mengharamkan sesuatu selain yang diharamkan oleh-Nya, akan tetapi sesuatu tersebut tetap pada hukum asalnya, yaitu mubah.

Selain itu, *al-ihdad* bukanlah syarat yang harus mengikuti iddah. Oleh karena itu, *al-ihdad* tidak wajib atas wanita yang disetubuhi berdasarkan syubhat, wanita yang dizinai, wanita *mustabra'ah* (yang dibuktikan bahwa rahimnya tidak mengandung benih janin dengan satu kali haid), dan istri yang ditalak *raj'i* berdasarkan kesepakatan ulama.

Qiyas atau penganalogian ini lebih tepat daripada penganalogian dengan istri yang ditinggal mati suaminya. Karena di antara kedua iddah berupa *quru'* ini memiliki kesamaan kadar, sebab, dan hukum.

Jadi, menganalogikan iddah yang menggunakan batasan *quru'* dengan iddah yang juga menggunakan batasan *quru'* lebih tepat dibanding menyamakan iddah yang menggunakan batasan *quru'* dengan iddah karena ditinggal mati suami.[143]

Maksud dari *al-ihdad* atas meninggalnya suami tidak hanya seperti apa yang kalian sebutkan, sebab iddah dikarenakan meninggalnya suami tidak hanya bertujuan untuk mengetahui bersihnya rahim dari benih janin. Oleh karena itu, iddah karena meninggalnya suami tetap berlaku meskipun belum ada persetubuhan di antara keduanya.

Akan tetapi tujuannya adalah untuk mengagungkan akad dan jalinan pernikahan, menegaskan kedudukannya yang penting dan menegaskan kemuliaannya, bahwa jalinan pernikahan memiliki kedudukan khusus di sisi Allah ﷻ. Oleh karena itu, iddah dijadikan sebagai bentuk pelarangan (untuk bersegera) menikah lagi dan menjadikan *al-ihdad* sebagai penyempurna,

---

[143] Maksudnya, menganalogikan iddah karena talak ba'in dengan iddah talak *raj'i* dalam hal tidak wajibnya ber*ihdad* tentunya lebih tepat karena keduanya sama-sama menggunakan batasan *al-quru'* dibanding jika dianalogikan dengan iddah karena ditinggal mati suami, karena iddah karena ditinggal mati suami menggunakan batasan hari, yaitu empat bulan sepuluh hari. **(Penj.)**

pelengkap, dan penegas maksud dan tujuan ini. Juga sebagai bentuk pemberian perhatian lebih terhadap maksud tersebut, hingga si istri yang dijadikan sebagai pihak yang paling utama untuk melakukan *al-ihdad* atas meninggalnya suaminya daripada *al-ihdad* atas meninggalnya si ayah, anak, saudara, dan kerabatnya yang lain.

Ini merupakan bentuk pemuliaan dan pengagungan jalinan pernikahan serta menegaskan perbedaan yang besar antara hubungan pernikahan dengan perzinaan dilihat dari seluruh hukum-hukumnya. Oleh karena itu, pada awal perjalinan pernikahan disyariatkan untuk mengumumkannya, mempersaksikannya, dan memukul rebana untuk menetapkan dan menegaskan pertentangan antara jalinan pernikahan dengan perzinaan. Dan, di akhir jalinan pernikahan karena meninggalnya si suami disyariatkanlah iddah dan *al-ihdad* yang merupakan sesuatu yang tidak disyariatkan di dalam hal yang lain.

Hukum keenam; Hal-hal yang harus dijauhi oleh wanita yang sedang menjalani *al-ihdad*, seperti yang dijelaskan oleh nash hadits bukan berdasarkan pandangan-pandangan dan pendapat-pendapat yang tidak memiliki dasar atau dalil. Hal-hal yang harus dijauhi oleh wanita yang sedang menjalani *al-ihdad* ada empat, yaitu:

1. Wewangian atau parfum, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah ﷺ di dalam hadits shahih, *"Dan tidak boleh menggunakan wewangian."*

Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini di kalangan para ulama yang mewajibkan *al-ihdad*. Oleh karena itu, tatkala Ummu Habibah رضي الله عنها keluar dari masa *al-ihdad* yang dijalaninya atas meninggalnya ayahnya, Abu Sufyan, maka dia meminta minyak wangi, lalu dia gunakan untuk meminyaki seorang budak perempuan, kemudian dia juga mengusapi kedua pelipisnya dengan minyak wangi tersebut. Setelah itu dia menyebutkan hadits di atas.

Yang masuk ke dalam kategori parfum atau wewangian adalah misik, *anbar*, kapur barus, kayu gaharu yang digunakan untuk wewangian atau dupa, *ghaliyah* (minyak wangi yang dibuat dari beberapa campuran jenis minyak wangi seperti misik dan *'anbar*), *zabad* (minyak wangi yang diambil dari tubuh kucing kesturi), bedak, *bukhur* (wewangian yang dibakar atau dupa), dan jenis-jenis getah yang digunakan sebagai wewangian seperti getah pohon ben, mawar, violet, melati, air yang disarikan dari minyak-minyak wangi seperti air mawar, air anyelir, dan air bunga *bitter orange*. Semua ini termasuk ke dalam kategori *thib* (wewangian, parfum).

Adapun hal-hal yang tidak termasuk dalam kategori wewangian atau parfum adalah minyak, minyak wijen, dan samin. Jadi boleh menggunakan jenis-jenis minyak yang tidak termasuk ke dalam kategori wewangian ini.

Hukum ketujuh; Terdapat tiga jenis hal yang terkandung di dalam hadits-hadits *al-ihdad* di atas, yaitu:

Jenis pertama; Berdandan, bersolek, merias dan berhias diri. Oleh karena itu, wanita yang sedang ber*ihdad* tidak boleh ber*khidhab* (mewarnai rambut dengan daun pacar atau yang lainnya), mewarnai tubuh, menghiasi ujung jari dan kuku, menggunakan pemerah dan pemutih.

Di dalam hadits *al-ihdad* di atas, Rasulullah ﷺ menyebutkan larangan ber*khidhab* sebagai bentuk penegasan larangan hal-hal tersebut yang bisa dikatakan unsur berhias dan berdandan di dalamnya lebih nyata dan lebih kuat, lebih besar unsur penariknya dan lebih besar pertentangannya dengan maksud ber*ihdad* itu sendiri.

Di antaranya adalah bercelak yang larangannya ditetapkan secara jelas oleh nash hadits shahih lagi *sharih*.

Kemudian, ada sekelompok ulama dari kalangan salaf dan ulama generasi akhir (khalaf), di antaranya adalah Abu Muhammad bin Hazm, yang mengatakan bahwa seorang wanita yang sedang ber*ihdad* tidak boleh bercelak (meskipun dengan tujuan sebagai obat), baik siang maupun malam walaupun matanya sakit hingga tidak dapat melihat.

Pendapat mereka ini dikuatkan oleh hadits muttafaq alaih dari Ummu Salamah bahwa ada seorang wanita ditinggal mati suaminya. Karena keluarganya khawatir terhadap matanya yang sedang sakit, maka mereka pergi menemui Rasulullah ﷺ guna meminta izin agar diperbolehkan untuk mencelakinya. Tetapi beliau tidak mengizinkannya. Bahkan beliau mengatakan "tidak" sebanyak dua atau tiga kali. Kemudian beliau mengingatkan mereka tentang adat kebiasaan yang mereka jalankan pada masa jahiliyah terhadap wanita berupa bentuk *al-ihdad* yang terlalu berlebihan dan terlalu lama, yaitu satu tahun. Namun mereka tetap sabar dalam menjalaninya. Lalu, apakah mereka tidak sabar jika melakukannya hanya sebentar, yaitu empat bulan sepuluh hari?

Tidak diragukan lagi bahwa bercelak termasuk salah satu bentuk *zinah* (perhiasan, rias) yang sangat kuat unsur *zinah*nya. Celak seperti wewangian atau bahkan lebih dahsyat. Sebagian pengikut Asy-Syafi'i mengatakan bahwa

dalam hal ini wanita yang berkulit hitam boleh bercelak. Namun ini adalah pendapat yang bertentangan dengan nash dan makna. Karena hukum-hukum Rasulullah ﷺ tidak membedakan antara orang hitam dan orang putih, seperti halnya juga tidak membedakan antara orang yang tinggi dan orang yang pendek. Analogi semacam ini merupakan analogi yang *fasid* (rusak, tidak tepat) dan ulama salaf sangat menentang dan mencelanya.

Adapun jumhur ulama, seperti Malik, Ahmad, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i serta para pengikut mereka, berpendapat bahwa jika memang si wanita yang sedang ber*ihdad* terpaksa harus bercelak dengan tujuan berobat bukan berhias, maka dia boleh melakukannya pada malam hari dan pada siang hari dia harus menghapusnya.

Dalil yang mereka gunakan dalam hal ini adalah hadits Ummu Salamah رضي الله عنها di atas. Dalam hadits tersebut, Ummu Salamah رضي الله عنها berkata tentang celak *jila'* (celak yang digunakan sebagai obat mata), "Kamu tidak boleh bercelak kecuali karena adanya sesuatu yang berat bagimu (penyakit mata), maka kamu boleh bercelak pada malam hari dan pada siang hari kamu mengapusnya."

Dalil yang juga mereka gunakan dalam hal ini adalah hadits Ummu Salamah رضي الله عنها yang lain, yaitu bahwa Rasulullah ﷺ datang menemuinya saat dia menggunakan *shabr* di matanya. Maka beliau bertanya, "Apa yang kamu gunakan pada matamu itu, wahai Ummu Salamah?"

Dia menjawab, "Ini adalah *shabr* wahai Rasulullah, dia tidak mengandung wewangian."

Mendengar itu, beliau bersabda, "Sesungguhnya dia bisa menghiasi wajah." Lalu beliau melanjutkan, "Jangan kamu gunakan dia kecuali pada malam hari, dan buanglah dia pada siang hari."

Kedua riwayat tersebut terdapat dalam satu hadits yang dipisahkan oleh para perawi. Malik memasukkannya di dalam kitab *Al-Muwaththa'*.

Di dalam kitab *At-Tamhid*, Abu Umar menjelaskan bahwa hadits ini memiliki beberapa jalur periwayatan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya. Namun penggunaan Malik terhadap hadits ini sebagai dalil sudah mencukupi.

Para Penulis kitab hadits *As-Sunan* juga memasukkan hadits ini ke dalam kitab-kitab hadits mereka. Para Imam juga menggunakan hadist ini sebagai dalil. Paling tidak, derajat hadits ini adalah *hasan*. Akan tetapi, hadits Ummu

Salamah ﵂ ini secara zhahir bertentangan dengan haditsnya yang lain yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim yang menunjukkan bahwa wanita yang ber*ihdad* atas meninggalnya suaminya sama sekali tidak boleh bercelak. Karena di dalam hadits tersebut dijelaskan bahwa Rasulullah ﷺ tidak mengizinkan seorang wanita yang mengadukan sakit matanya kepada beliau untuk bercelak guna mengobati matanya, baik malam maupun siang, baik karena darurat maupun tidak.

Di dalam hadits tersebut, beliau mengatakan "tidak" sebanyak dua atau tiga kali. Beliau tidak mengatakan, "Kecuali jika terpaksa atau karena darurat."

Malik menyebutkan dari Nafi' dari Shafiyah binti Ubaid bahwa dia mengeluhkan sakit matanya pada saat dia sedang menjalani *al-ihdad* atas meninggalnya suaminya, Abdullah bin Umar. Namun dia tetap tidak bercelak (untuk mengobati matanya tersebut) hingga kedua matanya nyaris mengeluarkan kotoran.[144]

Abu Umar berkata; Ini menurut saya, meskipun secara zhahir kedua hadits ini tampak bertentangan, karena hadits yang pertama menunjukkan diperbolehkannya untuk menggunakan celak pada malam hari. Sedangkan hadits yang kedua mengisyaratkan sebaliknya, dimana beliau memberi jawaban "tidak" sebanyak dua atau tiga kali secara mutlak.

Penjelasannya adalah –*Wallahu a'lam*- bahwa jawaban "tidak" yang diberikan oleh Rasulullah ﷺ kepada wanita yang diadukan kepada beliau, penyakit mata yang dialaminya tidak sampai pada tingkatan yang mengharuskan untuk diobati dengan celak. Oleh karena itu beliau melarangnya.

Seandainya dia memang sangat butuh dan terpaksa harus mengobati matanya dengan celak karena jika tidak maka akan dikhawatirkan bisa mengancam matanya, tentu beliau akan membolehkannya, seperti yang beliau terapkan pada wanita lain yang dijelaskan di dalam sabda beliau, "Gunakanlah pada malam hari, namun hapuslah pada siang hari."

Pengamatan dan analisis yang cermat dan mendalam menguatkan dan mendukung penakwilan atau penafsiran ini. Karena keadaan darurat dan sangat terpaksa menjadikan sesuatu yang dilarang berubah menjadi diperbolehkan. Oleh karena itu, Malik menjadikan fatwa Ummu Salamah ﵂ di dalam hadits pertama sebagai tafsir dan penjelas hadits yang kedua. Karena Ummu Salamah ﵂ juga

---

[144] HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'* (2/599).

yang meriwayatkannya dan dia tidak akan menentangnya jika memang hadits tersebut adalah benar baginya. Dia pun lebih tahu tentang takwil dan penafsiran hadits tersebut.

Analisis yang cermat dan mendalam juga menguatkan dan mendukung penakwilan atau penafsiran ini, karena orang yang dalam kondisi terpaksa membutuhkan sesuatu, maka dia tidak bisa diperlakukan sama dengan orang yang dalam kondisi lapang dan berhiaskan perhiasan.

Obat dan pengobatan sama sekali tidak bisa dikategorikan sebagai perhiasan. Sedang yang dilarang bagi wanita yang sedang ber*ihdad* adalah berhias bukan berobat. Ummu Salamah ﵂ adalah pihak yang lebih tahu tentang apa yang dia riwayatkan di samping memang hal itu shahih dan kuat berdasarkan pengamatan dan analisis. Para ahli fikih pun menjadikannya sebagai dalil. Malik, Asy-Syafi'i, dan mayoritas ulama fikih juga berpendapat dengannya.

Dalam *Al-Muwaththa'*, Malik menyebutkan bahwa telah sampai kepadanya dari Salim bin Abdillah dan Sulaiman bin Yasar, bahwa keduanya berkata tentang seorang istri yang beriddah dan ber*ihdad* atas meninggalnya suaminya, "Jika dia mengkhawatirkan matanya dari radang mata atau penyakit lain yang menimpa matanya, maka dia boleh mengobatinya dengan obat atau celak, meskipun dia mengandung wewangian."

Abu Umar berkata, "Karena niat dan tujuannya adalah berobat bukan menggunakan wewangian dan berhias. Dan amal perbuatan tergantung dengan niatnya."

Asy-Syafi'i berkata, "*Ash-Shabir* berwarna kuning, sehingga termasuk *zinah* (perhiasan) bukan wewangian atau parfum. Jadi dia seperti *jila`* (celak yang digunakan untuk mengobati mata agar bisa tajam pandangannya dan merelaksasikannya). Makan Ummu Salamah ﵂ mengizinkan kepada si wanita untuk menggunakannya pada malam hari karena tidak terlihat, sedangkan pada siang hari dia harus menghapusnya karena bisa terlihat. Hal ini berlaku juga pada sesuatu yang menyerupainya."

Dalam *Al-Mughni,* Abu Muhammad bin Qudamah mengatakan, "Wanita yang sedang ber*ihdad* dilarang bercelak dengan *itsmid* (jenis celak yang paling baik kualitasnya). Sebab, dengan menggunakan *itsmid* akan terjadi atau muncul adalah unsur *zinah* (perhiasan). Adapun bercelak dengan *tutia* (jenis batu untuk bahan celak), *anzarut (Sarcocolla)* dan yang sejenisnya, adalah tidak apa-

apa. Sebab tidak ada unsur *zinah* di dalamnya, bahkan sebaliknya, menyebabkan mata semakin payah dan tampak jelek."

Abu Muhammad bin Qudamah berkata lagi, "Dia tidak dilarang menggunakan *ash-shabir* di bagian-bagian tubuh lainnya selain wajah. Yang dilarang adalah menggunakannya di wajah, karena bisa memberinya warna kuning, sehingga tampak seperti *khidhab.*

Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Karena hal itu bisa menghias wajah."*

Abu Muhammad bin Qudamah melanjutkan, "Dia tidak dilarang untuk memotong kuku, membersihkan rambut ketiak, mencukur rambut pada batas yang dianjurkan, dan mandi dan menyisir rambut dengan menggunakan daun *sidr.* Hal ini berdasarkan hadits Ummu Salamah رضي الله عنها. Karena yang tujuannya adalah membersihkan diri bukan untuk menggunakan wewangian."

Ibrahim bin Hani An-Naisaburi di dalam *Al-Masa'il* berkata; Abu Abdillah pernah ditanya, "Apakah istri yang ditinggal mati suaminya (ketika masa iddah dan ber*ihdad*) boleh bercelak dengan menggunakan *itsmid*?"

Dia menjawab, "Tidak. Akan tetapi, jika dia ingin, maka bercelaklah dengan menggunakan *shabir* kalau memang dia mengalami sakit mata dan khawatir terhadap matanya karena memang sakit mata yang dialaminya parah."

Jenis kedua; Perhiasan yang berupa pakaian. Seorang wanita yang ber*ihdad* haram baginya apa yang dilarang oleh Rasulullah ﷺ di dalam hadits di atas. Haram juga baginya sesuatu yang berdasarkan alasan yang lebih kuat, lebih pasti dilarang daripada apa yang disebutkan di dalam hadits tersebut. Begitu pula sesuatu yang memiliki kedudukan sama dengan apa yang disebutkan di dalam hadits tersebut.

Di dalam hadits shahih dijelaskan bahwa beliau bersabda, *"Dia tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup."*

Ini mencakup pakaian *mu'ashfar* (yang dicelup dengan celupan warna kuning), *muza'far* (yang dicelup dengan celupan *saffron*), dan semua pakaian yang dicelup dengan celupan warna merah, kuning, hijau, biru cerah serta semua pakaian yang dicelup dengan tujuan untuk keindahan dan hiasan.

Dalam redaksi hadits yang lain, beliau bersabda, *"Seorang istri yang ditinggal mati suaminya tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup*

dengan celupan warna kuning. Juga tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup dengan celupan warna merah."

Di sini ada dua hal lainnya:

Pertama, yang diperbolehkan, yaitu pakaian yang bagian luarnya diberi tenunan, namun tidak ada unsur kain celupan, berupa sutra, katun, bulu domba. Atau kain celupan yang dipintal lalu ditenun dengan kain lainnya, seperti *al-burud* (semacam pakain bergaris yang diselimutkan ke tubuh).

Kedua, kain yang dicelup namun tidak ada tujuan atau unsur perhiasan, seperti celupan warna hitam. Atau kain yang dicelup dengan tujuan menjadikannya berubah menjadi jelek, atau dengan tujuan untuk menutupi noda. Hal ini tidak dilarang.

Asy-Syafi'i berkata; Dalam hal pakaian, ada dua bentuk perhiasan, yaitu orang yang mengenakannya tampak indah dan tertutupinya aurat. Jadi, pakaian adalah perhiasan bagi orang yang mengenakannya. Yang dilarang bagi seorang wanita yang ber*ihdad* adalah menghiasi tubuhnya dan tidak dilarang dari menutupi auratnya. Oleh karena itu, tidak mengapa dia mengenakan pakaian berwarna putih, karena putih tidak termasuk sesuatu yang menghiasi dan menjadikan tampak indah dan menarik.

Begitu juga halnya dengan kain yang terbuat dari bulu, kain sutra, pakaian yang bagian luarnya diberi tenunan yang tenunan tersebut tidak mengandung unsur celupan dari kain sutra atau yang lainnya. Demikian pula setiap kain yang dicelup namun tidak bertujuan sebagai perhiasan atau memperindahnya, seperti celupan warna hitam, juga pakaian yang dicelup agar tampak jelek atau untuk menghilangkan noda.

Sesuatu yang termasuk perhiasan atau bordiran di pakaian atau yang lainnya tidak boleh dikenakan oleh wanita yang sedang ber*ihdad*. Hal ini berlaku bagi semua wanita, baik dia wanita merdeka maupun budak, baik dewasa maupun masih kecil, muslimah maupun wanita kafir dzimmi.

Abu Umar bertutur; Pendapat Asy-Syafi'i di dalam masalah ini sama dengan pendapat Malik. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat, "Wanita yang sedang ber*ihdad* tidak boleh mengenakan pakaian tenunan atau bordiran dan sutra, meskipun itu bukan celupan (diberi warna), jika dia mengenakannya dengan tujuan berhias. Namun jika dia mengenakan pakaian yang dicelup bukan dengan tujuan untuk perhiasan, maka dia boleh mengenakannya. Dia juga boleh bercelak

dengan celak warna hitam atau yang lainnya bila mengalami sakit mata. Namun jika dia tidak mengalami sakit mata, maka dia tidak boleh bercelak."

Dalam riwayat Abu Thalib, Imam Ahmad mengatakan, "Wanita yang sedang beriddah tidak boleh berdandan dan berhias diri, tidak boleh menggunakan parfum apapun jenis dan bentuknya, dan tidak boleh bercelak dengan celak *zinah* (perhiasan). Dia boleh menggunakan minyak yang tidak mengandung bau wangi atau parfum. Juga tidak boleh menggunakan misik dan saffron dengan tujuan untuk wewangian. Wanita yang beriddah karena talak satu atau dua boleh berdandan, bersolek, dan berhias diri agar si suami tertarik dan merujuknya."

Di dalam *Al-Masa'il,* Abu Dawud mengutarakan; Saya mendengar Ahmad berkata, "Wanita yang ditinggal mati suaminya, wanita yang ditalak tiga, dan wanita yang sedang berihram tidak boleh menggunakan wewangian atau parfum dan perhiasan."

Harb, di dalam *Masa'il*-nya berkata; Saya pernah bertanya kepada Ahmad, "Apakah wanita yang ditinggal mati suaminya dan wanita yang ditalak boleh mengenakan pakaian *Al-Burdu* (pakaian yang diselimutkan ke tubuh) yang tidak terbuat dari sutra?"

Dia menjawab, "Wanita yang ditinggal mati suaminya (selama masa iddah) tidak boleh memakai wewangian atau parfum dan tidak boleh berhias diri."

Dia sangat menekankan dalam masalah memakai wewangian atau parfum, kecuali hanya sedikit saja ketika dia suci dari haid.

Kemudian, Ahmad melanjutkan, "Istri yang ditalak tiga diserupakan dengan istri yang ditinggal mati suaminya, karena si suami tidak memiliki hak untuk merujuknya kembali."

Lalu Harb menyebutkan riwayat dengan sanadnya sampai kepada Ummu Salamah ﵂, bahwa istri yang ditinggal mati suaminya (selama masa iddah) tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup dengan celupan warna kuning, tidak boleh ber*khidhab*, tidak boleh bercelak, tidak boleh memakai wewangian, dan tidak boleh menyisir (meminyaki) rambut dengan wewangian.

Ibrahim bin Hani' An-Naisaburi di dalam *Masa'il*-nya berkata; Saya bertanya kepada Abu Abdillah tentang wanita yang mengenakan kain penutup wajah atau memakai minyak wangi ketika dia sedang berada pada masa iddah. Dia menjawab, "Boleh, tidak apa-apa. Yang tidak diperbolehkan bagi seorang istri yang baru ditinggal mati suaminya adalah berhias dan berdandan."

Abu Abdillah juga mengatakan; Setiap minyak yang mengandung bau wewangian, tidak boleh dia mempergunakannya. Karena penjelasan Ahmad, Asy-Syafi'i, dan Abu Hanifah berputar seputar bahwa pakaian yang dilarang dipergunakan dalam masalah ini adalah pakaian yang termasuk kategori pakaian perhiasan, bagaimana pun jenisnya. Dan ini adalah yang benar secara pasti, karena maksud yang terkandung di balik larangan si wanita yang sedang ber*ihdad* mengenakan pakaian yang dicelup dengan celupan warna kuning dan merah –seperti yang disebutkan dalam hadits *Al-Ihdad* di atas- bisa ditangkap dan dipahami (yaitu yang mengandung unsur *zinah*).

Rasulullah ﷺ pun menyebutkannya secara khusus bersamaan dengan penyebutan pakaian yang dicelup sebagai bentuk isyarat bahwa hukum tersebut juga berlaku terhadap pakaian yang serupa dengannya dan lebih layak dilarang.

Oleh karena itu, jika pakaian putih dan *al-burud* yang dihias dan mahal harganya adalah termasuk pakaian yang tujuannya untuk perhiasan karena sangat bagus dan berkualitas super, maka tentunya lebih dilarang daripada pakaian yang dicelup.

Setiap orang yang berfikir dan memahami, maka dia tidak akan meragukan akan hal ini. Tidak seperti yang dikatakan oleh Abu Muhammad bin Hazm bahwa wanita yang ber*ihdad* hanya dilarang mengenakan pakaian yang dicelup saja. Selain itu, dia boleh mengenakannya. Seperti pakaian yang terbuat dari sutra putih dan pakaian kuning yang memang itu adalah termasuk warna aslinya bukan karena dicelup, bulu biru laut yang memang itu adalah warnanya dan yang lainnya.

Dia juga boleh mengenakan pakaian yang ditenun dari emas, boleh mengenakan semua bentuk perhiasan emas, perak, mutiara, batu yaqut, zamrut dan yang lainnya.

Jadi, menurut Abu Muhammad bin Hazm, hanya ada lima hal yang harus dijauhinya, yaitu:

Pertama, semua bentuk celak, baik siang maupun malam, baik karena kondisi darurat maupun tidak, walaupun matanya mengalami sakit hingga bisa menyebabkan kebutaan.

Kedua, semua bentuk pakaian yang dicelup, baik yang digunakan di kepala maupun tubuh atau di mana pun dari bagian tubuh, baik celupan tersebut berwarna hitam, hijau, merah, kuning atau yang lainnya kecuali hanya pakaian *'ashb*, yaitu pakaian yang diberi hiasan atau bordiran buatan negeri Yaman, maka pakaian *'ashb* ini boleh dia kenakan.

Ketiga, ber*khidhab* secara keseluruhan.

Keempat, menyisir rambut dengan wewangian kecuali hanya menyisirnya dengan sisir, maka itu boleh.

Kelima, segala jenis wewangian, kecuali hanya sedikit saja, itu pun ketika dia bersuci dari haid.

Kelima hal yang disebutkan oleh Abu Muhammad bin Hazm ini, kami sebutkan apa adanya persis seperti aslinya.

Tidak aneh dan mengherankan jika Abu Muhammad bin Hazm mengharamkan bagi wanita yang ber*ihdad* mengenakan pakaian warna hitam padahal sama sekali tidak mengandung unsur *zinah* (perhiasan), memperbolehkan baginya mengenakan pakaian yang dihiasi dengan emas, perak dan permata, mengharamkan baginya pakaian yang dicelup dengan celupan yang tebal guna menghilangkan noda, dan memperbolehkan untuknya pakaian dari sutra yang setiap mata terpana melihat keindahannya.

Akan tetapi yang aneh dan mengherankan dari Abu Muhammad bin Hazm adalah bahwa pada saat yang sama dia mengatakan, "Ini adalah agama dan hukum Allah ﷻ dan tidak boleh ada seorang pun yang menyelisihi dan melanggarnya."

Yang lebih aneh dan mengherankan lagi adalah keberaniannya untuk menyelisihi dan berseberangan dengan hadits shahih yang di dalamnya dijelaskan bahwa Rasulullah ﷺ melarang wanita yang sedang ber*ihdad* mengenakan perhiasan.

Dan, lebih aneh dari itu, dia menyebutkan hadits tersebut kemudian berkata, "Hadits ini tidak shahih, karena hadits ini dari riwayat Ibrahim bin Thahman yang merupakan perawi *dhaif* (lemah). Seandainya hadits ini shahih, niscaya kami akan menggunakannya."

Abu Muhammad bin Hazm mengkritik Ibrahim bin Thahman, padahal dia termasuk salah satu *hafizh* yang kuat dan *tsiqah* yang keenam imam hadits sepakat meriwayatkan haditsnya. Para penulis kitab hadits shahih termasuk di dalamnya Al-Bukhari dan Muslim sepakat bahwa hadits Ibrahim bin Thahman bisa dijadikan hujah atau dalil.

Para Imam juga memberi kesaksian bahwa dia adalah perawi yang *tsiqah* dan jujur. Tidak diketahui ada di antara mereka yang mengkritik dirinya dan tidak diketahui ada di antara para ulama hadits yang menyebutkan bahwa hadits

yang diriwayatkannya mengandung *illat* yang menjadikannya tidak shahih dan tidak pula ada di antara mereka yang men*dhaif*kan hadits yang diriwayatkan olehnya.

Dibacakan kepada syaikh kami, Abu Al-Hajjaj Al-Hafizh, di dalam kitab *At-Tahdzib,* dan saya mendengarnya. Dia berkata, "Ibrahim bin Thahman bin Said Al-Khurasani Abu Said Al-Harawi, dilahirkan di Harah, tinggal di Naisabur, pergi ke Baghdad dan meriwayatkan hadits di sana. Kemudian tinggal di Makkah dan meninggal dunia di sana. Setelah itu dia menyebutkan siapa saja yang dari mereka Ibrahim bin Thahman meriwayatkan hadits dan siapa yang meriwayatkan hadits darinya."

Selanjutnya dia mengatakan, "Nuh bin Amr bin Al-Marwazi berkata dari Sufyan bin Abdil Malik dari Ibnu Al-Mubarak, "Dia –Ibrahim bin Thahman- adalah perawi yang hadits yang diriwayatkannya adalah shahih."

Abdullah bin Ahmad bin Hambal berkata dari ayahnya dan dari Abu Hatim, "Dia adalah perawi *tsiqah.*"

Abdullah bin Ahmad bin Hambal berkata dari Yahya bin Ma'in, "Dia adalah perawi yang tidak ada masalah."

Hal yang sama juga diutarakan oleh Al-Ijli. Abu Hatim berkata, "Dia adalah perawi *shaduq* (jujur) dan hadits yang diriwayatkannya termasuk ke dalam kategori hadits *hasan.*"

Utsman bin Said Ad-Darimi berkata, "Dia adalah perawi hadits yang *tsiqah*, kemudian para Imam selalu tertarik dan senang kepada hadits yang diriwayatkannya serta memasukkannya ke dalam kelompok perawi *tsiqah.*"

Abu Dawud mengatakan, "Dia adalah perawi *tsiqah.*"

Ishaq bin Rahawaih berkata, "Ibrahim bin Thahman adalah perawi yang shahih haditsnya, *hasan* riwayatnya, dan banyak mendengar. Di Khurasan tidak ditemukan orang yang lebih banyak haditsnya dari Ibrahim bin Thahman. Dia adalah perawi *tsiqah* dan *Al-Jama'ah* meriwayatkan haditsnya."

Yahya bin Aktsam Al-Qadhi berkata, "Ibrahim bin Thahman termasuk perawi hadits yang paling agung di Khurasan, Irak, dan Hijaz. Di sana dia paling *tsiqah*, dan paling luas ilmunya."

Al-Mas'udi berkata; Saya mendengar Malik bin Sulaiman berkata, "Ibrahim bin Thahman meninggal dunia pada tahun seratus enam puluh delapan di Makkah dan tidak ada orang yang bisa sepertinya setelahnya."

Para sahabat ﷺ memberikan fatwa yang sesuai dengan nash-nash hadits ini dan yang mengungkapkan makna dan maksud yang terkandung di dalamnya.

Diriwayatkan secara shahih dari Ibnu Umar ﷺ bahwa dia berkata, "Wanita yang ber*ihdad* tidak boleh bercelak, tidak boleh memakai wewangian, tidak boleh ber*khidhab*, tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup dengan celupan warna kuning, tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup, tidak boleh menggunakan *burd* (pakaian yang diselimutkan ke tubuh dengan motiv bergaris-garis), tidak boleh mengenakan perhiasan, tidak boleh mengenakan sesuatu yang dimaksudkan untuk *zinah* (perhiasan, mempercantik diri), dan tidak boleh bercelak dengan celak yang dimaksudkan untuk *zinah* kecuali jika dia mengalami sakit mata."

Diriwayatkan juga secara shahih melalui jalur Abdurrazzaq dari Sufyan Ats-Tsauri dari Ubaidillah bin Umar dari Nafi' dari Ibnu Umar ﷺ, "Wanita yang baru ditinggal mati suaminya tidak boleh menggunakan wewangian, tidak boleh ber*khidhab*, dan tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian *'ashb* yang dia gunakan sebagai jilbab (baju kurung panjang)."

Riwayat shahih dari Ummu Athiyyah ﷺ menyebutkan, "Wanita yang sedang ber*ihdad* tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kecuali *'ashb*, tidak boleh menggunakan wewangian kecuali hanya sedikit, dan tidak boleh bercelak dengan celak *zinah* (celak riasan yang digunakan untuk bersolek)."

Riwayat shahih dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa dia berkata, "Dia tidak boleh menggunakan wewangian dan *zinah*."

Diriwayatkan juga secara shahih dari Ummu Salamah ﷺ, "Dia tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup, tidak boleh bercelak, tidak boleh memakai perhiasan, tidak boleh ber*khidhab*, dan tidak boleh menggunakan wewangian."

Ummul Mukminin, Aisyah ﷺ berkata, "dia tidak boleh mengenakan pakaian *mu'ashfar* (yang dicelup dengan celupan warna kuning), tidak boleh menggunakan wewangian, tidak boleh bercelak, dan tidak boleh memakai perhiasan. Jika ingin, maka dia boleh menggunakan pakaian *'ashb* (jenis pakaian yang diselimutkan ke tubuh buatan Yaman)."

Adapun tentang *niqab* (cadar), Al-Khiraqi di dalam kitab *Al-Mukhtashar* berkata, "Istri yang baru ditinggal mati suaminya tidak boleh mengenakan wewangian, perhiasan, bermalam di luar rumahnya, bercelak dengan *itsmid*,

dan mengenakan *niqab*." Namun saya tidak menemukan nash tentang ini dari Ahmad.

Ishaq bin Hani' di dalam *Al-Masa'il* mengatakan; Saya pernah bertanya kepada Abu Abdillah tentang wanita yang mengenakan *niqab* atau memakai minyak ketika sedang beriddah. Dia menjawab, "Boleh, tidak apa-apa. Yang tidak diperbolehkan bagi istri yang baru ditinggal mati suaminya adalah berhias dan bersolek."

Akan tetapi, Abu Dawud di dalam *Al-Masa'il* berkata tentang istri yang baru ditinggal mati suaminya, istri yang ditalak tiga, dan wanita yang sedang berihram, "Mereka dilarang menggunakan wewangian atau parfum dan *zinah*."

Di sini, dia menyamakan istri yang baru ditinggal mati suaminya dengan wanita yang sedang berihram dalam hal-hal yang harus dijauhi. Zhahir penjelasan ini menunjukkan bahwa istri yang baru ditinggal mati suaminya berarti juga tidak boleh menggunakan *niqab*.

Kemungkinan Abu Al-Qasim mengambil dari nash ini –*Wallahu A'lam*- dan dengan ini Abu Muhammad di dalam *Al-Mughni* menjelaskannya. Dia berkata, "Pasal ketiga; Di antara sesuatu yang harus dijauhi oleh istri yang sedang ber*ihdad* adalah *niqab* dan yang serupa dengannya, seperti *burqu'* (sejenis penutup wajah, cadar) dan yang lainnya. Karena istri yang sedang beriddah disamakan dengan wanita yang sedang berihram dan wanita yang sedang berihram dilarang mengenakan *niqab*. Apabila memang dia butuh untuk menutupi wajahnya, maka dengan cara seperti yang boleh dilakukan oleh wanita yang sedang berihram, yaitu dengan menurunkan kain ke wajahnya.

Jika dikatakan, lalu apa pendapat kalian tentang pakaian yang dibuat dengan cara mencelup benang tenunannya kemudian baru ditenun, apakah boleh dipakai oleh istri yang sedang ber*ihdad*? Maka dijawab bahwa dalam hal ini ada dua pendapat yang keduanya merupakan kemungkinan di dalam *Al-Mughni*.

Pendapat pertama mengatakan; Haram mengenakannya. Karena pakaian seperti itu lebih bagus dan lebih tinggi kualitasnya, juga karena pakaian tersebut dibuat seperti itu agar bagus. Oleh karena itu ia diserupakan dengan pakaian yang baru dicelup setelah ditenun.

Pendapat kedua mengatakan; Boleh mengenakannya berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ di dalam hadits Ummu Salamah رضي الله عنها, *"Kecuali pakaian 'ashb."*

Pakaian *'ashb* merupakan pakaian yang benangnya dicelup terlebih dahulu sebelum ditenun. Ini seperti yang disebutkan oleh Al-Qadhi.

Asy-Syaikh berkata, "Pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih tepat. Adapun *'ashb*, yang benar adalah nama tumbuhan yang digunakan untuk mencelup pakaian."

As-Suhaili berkata, "*Wars* dan *'ashb* adalah dua jenis tumbuhan negeri Yaman yang tidak tumbuh dan tidak ditemukan kecuali hanya di negeri Yaman."

Rasulullah ﷺ memperbolehkan bagi istri yang sedang ber*ihdad* untuk mengenakan pakaian yang dicelup dengan menggunakan *'ashb*, dikarenakan pakaian yang dicelup dengan *'ashb* sama dengan pakaian yang dicelup dengan tujuan bukan untuk memperindahnya, seperti warna merah dan kuning. Dimana tidak mungkin pakaian yang dicelup dengan *'ashb* diperbolehkan untuk dikenakan oleh istri yang sedang ber*ihdad* jika memang pakaian yang dicelup dengan *'ashb* mengandung unsur *zinah* atau memperindahnya. Jadi sama saja, antara pencelupan yang dilakukan sebelum maupun setelah ditenun. *Wallahu a'lam.* []

Ketetapan Hukum Rasulullah Seputar *Istibra'*[145]

TELAH tetap dalam *Shahih Muslim* sebuah riwayat dari hadits Abu Said Al-Khudri ﷺ, bahwa pada perang Hunain, Rasulullah ﷺ mengutus sejumlah tentara ke Authas. Mereka bertemu dengan musuh dan mereka pun bertempur hingga tentara Islam berhasil mengalahkan para musuh dan mendapatkan beberapa tawanan perang (perempuan). Lalu tampak ada beberapa sahabat yang khawatir berdosa untuk menyetubuhi para tawanan tersebut, karena mereka adalah para wanita yang bersuamikan kaum musyrikin. Maka Allah ﷻ menurunkan ayat,

وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ

"Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (budak-budak yang dimiliki yang suaminya tidak ikut tertawan bersama-samanya)." **(An-Nisaa`: 24)** Maksudnya, para tawanan perempuan tersebut halal bagi kalian jika masa iddahnya telah habis.

Di dalam *Shahih Muslim* juga disebutkan hadits Abu Ad-Darda' ﷺ, bahwa suatu ketika Rasulullah ﷺ lewat di dekat seorang perempuan (tawanan) yang sedang hamil berada di depan sebuah pintu kemah besar. Lalu beliau berkata, "Mungkin si pemilik tawanan wanita ini ingin menyetubuhinya." Para sahabat pun menimpali, "Benar." Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sungguh, saya berniat melaknati si pemilik tawanan wanita itu dengan laknat yang*

---

[145] *Istibra'* adalah pembuktian untuk mengetahui bahwa rahim si wanita tidak mengandung benih janin. **(Penj.)**

ikut masuk ke dalam kubur bersamanya. Bagaimana dia menjadikan anak (yang berada di dalam kandungan si tawanan wanita tersebut) sebagai salah satu ahli warisnya padahal itu tidak boleh baginya? Bagaimana dia menggunakan (memanfaatkan, menjadikan sebagai seorang budak) anak (yang berada di dalam kandungan si tawanan wanita tersebut), padahal itu tidak boleh baginya?"[146]

Di dalam *Sunan At-Tirmidzi* diriwayatkan dari hadits Irbadh bin Sariyah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang menyetubuhi para tawanan wanita (yang hamil) hingga mereka melahirkan.[147]

Di dalam *Musnad Ahmad* dan *Sunan Abi Dawud* diriwayatkan dari hadits Abu Said Al-Khudri ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda dalam kaitannya dengan para tawanan wanita Authas, *"Tawanan yang sedang hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia melahirkan dan tawanan yang tidak hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia mengalami satu kali haid."*[148]

Di dalam *Sunan At-Tirmidzi* diriwayatkan dari hadits Ruwaifi' bin Tsabit ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Barangsiapa yang beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir, maka janganlah dia menyiramkan airnya (air sperma) ke anak (janin) orang lain."*

At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *hasan*."[149]

Di dalam *Sunan Abi Dawud* juga diriwayatkan dari hadits Ruwaifi' bin Tsabit ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tidak halal bagi orang yang beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir menyetubuhi wanita tawanan hingga dia melakukan istibra` (pembuktian bahwa rahim si wanita tidak mengandung benih janin) terhadapnya."*

Ahmad meriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Barangsiapa yang beriman kepada Allah ﷻ dan hari akhir, maka janganlah dia menikahi janda (wanita yang telah bersuami) dari wanita tawanan hingga dia mengalami haid."*

Al-Bukhari di dalam *Shahih*-nya meriwayatkan bahwa Ibnu Umar ﷺ berkata, "Jika ada budak perempuan yang telah disetubuhi dihibahkan atau dijual atau bebas, maka hendaklah dilakukan istibra` terhadapnya dengan satu kali

---

[146] HR. Muslim (1441).
[147] HR. At-Tirmidzi (1564) dan Ahmad (4/127).
[148] HR. Abu Dawud (2157), Ad-Darimi (2/171), dan Ahmad (3/62 dan 87).
[149] HR. At-Tirmidzi (1131), Ahmad (4/108), dan Abu Dawud (2158).

haid. Adapun yang masih perawan maka tidak perlu dilakukan *istibra`* terhadapnya."

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ma`mar dari Amr bin Muslim dari Thawus bahwa Rasulullah ﷺ pada salah satu peperangan memerintahkan seorang petugas pengumuman untuk menyampaikan pengumuman, "Dilarang menyetubuhi (tawanan) wanita yang sedang hamil dan dilarang menyetubuhi (tawanan) wanita yang tidak sedang hamil hingga dia mengalami haid."

Abdurrazzaq juga menyebutkan dari Sufyan Ats-Tsauri dari Zakaria dari Asy-Sya'bi, dia berkata, "Pada perang Authas, tentara Islam berhasil mendapatkan para tawanan perang wanita. Rasulullah ﷺ menginstruksikan kepada mereka agar tidak menyetubuhi tawanan yang sedang hamil hingga dia melahirkan dan tidak menyetubuhi tawanan wanita yang tidak sedang hamil sampai dia haid.

Hadits-hadits tersebut mengandung sejumlah hukum, yaitu:

Hukum pertama; Bahwasanya tidak boleh menyetubuhi tawanan wanita, sampai diketahui kesucian rahimnya. Jika dia sedang hamil, maka untuk mengetahui kesucian rahimnya adalah dengan lahirnya sang bayi yang dikandungnya itu. Dan jika dia adalah wanita yang masih haid, maka dengan menunggu sampai haidnya datang. Jika dia adalah wanita yang tidak mengeluarkan darah haid, maka tidak ada nash yang menjelaskannya. Wanita yang seperti ini masih diperdebatkan hukum mengetahui kesucian rahimnya. Begitu juga dengan tawanan wanita yang masih gadis atau wanita yang sudah diketahui kesucian rahimnya, kemudian mengeluarkan darah haid sewaktu masih bersama dengan orang yang menjualnya. Tak lama setelah haid, si pemilik tersebut menjualnya dan belum sempat menyetubuhinya, atau tawanan wanita tersebut berada di tangan seorang wanita, kemudian dipindahtangankan dari wanita tersebut kepada seorang laki-laki, maka Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, dan Ahmad mewajibkan untuk menunggu dan mengetahui kesucian rahim semua wanita di atas. Hal ini berdasarkan pada keumuman hadits-hadits yang berkenaan dengan masalah ini dan hal itu adalah sebagai iddah bagi mereka, yaitu untuk mengetahui kesucian rahimnya. Di samping itu, bersandar pada ketetapan dan ajaran para sahabat.

Sebagaimana yang disebutkan oleh Abdurrazzaq, dia berkata; Ibnu Juraij bercerita kepada kami, dia berkata; Atha' berkata, "Tiga pedagang saling melempar (menjual dan membeli) barang dagangan seorang wanita sampai akhirnya wanita tersebut melahirkan seorang anak. Maka Umar bin Al-Khathab memanggil ketiganya. Mereka menyerahkan anak dari wanita tersebut kepada

salah satu dari mereka. Setelah itu, Umar ﷺ berkata, "Barangsiapa menjual budak wanita yang sudah mencapai usia haid, maka wajib mengetahui kebersihan rahimnya sampai dia mengeluarkan haid. Jika budak wanita tersebut belum mencapai umur haid, maka harus mengetahui kebersihan rahimnya dengan menunggu empat puluh lima malam."

Para ulama berkata, "Allah ﷻ telah mewajibkan iddah (mengetahui kebersihan rahim) terhadap perempuan yang sudah tidak mengeluarkan darah haid dan perempuan yang belum mencapai umur haid yaitu tiga bulan. *Al-Istibra`* adalah istilah iddah bagi budak perempuan. *Al-Istibra`* juga wajib diberikan kepada perempuan menopause dan yang belum mencapai umur haid."

Sebagian ulama yang lain mengatakan, "Yang dimaksud dengan *al-istibra`* adalah mengetahui kebersihan rahim si budak perempuan, yaitu sekiranya tuan dari budak tersebut yakin akan kesucian rahimnya tersebut, maka dia boleh langsung menyetubuhinya dan tidak perlu untuk *istibra`*. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dari Ma'mar dari Ayub dari Nafi' dari Ibnu Umar ﷺ, dimana dia mengatakan, "Jika budak perempuan masih perawan, maka sang tuan jika mau tidak perlu *istibra`*."

Hadits ini disebutkan Al-Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya dari Ibnu Umar ﷺ.

Hammad bin Salamah menyebutkan; Ali bin Zaid bercerita kepada kami, dari Ayub bin Abdillah Al-Lakhmi dari Ibnu Umar, dia berkata, "Saya menyetubuhi seorang wanita bagianku dari rampasan perang Jalula`. Leher wanita tersebut bagaikan kendi perak." Selanjutnya Ibnu Umar berkata, "Saya tidak dapat menahan nafsu saya, sehingga saya langsung menciumnya dengan disaksikan orang-orang (pasukan perang)."

Madzhab Malik menjadikan hal ini sebagai rujukannya dan menjadikan hadits ini sebagai kaidah dan cabang-cabangnya.

Abu Abdillah Al-Maziri berkata, "Dalam madzhab Malik terdapat kaidah *al-istibra`* dan kami akan menyebutkannya dengan redaksinya."

Kesimpulan dari pendapat di atas adalah bahwasanya setiap budak perempuan yang tidak mungkin hamil lagi tidak harus *istibra'*. Dan setiap budak perempuan yang menurut prediksi yang akurat masih bisa hamil, atau kemampuannya untuk hamil masih belum jelas dan masih diragukan, maka terhadap wanita seperti ini harus *istibra'*. Adapun budak perempuan yang menurut prediksi yang akurat rahimnya sudah suci, akan tetapi keraguannya

tersebut adalah sudah akurat, maka dia boleh menyetubuhinya. Karena dalam madzhab Malik terdapat dua pendapat dalam menetapkan keharusan *istibra'* dan menggugurkannya (tidak perlu lagi *istibra'*).

Dari masalah ini akan muncul beberapa cabang permasalahan yang beragam, seperti *istibra'* terhadap gadis kecil yang sudah mampu untuk bersetubuh dan perempuan yang sudah menopause. Dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Malik.

Penulis kitab *Al-Jawahir* mengatakan; Pada gadis kecil yang sudah hampir memasuki umur dapat hamil seperti anak perempuan yang sudah berumur tiga belas tahun atau empat belas tahun, maka wajib *istibra'*.

Dalam hal keharusan *istibra'*, jika dia adalah perempuan yang mampu untuk melakukan persetubuhan sedang dia baru berumur sembilan atau sepuluh tahun, maka terdapat dua pendapat.

Menurut Ibnu Al-Qasim, terhadap perempuan seperti itu tetap harus *istibra'*. Adapun menurut riwayat yang berasal dari Ibnu Abdil Hakam, dia tidak perlu *istibra'*. Dan jika perempuan tersebut termasuk orang yang tidak mampu melakukan persetubuhan, maka tidak perlu *istibra'*.

Penulis kitab *Al-Jawahir* juga mengatakan; *Al-Istibra'* masih menjadi wajib terhadap wanita yang sudah melewati usia haid dan belum menopause, seperti wanita yang sudah mencapai umur empat puluh atau lima puluh tahun.

Adapun wanita yang sudah berhenti dari haid dan sudah tua, maka apakah dia masih wajib *istibra'* ataukah tidak?

Terdapat dua riwayat dari Ibnu Al-Qasim dan Ibnu Abdil Hakam.

Al-Maziri berkata; Alasan perempuan muda yang belum mampu untuk melakukan persetubuhan dan wanita yang sudah menginjak umur tua masih wajib *istibra'* adalah karena keduanya dalam sejumlah kasus yang langka sudah memungkinkan atau masih memungkinkan terjadi kehamilan. Atau dengan alasan untuk menjaga dari hal-hal yang tidak diinginkan, yaitu agar tidak memvonis tidak mungkin terhadap sesuatu yang masih mungkin terjadi.

Al-Maziri melanjutkan; Yang termasuk dalam cabang masalah ini adalah keharusan *istibra'* bagi budak perempuan yang dikhawatirkan dia telah berbuat zina. Pendapat ini adalah pendapat yang mengatakan wajibnya *istibra'* karena adanya buruk sangka. Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Adapun pendapat yang tidak mengharuskan *istibra'* adalah pendapat Asyhab.

Al-Maziri menambahkan; Merupakan cabang masalah ini adalah keharusan *istibra'* bagi budak perempuan yang berperilaku nakal atau jalang. Dalam hal ini terdapat dua pendapat, meski mayoritas tuan dari budak jalang ini tidak mau menyetubuhinya, dan sedikit sekali yang mau menyetubuhinya.

Termasuk dalam cabang masalah ini juga wajibnya *istibra'* dari wanita yang penjual dirinya adalah seorang laki-laki yang terpotong alat kelaminnya, atau seorang wanita atau laki-laki yang masih mempunyai hubungan kekerabatan yang haram untuk menyetubuhi wanita yang dijualnya tersebut. Dalam keharusan *istibra'* ini terdapat dua pendapat dari Imam Malik.

Termasuk dalam cabang masalah ini adalah wajibnya *istibra'* budak *mukatabah*, yang sebelumnya dapat bekerja kemudian menjadi seorang wanita tua yang sudah lemah, lalu kembali kepada tuannya. Terhadap wanita seperti ini, Ibnu Al-Qasim tetap menetapkan keharusan untuk *istibra'*. Sedangkan Asyhab menafikannya atau tidak mengharuskannya.

Yang juga termasuk dalam cabang masalah ini adalah *istibra'* dari wanita (budak atau tawanan) yang masih perawan. Abu Al-Hasan Al-Lakhmi mengatakan, "*Istibra'* dari wanita seperti ini adalah disunnahkan sebagai bentuk kehati-hatian dan bukan merupakan keharusan."

Adapun para penganut madzhab Malik selain Abu Al-Hasan menyatakan bahwa hal itu adalah keharusan.

Merupakan cabang masalah juga, jika penjual sudah *istibra'* dari budak perempuan tersebut. Dan pembeli sudah tahu bahwa penjual telah *istibra'* dari budak yang hendak dibelinya itu. Maka cukuplah dengan *istibra'* penjual, sedang pembeli tidak perlu *istibra'*.

Cabang masalah yang lain, jika seorang laki-laki dititipi seorang budak perempuan. Selama bersama laki-laki yang dititipi ini, budak tersebut mendapati haid satu kali. Kemudian sang laki-laki tersebut *istibra'* dari budak tersebut. Maka budak yang seperti ini tidak perlu lagi di-*istibra'* untuk kedua kalinya. Cukuplah haid tersebut sebagai *istibra'*nya. Namun dengan syarat sang budak perempuan tidak keluar meninggalkan laki-laki yang dititipi dan yang kedua dan tuannya tidak masuk menemuinya.

Cabang lainnya, keharusan *istibra'* dari budak perempuan yang dibeli dari suaminya atau dibeli dari anaknya yang masih kecil, kemudian di tangan pembeli tersebut, sang budak mendapati haid. Terhadap wanita seperti ini, Ibnu

Al-Qasim mengatakan, "Jika sang budak tidak keluar dari pembeli, maka haidnya itu cukup menjadi *istibra'*nya."

Sedangkan Asyhab mengatakan, "Jika sang budak bersama dengan sang pembeli di rumahnya dan sang pembeli ini selalu mengawasi gerak-gerik si budak, maka *istibra'*nya sudah mencukupi, baik si budak keluar ataupun tidak."

Merupakan cabang masalah ini juga, jika tuan dari budak tersebut sedang tidak ada di tempat (keluar rumah untuk bepergian), dan ketika dia datang, dia menjual budaknya tersebut kepada seorang laki-laki sebelum sang budak keluar dan ketika dijual dalam keadaan haid, dan pembeli tersebut membelinya sebelum dia suci, maka seperti ini tidak perlu ada *istibra'*.

Apabila seorang budak perempuan dijual sedang dia dalam keadaan haid, dan masih di permulaan haidnya, maka yang masyhur dalam madzhabnya, haid tersebut merupakan *istibra'*-nya dan tidak perlu lagi menunggu haid berikutnya.

Seorang partner membeli seorang budak yang merupakan bagian partnernya, sedang budak selama ini berada bersama dengan salah satu dari kedua orang yang membelinya. Dia telah mendapati haidnya saat bersama orang tersebut. Jika demikian, maka budak tersebut tidak perlu *istibra'*.

Sejumlah permasalahan cabang di atas seluruhnya masuk dalam madzhabnya, dan mengingatkan Anda terhadap sumbernya dalam *istibra'*. Selain itu, *istibra'* menjadi wajib jika tidak diketahui dan tidak pula disangka kesucian rahimnya. Jika diketahui atau dapat disangka kesucian rahimnya, maka tidak perlu lagi ada *istibra'*.

Abu Al-Abbas bin Suraij dan Abu Al-Abbas bin Taimiyah telah berkata, "Tidak perlu ada *istibra'* terhadap budak perempuan yang masih perawan. Hal ini berdasarkan sebuah riwayat yang shahih dari Ibnu Umar ﷺ.

Dari perkataan mereka itu, kami katakan bahwasanya tidak ada nash yang umum yang berasal dari Nabi ﷺ yang mewajibkan *istibra'* kepada setiap orang yang mempunyai budak perempuan atau perempuan hasil rampasan perang baru, dalam keadaan bagaimanapun perempuan tersebut. Yang dilarang untuk menyetubuhi perempuan dari hasil rampasan perang adalah jika perempuan tersebut sedang mengandung sampai dia melahirkan kandungannya tersebut atau ketika dia sedang haid sampai dia selesai dari haidnya.

Jika dikatakan, apakah secara umum hal ini mencakup keharaman untuk menyetubuhi para tawanan wanita yang masih perawan sebelum diketahui

kesucian rahimnya sebagaimana dilarangnya menyetubuhi janda dari para tawanan wanita sebelum mengetahui kesucian rahimnya?

Jawabannya; Ya, benar. Sasarannya adalah tampaknya maksud dari keumuman atau kemutlakannya. Sehingga dikhususkan (spesifikasi) atau dibatasi (limitasi) ketika tidak ada sesuatu yang mengharuskan *istibra'*. Di*takhshish* juga oleh sabda Nabi ﷺ dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ruwaifi', bahwasanya beliau bersabda, *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka dia tidak (boleh) menikahi janda dari tawanan perang kecuali sampai dia (janda tawanan perang tersebut) mengeluarkan haid."*

Di samping itu, di*takhshish* juga oleh madzhab para sahabat yang seorang pun dari mereka yang tidak menyetujui pendapat ini.

Dalam *Shahih Al-Bukhari* yang berasal dari hadits Buraidah, dia berkata; Rasulullah ﷺ mengutus Ali bin Abi Thalib رضي الله عنه untuk menemui Khalid yang sedang berada di Yaman untuk mengambil *khumus* (seperlima) bagian beliau. Setelah sampai, Ali pun memilih bagian seperlima tersebut yang di antaranya adalah seorang tawanan perempuan. Di pagi harinya, Ali keluar dengan rambut yang masih basah (mandi janabah setelah menyetubuhi tawanan wanita tersebut). Maka saya berkata Khalid bin Walid, "Tidakkah engkau lihat laki-laki ini (maksudnya adalah Ali)?"

Dalam satu riwayat, Khalid berkata kepada Buraidah, "Tidakkah engkau lihat apa yang telah dilakukan oleh laki-laki ini (maksudnya adalah Ali)?"

Buraidah berkata; Waktu itu saya sangat benci terhadap Ali. Ketika kami telah sampai di hadapan Rasulullah ﷺ di Madinah, maka saya menceritakan kejadian tersebut kepada beliau. Mendengar itu, beliau bersabda, "Wahai Buraidah, apakah engkau benci terhadap Ali?"

"Ya," jawab saya. Mendengar jawaban saya seperti itu, beliau bersabda, *"Janganlah kamu benci terhadap Ali, karena haknya terhadap seperlima adalah lebih banyak dari sekadar itu."*[150]

Tawanan wanita yang disetubuhi Ali tersebut bisa jadi adalah seorang yang masih perawan sehingga menurut Ali tidak wajib untuk *istibra'* terlebih dahulu atau mungkin juga wanita tersebut sedang dalam masa akhir-akhir haidnya, maka cukuplah bagi Ali untuk menunggu sebentar sampai selesai haidnya sebelum dia akhirnya menyetubuhinya.

---

[150] HR. Al-Bukhari (8/52-53) dan Ahmad (5/259).

Apapun alasan dan kondisinya, yang menjadi keharusan adalah realisasi kesucian rahim seorang tawanan wanita sehingga dia sudah benar-benar *istibra'*.

Jika Anda benar-benar mencermati sabda Nabi ﷺ, maka Anda akan mendapati sabda beliau, *"Wanita yang sedang hamil tidak disetubuhi sampai dia melahirkan (kandungannya). Tidak juga (disetubuhi) wanita yang tidak hamil sampai dia haid."*

Dari hadits ini, jelaslah bagi Anda bahwa yang dimaksud dengan *"wanita yang tidak hamil" (ghair dzat al-haml)* adalah wanita yang sudah memungkinkan untuk hamil atau tidak mungkin hamil. Sehingga, menahan diri dari menyetubuhi tawanan wanita tersebut adalah karena alasan takut hamil. Karena tidak diketahui apa yang telah dikandung oleh rahimnya.

Inilah sabda Nabi ﷺ dalam masalah tawanan wanita karena tidak adanya pengetahuan yang sebenarnya tentang keadaannya.

Dari sini, seseorang yang mempunyai budak perempuan baru yang tidak diketahui keadaan rahimnya sebelum dimiliki, apakah rahimnya sedang mengandung ataukah tidak, maka dia tidak boleh langsung menyetubuhinya sampai budak tersebut *istibra'* (dapat diketahui kesucian rahimnya) dengan menunggunya satu kali haid.

Seperti ini adalah sesuatu yang rasional dan bukan semata-mata hanya faktor ibadah yang tanpa makna.

Jadi, budak perempuan yang masih perawan dan masih kecil yang biasanya tidak mungkin hamil, dan budak perempuan yang dibelinya dari istrinya sendiri sedang budak tersebut tinggal di rumahnya sendiri yang sama sekali belum pernah keluar rumah, dan perempuan lain yang sudah benar-benar diketahui kebersihan rahimnya, maka tidak perlu untuk *istibra'*.

Begitu juga seorang wanita berzina dan ingin menikah, maka wanita pezina tersebut tidak boleh menikah sampai ditunggu satu kali haid. Setelah itu baru boleh menikah.

Demikian juga jika ada seorang wanita yang sudah menikah melakukan perzinaan dengan laki-laki lain, maka suaminya harus menahan diri dari melakukan persetubuhan dengannya, sampai si istri tersebut mendapati haid satu kali.

Begitu pula *ummu al-walad* (budak perempuan yang melahirkan anak dari majikannya), jika tuannya meninggal dunia, maka dia harus beriddah satu kali haid.

Abdullah bin Ahmad berkata; Saya pernah bertanya kepada ayah saya, "Berapakah iddah *ummu al-walad* jika tuannya meninggal atau tuannya memerdekakannya?"

Ayah saya menjawab, "Iddahnya adalah satu kali haid. Karena dalam semua keadaannya, dia masih seorang budak. Jika *ummu al-walad* tersebut berbuat jahat, maka tuannya wajib membayar (denda) sebesar harga budak tersebut. Jika seseorang berbuat jahat terhadap *ummu al-walad* tersebut, maka pelaku kejahatan tersebut harus membayar denda kekurangan harga jualnya."

Apabila *ummu al-walad* tersebut meninggal, maka apa yang ditinggalkannya menjadi hak tuannya. Jika dia terkena *had*, maka *had*nya adalah sama dengan *had* budak perempuan. Jika tuannya menikahinya, maka bayi yang dilahirkannya nanti (dari hubungannya dengan sang tuan) statusnya akan seperti dirinya, yaitu akan merdeka jika dia merdeka dan tetap menjadi budak selagi dia masih menjadi budak.

Iddah *Ummu Al-Walad*

Para ulama berbeda pendapat tentang iddah *ummu al-walad*. Sebagian dari mereka mengatakan bahwa iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari. Ini adalah iddah perempuan merdeka yang juga merupakan iddah budak yang sudah keluar dari perbudakan dan menjadi perempuan merdeka. Jadi, memberikan hak waris menjadi konsekuensi orang yang mengatakan bahwa iddahnya dan menjadikan hukumnya seperti hukum perempuan merdeka, karena dia telah menempatkannya dalam hal iddah seperti iddah wanita merdeka.

Sebagian yang lain mengatakan bahwa iddah *ummul al-walad* adalah tiga kali haid. Pendapat ini tidak memiliki dasar dalil. Sebab, perempuan yang iddahnya tiga kali haid adalah perempuan yang ditalak. Padahal *ummu al-walad* bukanlah wanita yang ditalak dan bukan pula wanita yang merdeka.

Sementara Allah ﷻ telah menyebutkan dalam firman-Nya,

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari" **(Al-Baqarah: 234)**

Dan, *ummu al-walad* bukanlah wanita yang merdeka dan bukan pula seorang istri yang dapat beriddah empat bulan sepuluh hari.

Adapun firman-Nya,

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'" **(Al-Baqarah: 228)** adalah bagi para wanita yang keluar dari perbudakan untuk menjadi wanita merdeka. Ini adalah redaksi dari Ahmad.

Dalam riwayat yang berasal dari Shalih, Ahmad juga mengatakan, "*Ummu al-walad* ketika tuannya meninggal atau tuannya memerdekakannya, maka dia harus beriddah satu kali haid. Karena dia tetap budak bagaimana pun keadaannya."

Sementara dalam riwayat yang berasal dari Muhammad bin Al-Abbas, Ahmad bertutur, "Iddah *ummu al-walad* yang ditinggal mati tuannya adalah empat bulan sepuluh hari."

Asy-Syaikh (Ibnu Qudamah) dalam kitab *Al-Mughni* berkata, "Abu Al-Khathab menceritakan riwayat ketiga dari Ahmad, bahwasanya *ummu al-walad* beriddah dengan dua bulan lima hari."

Ibnu Qudamah berkomentar, "Saya tidak menemukan bahwa riwayat ini berasal dari Ahmad dalam *Al-Jami'*. Saya juga tidak menyangkanya bahwa dia adalah benar dari Ahmad. Hal ini diriwayatkan dari Atha`, Thawus, dan Qatadah. Karena ketika tuannya meninggal, statusnya adalah budak, sehingga iddahnya adalah iddah budak. Sebagaimana jika seorang laki-laki meninggal dunia sedang istrinya adalah seorang budak, maka budak tersebut menjadi merdeka setelah meninggalnya sang suami. Ini bukanlah riwayat Ishaq bin Manshur dari Ahmad.

Abu Bakar bin Abdil Aziz mengatakan dalam *Zad Al-Musafir*; *Bab Al-Qaul fi Iddah Ummi Al-Walad min Ath-Thalaq wa Al-Wafat*, Abu Abdillah dalam riwayat Ibnu Al-Qasim mengutarakan, "Jika tuan *ummu al-walad* meninggal, sedang *ummu al-walad* tersebut bersama dengan suaminya, maka dia tidak perlu beriddah. Bagaimana dia beriddah sementara dia masih bersama dengan suaminya?"

Dalam riwayat Muhanna, Abu Bakar bin Abdil Aziz berkata, "Jika seorang tuan memerdekakan *ummu al-walad*, maka tuan tersebut tidak boleh menikahi saudara perempuan *ummu al-walad* tersebut sampai dia selesai dari masa iddahnya."

Dalam riwayat Ishaq bin Manshur, Abu Bakar bin Abdil Aziz mengatakan, "Iddah *ummu al-walad* adalah sama dengan iddah budak yang ditinggal mati dan ditalak."

Argumen orang yang mengatakan bahwa iddah *ummu al-walad* adalah empat bulan sepuluh hari ialah apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Amr bin Al-Ash bahwasanya dia pernah berkata, "Janganlah kalian merusak sunnah Nabi kita Muhammad ﷺ. Iddah *ummu al-walad* yang ditinggal mati tuannya adalah empat bulan sepuluh hari."

Ini adalah pendapat dua Said, Muhammad bin Sirin, Mujahid, Umar bin Abdil Aziz, Khilas bin Amr, Az-Zuhri, Al-Auza'i, dan Ishaq. Mereka mengatakan, "Karena *ummu al-walad* adalah wanita merdeka sehingga iddahnya adalah iddah ditinggal mati (suami). Dimana iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari sebagaimana istri merdeka yang ditinggal mati suaminya."

Atha', An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para sahabatnya mengatakan, "*Ummu al-walad* beriddah tiga kali haidan."

Diceritakan juga dari Ali dan Ibnu Mas'ud, bahwa mereka ini mengatakan, "Karena *ummul al-walad* harus beriddah, padahal dia bukanlah seorang istri yang iddahnya bisa disamakan dengan istri yang ditinggal mati suaminya, sehingga masuk dalam ayat tentang para istri yang ditinggal mati suami, dan bukan pula seorang budak yang masuk dalam nash yang menetapkan bahwa budak harus *istibra`* dengan satu kali haid, maka iddahnya adalah tiga *quru`*. *Ummu al-walad* hampir sama dengan wanita merdeka yang ditalak."

Yang benar dari beberapa pendapat ini adalah bahwasanya *ummu al-walad* dinyatakan *istibra'* dengan satu kali haid. Pendapat ini merupakan pendapat Utsman bin Affan, Aisyah, Abdullah bin Umar, Al-Hasan, Asy-Sya'bi, Al-Qasim bin Muhammad, Abu Qilabah, Mak-hul, Malik, Asy-Syafi'i, dan Ahmad bin Hambal dalam riwayat yang paling masyhur darinya. Pendapat ini pula yang diikuti oleh Abu Ubaidah, Abu Tsaur, dan Ibnu Al-Mundzir.

Iddah seperti ini hanya untuk *istibra'* (mengetahui kesucian rahimnya) karena lepasnya sang budak dari kepemilikan tuannya. Sehingga iddahnya adalah satu kali haid jika dia adalah seorang wanita yang masih dan sudah mengeluarkan darah haid, sebagaimana *istibra'* wanita yang dimerdekakan, budak-budak wanita, dan tawanan-tawanan wanita.

Berkenaan dengan hadits Amr bin Al-Ash, Ibnu Al-Mundzir berkomentar terhadapnya, "Ahmad dan Abu Ubaidah menganggap dhaif (lemah) riwayat Amr bin Al-Ash tersebut."

Muhammad bin Musa berkata, "Saya pernah bertanya kepada Abu Abdillah tentang hadits Amr bin Al-Ash. Dia menjawab, 'Hadits tersebut tidak shahih.'"

Al-Maimuni berkata; Saya melihat Abu Abdillah terheran-heran terhadap hadits Amr bin Al-Ash ini. Kemudian dia berkata, "Di mana sunnah Rasulullah ﷺ dalam masalah ini?"

Lantas dia menambahkan, "Empat bulan sepuluh hari adalah iddah bagi wanita merdeka yang sudah menikah. Adapun *ummu al-walad* adalah budak yang keluar dari perbudakan menjadi wanita merdeka. Orang yang mengatakan ini berarti harus memberikan hak waris kepadanya. Dan tidak ada dalil bagi orang yang berpendapat bahwa iddah *ummu al-walad* adalah tiga kali haid. Karena wanita yang beriddah demikian adalah wanita yang ditalak."

Al-Mundziri berkata; Dalam isnad hadits Amr terdapat nama Mathar bin Thahman Abu Raja' Al-Warraq, seorang perawi yang tidak hanya satu orang yang menganggapnya sebagai perawi dhaif. Syaikh kami, Abu Al-Hajjaj Al-Hafizh dalam kitab *At-Tahdzib*, memberitakan kepada kami, Abu Thalib berkata, "Saya pernah bertanya kepada Ahmad bin Hambal tentang Mathar Al-Warraq. Dia menjawab, 'Yahya bin Said menganggap dhaif haditsnya yang berasal dari Atha'.'"

Abdullah bin Ahmad bin Hambal menuturkan; Saya pernah bertanya tentang Mathar Al-Warraq kepada ayah saya. Dia menjawab, "Yahya bin Said menyamakan hadits riwayat Mathar Al-Warraq dengan hadits riwayat Ibnu Abi Laila dalam buruknya hafalannya."

Abdullah juga berkata; Saya pernah bertanya kepada ayah saya tentangnya (Mathar Al-Warraq). Ayah saya menjawab, "Tidak ada yang lebih dekat persamaannya (Mathar) dengan Ibnu Abi Laila melebihi riwayatnya yang berasal dari Atha`."

Ahmad juga mengatakan, "Riwayat Mathar dari Atha` adalah dhaif."

Abdullah berkata; Saya bertanya kepada Yahya bin Ma'in tentang Mathar Al-Warraq. Dia menjawab, "Dia adalah seorang yang haditsnya dhaif ketika meriwayatkan dari Atha` bin Abi Rabah."

An-Nasa'i berkata, "Dia adalah seorang yang tidak kuat (periwayatannya)."

Menurut penulis, Mathar Al-Warraq adalah seorang yang *tsiqah*. Abu Hatim Ar-Razi berkata, "Dia adalah seorang yang haditsnya *shalih* (baik sehingga dapat diterima)."

Ibnu Hibban menyebutkan tentang biografi Mathar dalam kitab *At-Tisqat.* Imam Muslim menggunakan hadits yang dia riwayatkan sebagai hujah atau dalil, sehingga tidak ada alasan untuk menganggap dhaif hadits yang diriwayatkannya.

Illat (cacat) hadits ini adalah bahwa ia berasal dari Qabishah bin Dzu'aib dari Amr bin Al-Ash ﷺ Sedang Qabishah sendiri tidak mendengar atau belajar dari Amr bin Al-Ash. Ini yang dikatakan oleh Ad-Daruquthni.

Adapun *illat* yang lain dalam hadits Amr bin Al-Ash ini adalah bahwasanya hadits ini adalah *mauquf* (berasal dari sahabat). Padahal Amr bin Al-Ash tidak mengatakan, "Janganlah kalian membingungkan kami dengan sunnah Nabi ﷺ."

Ad-Daruquthni berkata; Yang benar adalah, "Janganlah kalian membingungkan kami dalam agama kami." Hadits ini adalah *mauquf.*

Illat lain dalam hadits Amr bin Al-Ash ini adalah bahwasanya hadits ini adalah hadits *mudhtharib.*[151] Hadits ini bertolak belakang dengan perkataan atau pendapat Amr bin Al-Ash dalam tiga tempat, yaitu:

Pertama; Pendapatnya yang baru saja disebutkan di atas.

Kedua; Iddah *ummu al-walad* adalah seperti iddahnya wanita merdeka.

Ketiga; Iddah *ummu al-walad* yang ditinggal mati oleh tuannya adalah empat bulan sepuluh hari. Jika dia telah dimerdekakan maka iddahnya adalah tiga kali haid.

Tiga pendapat dari Amr bin Al-Ash ini telah diriwayatkan oleh Al-Baihaqi.

Imam Ahmad berkata, "Hadits ini adalah hadits *munkar* yang diriwayatkan Al-Baihaqi dari Amr bin Al-Ash."

Khilas telah meriwayatkan dari Ali seperti riwayat Qabishah dari Amr bahwasanya iddah *ummu al-walad* adalah empat bulan sepuluh hari. Akan tetapi hadits riwayat Khilas bin Amr ini masih dipertentangkan keshahihannya.

Ayub mengatakan, "Khilas tidak meriwayatkan hadits dari Amr. Dia hanyalah seorang jurnalis. Dan, Mughirah tidak menganggap atau tidak menggunakan haditsnya."

---

[151] Hadits *mudhtharib* adalah hadits yang dibawakan oleh seorang perawi dengan satu rangkaian (*sanad*), namun dia bawakan juga dengan *sanad* lain dengan makna yang berbeda. Atau dia bawakan sebuah hadits dengan satu *sanad*, namun dia bawakan juga hadits tersebut dengan *sanad* yang sama dengan perubahan lafazh. Sehingga tidak dapat diputuskan mana yang harus digunakan. *Mudhtharib* artinya guncang, lantaran tidak tetap. **(Edt.)**

Ahmad berkata, "Riwayat Khilas dari Ali dikatakan hanya sebatas tulisan dan bukanlah hadits."

Al-Baihaqi berkata, "Riwayat-riwayat Khilas dari Ali adalah lemah menurut para pakar dan para ahli hadits." Selanjutnya dia mengatakan, "Riwayat-riwayat tersebut diambil dari lembaran-lembaran (kitab dan bukan dari hadits)."

Meski demikian, Malik telah meriwayatkan dari Nafi' dari Ibnu Umar dalam masalah *ummu al-walad* yang ditinggal mati tuannya. Dia mengatakan, "Iddah *ummu al-walad* tersebut adalah satu kali haidan."

Jika benar apa yang diriwayatkan dari Ali dan Umar, maka dia merupakan masalah perbedaan pendapat di kalangan para sahabat, sedang dalil di sini menjadi penengahnya. Orang yang berpendapat bahwa iddah *ummu al-walad* adalah empat bulan sepuluh hari hanya bergantung pada keumuman makna karena mereka tidak mempunyai redaksi yang umum. Padahal syarat keumuman makna adalah kesamaan masing-masing personal dalam makna yang karenanya hukum ditetapkan. Jika tidak diketahui demikian, maka penggabungan tidak dapat dibenarkan.

Orang-orang yang berpedapat bahwa *ummu al-walad* diikutkan kepada istri (merdeka) berpendapat bahwa kesamaan antara *ummu al-walad* dengan istri lebih kuat daripada kesamaan antara *ummu al-walad* dengan budak wanita dengan alasan jika tuannya meninggal maka dia akan menjadi wanita yang merdeka. Sehingga iddahnya menjadi keharusan bersamaan dengan kemerdekaannya, dimana hal ini berbeda dengan budak perempuan.

Selain itu, signifikasi yang menjadikan iddah istri selama empat bulan sepuluh hari terdapat pula pada *ummu al-walad*. Empat bulan sepuluh hari ini merupakan masa terpendek untuk mengetahui terbentuk tidaknya sebuah embrio dalam kandungan. Dan hal ini tidak ada perbedaan antara istri dengan *ummu al-walad*. Karena syariat tidak membedakan antara sesuatu yang serupa.

Sementara orang-orang yang menentang pendapat ini mengatakan bahwa hukum *ummu al-walad* sama dengan hukum para budak wanita, bukan hukum para istri. Oleh karena itu, dia tidak masuk dalam kategori firman Allah ﷻ,

"Dan bagimu (para suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh para istrimu." **(An-Nisaa`: 12)** dan ayat yang lain. Jika demikian, bagaimana dia masuk dalam kategori firman Allah,

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah)."? **(Al-Baqarah: 234)**

Mereka menambahkan, ditetapkannya iddah empat bulan sepuluh hari bukan hanya sekadar untuk mengetahui kesucian rahim saja, karena iddah empat bulan sepuluh hari juga diperuntukkan bagi wanita yang sudah diyakini kebersihan rahimnya. Bahkan juga diterapkan pada wanita yang belum pernah di setubuhi suaminya (yang meninggal) dan berduaan. Iddah tersebut termasuk penyerta dan penyempurna akad nikah.

Adapun yang diharapkan dari *istibra'* budak perempuan adalah untuk mengetahui kesucian rahimnya, sehingga cukup dengan menunggunya satu kali haid. Oleh karena itu *istibra'nya* tidak dijadikan selama tiga *quru'*, sebagaimana ditetapkannya iddah wanita merdeka, dimana hal ini dimaksudkan pula untuk memperpanjang masa rujuk dan pertimbangan suami.

Makna seperti ini masuk juga dalam *istibra'*, sehingga tidak ada nash yang mengindikasikan dapat disamakannya *ummu al-walad* dengan para istri yang merdeka.

Jadi, yang terbaik adalah menentukan sesuai dengan apa yang ditentukan oleh Pemilik syariat, Allah ﷻ dalam masalah tawanan perang wanita dan budak wanita dengan tidak melampaui batasan-batasan yang telah ditetapkan-Nya. *Wabillah at-taufiq.*

Hukum Kedua; Istibra' tidak dapat diperoleh hanya dengan kesucian seorang wanita. Akan tetapi harus disertai juga dengan satu kali haid. Ini adalah pendapat Jumhur dan merupakan pendapat yang benar.

Para pengikut Malik dan Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya mengatakan bahwa *istibra'* dapat tercapai dengan satu kali suci yang sempurna. Bila wanita tersebut memasuki masa haid, sempurnalah *istibra'*nya berdasarkan pada pendapat mereka berdua yang menyatakan bahwa *al-aqra'* berarti beberapa kali suci.

Namun pendapat ini berseberangan dengan sabda Rasulullah ﷺ, *"Wanita (budak atau tawanan) yang hamil tidak boleh disetubuhi sampai dia melahirkan. Dan tidak pula yang tidak sedang hamil hingga istibra` dengan satu kali haid."*

Ruwaifi' bin Tsabit berkata; Saya telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda pada perang Hunain, *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir,*

maka jangan menyetubuhi gadis tawanan perang hingga istibra` dengan satu kali haid."

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dengan tiga redaksi. Redaksi di atas adalah redaksi yang pertama.

Redaksi yang kedua; Rasulullah ﷺ melarang menggauli budak perempuan hingga mendapati haid. Juga melarang menggauli mereka yang hamil sampai melahirkan.

Redaksi yang ketiga; *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka jangan menikahi janda tawanan perang sampai dia mendapati haid."*[152]

Rasulullah ﷺ menggantungkan kehalalan dalam hal itu dengan haid saja, dan bukan dengan suci. Jadi, tidak boleh membatalkan apa yang beliau akui dan mengakui apa yang beliau batalkan. Dan sesuatu yang berlawanan dengan nash beliau tidak dapat dijamin untuk bida dijadikan sandaran.

Hal ini merupakan tuntutan qiyas murni, karena yang diwajibkan adalah *istibra'* dan yang menjadi indikasi *istibra'*nya adalah haid.

Adapun kesucian, padanya tidak ada indikasi yang dapat menunjukkan *istibra'*. Sehingga tidak boleh menyandarkan *istibra'* kepada sesuatu yang tidak memiliki indikasi sama sekali.

Hukum ketiga; Istibra' tidak dapat diperoleh hanya dengan sebagian haid ketika sudah dalam kekuasaan pembeli, yaitu dengan mencukupkan sebagian haid tersebut.

Penulis kitab *Al-Jawahir* mengatakan; Jika seorang budak perempuan dijual pada hari-hari terakhir haidnya, maka hari-hari terakhir haid tersebut tidak dapat menjadi *istibra'* baginya. Tidak ada pendapat yang menentangnya. Akan tetapi jika seorang budak perempuan dijual pada hari-hari awal haidnya, maka pendapat yang masyhur dalam madzhab Malik mengatakan bahwa seperti itu sudah dapat dianggap sebagai *istibra'* baginya.

Orang yang menentang pendapat Malik menggunakan hadits ini sebagai hujah. Dia menggantungkan kehalalan dengan satu kali haid sehingga sempurnanya haid tersebut merupakan keharusan.

---

[152] Telah ditakhrij sebelumnya.

Dalam pendapat ini tidak ada dalil yang menunjukkan ketidakbenarannya, karena menurut kesepatakan ulama, haruslah dengan satu kali haid. Akan tetapi perselisihan terdapat pada perkara lain yaitu apakah disyaratkan semua haid tersebut, si budak harus sudah berada di bawah kepemilikan orang yang baru saja membeli, ataukah cukup jika sebagian besar haid tersebut berada di bawah kepemilikan orang yang baru saja membelinya? Jika demikian, maka hadits tersebut tidak menafikan dan tidak pula menetapkan.

Akan tetapi orang yang menentang pendapat ini bisa saja mengatakan, "Ketika kita sudah sepakat bahwa *istibra`* tidak dianggap cukup hanya dengan sebagian haid tersebut terjadi ketika sudah berada di bawah kepemilikan pembeli dan sebagian yang lain ketika masih berada di bawah kepemilikan penjual apabila kebanyakan dari masa haid tersebut si budak masih di bawah kekuasaan penjual, maka diketahui bahwasanya satu kali haid yang dianggap *istibra`* adalah jika si budak berada di bawah kekuasaan atau sudah berada bersama dengan pembeli. Oleh karena itu, jika si budak mendapati haid dan masih di bawah kekuasaan penjual, maka seperti itu belumlah cukup sebagai *istibra`*."

Orang yang sependapat dengan Malik menjawab pernyataan ini dengan mengatakan; Jika si budak mendapati haid sebelum terjadi transaksi dirinya, sedang dia sudah dititipkan di rumah sang pembeli dan tidak keluar dari rumah ini, kemudian dia dijual sesaat setelah haidnya, maka haid tersebut sudah cukup sebagai *istibra'*, dan pembeli tidak harus *istibra'* untuk kedua kalinya.

Pendapat ini adalah salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Malik sebagaimana telah dijelaskan di depan. Yaitu bolehnya *istibra'* dilakukan sebelum adanya akad jual beli dalam beberapa contoh kasus yang salah satunya adalah kasus seperti ini.

Contoh kasus lainnya, dimana *istibra'* boleh dilakukan sebelum adanya akad jual beli, adalah jika budak perempuan sudah diserahkan kepada pihak ketiga (pembeli kedua) untuk *istibra'*. Setelah selesai dari *istibra'*nya, dia dijual kepada pihak ketiga tersebut.

Penulis kitab *Al-Jawahir* mengatakan; *Istibra'* tidaklah dianggap cukup sebelum terjadinya akad jual beli kecuali dalam beberapa kondisi yang di antaranya adalah, si budak sudah berada di bawah kekuasaan pembeli karena memang untuk *istibra'* atau karena dititipkan. Lalu dia mengalami haid ketika dalam kekuasaan calon pembeli tersebut, kemudian saat itu juga atau setelah beberapa hari, sang pembeli menandatangani akad jual beli si budak. Ketika

berada di bawah kekuasaan calon pembelinya itu, si budak tidak keluar dari rumah sang calon pembeli dirinya itu dan tuannya juga tidak pernah mengunjunginya.

Kondisi lain dimana *istibra'* tidak dianggap cukup sebelum terjadi akad jual beli adalah jika yang membeli budak tersebut ialah orang yang tinggal bersamanya, seperti istrinya atau anak kecil yang masih berada di bawah asuhannya. Kemudian si budak tersebut mengalami haid.

Dalam hal ini Ibnu Al-Qasim berkata, "Jika si budak tidak pernah keluar dari rumah orang tersebut, maka *istibra`*nya itu cukup."

Asyhab berpendapat, "Jika si budak bersama orang tersebut, sedang dia bukan orang yang tertarik kepada si budak dan sangat memperhatikan keadaannya, maka itu dianggap *istibra`*, baik selama itu si budak keluar dari rumah ataupun tidak."

Keadaan selanjutnya adalah jika tuannya sedang tidak ada di rumah, maka ketika sang tuan datang, dan si budak telah *istibra'* sebelum dia keluar, atau si budak keluar akan tetapi di saat masih haid, kemudian sang pembeli membeli budak tersebut dari sang tuan sebelum budak tersebut suci.

Keadaan lainnya adalah kolega dalam kepemilikan budak perempuan tersebut membeli bagian kepemilikan koleganya. Si budak berada di bawah kekuasaan pembeli dari keduanya dan telah mengalami haid ketika berada di bawah kekuasaannya.

Sejumlah masalah ini telah dibahas di sebelumnya. Keadaan-keadaan seperti ini dan yang semakna dengannya sudah mengandung *istibra'* sebelum adanya jual beli. Pemilik budak tersebut sudah cukup dengan *istibra'* ini dan tidak perlu lagi *istibra'* untuk kedua kalinya.

"Bagaimana perkataan Malik ini dapat dipadukan dengan perkataannya yang lain yang menyatakan bahwa jika sebagian besar haidnya didapati saat berada di bawah kekuasaan penjual, maka belum dapat dikatakan *istibra`*?"

Apabila ada yang mengungkapkan perntanyaan di atas, maka dapat dijawab; Antara keduanya tidak saling bertentangan. Karena perkataan yang satu mempunyai tempat dan dalam kondisi tertentu, sedang perkataan yang kedua mempunyai tempat dan kondisi yang lain. Setiap tempat dan kondisi dimana pembeli membutuhkan *istibra'* sendiri secara terpisah, tidak mencukupinya kecuali dengan satu kali haid, yang sebagian besarnya tidak bersama atau di

bawah kekuasaan sang pembeli. Dan Setiap tempat dan kondisi yang tidak membutuhkan *istibra'* sendiri secara khusus, padanya tidak dibutuhkan satu kali haid ataupun sebagiannya. Dan *istibra'* tidak dianggap sebelum adanya jual beli seperti sejumlah contoh kasus di atas dan sejenisnya.

Hukum keempat; Jika budak tersebut dalam keadaan mengandung, maka *istibra'*nya adalah dengan lahirnya kandungan tersebut. Hal ini adalah sebagaimana yang telah ditetapkan oleh nash. Dan ini pula yang sudah menjadi kesepakatan umat.

Hukum kelima; Tidak boleh menyetubuhi budak sebelum dia melahirkan sang bayi yang dikandungnya, baik bayi tersebut dinasabkan kepada orang yang menghamili seperti hamilnya para istri, para budak wanita, dan wanita yang disetubuhi karena syubhat (salah yang tidak disengaja). Ataupun bayi yang akan dilahirkan nanti tidak dinasabkan kepada orang yang menghamili seperti hamil karena perzinaan.

Tidak boleh sama sekali menyetubuhi wanita yang sudah mengandung kecuali orang yang menghamilinya, sebagaimana telah disebutkan dengan jelas oleh nash dan begitu juga sabda Nabi ﷺ, *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah mengairi tanaman orang lain dengan airnya (maninya)."*

Hadits ini mencakup tanaman yang baik (persetubuhan dengan jalan yang halal) maupun yang buruk (persetubuhan dengan jalan yang tidak halal seperti perzinaan). Karena menjaga air (mani) orang yang menghamili dari air yang buruk agar tidak bercampur dengan airnya adalah lebih utama daripada penjagaannya terhadap air yang baik.

Selain itu, kandungan yang dihasilkan dari hasil hubungan perzinaan dan air maninya tersebut meski tidak ada kehormatan dan nilainya sama sekali (anak yang akan lahir tidak dapat dinasabkan kepadanya), akan tetapi asal dari kehamilan dan air mani orang yang menyetubuhi adalah terhormat, sehingga tidak boleh mencampurnya dengan air mani orang lain. Di samping hal ini akan melanggar *sunnatullah* dalam membedakan antara kandungan yang buruk dengan yang baik, untuk mensucikan yang baik dari yang buruk, dan juga untuk mengikutkan setiap bagian dengan yang sejenis dan yang sepadan.

Yang mengherankan adalah adanya pembolehkan dari sebagian ahli fikih yang empat untuk melakukan akad nikah bagi wanita yang berzina sebelum *istibra'*nya kemudian dia melakukan persetubuhan setelah akad tersebut dengan

suaminya. Dengan begitu, bisa jadi malam yang sebelumnya dia terikat dengan yang menzinainya, sedang pada malam berikutnya dia menjadi istri bagi suaminya.

Orang yang mau merenungkan kesempurnaan syariat agama ini, maka dia akan tahu bahwa syariat menolak hal tersebut dengan penolakan harga mati dan melarangnya dengan larangan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi.

Merupakan sisi baik madzhab Ahmad adalah bahwa dia melarang pernikahan wanita yang telah berzina sampai dia bertaubat dan statusnya sebagai seorang wanita pezina dan wanita jalang telah hilang.

Imam Ahmad tidak membolehkan seorang laki-laki menjadi suami bagi wanita pezina. Sedangkan pihak-pihak yang menentang Imam Ahmad memperbolehkannya. Dalam masalah ini, Imam Ahmad meng*counter* mereka dengan menggunakan dalil-dalil yang kesemuanya berasal dari nash-nash dan *atsar*, *qiyas*, maslahah, hikmah, dan mengharamkan apa yang dipandang kaum muslimin sebagai sesuatu yang buruk.

Orang jika sudah mencela seseorang terserah apa yang mau dia katakan. Jadi bagaimana syaria tmembolehkan perkara seperti ini, padahal jelas dia telah tahu buruknya istrinya itu dan hal ini (memperbolehkan pernikahan wanita hamil dari hasil perzinaan) akan menasabkan anak yang sebenarnya adalah anak orang lain dan akan mencoreng nama buruk terhadap seluruh umat?

Menqiyaskan pendapat orang yang memperbolehkan akad nikah kepada wanita pezina dan menyetubuhinya sebelum *istibra'* terlebih dahulu meski wanita tersebut sedang mengandung, karena tidak wajibnya *istibra'* budak perempuan, jika dia hamil dari hasil perbuatan zina, bahkan bolehnya menyetubuhinya langsung setelah memilikinya, adalah bertentangan dengan sunnah.

Jika dia mewajibkan *istibra'* budak perempuan, maka dia telah menggugurkan pendapatnya dengan bolehnya menyetubuhi wanita yang sudah berzina sebelum ber-*istibra'*. Apabila dia tidak mewajibkan *istibra'* budak, maka hal ini bertentangan dengan nash-nash dan tidaklah ada manfaatnya membeda-bedakan antara keduanya; wanita merdeka dan budak. Dengan alasan seorang suami tidak wajib *istibra'*, berbeda dengan tuan. Suami tidak wajib *istibra'*, karena dia tidak melakukan akad nikah dengan wanita yang masih dalam masa iddah dan istrinya pastilah bukan mengandung anak dari selain dirinya, berbeda dengan tuan.

Allah ﷻ mengharamkan persetubuhan, bahkan meski hanya sekadar akad nikah ketika sang mempelai wanita masih dalam masa iddah, adalah karena

dikhawatirkan kemungkinan hamil. Sehingga sang suami baru tersebut menyetubuhi wanita hamil yang (maninya) bukan berasal darinya dan dia gunakan airnya untuk mengairi tanaman orang lain, meskipun ada kemungkinan tidak terjadi demikian. Lalu bagaimana jika kehamilannya sudah benar-benar dapat dipastikan?

Inti dari perkataan ini adalah bahwa anak dari hubungan zina tidak dinasabkan kepada orang pertama yang menyetubuhinya. Karena anak hasil zina dinasabkan kepada sang wanitanya. Ini bukan berarti membolehkan seseorang untuk mencampur air mani dan nasabnya dengan orang lain. Meski anak hasil zina yang akan lahir nanti tidak dapat dinasabkan kepada orang pertama yang menyetubuhi, akan tetapi menjaga air mani dan nasabnya dari nasab yang lain tidak lantas menasabkan anak zina tersebut kepada orang sesudahnya yang menzinai wanita tersebut.

Kesimpulannya, syariat mengharamkan menyetubuhi budak yang sedang hamil sampai dia melahirkan bayi yang dikandungnya, baik kandungannya itu dari hasil hubungan haram maupun dari hasil yang tidak diharamkan. Nabi ﷺ pernah memisahkan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang dinikahinya tetapi ternyata sudah hamil. Maka beliau mencambuk perempuan tersebut sebagai *had* dan memutuskan kepadanya untuk menerima maskawin dari si laki-laki.

Riwayat ini jelas menunjukkan ketidaksahan akad pernikahan seorang perempuan yang sedang hamil dari hasil berzina.

Diriwayatkan dari jalan periwayatan yang shahih bahwasanya beliau melewati seorang budak perempuan yang hampir melahirkan di pintu tenda besar. Beliau bertanya kepada orang-orang, "Mungkin tuannya ingin menyetubuhinya?"

Mereka menjawab, "Benar."

Mendengar itu beliau bersabda, *"Sungguh, aku benar-benar ingin melaknat sang majikan dengan laknat yang dibawanya sampai di kuburannya. Bagaimana dia ingin menjadikan (anak dalam) kandungan tersebut sebagai pembantunya (budaknya) padahal dia sudah tidak halal lagi baginya? Bagaimana dia mewarisinya padahal dia tidak halal lagi baginya?"*[153]

---

[153] HR. Muslim (1441).

Penyebab Nabi ﷺ berkeinginan melaknat majikan tersebut adalah karena laki-laki tersebut menyetubuhi budak yang sedang hamil dan tidak mencari tahu kehamilannya terlebih dahulu, apakah kandungan tersebut nasabnya ikut dengan orang yang menyetubuhinya ataukah dengan orang lain?

Sabda Nabi ﷺ, *"Bagaimana dia ingin menjadikan (anak dalam) kandungan tersebut sebagai pembantunya (budaknya), padahal dia sudah tidak halal lagi baginya?"* yakni bagaimana dia menjadikan anak yang dikandung budak tersebut sebagai budaknya yang diperintahkan untuk membantunya, padahal seperti ini adalah tidak halal (tidak boleh), karena air maninya telah menambahi kejadian sang jabang bayi (ketika masih embrio) sehingga dia menjadi bagian dari dirinya.

Imam Ahmad mengatakan, "Persetubuhannya terhadap budak yang sudah hamil itu menambahi pendengaran dan penglihatan kandungan tersebut."

Sabda beliau, *"Bagaimana dia mewarisinya padahal dia tidak halal lagi baginya?"* Saya (Ibnu Al-Qayyim) pernah mendengar Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah menjelaskan hadits ini dengan mengatakan, "Yakni bagaimana dia menjadikan jabang bayi tersebut sebagai harta peninggalan yang dapat diwariskan karena dia menganggapnya sebagai budaknya sehingga menjadikannya sebagai harta peninggalan yang dapat diwariskannya. Hal itu sudah tidak halal lagi baginya, sebab air maninya telah menambahi kejadian sang jabang bayi ketika masih dalam kandungan, sehingga dalam tubuh sang bayi tersebut merupakan bagian dari tubuh orang tersebut (tuannya)."

Selain itu, Ibnu Taimiyah juga mengatakan, "Bagaimana dia mewariskan bayi tersebut padahal dia adalah anaknya sendiri. Yang seperti ini tidak halal baginya, karena kehamilan budaknya tersebut adalah dari hasil hubungan sang budak dengan orang lain. Dimana dengan persetubuhan sang tuan terhadap budak yang sudah hamil itu, dia hendak menjadikan anak dalam kandungan tersebut sebagai bagian darinya, sehingga dapat mewarisi hartanya."

Pernyataan ini ditolak oleh redaksi permulaan hadits, yaitu sabda Nabi ﷺ, *"Bagaimana dia ingin menjadikan (anak dalam) kandungan tersebut sebagai pembantunya (budaknya)?"* Yakni, bagaimana dia ingin menjadikan anak tersebut sebagai budaknya?

Jika pengertian hadits ini sesuai dengan pendapat ini, maka akan menunjukkan makna yang pertama.

Berdasarkan dua pendapat di atas dapat dipahami bahwa dia merupakan penegas dan penjelas tentang keharaman menyetubuhi wanita yang sedang hamil dari hubungannya dengan laki-laki lain selain dirinya. Baik kehamilan tersebut dihasilkan dari hubungan perzinaan maupun bukan.

Pelaku perbuatan ini benar-benar berhak mendapatkan laknat. Bahkan sekelompok ahli fikih dari madzhab Hambali dan yang lain menjelaskan bahwa jika seorang laki-laki memiliki istri seorang budak, maka dia tidak boleh menyetubuhinya sampai dia yakin bahwa istrinya itu bebas dari kehamilan. Sebab dikhawatirkan jika istrinya itu hamil darinya dalam ikatan pernikahan, sehingga anaknya yang lahir kelak menjadi miliknya dikarenakan posisi ibunya yang sebelumnya menjadi budak miliknya.

Lain halnya jika istrinya itu digantungkan dengan pernikahan dalam miliknya, maka anaknya yang lahir kelak tidak menjadi budak miliknya.

Ini semua dalam rangka *ihtiyath* (berhati-hati) terhadap anaknya. Apakah anak itu jelas merdeka yang tidak ada hak milik bagi laki-laki tersebut ataukah dia memiliki hak untuk memiliki anak tersebut? Dan bagaimana jika perempuan itu hamil dari hasil persetubuhan dengan orang lain?

Hukum keenam; Berdasar sabda beliau, "Perempuan yang sedang hamil tidak boleh disetubuhi sampai dia melahirkan, dan perempuan yang tidak hamil tidak boleh disetubuhi sampai dia istibra` satu kali haid", dapat disimpulkan bahwa perempuan yang sedang hamil tidak mengalami haid. Jika ada darah yang keluar pada saat sedang hamil, maka darah tersebut merupakan darah istihadhah (penyakit). Sehingga perempuan tersebut tetap harus berpuasa, shalat, thawaf di Ka'bah, dan membaca Al-Qur`an.

Para ulama fikih berbeda pendapat dalam masalah ini. Atha', Al-Hasan, Ikrimah, Mak-hul, Jabir bin Zaid, Muhammad bin Al-Munkadir, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Al-Hakam, Hammad, Az-Zuhri, Abu Hanifah dan pengikutnya, Al-Auza'i, Abu Ubaidah, Abu Tsaur, Ibnu Al-Mundzir, Ahmad dalam pendapat masyhurnya, dan Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya mengutarakan bahwa darah yang keluar pada saat sedang hamil bukan merupakan darah haid.

Sedangkan Qatadah, Rabi'ah, Malik, Al-Laits bin Sa'ad, Abdurrahman bin Mahdi, dan Ishaq bin Rahawaih berpendapat bahwa darah tersebut adalah darah haid.

Al-Baihaqi menyebutkan dalam *Sunan*-nya, bahwa Ishaq bin Rahawaih berkata; Ahmad bin Hambal pernah bertanya kepada saya, "Apa pendapatmu

tentang perempuan hamil yang mengeluarkan darah?" Saya jawab, "Dia tetap shalat. Hal ini saya dasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Atha` dari Aisyah ﵂."

Ishaq melanjukan ceritanya; Ahmad bin Hambal kembali bertanya kepada saya, "Di mana kamu posisikan riwayat penduduk Madinah, yaitu hadits Ummu Alqamah budak Aisyah ﵂? Karena sesungguhnya hadits itulah yang lebih shahih."

Ishaq pun berkata, "Maka saya beralih kepada pendapat Ahmad ini, dimana pernyataannya ini seperti penjelasan darinya bahwa darah yang keluar dari orang yang sedang hamil merupakan darah haid."

Itulah penjelasan yang dipahami oleh Ishaq dari Ahmad dan hadits yang telah disebutkan oleh Ahmad kepadanya.

Hadits ini kami riwayatkan dari jalan Al-Baihaqi; Al-Hakim telah bercerita kepada kami, dia mengatakan, Abu Bakar bin Ishaq bercerita kepada kami, katanya, Ahmad bin Ibrahim bercerita kepada kami, katanya, Ibnu Bukair bercerita kepada kami, katanya, Al-Laits bercerita kepada kami, dari Bukair bin Abdillah dari Ummu Alqamah budak Aisyah ﵂, bahwasanya suatu ketika Aisyah ﵂ ditanya tentang wanita yang sedang hamil namun mengeluarkan darah. Aisyah menjawab, "Perempuan tersebut tidak boleh melakukan shalat."

Al-Baihaqi berkata, "Kami telah meriwayatkannya dari Anas bin Malik ﵁ dan kami meriwayatkan juga dari Umar bin Al-Khathab ﵁ keterangan yang sesuai dengan statemen di atas.

Al-Baihaqi menambahkan, "Dan kami meriwayatkan dari Mathar, dari Atha`, dari Aisyah ﵂ bahwasanya dia berkata, "Perempuan yang sedang hamil tidak mengalami haid. Jika dia melihat ada darah yang keluar, maka dia tetap harus melakukan shalat."

"Yahya Al-Qathan mengingkari kebenaran riwayat ini. Dan dia riwayat Ibnu Abi Laila dan Mathar dari Atha` adalah *dhaif* (lemah)," ujar Al-Baihaqi.

Dia melanjutkan, "Muhammad bin Rasyid meriwayatkan hadits dari Sulaiman bin Musa dari Atha` dari Aisyah ﵂ sebagaimana riwayat dari Mathar."

Meskipun riwayat tersebut adalah riwayat yang valid, namun barangkali ada syubhat (keraguan) yaitu suatu ketika Aisyah menemukan dirinya dalam keadaan tidak haid, kemudian dia menemukan dirinya pada saat yang lain dalam keadaan haid, sehingga dia kembali kepada apa yang telah diriwayatkan oleh penduduk Madinah. *Wallahu a'lam*

Ulama yang menganggap darah yang keluar dari perempuan yang sedang hamil bukan merupakan darah haid mengatakan, "Nabi ﷺ telah membagi budak menjadi dua, yaitu: Pertama, budak yang sedang dalam keadaan hamil dan menjadikan iddahnya sampai melahirkan anaknya. Kedua, budak yang sedang tidak dalam keadaan hamil dan menjadikan iddahnya satu kali haid. Sehingga haid itu sendiri sebagai tanda atas kesucian rahimnya dari kehamilan. Dengan demikian, seandainya haid berkumpul dengan hamil, tentu haid bukan sebagai tanda tidak adanya kehamilan."

"Oleh karena itu, beliau menetapkan iddah perempuan yang diceraikan adalah tiga *quru`* sebagai tanda tidak adanya kehamilan. Jika hamil berkumpul dengan haid, maka haid bukan merupakan tanda tidak adanya kehamilan," imbuh mereka.

Mereka juga mengatakan, "Dalam *Ash-Shahih* telah disebutkan bahwa saat putra Umar bin Al-Khathab menceraikan istrinya yang sedang haid, Nabi ﷺ berkata kepada Umar bin Al-Khathab ﷺ, *"Perintahlah putramu untuk kembali kepada istrinya, kemudian perintahkan supaya dia memegangnya (tetap menjadikannya sebagai istrinya) sampai istrinya itu suci, kemudian haid, lalu suci. Setelah itu, jika putramu menghendaki untuk tetap mempertahankannya sebagai istrinya, maka biarkanlah. Jika dia menghendaki untuk menceraikannya, maka biarkankanlah, asal belum pernah disetubuhi lagi. Itulah iddah yang telah Allah perintahkan agar para wanita diceraikan pada saat itu."*[154]

Sisi argumentasi dari hadits ini adalah bahwa menurut ijmak (kesepakatan) ulama, menceraikan perempuan yang sedang hamil bukanlah merupakan talak *bid'i*, baik ketika keluarnya darah ataupun tidak. Andaikata perempuan yang sedang hamil itu mengalami haid, tentu talak itu terjadi pada saat haid. Sedangkan menceraikannya pada saat suci setelah menyetubuhinya merupakan talak *bid'i*, sebagai pengamalan keumuman hadits di atas.

Mereka berujar; Imam Muslim meriwayatkan dalam *Shahih*-nya dari hadits Ibnu Umar juga, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Perintahlah putramu supaya kembali (rujuk) kepada istrinya. Kemudian jika hendak menceraikannya, maka cerakanlah saat dalam keadaan suci ataupun dalam keadaan hamil."*

---

[154] Telah ditakhrij sebelumnya.

Hadits ini menunjukkan bahwa darah yang keluar pada saat hamil bukanlah darah haid. Karena beliau menjadikan talak pada waktu haid sama dengan talak pada waktu suci.

Kalau saja darah yang keluar pada waktu hamil itu darah haid, tentu perempuan itu memiliki dua kondisi, yaitu: pertama, suci dan kedua, haid. Padahal menalak perempuan dalam kondisi haid tidak diperbolehkan. Sebab talak seperti itu merupakan talak *bid'i*.

Mereka melanjutkan; Dalam *Musnad*-nya, Ahmad meriwayatkan hadits dari Ruwaifi' dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, *"Tidak halal bagi seseorang menyiramkan air (maninya) ke tanaman (air mani) orang lain, dan tidak boleh juga melakukan persetubuhan dengan budak sampai haid atau telah jelas kehamilannya."*

Rasulullah ﷺ menjadikan adanya haid sebagai tanda kebebasan rahim dari kehamilan.

Masih menurut mereka; Diriwayatkan dari Ali ﷺ bahwasanya dia mengatakan, "Sesungguhnya Allah menghilangkan haid dari orang yang sedang hamil dan menjadikan darah sebagai bagian dari sesuatu yang membuat rahim menjadi susut."

Ibnu Abbas berkata, "Sesungguhnya Allah menghilangkan haid dari orang yang sedang hamil dan menjadikan darah sebagai rezeki (makanan) bagi janin."

Kedua hadits di atas diriwayatkan oleh Abu Hafsh bin Syahin.

Mereka menambahkan; Al-Atsram dan Ad-Daruquthni meriwayatkan dengan sanad dari Aisyah ﷺ dalam masalah perempuan hamil yang mengeluarkan darah. Aisyah ﷺ berkata, "Perempuan yang sedang hamil tidak mengalami haid. Jika dia mengeluarkan darah, maka dia mandi dan tetap melakukan shalat."

Perkataannya, "dia mandi" menunjukkan hukum sunnah, sebab perempuan hamil yang mengeluarkan darah berarti dia mendapati *istihadhah* dan mandinya adalah sunnah bukan wajib.

Mereka mengatakan, "Pendapat mereka ini tidak ada yang menentangnya. Akan tetapi Aisyah ﷺ mengatakan bahwa perempuan yang sedang hamil tidak boleh melakukan shalat. Kata-kata ini mungkin diucapkan ketika perempuan yang sedang hamil tersebut sudah mendekati saat-saat hendak melahirkan dua hari sebelumnya atau sekitar itu. Kejadian semacam itu berarti dia sedang mengalami nifas berdasarkan kombinasi antara dua ucapan Aisyah ﷺ."

Menurut mereka, "Karena darah yang keluar tersebut tidak merupakan tanda berakhirnya *iddah,* maka darah itu bukan darah haid sebagaimana halnya *istihadhah*."

Dan hadits Aisyah ﷺ menunjukkan bahwa perempuan yang mengalami haid terkadang juga sedang mengandung. Kami pun berpendapat demikian. Akan tetepi haidnya terputus dan hamil tersebut bisa meniadakan haid.

Mereka mengatakan, "Karena pada saat seorang perempuan hamil, Allah ﷻ telah memberlakukan darah yang biasanya keluar disebut haid itu berubah menjadi air susu sebagai makanan bagi janin. Sehingga darah yang keluar pada waktu hamil berarti bukanlah darah haid, melainkan darah penyakit (rusak)."

Di lain pihak, orang yang berpendapat bahwa darah yang keluar pada perempuan hamil adalah darah haid mengatakan, "Tidak ada seorangpun yang menyangkal bahwa perempuan yang sedang hamil terkadang mengeluarkan darah sebagaimana yang biasa dialaminya pada saat sebelum hamil, terutama pada awal masa kehamilannya. Persoalan yang diperdebatkan hanyalah hukum darah yang keluar ini, dan bukan keberadaan darah itu sendiri. Dimana telah menjadi kesepakatan bahwa darah tersebut merupakan darah haid saat keluar sebelum terjadi kehamilan. Jadi, kami masih berpegang dengan hukumnya sampai ada kejelasan hukum yang bisa menghilangkan keraguan secara yakin."

Mereka menambahkan, "Suatu hukum jika sudah menjadi ketetapan dalam suatu obyek, maka pada prinsipnya hukum tersebut akan selalu tetap pada obyek hukum tersebut sampai ada penjelas yang menghilangkan hukum itu. Sehingga, yang pertama merupakan berpegang pada hukum ijmak dalam obyek perdebatan, dan yang kedua merupakan berpegang pada hukum yang telah tetap dalam obyek sampai ada penjelas yang benar-benar menghilangkan hukum tersebut. Perbedaan antara keduanya sudah jelas adanya."

Mereka mengutarakan; Nabi ﷺ telah bersabda, *"Jika darah yang keluar adalah darah haid, maka warnanya adalah hitam yang sudah dikenal."*[155] Ini adalah darah yang berwarna kehitam-hitaman yang sudah dikenali, sehingga dikategorikan darah haid.

Nabi ﷺ juga bersabda, *"Bukankah jika salah seorang di antara kalian (para wanita) sedang haid, tidak menjalankan puasa dan shalat?"*[156] Dan,

---

[155] HR. Abu Dawud hlm. 286 dan 304, An-Nasa'i (1/185), Al-Hakim dalam *Al-Mustadrak* (1/174).
[156] HR. Al-Bukhari (1/346).

haid yang dialami seorang perempuan adalah keluarnya darah pada waktu-waktu tertentu dalam setiap bulan, baik secara bahasa (etimologi) maupun syariat (terminologi). Secara bahasa, hal ini pun demikian. Karena pada prinsip dasarnya penyebutan nama-nama tertentu pengukuhannya dan bukan mengubahnya.

Selain itu, menurut mereka, darah yang keluar dari vagina yang telah ditetapkan hukumnya oleh Allah ﷻ itu ada dua macam, yaitu:

Pertama; Darah haid.

Kedua; Darah *istihadhah*. Dia tidak menjadikan yang ketiganya. Sementara, ini bukanlah darah *istihadhah*. Sebab yang disebut *istihadhah* adalah darah yang keluar secara sempurna dan di luar batas maksimal haid atau darah yang keluar dari kebiasaan. Dan, dalam hal ini darah yang keluar itu bukanlah termasuk dalam kategori salah satu definisi *istihadhah*. Sehingga penyebutan darah tersebut sebagai darah *istihadhah* merupakan sebuah kesalahan. Yang benar adalah darah haid.

Mereka mengatakan, "Tidak mungkin kalian menetapkan pembagian ketiga bagi darah yang keluar dari vagina dalam obyek pembicaraan ini, dan menyebutnya sebagai darah kotor. Ini tidak bisa ditetapkan begitu saja, kecuali dengan dasar nash, ijmak atau dalil-dalil yang dapat digunakan sebagai dasar pijakan hukum. Sementara dasar-dasar hukum tersebut tidak ada."

Mereka menambahkan, "Nabi ﷺ sendiri telah mengembalikan pengistilahan perempuan yang mendapati *istihadhah* kepada kebiasaannya. Beliau bersabda, *"Tetaplah kamu (perempuan) menetapkan berapa hari seperti kebiasaanmu menjalani masa haid."*[157]

Hadits ini menunjukkan bahwa kebiasaan perempuan dijadikan patokan dalam menentukan jenis darah tersebut dan hukumnya. Oleh karena itu, jika darah perempuan yang sedang hamil berlaku sebagaimana kebiasaan yang biasa dialami selama ini, dan waktunya tidak lebih dan tidak kurang serta tidak ada perpindahan, maka hal itu menunjukkan bahwa dia merupakan darah haid. Dan harus menghukuminya dengan kebiasaannya itu, dan mendahulukannya atas darah kotor yang keluar dari kategori ibadah."

Orang yang lebih mengerti dengan permasalahan ini, ujar mereka, adalah para istri Nabi ﷺ. Dan di antara istri beliau yang paling mengerti adalah Aisyah رضي الله عنها. Berdasarkan satu riwayat yang shahih dari penduduk Madinah dari Aisyah,

---

[157] HR. Al-Bukhari (1/360).

bahwa perempuan yang mengalami hal ini tidak melakukan shalat. Imam Ahmad telah menjadi saksi bahwa riwayat tersebut adalah yang paling benar di antara riwayat-riwayat lain yang diriwayatkan dari Aisyah. Oleh sebab itu, Ishaq menjadikan rujukan riwayat ini dan mengatakan bahwa pendapat itu berasal dari Imam Ahmad bin Hambal.

Mereka juga mengatakan, "Tidak ada atsar shahih yang berseberangan dengan riwayat yang berasal dari para sahabat yang kalian sebutkan. Kalau saja ada atsar shahih, maka hal seperti itu merupakan masalah perdebatan yang terjadi di kalangan para sahabat. Dan jika demikian, maka tidak ada dalil yang menjelaskan perdebatan tersebut lebih rinci lagi."

Orang-orang yang mengatakan bahwa haid dapat dapat terjadi saat hamil menuturkan, "Ketidakmungkinan berkumpulnya antara haid dan hamil dapat diketahui dengan dua hal, yaitu pengalaman dan ataupun dengan syariat. Padahal keduanya tidak menjelaskan tentang itu. Kemungkinan yang pertama sudah jelas. Sedangkan kemungkinan yang kedua, tidak ada satu keterangan pun dari syariat yang menunjukkan bahwa keduanya (haid dan hamil) tidak bisa berkumpul."

Menanggapi perkataan kalian bahwa haid itu dijadikan sebagai bukti atas terbebasnya rahim dari hamil dalam masa *iddah* dan *istibra'*, kami jawab; Bukti tersebut adalah secara zhahir atau secara pasti? Jika yang pertama jawabannya, maka itu benar adanya. Akan tetapi jika jawabannya yang kedua, maka itu salah. Sebab, andaikata hal itu merupakan bukti secara pasti, tentu sesuatu yang ditunjukkannya itu tidak menyelisihinya. Pun, niscaya awal masa kehamilan dimulai dari terputusnya haid. Sedang statemen semacam ini tidak ada seorangpun yang mengatakannya. Bahkan awal masa kehamilan adalah dimulai sejak terjadi persetubuhan, meskipun setelah itu perempuan tersebut haid sampai berulang kali. Dan jika suaminya menyetubuhinya, kemudian perempuan tersebut melahirkan anak dalam waktu lebih dari enam bulan terhitung mulai melakukan persetubuhan, dan lebih sedikit dari enam bulan terhitung mulai terputusnya haid, maka menurut kesepakatan para ulama, anak yang terlahir itu nasabnya tetap kepadanya.

Jadi, dari penjelasan tersebut bisa diketahui bahwasanya itu sebagai tanda yang jelas, yang terkadang penjelasannya diletakkan pada akhir kalimat, sebagaimana tertinggalnya hujan dari lembabnya mendung.

Nabi ﷺ sendiri telah membagi perempuan yang diceraikan menjadi dua bagian, yaitu:

Pertama; Perempuan yang sedang hamil, maka *iddah*-nya adalah sampai melahirkan anaknya.

Kedua; Perempuan yang dalam keadaan tidak hamil, maka *iddah*-nya dengan patokan haid. Dalam hal ini, kami tidak menyangkalnya, akan tetapi mana dalil yang menunjukkan pendapat kalian yang mengatakan bahwa orang yang sedang hamil mengeluarkan darah, seperti biasanya tetap melakukan puasa dan shalat?

Ini adalah permasalahan lain yang tidak perlu dibicarakan. Inilah yang dikatakan oleh orang yang berpendapat bahwa darah perempuan yang keluar tersebut adalah darah haid.

Mereka berujar; Demikian juga sabda beliau tentang permasalahan Abdullah bin Umar ﷺ, *"Perintahkan dia untuk merujuk istrinya kembali, kemudian biarkan dia menceraikan istrinya itu dalam keadaan suci sebelum disetubuhinya lagi."*

Dalam hadits ini cerai diperbolehkan jika dalam keadaan tidak sedang hamil dengan dua syarat; dalam keadaan suci dan tidak disetubuhi sebelumnya. Oleh karenanya, mana yang menunjukkan adanya pertentangan pada hukum darah yang menurut kalian menunjukkan kehamilan perempuan?

Menurut pendapat kalian, perempuan yang sedang hamil jika mengalami haid, tentu menceraikannya pada waktu adanya darah merupakan tindakan *bid'i.* Padahal semua orang telah sepakat bahwa menceraikan perempuan hamil tidak termasuk *bid'i*, meskipun sedang mengeluarkan darah.

Kami jawab; Sesungguhnya Nabi ﷺ telah membagi kondisi perempuan yang ingin diceraikan menjadi dua, yaitu dalam kondisi hamil dan yang kedua kondisi tidak sedang hamil. Dan meceraikan perempuan hamil beliau perbolehkan secara mutlak, tanpa ada pengecualian apapun.

Adapun perempuan yang tidak sedang hamil boleh diceraikan dengan dua syarat di atas. Dan dalam hal ini tidak ada yang menunjukkan bahwa darah yang keluar dari perempuan hamil adalah darah penyakit (rusak). Bahkan ini menunjukkan bahwa perempuan hamil berbeda dengan yang lain dalam menceraikannya, sedangkan selain yang hamil boleh diceraikan asal belum disetubuhi. Perempuan yang sedang hamil tidak disyaratkan apapun. Bahkan boleh ditalak setelah disetubuhi meskipun saat masih mengeluarkan darah.

Jadi, sebagaimana tidak haram diceraikan setelah disetubuhi, begitu juga di saat sedang haid.

Inilah waktu memberi izin dan melarang yang terkandung dalam hikmah syariat pada saat menceraikan seorang perempuan. Karena seorang perempuan ketika telah jelas bahwa dia sedang hamil, maka suami yang akan menceraikannya sudah yakin dengan keputusannya, sehingga dia tidak akan menyesal lagi dengan keputusannya itu atas apa yang telah dia lakukan terhadap istrinya setelah bersenggama. Maka apa yang telah diizinkan kepadanya tidak ada yang bisa melarangnya lagi. Baik itu syariat, suatu realita, maupun penghargaan. Apalagi alasan-alasan pelarangan cerai dalam haid dengan memperpanjang masa *iddah*, yang hal ini tidak ada pengaruhnya sama sekali baginya dalam masa hamil.

Mereka mengatakan; Kalian berpendapat bahwa kalau darah itu adalah darah haid, berarti selesailah masa *iddah*. Hal ini bukan merupakan hal yang pasti. Sebab, Allah ﷻ telah menjadikan *iddah* bagi perempuan yang hamil sampai dia melahirkan jabang bayi yang dikandungnya. Dan *iddah* bagi yang tidak hamil adalah dengan beberapa kali *quru'*. Sementara selesainya masa *iddah* bagi yang hamil dengan beberapa *quru'* adalah tidak mungkin, karena hal itu bisa menyebabkan orang lain (suami kedua) menikahi perempuan tersebut padahal dia telah hamil dari laki-laki lain (suami pertama). Laki-laki ini pun menyiramkan air maninya ke dalam rahim perempuan yang sudah ada janin dari laki-laki sebelumnya.

Mereka melanjutkan; Apabila kalian telah menerima pendapat kami bahwa perempuan yang sedang haid terkadang juga sudah hamil dan kalian telah menjadikan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah ﵂ sebagai dalil, serta tidak mungkin bagi kalian untuk melarangnya sebab adanya kesaksian langsung dengan melihatnya, maka kalian telah mengatakan bahwa haid dan hamil bisa berkumpul. Sehingga, pengambilan dalil kalian tersebut tidak benar adanya. Sebab, lingkup persoalannya adalah bahwa haid tidak bisa berkumpul dengan hamil.

Jika kalian mengatakan, "Kami memperbolehkan adanya hamil bagi perempuan yang sedang haid. Pendapat kami justru sebaliknya, yaitu terjadinya haid pada saat hamil. Kedua redaksi kalimat di atas jelas berbeda."

Maka, dijawab, "Jika keduanya saling menafikan, tentu keduanya tidak bisa dikumpulkan. Lalu, apa yang membedakan antara redaksi kalimat yang satu dengan yang lainnya dan sebaliknya sebagaimana tersebut di atas?"

Adapun ucapan kalian, "Sesungguhnya Allah ﷻ telah menjadikan suatu hukum kebiasaan dengan berubahnya darah haid menjadi air susu bagi janin yang ada dalam kandungan. Oleh karena itulah perempuan yang sedang menyusui tidak mengalami haid."

Kami jawab, "Ini adalah dalil terkuat yang kami miliki atas kalian. Sebenarnya pengalihan fungsi dan makanan dengan air susu, hanya bisa dijadikan patokan setelah melahirkan. Yaitu masa pengaruh susu dan menyusunya anak. Dan Allah ﷻ telah memberlakukan hukum kebiasaan bahwa perempuan yang sedang menyusui tidak mengalami haid. Meskipun begitu, kalau perempuan tersebut mengeluarkan darah pada masa kebiasaannya itu, menurut kesepakatan ulama, tentu akan dihukumi dengan hukum haid. Sehingga, jika dihukumi sebagai darah haid pada saat tidak ada masa peralihan dan pada saat anak tidak sedang menjadikannya sebagai makanan, tentu lebih benar dan lebih tepat."

Mereka berkata, "Anggaplah bahwa keterangan ini adalah sebagaimana yang kalian katakan. Sehingga, kalimat seperti ini hanya berlaku jika janin itu sedang membutuhkan makanan, yaitu dengan air susu. Dan ini berlaku setelah janin tersebut diberi ruh. Adapun sebelum peniupan ruh, yang seharusnya jadi darah haid tidak berubah menjadi air susu, sebab tidak ada yang membawanya kepada hal itu. Pun, bukan merupakan hal yang mustahil jika semuanya menjadi air susu. Namun yang mustahil adalah jika yang berubah itu hanya sebagiannya saja dan sisanya dikeluarkan. Inilah pendapat yang *rajih* (unggul) sebagaimana yang telah Anda lihat sendiri, baik dari segi tradisi maupun dalil. *Wallahu al-musta'an*."

Ada yang bertanya, "Apakah kalian melarang untuk menikmati dan bersenang-senang dengan perempuan yang sedang melakukan *istibra`* selain menyetubuhinya pada tempat dimana seharusnya dia *istibra`*?"

Jawabannya, "Jika perempuan tersebut adalah seorang anak yang masih kecil yang pada umumnya anak seumur itu tidak layak untuk disetubuhi, maka tidaklah haram mencium dan menyentuhnya. Statemen ini sebagimana yang termaktub dalam nash Ahmad bin Hambal pada salah satu dari dua riwayat yang berasal darinya. Dimana pendapat inilah yang dipilih oleh Abu Muhammad Al-Maqdisi, Syaikh kami -Ibnu Taimiyah-, dan ulama yang lainnya. Dia mengatakan, 'Jika perempuan yang sedang *istibra`* tersebut adalah anak kecil, maka dengan apa dia *istibra`* kalau dia saja masih di susui?' Dalam riwayat yang lain, dia mengatakan, 'Perempuan tersebut *istibra`* dengan satu kali haid,

jika dia sudah mencapai umur haid dan sedang mengeluarkan haid. Dan jika tidak haid, maka dia *istibra`* selama tiga bulan dengan catatan dia termasuk perempuan yang sudah layak di setubuhi dan hamil.'"

Abu Ahmad berkata, "Zhahir kalimat ini adalah bahwa perempuan kecil tidak wajib *istibra`*, dan tidak haram untuk disentuh. Pendapat yang shahih ini dipilih oleh Abu Musa dan merupakan pendapat Malik. Sebab, faktor diperbolehkannya sudah dapat dipastikan dan tidak dalil yang menunjukkan keharamannya. Karena tidak ada nash dalam hal itu. Dimana sebenarnya keharaman menyentuh perempuan yang sudah cukup umur, ditentukan semacam itu karena bisa menyebabkan terjadinya persetubuhan yang diharamkan. Atau dikhawatirkan jika perempuan tersebut menjadi *ummu al-walad* dari laki-laki lain. Dan hal ini tidak dipersepsikan yang keliru dari masalah yang sebenarnya. Sehingga, wajib mengamalkan apa yang menunjukkan pada kebolehannya."

Jika perempuan ini sudah memasuki umur orang yang layak disetubuhi pada umumnya, dengan catatan dia masih gadis, dan kami katakan bahwa tidak wajib *istibra'*-nya, maka hal itu kiranya sudah jelas. Jika kami katakan bahwa wajib *istibra'*-nya, maka *Ashhabuna* berpendapat, "Mencium dan menyentuhnya adalah haram." Dan menurut saya pribadi, hal tersebut tidak haram. Meskipun kami berpendapat perempuan tersebut wajib *istibra'*. Sebab, dengan dihukumi haram menyetubuhinya, tidak harus mengharamkan apa yang menarik untuk melakukannya. Sebagaimana halnya orang yang sedang berpuasa. Terlebih mereka hanya mengharamkan menyentuhnya sebab boleh jadi perempuan tersebut sedang hamil. Sehingga laki-laki tersebut menimkati dan bersenang-senang dengan budak perempuan orang lain.

Demikian mereka memberi alasan tentang keharaman menyentuhnya. Kemudian mereka mengatakan; Oleh karena itu, bersenang-senang dengan perempuan tawanan tidak diharamkan, kecuali bersetubuh sebelum *istibra'*. Pendapat ini adalah salah satu riwayat dari dua pendapat. Sebab, tidak akan menyebabkan salah persepsi terhadap perempuan tersebut atas ketidaksahan kepemilikannya, karena eksistensi ditawannya telah jelas. Sehingga tidak ada artinya ketetapan yang melarang untuk menikmati dan bersenang-senang dengan mencium dan lain-lain dengan gadis itu.

Jika perempuan itu adalah seorang janda, maka para pengikut Ahmad, Asy-Syafi'i dan yang lainnya berpendapat, "Menikmati dan bersenang-senang dengan janda sebelum *istibra`* haram hukumnya."

Sebab, kilah mereka, itu adalah *istibra'* yang diharamkan menyetubuhinya. Sehingga, bersenang-senang dengan janda tersebut haram sebelum *istibra'*, seperti halnya *iddah*.

Selain itu, karena janda tersebut tidak bisa dinyatakan terbebas dari kehamilan sehingga menjadi *ummu al-walad*. Jual belinya dihukumi tidak sah. Jadi dia sama saja dengan bersenang-senang dengan *ummu al-walad* milik orang lain.

Karena inilah, imbuh mereka, keharaman bersetubuh dengan perempuan yang sedang haid berbeda dengan keharaman bersetubuh saat sedang berpuasa Ramadhan.

Hasan Al-Bashri berkata, "Menikmati dan bersenang-senang dengan apapun dari tubuh perempuan yang sedang *istibra`* tidak haram hukumnya, kecuali kemaluannya. Dia boleh menikmati bagian tubuh manapun yang dimiliki perempuan tersebut selama tidak menyetubuhinya. Sebab, Nabi ﷺ hanya melarangnya menyetubuhinya sebelum *istibra`*. Beliau tidak melarang selain hal itu. Keharaman menyetubuhinya, tidak berarti harus menjadikan haram yang lainnya. Sebagaimana keharaman bersetubuh dengan perempuan yang sedang haid dan yang sedang berpuasa Ramadhan."

Ada yang mengatakan, "Sesungguhnya Ibnu Umar mencium perempuan tawanan yang menjadi bagiannya sebelum tawanan ini ber-*istibra`*."

Bagi orang yang membela pendapat ini sebaiknya berkata; Perbedaan antara perempuan tawanan (budak) dan merdeka adalah: Kalau perempuan merdeka yang sedang *iddah* bisa menjadi orang lain (asing) bagi seorang laki-laki, sehingga tidak halal untuk menyetubuhi dan hal-hal yang merangsang terjadinya persetubuhan (mencium dan lain-lain). Berbeda dengan perempuan budak yang menyetubuhinya diharamkan hanya jika budak tersebut belum melakukan *istibra'*. Sebab dikhawatirkan ada percampuran antara air maninya dengan air mani laki-laki lain. Dan ini tidak lantas menimbulkan konsekuensi keharaman hal-hal yang merangsang terjadinya persetubuhan. Dan permasalahan ini mirip dengan keharaman melakukan persetubuhan dengan perempuan yang sedang haid dan yang sedang berpuasa ramadhan.

Masalah yang serupa dengan ini adalah, jika istri atau budak perempuannya berzina, maka haram baginya untuk menyetubuhinya sebelum perempuan tersebut *istibra'*, dan hal-hal yang merangsang terjadinya persetubuhan (mencium dan

lain-lain) tidak diharamkan. Begitu juga halnya dengan perempuan yang sedang menjadi tawanan, seperti yang akan dibahas dalam pembicaraan selanjutnya.

Dan, kemungkinan besar budak tersebut sudah hamil dari hasil persetubuhan yang dilakukan majikannya, sehingga jual-belinya dihukumi batal. Hal ini didasarkan atas keharaman menjual *ummu al-walad* karena telah menjadi alat pemuasnya. Dan tidak harus mengatakannya, sebab ketika dia bersenang-senang dengan budaknya itu, berarti secara zhahir telah menjadi miliknya. Dan itu sudah cukup menjadi bukti untuk diperbolehkan bersenang-senang. Sebagaimana laki-laki itu ber-*khalwat* (menyendiri berduaan), berbicara dengannya, dan melihat-lihat anggota tubuhnya yang pada perempuan lain tidak boleh dilihat.

Jawaban kalian atas permasalahan-permasalahan ini merupakan jawaban tentang ciuman dan bersenang-senang. Tidak ada seorang pun yang tidak setuju akan kebolehan hal-hal tersebut. Karena seorang pembeli tidak dilarang untuk menerima budaknya dan memboyongnya ke rumahnya, meskipun dia sendiri belum *istibra'*. Dia juga tidak wajib bagi menutup muka dari pandangannya. Bagi laki-laki itu pun tidak diharamkan melihatnya dan berkhalwat dengannya, makan bersamanya, melayaninya, dan memanfaatkan yang bisa dimanfaatkan darinya. Dimana hal itu tidak boleh dia lakukan terhadap budak milik orang lain.

Adapun jika perempuan itu adalah seorang tawanan, maka dalam kebolehan bersenang-senang menikmatinya selain bersetubuh ada dua pendapat di kalangan ahli fikih, dimana kedua-duanya merupakan riwayat dari Ahmad bin Hambal ﷺ. Dua pendapat itu adalah:

Pertama; Status hukumnya seperti perempuan selain tawanan. Sehingga diharamkan bersenang-senang menikmati bagian tubuh manapun meski selain kemaluannya. Ini adalah zhahir pendapat Al-Khiraqi. Sebab, dia telah mengatakan, "Barangsiapa yang memiliki budak perempuan, maka tidak boleh menggaulinya dan menciumnya sampai dia memerintahkannya untuk *istibra`* setelah benar-benar sempurna dia memilikinya."

Kedua, Bersenang-senang menikmati tidak diharamkan. Ini adalah perkataan Ibnu Umar ﷺ Perbedaan antara keduanya dengan budak yang dimiliki tanpa ditawan tersebut adalah, kalau budak tawanan tidak dikhawatirkan akan jadi *ummu al-walad.* Bahkan dia adalah miliknya secara mutlak. Berbeda halnya dengan yang lain, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Ada yang bertanya, "Apakah masa *istibra`* dimulai saat terjadi jual beli atau pada saat menerimanya?"

Dapat dijawab; Dalam hal ini ada dua pendapat yang keduanya merupakan pandangan dalam madzhab Ahmad ﷺ, yaitu:

Pertama; Dimulai saat terjadi jual beli. Sebab, kepemilikan berpindah karena adanya jual beli.

Kedua; Dimulai dari saat menerimanya. Karena tujuannya adalah untuk mengetahui terbebasnya *rahim* dari air mani penjual dan yang lainnya. Dan hal itu tidak bisa terpenuhi jika budak tersebut masih berada dalam kekuasaan penjual. Ini berdasar pada pendapat Asy-Syafi'i dan Ahmad. Sedangkan menurut pendapat Malik, dia cukup melakukan *istibra'* sebelum jual beli sebagaimana yang telah disinggung dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya.

Mungkin ada yang bertanya, "Jika dalam jual beli tersebut terdapat *khiyar* (hak untuk menentukan pilihan), maka kapankah permulaan masa *istibra`* dimulai?"

Maka dijawab, "Hal ini didasarkan atas perbedaan pendapat dalam pindahnya kepemilikan pada masa *khiyar*. Barangsiapa menyatakannya berpindah, maka permulaan masa *istibra`* menurutnya adalah dimulai pada waktu jual beli. Dan barangsiapa menyatakannya tidak pindah, maka menurut dia, permulaannya dimulai pada saat terputusnya *khiyar*."

"Lalu apa pendapat kalian jika *khiyar* itu adalah *khiyar aib* (*khiyar* karena ada cacat)?"

Jika ada yang bertanya dengan pertanyaan di atas, maka jawabnya adalah, "Permulaan masa *istibra`* dimulai pada saat jual beli dengan satu pendapat saja. Sebab, *khiyar aib* tidak dilarang untuk memindahkan kepemilikan. Pendapat ini tanpa ada yang memperdebatkan lagi. *Wallahu a'lam.*"

Jika ditanyakan, "Hadits telah menunjukkan tentang *istibra`* budak perempuan yang hamil dengan adanya kelahiran, dan juga *istibra`* budak perempuan yang tidak hamil dengan mengalami haid sekali saja. Jadi, bagaimana bisa tidak menyinggung masalah *istibra* perempuan yang sudah tidak haid dan juga perempuan yang belum haid, padahal dalam masalah *iddah* disinggungnya?"

Maka dijawab; *Alhamdulillah*, hadits di atas tidak mendiamkan keduanya, bahkan menjelaskannya dengan cara memberikan isyarat dan peringatan. Karena

sesungguhnya Allah ﷻ telah menetapkan *iddah* perempuan merdeka selama tiga kali *quru'*. Kemudian menetapkan *iddah* perempuan yang telah menopause dan perempuan yang belum mengalami haid selama tiga bulan. Sehingga bisa diketahui bahwa Allah ﷻ menetapkan perbandingan setiap sekali *quru'* dengan satu bulan.

Oleh karena itu, Allah ﷻ memberlakukan adat-Nya yang dominan dalam isyarat bahwa perempuan dalam setiap bulan mengalami haid sekali.

Hadits juga telah menjelaskan bahwa *istibra'* budak perempuan yang sedang haid dengan sekali haid saja. Sehingga, satu bulan menempati posisi sekali haid. Ini adalah salah satu dari sejumlah riwayat dari Ahmad dan juga salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i.

Riwayat yang kedua dari Ahmad menyebutkan bahwasanya budak perempuan yang sedang haid, *istibra'* dengan tiga bulan. Riwayat yang juga menjadi salah satu pendapat Asy-Syafi'i inilah yang populer dari Ahmad.

Dalil pendapat ini berdasar pada sebuah hadits yang dijadikan dalil oleh Ahmad dalam riwayat Ahmad bin Al-Qasim, bahwasanya dia berkata; Saya bertanya kepada Abu Abdillah, "Bagaimana Anda bisa menjadikan tiga bulan menempati posisi sekali haid saja, padahal Allah ﷻ telah menetapkan dalam Al-Qur`an posisinya setiap sekali haid dengan sebulan?"

Ahmad bin Al-Qasim menjawab; Kami hanya mengatakan bahwa tiga bulan semata-mata untuk memastikan kehamilan, karena kehamilan tidak akan jelas dalam selang waktu kurang dari waktu tersebut. Sesungguhnya Umar bin Abdil Aziz pernah mengumpulkan para ulama dan pakar, dan dia tanyakan tentang hal itu kepada mereka. Mereka memberitahunya bahwa kehamilan tidak tampak dalam waktu kurang dari tiga bulan. Jawaban ini membuatnya terheran. Lalu dia bertanya, "Apakah Anda tidak pernah mendengar perkataan Ibnu Mas'ud yang mengatakan bahwa sesungguhnya air mani dalam waktu empat puluh hari akan menjadi segumpal darah, kemudian dalam waktu empat puluh hari berikutnya menjadi sepotong daging. Dan jika sudah keluar selama delapan puluh hari, maka setelah itu akan menjadi sepotong daging." Dengan jelaslah permasalahannya.

Ibnu Al-Qasim berkata; Dia telah berkata kepada saya, "Ini sudah dikenal di kalangan kaum perempuan. Adapun satu bulan, maka itu tidak ada artinya." Demikian akhir kalamnya.

Riwayat yang ketiga dari Ahmad menyatakan bahwa perempuan tersebut *istibra'* selama satu bulan setengah. Sesungguhnya dia mengatakan hal itu dalam riwayat Hambal; Atha' berkata, "Jika perempuan tersebut tidak haid, maka *istibra'*-nya selama empat puluh lima malam."

Hambal berkata; Paman saya mengatakan, "Saya berpendapat dengan pendapat itu. Sebab, *iddah* perempuan menopause yang diceraikan seperti itu jumlahnya."

Alasan pendapat ini adalah bahwasanya perempuan tersebut jika diceraikan dalam keadaan menopause, maka *iddah*-nya selama sebulan setengah, dalam satu riwayat. Maka, budak perempuan *istibra'* dengan perkiraan waktu seperti ini justru lebih utama.

Riwayat keempat dari Ahmad menyebutkan bahwa perempuan tersebut *istibra'* selama dua bulan. Hal ini telah diceritakan oleh Al-Qadhi dari Ahmad. Mayoritas pengikutnya mengalami kesulitan dalam menentukan sikap, sehingga penulis kitab *Al-Mughni* mengatakan, "Saya tidak melihat adanya alasan dalam hal itu." Dia menambahkan, "Kalau saja *istibra'*-nya dengan dua bulan, tentu *istibra'* perempuan yang suci adalah selama dua kali *quru'*. Padahal tidak ada seorang pun yang mengatakan hal ini."

Alasan riwayat ini adalah bahwasanya perempuan tersebut dianggap sebagaimana perempuan yang diceraikan. Seandainya dia diceraikan sedang dia seorang budak, tentu *iddah*-nya adalah selama dua bulan. Ini adalah pendapat yang populer dari Imam Ahmad. Dalam hal ini, dia berhujah dengan perkataan Umar ﷺ. Dan inilah yang benar. Sebab, bulan-bulan menempati posisi *quru'*, sementara *iddah* perempuan yang sedang suci adalah selama dua kali *quru'*, sehingga sebagai gantinya selama dua bulan.

Kami berpendapat bahwa *istibra'* perempuan yang sedang suci adalah sekali haid karena dia jelas terbebas dari kehamilan. Dan hal itu tidak akan terjadi dalam waktu hanya satu bulan saja. Sehingga harus ada jangka waktu yang bisa terlihat dengan jelas akan kebebasannya dari kehamilan itu; mungkin selama dua bulan atau tiga bulan. Waktu dua bulan adalah lebih utama atau lebih tepat, karena dua bulan sudah dapat untuk mengetahui kesucian rahim wanita yang ditalak. Sehingga jika diterapkan pada budak perempuan untuk *istibra'* adalah lebih utama.

Demikain alasan riwayat ini.

Dalil yang *rajih* (paling kuat) –menurut penulis- adalah cukup hanya dengan satu bulan. Inilah yang ditunjukkan oleh nash meski hanya secara eksplisit.

Dalam hal dijadikannya *istibra'* budak perempuan dengan tiga bulan terdapat penyamaan antara budak perempuan dengan perempuan merdeka. Sedangkan menjadikan *istibra'*nya dua bulan merupakan penyamaan antara budak perempuan dengan perempuan merdeka yang ditalak. Jadi, masa *istibra'* bagi budak perempuan yang paling tepat adalah satu bulan. Karena satu bulan itu sebagai ganti yang sempurna.

Allah ﷻpun menganggap pembanding pengganti dilihat dari pembanding budak perempuan yaitu wanita merdeka. Sedangkan para sahabat menganggap pembanding pengganti pada budak perempuan yang ditalak.

Hal itu sebagaimana yang telah diriwayatkan secara shahih dari Umar bin Al-Khathab yang mengatakan, "*Istibra`* budak perempuan adalah dua kali haid. Jika dia tidak mengalami haid, maka *istibra`*nya adalah dua bulan."

Perkataan Umar ini dijadikan hujah oleh Imam Ahmad.

Dalam riwayatnya yang paling populer, Imam Ahmad menetapkan bahwa jika budak tersebut sudah tidak mengeluarkan darah haid lagi, sedang dia tidak tahu penyebabnya, maka dia beriddah selama sepuluh bulan; sembilan bulan menempati posisi iddah kehamilan dan satu bulan selanjutnya menempati posisi satu kali haid.

Riwayat kedua dari Imam Ahmad mengatakan bahwa budak tersebut harus beriddah selama satu tahun. Pendapat ini merupakan pendapat Syaikh Abu Muhammad. Dia mengatakan, "Di sini Ahmad menjadikan masa haid adalah satu bulan, karena biasanya untuk mengetahui kebersihan rahim seorang perempuan yang sudah menopause adalah satu bulan. Sehingga kesucian rahim budak juga dapat dilihat setelah menunggu satu bulan menurut kebiasaan.

Di samping itu, menjadikan satu bulan menempati posisinya satu kali haid adalah sesuai dengan qiyas. Pendapat ini pula yang disampaikan oleh Al-Khiraqi, meskipun dia membedakan antara perempuan menopause dengan perempuan yang masih pada umur yang memungkinkan haid namun tidak mengeluarkan darah haid.

Al-Khiraqi berkata, "Jika perempuan tersebut telah menopause, maka iddahnya adalah tiga bulan. Namun jika dia adalah perempuan yang masih

memungkinkan mendapat haid namun tidak mengeluarkan haid sedang dia tidak tahu apa yang menyebabkan dia tidak mengeluarkan haid, maka dia berinddah selama sembilan bulan untuk iddah hamil dan ditambah satu bulan untuk iddah haid."

Syaikh Abu Al-Barakat memperdebatkan wanita yang masih dalam umur haid namun tidak lagi mengeluarkan darah haid sebagaimana diperdebatkannya wanita menopause. Dalam hal ini, dia mempunyai empat pendapat setelah melewati masa mengandung untuk menyamakan antara wanita yang masih dalam umur haid namun tidak mengeluarkan haid lagi dengan wanita menopause.

Dalam kitab *Al-Muharrar* dia berkata, "Perempuan menopause dan perempuan yang masih kecil menunggu sampai satu bulan." Darinya juga disebutkan bahwa kedua perempuan tersebut menunggu sampai tiga bulan. Riwayat lain menyebutkan bahwa kedua perempuan tersebut menunggu sampai dua bulan. Dan darinya juga disebutkan bahwa kedua perempuan tersebut menunggu satu bulan setengah. Dan jika perempuan yang masih umur haid tiba-tiba tidak mengeluarkan darah haid, sedang dia tidak tahu penyebabnya, maka dia beriddah selama sembilan bulan.

Riwayat Al-Khiraqi dan Abu Muhammad adalah yang paling shahih. Dan inilah yang kami pilih, yaitu dengan mencukupkan untuk *istibra'* selama satu bulan. Pendapat ini juga yang dipilih oleh Syaikh Ibnu Qudamah dalam kitab *Al-Mughni.* Dia mengatakan, "Alasan *istibra'*nya dengan satu bulan adalah karena Allah menjadikan satu bulan menempati posisi satu kali haid. Oleh karena itu hitungan bulan berbeda sesuai dengan perbedaan masa haid. Iddah wanita merdeka yang telah menopause adalah tiga bulan menempati tiga kali *quru'*. Adapun iddah budak selama dua bulan menempati posisi dua kali *quru'*. Sedangkan bagi budak yang sudah *istibra'*, namun dia belum juga mengeluarkan haid, maka dia menunggu lagi selama sepuluh bulan; sembilan bulan untuk masa hamil dan satu bulan berikutnya adalah untuk masa haid. Di sini, wajib hukumnya untuk menempatkan satu kali haid dengan masa satu bulan sebagaimana hak yang berlaku bagi wanita yang masih dalam umur haid namun tidak mengeluarkan darah haid lagi.

Jika ditanyakan, "Kalian telah menemukan apa yang menunjukkan kesucian rahim yaitu dengan menunggu sembilan bulan."

Maka kami jawab, "Dan ini pula yang menunjukkan kesucian wanita menopause. Sehingga jadilah keduanya sama."[]

Keputusan Hukum Rasulullah dalam Masalah Jual Beli

Keputusan Rasulullah Dalam Masalah Jual Beli Barang Haram

DISEBUTKAN dalam kitab *Ash-Shahihain,*[158] dari hadits riwayat Jabir ﷺ, bahwasanya dia mendengar Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ. فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ ، أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ فَإِنَّهَا يُطْلَى بِهَا السُّفُنُ وَيُدْهَنُ بِهَا الْجُلُودُ وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ ؟ فَقَالَ : لاَ ، هُوَ حَرَامٌ . ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ إِنَّ اللهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا جَمَّلُوهُ ثُمَّ بَاعُوهُ فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ.

"Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya mengharamkan menjual khamar (minuman keras), bangkai, babi dan patung."

Ada yang bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana pendapatmu tentang lemak bangkai, yang dapat digunakan untuk melumasi badan kapal, dapat digunakan untuk meminyaki kulit, dan dapat digunakan untuk menyalakan alat penerangan manusia?"

Beliau menjawab, *"Tidak boleh. Dia adalah haram."*

---

[158] HR. Al-Bukhari (4/351 dan 352) dan Muslim (1581).

Kemudian setelah itu Rasulullah ﷺ bersabda, *"Allah memerangi orang-orang Yahudi karena Allah mengharamkan lemak bangkai kepada mereka, akan tetapi mereka mengolahnya kemudian menjualnya sehingga mereka memakan harganya (dari hasil penjualannya)."*

Dalam *Ash-Shahihain* juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما dia berkata; Sampai ke telinga Umar bin Al-Khathab berita bahwa Samurah menjual khamar. Maka dia berkata, "Allah memerangi Samurah. Tidakkah dia tahu bahwa Rasulullah ﷺ telah bersabda, *'Allah melaknat orang-orang Yahudi karena lemak telah diharamkan atas mereka tetapi mereka menganggapnya baik dan menjualnya."*[159]

Riwayat ini berasal dari *Musnad Umar* رضي الله عنه. Al-Baihaqi dan Al-Hakim meriwayatkannya dalam *Al-Mustadrak*, dan keduanya menyandarkannya kepada *Musnad Ibni Abbas* yang di dalamnya terdapat tambahan. Redaksinya adalah sebagai berikut; Dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Suatu ketika Nabi ﷺ berada di masjid yakni Al-Masjid Al-Haram. Beliau menengadahkan kepalanya ke arah langit seraya tersenyum. Lalu beliau bersabda, *"Allah melaknat orang-orang Yahudi, Allah melaknat orang-orang Yahudi, Allah melaknat orang-orang Yahudi. Allah mengharamkan lemak kepada mereka, namun mereka menjualnya dan memakan harganya (hasilnya). Sesunguhnya jika Allah mengharamkan sesuatu kepada suatu kaum, maka Dia pun mengharamkan harganya."*[160]

Sanad hadits ini adalah shahih. Al-Baihaqi meriwayatkannya dari Ibnu Abdan dari Ash-Shaffar dari Ismail Al-Qadhi, dia mengatakan bahwa Musaddad bercerita kepada kami, dia berujar bahwa Bisyr bin Al-Mufadhdhal bercerita kepada kami, dia menuturkan bahwa Khalid Al-Hadzdza' bercerita kepada kami dari Barakah Abi Al-Walid dari Ibnu Abbas.

Disebutkan juga dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Abu Hurairah رضي الله عنه seperti hadits di atas, hanya saja hadits riwayat Abu Hurairah ini tidak menyebutkan redaksi, *"Jika Allah mengharamkan sesuatu kepada suatu kaum, maka Dia pun mengharamkan harganya."*

Redaksi hadits ini mencakup pengharaman tiga jenis barang, yaitu: Minuman yang dapat merusak akal, makanan yang dapat merusak perilaku dan

---

[159] HR. Ahmad (1/247 dan 2221) dan Abu Dawud (3488).
[160] HR. Abu Dawud (3488).

makanan yang buruk (kotor), dan memakan makanan yang dapat merusak agama dan mengajak kepada perbuatan fitnah dan kemusyrikan.

Pengharaman jenis barang pertama adalah untuk menjaga akal dari sesuatu yang dapat menghilangkan dan merusakkannya.

Pengharaman jenis barang kedua adalah untuk menjaga hati dari sesuatu yang dapat membuatnya rusak jika pengaruh memakan barang buruk tersebut sampai ke hati. Orang yang memakan adalah sama dengan orang yang memberi makan.

Pengharaman jenis barang ketiga adalah untuk menjaga agama dari sesuatu yang dapat menjatuhkan dan menghancurkannya.

Jadi, pengharaman ini berfungsi untuk menjaga akal, hati dan agama.

Akan tetapi tingkat pengetahuan terhadap batasan-batasan perkataan Nabi ﷺ, yang masuk atau tergolong di dalamnya, yang tidak tergolong di dalamnya, agar terkuat kejelasan keumuman kalimat dan keglobalan kalimat tersebut, cakupan kalimat terhadap semua jenis yang dicakup oleh keumuman kalimat beliau, takwil kalimat dengan berbagai macam takwil yang dicakup oleh keumuman kalimat dan maknanya, semua ini merupakan kekhususan pemahaman yang datangnya dari Allah dan Rasul-Nya, dimana setiap ulama berbeda-beda dan bertingkat-tingkat. Dan Allah mengaruniakannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya.

Pengharaman menjual khamar berarti juga pengharaman menjual semua barang yang memabukkan, baik barang tersebut berbentuk cair ataupun padat, hasil perasan maupun masakan (rebusan). Termasuk di dalamnya perasan anggur, khamar kismis (anggur yang sudah dikeringkan), khamar kurma kering, khamar jagung, gandum, madu, dan khamar lainnya yana dapat menggerakkan hati yang tenang ke tempat-tempat yang maksiat. Karena semua ini merupakan khamar yang sudah ditetapkan oleh nash Rasulullah ﷺ dalam hadits yang shahih dan *sharih*, tanpa ada cacat dalam *sanad* dan keseluruhan *matan*-nya. Dimana sabda beliau telah diriwayatkan secara shahih,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ.

"Segala yang memabukkan adalah khamar."[161]

---

[161] HR. Ahmad (2/16 dan 4645) dan Muslim (6/100).

Diriwayatkan secara shahih juga dari para sahabat Nabi ﷺ, mereka adalah orang yang paling tahu tentang seruan dan maksud dari sabda beliau, bahwa yang disebut khamar adalah sesuatu yang dapat menutupi atau merusak akal. Jadi semua jenis di atas masuk dalam sebutan khamar, seperti masuknya semua jenis emas dan perak, gandum dan jewawut, anggur kering dan kurma kering (kismis) di bawah sabda beliau,

> *"Janganlah kalian menjual emas dengan (ganti) emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jewawut dengan jewawut, kurma kering dengan kurma kering, garam dengan garam kecuali sepadan dengan yang sepadannya."*[162]

Sebagaimana tidak diperbolehkan mengeluarkan sebagian dari jenis-jenis ini dari menggunakan namanya, pun tidak diperbolehkan mengeluarkan jenis-jenis barang yang memabukkan dari nama khamar, karena dia mengakibatkan dua bahaya:

Pertama; Mengeluarkan dari sabda baginda Nabi ﷺ apa yang dimaksudkan untuk masuk ke dalamnya.

Kedua; Ditetapkan hukum untuk jenis barang tersebut yang berbeda dengan hukum beliau. Sehingga akan mengubah lafazh-lafazh Allah dan Rasul-Nya serta maknanya. Karena jika satu jenis barang dinamakan dengan nama selain yang telah ditetapkan namanya oleh Allah dan Rasul-Nya, maka hukum barang yang dinamai tersebut akan hilang, dan memberikan hukum lain yang sebenarnya bukan hukumnya.

Ketika Nabi ﷺ mengetahui bahwasanya sebagian umatnya kelak akan ada yang terpedaya dengan barang-barang tersebut, sebagaimana yang beliau sabdakan, *"Sungguh, sebagian dari umatku benar-benar akan meminum khamar yang mereka namakan dengan nama yang bukan namanya"*,[163] maka beliau menetapkan keputusan yang bersifat universal lagi umum, tidak mengandung makna global, dan tidak menimbulkan multi interpretasi. Beliau memutuskan ketentuan hukum yang menyeluruh dan sempurna dengan sabda beliau, *"Setiap yang memabukkan adalah khamar."*

Seandainya Abu Ubaidah, Al-Khalil, dan para ahli bahasa yang sependapat dengan keduanya menyebutkan kalimat ini demikian, pasti mereka mengatakan,

---

[162] HR. Muslim (1587), Abu Dawud (3349), dan At-Tirmidzi (1240).
[163] HR. Abu Dawud (3688), Ibnu Majah (4020), dan Ahmad (5/342).

"Para ahli bahasa telah menetapkan bahwasanya setiap yang memabukkan adalah khamar. Dan pendapat mereka dapat dijadikan hujah."

Penjelasan tambahan tentang hal ini *insya Allah* akan kami jelaskan pada pembahasan tentang petunjuk Nabi ﷺ dalam makanan dan minuman. Andai kata lafazh beliau kalimat tidak mencakup hal itu, dipastikan qiyas *sharih* yang asal dan cabangnya sama dari segala sisi akan memutuskan hukum yang sama antara macam-macam perkara yang memabukkan dalam keharaman menjual dan meminumnya. Dan pembedaan antara satu macam dengan macam lainnya adalah pembedaan antara dua hal yang serupa dari semua sisi.

Tentang pengharaman menjual bangkai, termasuk di dalamnya semua jenis barang yang dinamakan bangkai, baik yang mati secara alami maupun disembelih dengan sembelihan yang tidak sesuai dengan syariat. Masuk juga dalam masalah ini, semua bagian organ tubuhnya.

Oleh karena itu, para sahabat ﷺ masih ragu tentang pengharaman penjualan lemak bangkai, sebab mereka dapat memanfaatkan lemak bangkai tersebut. Namun Nabi ﷺ kemudian memberitahukan kepada mereka tentang keharaman lemak bangkai meskipun menurut mereka pada lemak bangkai terdapat manfaat.

Inilah yang menjadi tempat perbedaan para ulama karena perbedaan mereka dalam memahami sabda Nabi ﷺ, *"Tidak boleh. Dia adalah haram."* Apakah *dhamir* (kata ganti) *"huwa"* (dia) kembali pada *al-bai'* (jual beli, yang berarti yang haram adalah menjualnya) ataukah kembali kepada perbuatan yang mereka tanyakan kepada beliau?

Syaikh kami, Ibnu Taimiyah mengatakan, "*Dhamir* dalam hadits tersebut kembali kepada *al-bai'* (jual beli), karena ketika Nabi ﷺ memberitahukan kepada para sahabat tentang keharaman menjual bangkai, para sahabat berkata, "Sesungguhnya pada lemak bangkai terdapat manfaat ini dan itu." Maksud mereka, "Apakah boleh untuk menjualnya?" Maka Rasulullah ﷺ menjawab, *"Tidak boleh. Dia adalah haram."*

Saya katakan; Sepertinya para sahabat tersebut meminta dari Nabi ﷺ pengkhususan lemak bangkai untuk diperbolehkan penjualannya. Sebagaimana Al-Abbas ﷺ meminta kepada beliau pengkhususan pembolehan memotong pohon *idzkhir* di antara pepohonan di tanah Haram yang diharamkan. Dan beliau tidak memenuhi permintaan mereka seraya mengatakan, *"Tidak boleh. Dia adalah haram."*

Selain Ibnu Taimiyah, yaitu para pengikut Imam Ahmad dan yang lainnya berpendapat; Pengharaman ini kembali kepada pekerjaan yang mereka tanyakan kepada Rasulullah ﷺ. Dan beliau menjawab, *"Dia adalah haram."* Beliau menggunakan *dhamir "huwa" (mudzakkar)* dan bukan dengan *dhamir "hiya" (muannats).* Karena yang beliau maksudkan adalah keseluruhannya itu (untuk melumasi kapal, menjadikannya sebagai alat penerangan) adalah haram.

Pendapat mereka ini dikuatkan dengan satu ketetapan dalam kaidah bahasa bahwa mengembalikan *dhamir* adalah kepada yang paling dekat.

Pendapat mereka ini dikuatkan juga dari segi makna. Yaitu bahwasanya pembolehan perbuatan-perbuatan ini dapat menyebabkan seseorang menggunakan lemak bangkai dan menjualnya.

Di samping itu, pendapat ini dikuatkan dengan kenyataan bahwa dalam sebagian riwayat disebutkan dengan menggunakan redaksi, *"Tidak, dia (hiya) adalah haram."* Dengan menggunakan *dhamir "hiya"*. Dhamir ini bisa saja kembali ke kata *asy-syuhum* (lemak) dan bisa juga kembali ke perbuatan-perbuatan tersebut.

Berdasarkan dua estimasi ini, dia dapat dijadikan sebagai hujah atau alasan pengharaman perbuatan-perbuatan yang ditanyakan oleh para sahabat.

Pendapat mereka di atas juga dikuatkan dengan hadits lain yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ dalam masalah tikus yang tercerbur ke dalam minyak samin. Nabi ﷺ bersabda, *"Jika minyak goreng tersebut berbentuk padat, maka buanglah tikus itu dan sekelilingnya, kemudian makanlah minyaknya. Dan jika dia berbentuk cair, maka janganlah kalian memakannya."*[164]

Pemanfaatan lemak bangkai sebagai alat penerangan yang dapat digunakan untuk mendekatkan diri kepada Allah, juga menguatkan pendapat mereka.

Orang-orang yang memenangkan pendapat pertama (kata *"huwa"* kembali kepada menjual) mengatakan bahwa ada riwayat yang berasal dari Rasulullah ﷺ, beliau bersabda, *"Sesungguhnya yang diharamkan dari bangkai adalah memakannya."*[165]

Hadits ini dengan jelas menerangkan bahwa memanfaatkan bangkai selain memakannya adalah tidak haram, yaitu seperti untuk bahan bakar atau untuk menambal kebocoran pada kapal dan sejenisnya.

---

[164] HR. Ahmad (2/232 dan 490) dan Abu Dawud (3842).
[165] HR. Al-Bukhari (9/567).

Mereka mengatakan; Yang diharamkan dari perkara buruk (najis) adalah memakainya, baik secara batin maupun zhahir seperti memakan dan memakainya. Adapun memanfaatkannya tanpa memakainya, apa yang menyebabkannya menjadi haram?

Siapa saja yang mau merenungkan konteks hadits riwayat Jabir, maka dia akan tahu bahwa pertanyaan para sahabat adalah tentang menjualnya. Mereka meminta Nabi ﷺ dapat memberikan keringanan agar mereka bisa menjual lemak bangkai karena di dalamnya terdapat manfaat. Namun beliau menolaknya dan bersabda, *"Tidak, dia adalah haram."*

Sekiranya para sahabat tersebut menanyakan kepada beliau tentang pekerjaannya, pasti mereka akan mengatakan, "Bagaimana pendapatmu tentang lemak bangkai, apakah orang-orang boleh menggunakannya sebagai alat penerangan dan untuk meminyaki daging?" Dan bukan mengatakan, "Karena dia dapat digunakan untuk mengerjakan ini dan itu." Sebab, yang seperti ini merupakan *ikhbar* (pemberitahuan) dari mereka dan bukan pertanyaan. Mereka tidak memberitahukannya kepada Nabi ﷺ tentang kegunaan lemak bangkai untuk pekerjaan-pekerjaan tersebut setelah beliau mengharamkannya agar sabda beliau, "*Tidak, dia adalah haram*" lebih jelas dalam pengharamannya. Namun yang mereka lakukan adalah memberitahukan kepada beliau tentang pekerjaan-pekerjaan itu setelah pengharaman menjual bangkai. Jadi seolah-olah mereka meminta beliau untuk memberikan keringanan kepada mereka tentang menjual lemak bangkai karena adanya banyak manfaat yang selanjutnya mereka sebutkan. Tetapi beliau tidak memenuhinya.

Intinya, sebenarnya hadits ini memuat dua perkara. Jadi tidaklah haram sesuatu yang tidak diketahui bahwa Allah dan Rasul-Nya mengharamkannya.

Para pendukung pendapat pertama ini mengatakan, "Diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ bahwasanya beliau melarang para sahabat meminum air yang berasal dari sumur-sumur kaum Tsamud, dan beliau memperbolehkan mereka mempergunakan air tersebut demi membuat adonan makanan untuk hewan piaraan mereka."[166]

Mereka menambahkan, "Telah diketahui bahwasanya membuat alat penerangan dari barang najis adalah satu pemanfaatan yang tidak membawa dampak negatif dan tidak pula memakai barang najis dari segi batin baupun

---

[166] HR. Ahmad (2/117 dan 5984), Al-Bukhari (4/181), dan Muslim (8/221).

zhahirnya. Pemanfaatan barang najis seperti ini sama sekali tidak ada dampak negatifnya. Dan syariat tidak mengharamkan yang demikian ini. Karena yang diharamkan oleh syariat adalah barang-barang yang benar-benar dapat membawa dampak negatif atau yang dampak negatifnya lebih besar, atau cara atau sebab-sebab yang dapat mengantarkannya kepada hal itu."

Mereka mengatakan, "Imam Ahmad telah memperbolehkan dalam salah satu riwayat darinya untuk mempergunakan lemak bangkai sebagai alat penerangan jika dicampur dengan minyak yang suci. Bahkan dalam banyak riwayat yang berasal darinya, diperbolehkan untuk membuat alat penerangan dari minyak yang najis dan mengecat kapal dengannya. Ini adalah pendapat pilihan para sahabat dan muridnya, seperti Syaikh Abu Muhammad dan selainnya. Dia berhujah bahwa Ibnu Umar pernah memerintahkan seseorang untuk mempergunakan minyak najis sebagai alat penerangan."

Imam Ahmad sebagaimana diriwayatkan oleh kedua anaknya, Shalih dan Abdullah, mengatakan, "Menjual barang najis tidaklah mengherankan saya (tidak masalah). Dan begitu juga dengan menggunakannya sebagai alat penerangan jika tidak menyentuhnya, karena dia adalah barang najis." Ini adalah najis secara menyeluruh dan juga barang-barang yang terkena najis.

Jika diasumsikan bahwa yang dimaksud Imam Ahmad adalah barang yang terkena najis saja, maka jelaslah pendapatnya tentang diperbolehkannya menggunakan sebagai alat penerangan barang yang bercampur dengan bangkai najis atau yang lain.

Ini juga merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Lalu, apa perbedaan antara menjadikan lemak bangkai saja (tanpa dicampur) sebagai alat penerangan dengan mencampurnya dengan minyak suci dan lemak bagkai tersebut menjadikan miyak suci ini menjadi najis?

Ada yang mengatakan bahwa jika lemak bangkai sendirian (tanpa dicampur), maka dia adalah barang najis. Akan tetapi jika dicampur dengan barang yang lain, maka barang ini akan menjadi najis sebab lemak bangkai ini, sehingga dimungkinkan membersihkannya dengan mencucinya, dan dia akan menjadi seperti pakaian najis. Dari situ boleh menjual minyak yang terkena najis menurut salah satu pendapat Ahmad dan tidak boleh menjual minyak bangkai.

Pernyataan di atas dapat dijawab; Tidak diragukan lagi bahwa perbedaan ini dapat menyebabkan kebingungan pada dua kelompok yang sedang berbeda pendapat. Akan tetapi perbedaan ini dhaif dilihat dari dua sisi:

Pertama; Pendapat tentang bolehnya mencuci minyak najis ini sama sekali bukan berasal dari Imam Ahmad dan bukan pula dari Imam Asy-Syafi'i. Pendapat mereka dalam masalah ini juga tidaklah bersepakat menjadi satu pendapat. Hal itu sebenarnya hanya fatwa dari sebagian orang yang mengafiliasikan diri kepada Imam Malik. Dimana telah diriwayatkan dari Imam Malik bahwa minyak najis dapat menjadi suci dengan dicuci. Ini adalah riwayat Ibnu Nafi' dan Ibnu Al-Qasim dari Imam Malik.

Kedua; Perbedaan ini meskipun berasal dari para pemiliknya dalam hal minyak, minyak bijan (wijen) dan sejenisnya, tetapi sebenarnya tidak berkonsekuensi pada semua minyak, karena ada sebagian minyak yang tidak dapat dicuci. Adapun Ahmad dan Asy-Syafi'i mengenarilasasikan pendapat diperbolehkanya menggunakan minyak najis sebagai alat atau bahan penerangan dengan tanpa membeda-bedakannya.

Di samping itu, perbedaan ini tidak berfungsi efektif menolak bahwa minyak najis dipergunakan untuk keburukan dan najis, baik najisnya tampak secara kasat mata maupun hanya sekadar hukumnya. Karena jika menggunakan minyak najis untuk penerangan dengan alasan menggunakan barang buruk (kotor), maka tidak akan ada perbedaan. Jika alasannya adalah asap barang najis, maka tidak akan ada perbedaan juga. Dan jika alasannya adalah agar jangan sampai manusia merasa nyaman dan tenang menggunakan barang-barang najis, pun tidak akan ada perbedaan.

Jadi, membeda-bedakan antara dua madzhab dalam pembolehan menggunakan satu minyak najis dan melarang minyak najis yang lain untuk alat penerangan adalah tidak dapat diterima.

Selain itu, jumhur ulama memperbolehkan penggunaan kotoran binatang najis untuk menyuburkan tanah pertanian, baik untuk bunga, tanaman buah-buahan ataupun untuk sayur-sayuran meski kenajisan kotoran binatang tersebut adalah najis yang tampak secara kasat mata. Hubungan keterkaitan najis kotoran hewan terhadap tumbuh-tumbuhan pun lebih besar daripada dampak lemak najis terhadap alat penerangan. Dampak kotoran hewan najis terhadap sayur-sayuran, tanaman, dan buah-buahan juga lebih nyata daripada dampaknya terhadap lampu.

Jadi, apabila keharamannya adalah karena alasan asap najis, maka siapakah yang mau menerima pernyataan bahwa asap barang najis adalah najis? Dengan ayat dan hadits mana yang dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hal itu?

Perubahan najis menjadi asap lebih sempurna daripada perubahan barang najis dari kotoran hewan dan air najis terhadap buah-buahan dan tanaman. Ini merupakan hal yang tidak diragukan lagi, karena dapat diketahui bersama dengan indra dan pengamatan.

Hal inilah yang sampai membuat sebagian pengikut Imam Malik dan Abu Hanifah membolehkan penjualan kotoran hewan yang najis itu.

Ibnu Al-Majisyun berujar, "Tidaklah mengapa menjual kotoran hewan ataupun tinja, karena hal itu dapat memberikan manfaat kepada manusia."

Ibnu Al-Qasim berkata, "Tidaklah mengapa menjual kotoran hewan."

Al-Lakhmi berkomentar, "Perkataan Ibnu Al-Qasim ini mengisyaratkan bahwa dia berpendapat dengan pembolehan menjual tinja."

Dalam hal kotoran hewan ini, Asyhab mengatakan, "Orang yang membeli lebih dimaafkan oleh Allah daripada penjualnya."

Ibnu Abdil Hakam berkata, "Allah tidak memberikan maaf kepada keduanya. Keduanya sama dalam mendapatkan dosa."

Saya (penulis) katakan; Ini adalah yang benar. Menjual barang najis seperti kotoran hewan adalah tetap haram meskipun memanfaatkannya diperbolehkan.

Kesimpulannya, pengharaman penjualan bangkai tidak berkonsekuensi logis pada pengharaman memanfaatkannya pada selain apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dalam memanfaatkannya, seperti mempergunakannya untuk bahan bakar atau alat penerangan, memberi makan burung elang, singa dan lain-lain.

Imam Malik telah menetapkan kebolehan mempergunakan minyak najis untuk bahan penerangan di selain masjid. Dia juga memperbolehkan membuat sabun dari bahan minyak najis tersebut.

Perlu diketahui bahwa masalah pemanfaatan lebih luas dibanding dengan masalah jual beli. Sehingga tidak setiap barang yang haram diperjualbelikan berarti haram dimanfaatkan. Bahkan antara keduanya tidak dapat saling memastikan. Jadi, pengharaman pemanfaatan tidak didasarkan dari pengharaman jual belinya.

Termasuk dalam keharaman menjual bangkai adalah menjual bagian atau anggota badannya, seperti menjual daging, lemak, ataupun sumsumnya saja.

Adapun menjual rambut dan bulu bangkai, tidak masuk dalam keharaman ini, karena rambut dan bulu tidak termasuk bangkai.

Jumhur ulama mengatakan bahwasanya rambut dan bulu bangkai adalah suci jika bangkai tersebut adalah bangkai hewan yang suci (halal untuk dimakan dagingnya). Ini adalah madzhab Malik, Abu Hanifah, Ahmad bin Hambal, Al-Laits, Al-Auza'i, Ats-Tsauri, Dawud, Ibnu Al-Mundzir, Al-Muzani, dan dari golongan tabi'in seperti Al-Hasan, Ibnu Sirin, dan para sahabat Abdullah bin Mas'ud.

Asy-Syafi'i adalah satu-satunya orang yang menganggapnya najis. Dia berargumen bahwa yang dinamakan bangkai adalah termasuk semua bagian dan anggota tubuhnya dengan dalil *atsar* dan rasio.

Mengenai dalil *atsar*, dalam *Al-Kamil* karya Ibnu Adi disebutkan hadits Ibnu Umar yang di*marfu'*kannya, *"Kuburkanlah kuku-kuku, darah, dan rambut, karena sesungguhnya semuanya itu adalah bangkai."*

Sedangkan dalil rasio yang digunakan Asy-Syafi'i adalah karena rambut dan bulu menyatu dengan hewan yang berkembang bersama dengan perkembangan hewan tersebut. Sehingga jika hewan tersebut najis karena mati (tanpa disembelih), maka dia akan menjadi najis seperti anggota tubuh yang lain dari hewan tersebut.

Selain itu, rambut atau bulu tersebut tumbuh di tempat najis maka dia menjadi najis sebagaimana bulu atau rambut babi. Ini dikarenakan menempelnya rambut di tempatnya merupakan barang bawaan sehingga hukumnya mengikuti tempatnya dan secara adat kebiasaan *(urf)*, bulu tersebut dianggap sebagai bagiannya. Dan, Allah menetapkan hukum sesuai dengan *urf*, sehingga Dia mengharuskan dicuci terlebih dahulu untuk membersihkannya.

Allah ﷻ juga mewajibkan seseorang yang memakai pakaian ihram untuk membayar denda bila dia mencabut satu rambut atau bulu dari binatang buruan, karena hal itu disamakan dengan mengambil bagian dari anggota tubuh binatang buruan tersebut. Begitu juga rambut wanita diikutkan kepada wanita tersebut dalam nikah dan talak, baik dalam pengharaman maupun penghalalannya.

Semua ini, dikarenakan syariat sangat menekankan terjaganya harta dan tidak menghambur-hamburkannya. Nabi ﷺ telah bersabda tentang kambing Maimunah yang mati, *"Tidakkah kalian mengambil kulitnya lalu kalian menyamaknya dan memanfaatkannya?"*[167]

---

[167] HR. Al-Bukhari (3/281) dan Muslim (362).

Sekiranya rambut adalah suci, tentu petunjuk beliau untuk mengambilnya lebih utama, karena untuk mengambilnya sangat mudah.

Adapun orang-orang yang menganggap bahwa rambut (bulu) bangkai adalah suci berdasar pada firman Allah ﷻ,

وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ {النحل: ٨٠}

"Dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu unta, dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu)." **(An-Nahl: 80)** Dan ini mencakup ketika masih hidup dan setelah matinya.

Dalam *Musnad Ahmad* disebutkan dari Abdurrazzaq dari Ma'mar dari Az-Zuhri dari Ubaidillah bin Abdillah bin Utbah, dari Ibnu Abbas ﷺ dia berkata; Suatu ketika Nabi ﷺ melewati seekor kambing milik Maimunah yang sudah mati. Beliau pun bersabda, *"Tidakkah kamu mau memanfaatkan kulitnya?"*

Para sahabat berujar, "Bagaimana kami memanfaatkannya, sedang dia sudah mati?"

Nabi ﷺ bersabda, *"Sesungguhnya yang diharamkan adalah dagingnya."*[168]

Hadits ini memberikan keterangan dengan jelas tentang kesucian bangkai selain daging, lemak, hati, limpa, usus, serta organ tubuh yang berada di dalam daging (anggota badan bagian dalam) sebagaimana dia masuk dalam pengharaman daging babi. Hal ini tidak ternafikan dengan tulang, taring, dan kukunya dimana menurut pendapat yang shahih, dia adalah suci, sebagaimana yang akan kami jelaskan setelah pembahasan masalah ini.

Mereka yang menghalalkan rambut bangkai selanjutnya mengatakan, "Selain itu, jika bulu binatang tersebut ketika masih hidup adalah suci, maka dia tidak berubah menjadi najis setelah binatang tersebut mati, sebagaimana telur. Dan kebalikannya adalah anggota badan."

Mereka menambahkan, "Dan ketika bagian tubuh binatang tersebut terlepas saat masih hidup adalah tidak najis sebagaimana ketetapan ijmak, maka itu menunjukkan bahwa bagian tubuh tersebut bukanlah anggota tubuh binatang. Padanya tidak terdapat ruh, karena Nabi ﷺ bersabda, *"Apa yang terlepas*

---

[168] HR. Ahmad (1/365) dan Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf*, nomor 184.

dari kehidupan, maka dia adalah bangkai." Hadits ini diriwayatkan oleh para pemilik kitab *As-Sunan.*[169]

Hewan yang hidup tidak merasakan sakit ketika bulu atau rambutnya dicabut dan tidak merasakan sentuhan bila bulunya dipegang. Ini menunjukkan bahwa rambut atau bulu tidak bernyawa.

Adapun pertumbuhan (bulu), tidaklah menunjukkan bahwa dia bernyawa yang menyebabkannya menjadi najis ketika dia pisah dari hewan tersebut. Sekiranya pertumbuhan dijadikan alasan bahwa sesuatu tersebut (bulu atau rambut) mempunyai nyawa atau hidup sehingga jika dia terlepas dari hewan akan menjadi najis, tentu tanaman akan menjadi najis saat dia mati (kering) karena keluarnya kehidupan atau nyawa dari sesuatu yang hidup, di samping dia tidak dapat lagi makan.

Mereka melanjutkan; Kehidupan terbagi menjadi dua macam:

Pertama: Kehidupan indrawi (rasa) dan bergerak.

Kedua: Kehidupan berkembang dan makan.

Kehidupan yang pertama adalah kehidupan yang hilangnya berpengaruh pada kesucian sewaktu hidupnya, sedangkan kehidupan yang kedua tidaklah demikian.

Orang-orang yang menghalalkan bulu dan rambut bangkai mengatakan, "Pada dasarnya, semua barang adalah suci. Adapun barang najis adalah barang yang kemasukan najis sehingga kehalalannya menjadi hilang. Hal ini adalah seperti muntahan dari makanan, khamar yang terbuat dari perasan atau sari buah dan sepadannya. Begitu juga dengan rambut, dia pada dasarnya adalah suci, di samping karena tidak adanya sebab yang menjadikannya najis. Berbeda dengan anggota badan hewan yang lain. Dia dapat menjadi najis karena adanya barang-barang najis yang memasukinya."

Mereka mengatakan; Adapun hadits Abdullah bin Umar ﷺ, dalam sanadnya terdapat Abdullah bin Abdil Aziz bin Abi Rawwad. Abu Hatim Ar-Razi mengatakan tentang orang ini, "Hadits-hadits yang diriwayatkannya adalah mungkar. Dan bagi saya tidak ada tempat untuk mempercayainya."

Mengenai hadits tentang bangkai kambing Maimunah dan sabda Nabi ﷺ, *"Tidakkah kalian memanfaatkan kulitnya?"* tanpa menyebutkan rambut atau bulunya, terdapat tiga jawaban:

---

[169] HR. Abu Dawud (2858), Ad-Darimi (2/93), dan At-Tirmidzi (1480).

Pertama; Beliau memutlakkan (mengeneralisasikan) pemanfaatan kulit dan tidak memerintahkan mereka untuk menghilangkan rambutnya. Padahal tidak dapat dipungkiri pada kulit bangkai kambing tersebut terdapat rambut. Nabi ﷺ tidak membatasi (melimitasi) kulit yang dapat dimanfaatkan pada satu kondisi dan tidak pada kondisi yang lain. Sehingga hal ini menunjukkan bahwa memanfaatkan kulit adalah umum, baik kulit yang tidak ada rambutnya maupun kulit yang masih ada rambutnya.

Kedua; Bahwasanya Nabi ﷺ telah memberikan arahan kepada mereka untuk memanfaatkan rambut dalam penggalan kalimat selanjutnya dalam hadits yang sama, *"Sesungguhnya yang diharamkan dari bangkai adalah memakannya atau dagingnya."*

Ketiga; Rambut bukanlah bangkai, sesuai dengan apa yang telah disebutkan dalam hadits di atas. Sebab, rambut tidak menerima kematian. Alasan mereka mengikutkan rambut dengan tempat yang ditumbuhinya adalah batal disebabkan kulit bangkai yang telah disamak dan ditumbuhi rambut. Karena menurut mereka, kulit yang seperti ini (telah disamak) menjadi suci, tetapi tidak demikian dengan rambutnya.

Ketetapan mereka tentang sucinya rambut bangkai ini kecuali setelah dicuci menjadi batal dalam masalah perban. Ketetapan mereka bahwa rambut adalah bagian dari binatang buruan juga batal dengan telur dan kandungan binatang tersebut.

Adapun dalam masalah pernikahan, rambut mengikuti empunya karena dia menyambung dengan empunya rambut tersebut. Jika rambut tersebut telah berpisah dari empunya, maka dia tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan empunya.

Ada yang mengatakan, "Apakah dalam pengharaman penjualan bangkai masuk di dalamnya pengharaman tulang, tanduk, dan kulitnya setelah disamak, karena cakupan nama bangkai pada hal tersebut?"

Dapat dijawab; Bagian dari bangkai yang haram untuk dijual adalah yang haram untuk dimakan dan digunakan, sebagaimana diisyaratkan oleh Nabi ﷺ dengan sabdanya,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ.

"Sesungguhnya Allah jika mengharamkan sesuatu, maka Dia mengharamkan pula harga (dari hasil penjualannya)."[170]

Dalam redaksi lain disebutkan, *"Jika Allah mengharamkan untuk memakan sesuatu, maka Dia mengharamkan harganya."*

Rasulullah ﷺ mengingatkan bahwa apa yang haram untuk dijual, haram pula dimakan.

Adapun kulit yang telah disamak, dia menjadi barang yang suci yang dapat dimanfaatkan untuk pakaian, tikar, dan penggunaan-penggunaan yang lain, sehingga tidak dilarang untuk dijual.

Asy-Syafi'i dalam madzhab *qadim*nya menetapkan larangan menjual kulit yang telah disamak. Akan tetapi para pengikutnya berbeda pendapat.

Al-Qaffal berkata, "Pendapat seperti ini tidak mempunyai dasar kecuali dari apa yang telah dikatakan oleh pendapat Malik yaitu bahwasanya kulit yang sudah disamak, luarnya (zhahir) adalah suci, namun dalamnya (batin) tidak demikian."

Sebagian pengikut Asy-Syafi'i mengatakan, "Kulitnya yang telah disamak tidak boleh dijual. Meski pun luar dan dalamnya adalah suci, sebagaimana yang disebutkannya (Asy-Syafi'i) dalam pendapat barunya *(qaul jadid)*. Karena dia benar-benar merupakan bagian dari bangkai, sehingga tidak boleh dijual sebagaimana tidak bolehnya tulang dan dagingnya."

Sebagian yang lain mengatakan, "Menjualnya setelah disamak adalah boleh. Karena kulit bangkai tersebut sudah berubah menjadi barang yang suci yang dapat dimanfaatkan. Sehingga diperbolehkan untuk dijual seperti hewan yang disembelih dan semua bagian tubuhnya."

Kelompok yang lain mengatakan, "Boleh menjual kulit bangkai yang telah disamak karena menyamaknya berarti penyucian atau penghalalan. Jika kita katakan penghalalan, maka boleh dijual karena kulit tersebut telah berubah dari yang asalnya merupakan bagian dari bangkai menjadi barang lain. Apabila kita katakan sebagai penyucian, maka tidak boleh dijual, karena sifat bangkai adalah haram untuk dijual. Dan, keharaman tersebut akan selalu menetap padanya dan tidak akan dapat berubah menjadi halal."

---

[170] HR. Abu Dawud (3488) dan Ahmad (1/247, 293).

Adanya perdebatan dalam masalah penjualan kulit yang telah disamak ini, berkembang pada diperbolehkannya memakannya (kulit yang telah disamak). Dalam hal ini, mereka memiliki tiga pandangan:

Pertama; Boleh memakan kulit yang telah disamak secara mutlak.

Kedua; Haram secara mutlak.

Ketiga; Adanya perincian, yaitu antara kulit hewan yang halal dimakan dan kulit hewan yang tidak boleh dimakan.

Para ulama yang berpendapat dengan pandangan pertama lebih memenangkan kehalalan kulit yang telah disamak. Mereka yang berpendapat dengan pandangan kedua lebih memenangkan hukum penyuciannya. Sedangkan mereka yang memegang pendapat ketiga menjadikan samak sama dengan penyembelihan, sehingga kulitnya menjadi halal jika hewannya boleh dimakan ketika disembelih dan tidak dengan yang lain.

Pendapat yang mengatakan bolehnya memakan kulit yang sudah disamak ini adalah tidak benar dan bertentangan dengan nash sunnah yang sudah jelas *(sharih)*. Oleh karena itu, orang yang berpendapat seperti ini tidak mungkin berpendapat kecuali setelah dia melarang kulit yang telah disamak untuk tetap dinamakan bangkai. Dan pelarangan seperti ini adalah tidak benar, karena dia adalah kulit bangkai, baik secara hakekat, indrawi maupun secara hukum.

Kehidupan, menurut mereka, tidak akan diciptakan dengan menyamak yang dapat menghilangkan sebutannya sebagai bangkai. Anggapan penyamakan sebagai penghalalan secara indrawi (dirasa atau diraba) adalah tidak benar. Karena kulit tidak dapat mengubah diri, bagian-bagiannya, dan hakekatnya menjadi halal dengan menyamaknya.

Jadi, anggapan bahwa menyamak adalah mengubah dari satu hakekat ke hakekat yang lain seperti api mengubah kayu menjadi abu dan tambak garam yang menjadikan bangkai menjadi garam adalah anggapan yang salah.

Dalam kitab *Al-Mudawwanah* karya Ibnu Al-Qasim, para sahabat Malik menyatakan larangan menjualnya meskipun telah disamak. Pendapat inilah yang disebutkan oleh penulis *At-Tahdzib*.

Al-Maziri mengatakan, "Inilah yang konsekuensi dari pendapat bahwa bangkai tidak menjadi suci dengan disamak."

Al-Maziri melanjutkan, "Adapun jika kita cabangkan bahwa dengan disamak dia menjadi suci secara sempurna, maka berarti kita membolehkan menjualnya karena kebolehan seluruh manfaatnya."

Saya (penulis) katakan; Dalam masalah kesucian kulit yang telah disamak, terdapat dua riwayat dari Malik:

Riwayat pertama; Zhahir dan batinnya menjadi suci. Pendapat ini yang dinyatakan oleh Wahb. Berdasarkan pendapat ini, sebagian sahabat Malik memperbolehkan orang yang memiliki kulit yang telah disamak untuk menjualnya.

Riwayat kedua; Riwayat ini adalah yang paling masyhur di antara dua riwayat. Yaitu bahwasanya kulit yang telah disamak dapat menjadi suci yang terbatas, yakni boleh memakai kulit tersebut dalam keadaan basah dan dalam keadaan terendam dalam air, dan bukan barang-barang cair lainnya.

Para sahabat Malik berujar, "Berdasarkan riwayat ini, maka tidak boleh menjual kulit yang sudah disamak, memakainya untuk melaksanakan shalat, ataupun menggunakannya sebagai alas shalat."

Sedangkan madzhab Ahmad dalam masalah ini menyatakan bahwasanya menjual kulit bangkai tidak dibenarkan kecuali setelah disamak.

Dalam pembolehan penjualan kulit bangkai yang telah disamak ini terdapat dua riwayat dari Ahmad. Demikianlah yang dimutlakkan olah para sahabatnya. Dan menurut saya, adanya perbedaan dalam dua riwayat ini disebabkan perbedaan riwayat dari Ahmad dalam masalah sucinya kulit bangkai setelah disamak.

Mengenai masalah menjual minyak najis, dalam madzhabnya terdapat tiga pendapat:

Pendapat pertama; Tidak boleh menjualnya.

Pendapat kedua; Boleh menjualnya kepada orang kafir yang mengatahui kenajisannya. Pendapat ini yang ditetapkan dari Imam Ahmad.

Saya katakan, "Yang dimaksud dengan mengetahui kenajisannya adalah mengetahui penyebab kenajisannya, dan bukan keyakinan si kafir tentang kenajisan minyak najis."

Pendapat ketiga; Boleh menjual minyak najis kepada orang kafir dan orang muslim. Dikecualikan dalam pendapat ini adalah minyak najis yang digunakan untuk alat penerangan. Dikecualikan juga minyak najis yang sudah dicuci sehingga dia seperti pakaian yang terkena najis.

Sebagian sahabat Ahmad yang lain mengecualikan menjual kotoran atau pupuk najis kepada tukang lampu dari menjual minyak najis kepadanya. Ini adalah pengecualian yang benar.

Adapun para sahabat Abu Hanifah membolehkan menjual kotoran atau pupuk najis jika dia mengikuti barang lain. Dan melarang menjualnya jika dia sendirian.

Jual Beli Tulang Bangkai

Adapun tulang bangkai, orang-orang yang tidak menganggapnya najis sebab matinya hewan pemilik tulang tersebut, seperti Abu Hanifah, pengikut Ahmad dan Ibnu Wahb yang termasuk pengikut Malik, berpendapat menjual tulang bangkai hukumnya adalah boleh. Meski mereka berbeda pendapat dalam kesuciannya.

Para pengikut Abu Hanifah mengatakan bahwa tulang tidak termasuk bangkai, dan tidak termasuk pula dalam namanya. Mereka tidak mau menjadikan rasa sakit sebagai alasan bahwa tulang adalah bernyawa. Mereka mengatakan, "Tulang terasa sakit karena ditempeli daging dan bukan karena alasan tulang itu sendiri." Mereka berpedoman pada firman Allah,

> *"Dia berkata, 'Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang hancur telah luluh?'"* **(Yasin: 78)** dengan membuang *mudhaf* yakni pemilik tulang belulang.

Selain mereka mendhaifkan alasan ini dan mengatakan, "Tulang benar-benar dapat merasakan rasa sakit, bahkan rasa sakitnya melebihi rasa sakit yang ada pada daging. Ayat di atas, *mudhaf*nya tidak dapat dibuang dengan dua alasan:

Pertama; Membuang seperti itu adalah tidak ada takdirnya (mengira-ngirakan kata) yang tidak berdasar pada dalil kaidah, sehingga seperti itu tidak dapat dibenarkan.

Kedua; Bahwasanya menakdirkan seperti itu akan menyebabkan satu larangan untuk menjawab pertanyaan penanya yang mempertanyakan hidupnya tulang. Suatu ketika Abu Khalaf mengambil sebuah tulang yang masih basah, kemudian membawanya kepada Rasulullah ﷺ. Dengan mengenggamnya erat-erat di tangannya, dia berseru kepada Nabi ﷺ, "Wahai Muhammad, apakah menurutmu Allah akan menghidupkan tulang ini setelah dia dilempar tak berguna?" Rasulullah menjawab, *"Ya. Dan Allah akan membangkitkan kamu dan memasukkanmu ke dalam neraka."*[171]

---

[171] Hadits ini disebutkan Imam As-Suyuthi dalam *Ad-Durr Al-Mantsur* (5/269).

Alasan kesucian tulang adalah bahwasanya penyebab najisnya bangkai tidak didapatkan pada tulang, sehingga dia tidak dihukumi najis. Menganalogikan tulang dengan daging tidaklah benar, karena tertahannya sifat basah dan kelebihan-kelebihan najis yang hanya terjadi pada daging.

Hal ini adalah sebagaimana hewan yang tidak mempunyai darah yang mengalir, maka bangkainya tidaklah najis. Meski dia adalah hewan sempurna, karena alasan tidak adanya perkara yang dapat menjadikannya najis. Dalam hal ini tulang lebih utama untuk dikatakan tidak najis.

Alasan ini lebih shahih dan kuat daripada yang pertama. Dari situ, boleh menjual tulang bangkai, jika bangkai tersebut adalah hewan yang suci.

Adapun orang yang melihat kenajisan hewan tersebut, maka dia tidak membolehkan menjual hewan tersebut karena kenajisannya dapat dilihat.

Ibnu Al-Qasim berkata; Malik berkata, "Aku tidak sependapat jika tulang bangkai diperjual belikan. Dan tidak pula aku sependapat dengan diperjual-belikannya gading gajah dan tidak pula aku setuju jika gading tersebut disewakan, menggunakannya sebagai sisir dan menggunakannya sebagai minyak wangi. Bagaimana seseorang menggunakannya sebagai minyak wangi dan menggunakannya sebagai sisir untuk menyisir jenggotnya sementara dia adalah berasal dari tulang bangkai. Padahal dia adalah barang yang basah."

Makruh hukumnya memasak dengan menggunakan tulang bangkai sebagai bahan bakar. Akan tetapi Mutharraf memperbolehkannya. Sedang Ibnu Majisyun memperbolehkan menjual gading gajah secara mutlak (tanpa pengecualian). Ibnu Wahb juga memperbolehkannya.

Pengharaman Jual Beli Babi

Mengenai pengharaman menjual babi mencakup keseluruhan babi, dan keseluruhan bagian tubuhnya, baik yang kelihatan maupun yang tidak (bagian dalam).

Renungkanlah bagaimana Allah ﷻ menyebutkan dagingnya ketika mengharamkan untuk memakannya yang mana ini merupakan isyarat atau petunjuk keharaman memakannya dan sebagian besar dari babi adalah dagingnya.

Dia menyebut daging adalah untuk memperingatkan tentang haramnya memakannya sebagaimana pengharaman sebelumnya. Berbeda dengan pengharaman hewan buruan. Dalam hal ini Allah tidak mengatakan, "Dan

diharamkan bagi kalian daging buruan", akan tetapi diharamkan berburu itu sendiri, agar tercakup di dalamnya memakan dan membunuhnya.

Begitu juga dengan di sini. Ketika Allah mengharamkan menjual, maka Dia menyebutkan dengan jumlahnya (sempurna), dan tidak mengkhususkan pengharaman dagingnya saja, agar mencakup di dalamnya keharaman menjualnya, baik ketika masih hidup ataupun setelah mati.

Pengharaman Menjual Berhala

Tentang pengharaman menjual berhala, yang masuk di dalamnya adalah menjual seluruh alat yang dapat dipergunakan untuk menyekutukan Allah dengan cara atau media apapun. Dari berbagai macam dan bentuk apapun berhala, patung, dan salib. Begitu juga haram menjual kitab-kitab yang mencakup atau mengajak kepada kemusyrikan dan mengajak untuk beribadah kepada selain Allah.

Semua alat dan media tersebut wajib untuk dihilangkan dan dihancurkan, serta dilarang memperjual-belikannya sebagai tindakan pencegahan dari memiliki dan mengambilnya. Dan hal itu lebih utama lagi pengharaman penjualannya dibanding selain menjual, karena mafsadat penjualan semuanya sama dengan mafsadatnya pada dirinya sendiri. Sedang Nabi ﷺ tidak mengakhirkan penyebutan berhala atau patung karena ringannya masalah ini. Akan tetapi beliau menyebutkan secara bertahap dari yang termudah kemudian sampai kepada yang terberat.

Khamar lebih baik daripada bangkai. Karena khamar suatu saat bisa menjadi harta yang dihormati jika Allah mengubahnya menjadi cuka. Atau ketika manusia yang berpengalaman di bidangnya mengubahnya menjadi cuka. Di samping seseorang wajib mengganti khamar jika dia menghabiskannya, berbeda dengan bangkai.

Allah ﷻ tidak menyediakan *had* (hukuman) bagi orang yang memakan bangkai karena sudah merasa cukup dengan ancaman yang telah dijadikan Allah ﷻ dalam setiap karakter manusia untuk membenci, menjauh, dan lari darinya. Hal ini berbeda dengan khamar.

Babi lebih diharamkan daripada bangkai. Oleh karna itu Allah mengkhususkannya dalam satu hukum yaitu bahwasanya dia adalah *rijsun* (kotor) sebagaimana disebutkan dalam firman Allah,

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً

أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴿١٤٥﴾ {الأنعام: ١٤٥}

"Katakanlah, '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 -karena sesungguhnya semua itu kotor-...." **(Al-An'am: 145)**

Dhamir dalam firman Allah, "فَإِنَّهُ" meski dia kembali kepada tiga perkara yang telah disebutkan sebelumnya, namun yang paling dikhususkan adalah daging babi dilihat dari tiga hal:

Pertama; Karena pengharaman daging babi adalah yang terdekat dengan *dhamir* dalam kata *"fainnahu"*.

Kedua; Penyebutan *dhamir* dalam *"fainnahu"* dengan bentuk *mudzakkar* (laki-laki yang berarti menunjukkan satu yaitu kembali kepada yang terdekat). Dan bukan dengan menggunakan redaksi *fainnaha rijsun* (*muannats* yang berarti jamak yaitu ketiganya).

Ketiga; Penggunaan huruf *fa'* dan *in*, dimana kedua huruf ini berfungsi sebagai pengingat alasan pengharaman daging babi agar membuat orang takut darinya. Alasan adanya *illat* (alasan) seperti ini adalah karena watak manusia menganggap bahwa daging babi sangatlah lezat dan menganggapnya sebagai daging yang bagus. Oleh karena itu, *illat* di atas disebutkan agar kedua watak manusia terhadap daging babi tersebut dinafikan.

Selanjutnya, Allah memberitahukan kepada manusia bahwasanya daging babi adalah kotor, dan penjelas ini tidak dibutuhkan pada bangkai dan darah karena orang sudah tahu jika keduanya ini adalah kotor. Dari situ, sebenarnya dalam Al-Qur'an terdapat sesuatu yang perlu dikaji, maka renungkanlah.

Kemudian, setelah Allah menyebutkan tentang keharaman menjual patung yang merupakan perbuatan yang sangat diharamkan dan yang merupakan perbuatan keji. Perbuatan ini lebih besar bahayanya dalam menafikan Islam dari lubuk hati manusia dibanding penjualan khamar, bangkai, dan babi.

Pengharaman Sesuatu Berarti Pengharaman Harganya

Di dalam sabda Nabi ﷺ, *"Sesungguhnya Allah jika mengharamankan sesuatu atau mengharamkan memakan sesuatu, maka Dia mengharamkan harganya."* Yang dimaksud dengan sesuatu yang haram adalah dua hal:

Pertama; Sesuatu yang barang dan pemanfaatannya adalah haram. seperti khamar, bangkai, darah, babi, dan alat-alat untuk kemusyrikan (patung dan lain sebagainya). Barang-barang seperti ini harganya haram bagaimanapun akadnya.

Kedua; Barang-barang yang boleh dimanfaatkan selain dimakan. Yang diharamkan hanyalah memakannya seperti kulit bangkai yang telah disamak, keledai piaraan, bighal (peranakan antara kuda dengan keledai), dan barang-barang yang sepadan dengannya, yaitu barang-barang yang haram dimakan dan tidak haram untuk dimanfaatkan.

Ada yang mengatakan bahwa barang-barang yang demikian ini tidak masuk dalam maksud hadits di atas. Karena yang dimaksud hadits tersebut adalah barang-barang yang haram secara mutlak.

Akan tetapi ada pula yang mengatakan bahwa barang-barang yang demikian termasuk dalam maksud hadits di atas. Sehingga haram pula hasil penjualannya jika barang-barang tersebut dijual untuk diambil manfaat yang diharamkan darinya.

Maksudnya, jika seekor bighal dan keledai dijual untuk dimakan atau santapan, maka harga (hasil) penjualannya adalah haram. Berbeda jika keduanya dijual untuk alat pengangkut dan yang lain.

Contoh lainnya adalah jika kulit bangkai yang sudah disamak dijual untuk dimanfaatkan, maka harga penjualannya adalah halal, berbeda dengan jika kulit bangkai tersebut dijual untuk dimakan (orang yang membeli), maka harga penjualannya adalah haram.

Pendapat seperti ini dibantah oleh Jumhur fuqaha (ahli fikih) seperti Ahmad, Malik dan para pengikut keduanya. Bahwasanya jika anggur dijual kepada orang yang akan menjadikannya sebagai minuman keras, maka harga penjualannya adalah haram. Berbeda dengan jika anggur tersebut dijual kepada orang untuk dimakan. Begitu juga dengan senjata, jika dijual untuk membunuh atau memerangi orang-orang muslim, maka harga penjualannya adalah haram. Adapun jika senjata tersebut dijual kepada orang yang akan mempergunakannya berjihad fi sabilillah, maka harga penjualannya adalah halal dan bahkan merupakan satu kebaikan. Bagitu juga pakaian dari sutra jika dijual kepda orang yang haram untuk memakainya, maka harga penjualannya adalah haram, berbeda jika menjualnya adalah kepada orang yang halal memakainya.

Jika dikatakan; Apakah kalian membolehkan orang muslim menjual khamar atau minuman keras dan babi kepada orang-orang kafir dzimmi karena

keyakinan mereka akan kehalalan keduanya sebagaimana kalian memperbolehkan seorang muslim menjual minyak yang mana dia telah benar-benar tahu bahwa minyak tersebut terkena najis, kepada orang yang yakin bahwa minyak yang terkena najis pun hukumnya adalah suci dan halal?

Dikatakan bahwa seperti itu adalah tidak boleh. Dan harga penjualannya adalah haram. Perbedaan keduanya adalah bahwa minyak yang terkena najis adalah barang yang suci hanya saja dia telah tercampur dengan najis dan tidak mungkin untuk dipisahkan.

Sekelompok ulama berpendapat bahwa minyak yang terkena najis adalah tidak najis selama minyak tersebut tidak berubah. Jika berubah (bau atau rasa atau warnanya), maka sebagian ulama mengatakan bahwa minyak tersebut dapat berubah menjadi suci dengan mencucinya.

Hal ini berbeda dengan barang-barang yang memang sudah jelas-jelas diharamkan oleh semua agama dan telah dikatakan oleh seluruh rasul utusan Allah seperti bangkai, darah, dan babi. Menghalalkan barang-barang tersebut berarti menentang kesepakatan seluruh rasul yang telah sepakat dengan keharamannya. Meski orang kafir berkeyakinan bahwa itu semua adalah halal. Hal ini seperti juga menjual patung kepada orang-orang musyrik. Karena barang ini telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya.

Jika dikatakan; Khamar adalah halal bagi Ahli Kitab, sehingga boleh hukumnya menjualkan khamar dari mereka.

Dikatakan; Ini adalah apa yang disangka oleh orang-orang yang menyangkanya sebagaimana yang dilakukan oleh para pegawai Umar bin Al-Khathab ﷺ. Sehingga ketika mendengar berita ini, sang Amirul Mukminin ini menulis surat kepada para pegawainya itu yang isi suratnya adalah larangan kepada mereka untuk menjualkan minuman keras mereka. Umar memerintahkan kepada para pegawainya untuk menyerahkan urusan penjualan minuman keras kepada Ahli Kitab itu sendiri dan untuk mengambil sendiri hasil penjualannya.

Abu Ubaid berkata: Abdurrahman bercerita kepada kami, dari Sufyan bin Said dari Ibrahim bin Abdil A'la Al-Ju'fi, dari Suwaid bin Ghafalah, dia berkata; Sampailah berita kepada Umar bin Al-Khathab ﷺ bahwasanya orang-orang (para pegawainya) menarik jizyah dari hasil penjualan babi, maka berdirilah Bilal seraya berkata, "Mereka berhak melakukannya." Namun Umar bin Al-Khathab berkata, "Mereka tidak berhak melakukannya. Serahkanlah penjualannya kepada mereka (Ahli Kitab) sendiri."

Abu Ubaid berkata; Al-Anshari juga bercerita kepada kami dari Israil dari Ibrahim bin Abdil A'la dari Suwaid bin Ghafalah bahwasanya Bilal berkata kepada Umar ﷺ, "Sesungguhnya para pegawai Anda telah menarik pajak dari khamar dan babi." Mendengar itu Umar berkata, "Jangan menarik dari mereka (Ahli Kitab). Akan tetapi serahkanlah penjualannya kepada mereka (Ahli Kitab) sendiri, dan ambillah kalian dari harga penjualan."

Abu Ubaid berkata, "Umar menginginkan agar kaum muslimin mengambil atau menarik khamar dan babi dari Ahli Dzimmah sebagai pajak diri mereka dan sebagai pajak dari tanah-tanah mereka dengan meminta harganya saja. Kemudian kaum muslimin menyerahkan penjualan khamar dan babi tersebut kepada mereka Ahli Kitab sendiri. Inilah yang diingkari Bilal dan yang dilarang Umar. Sehingga Umar lalu memberikan keringanan kepada kaum muslimin untuk mengambil khamar dan babi dari harga penjualannya jika Ahli Dzimmah sendiri yang menjualnya, karena khamar dan babi adalah harta kepunyaan Ahli Dzimmah dan bukan merupakan harta kaum muslimin."

Abu Ubaid berkata; Hadits lain dari Umar ﷺ juga menjelaskan hal ini. Ali bin Ma'bad bercerita kepada kami, dari Ubaidillah bin Amr dari Laits bin Abi Sulaim bahwasanya Umar bin Al-Khathab ﷺ menulis sepucuk surat kepada para pegawainya yang berisi perintah kepada mereka untuk membunuh babi-babi dan mengambil hasil penjualan dari babi yang diberikan oleh Ahli Dzimmah sebagai pajak dari mereka."

Abu Ubaid berkata, "Dia tidak menjadikannya sebagai retribusi dari pajak (jizyah), akan tetapi dia melihatnya sebagai bagian dari harta mereka.

Diriwayatkan dari Umar bin Al-Khathab ﷺ bahwasanya dia memberikan fatwa dalam masalah seperti ini dengan fatwa yang berbeda dengan sebelumnya. Begitu juga yang difatwakan oleh Umar bin Abdil Aziz.

Abu Al-Aswad Al-Mishri bercerita kepada kami, katanya; Abdullah bin Lahiah bercerita kepada kami, dari Abdullah bin Hubairah As-Saba'i, bahwasanya Utbah bin Farqad mengutus seseorang untuk menyerahkan shadaqah atas minuman keras sebanyak empat puluh ribu dirham kepada Umar bin Al-Khathab. Maka Umar bin Al-Khathab menulis sepucuk surat kepada Utbah yang berisi; Engkau telah mengirim utusan dengan membawa shadaqah khamar, sedang engkau lebih berhak atasnya daripada kaum muhajirin.

Dia pun memberitahukan hal ini kepada khalayak ramai dan berkata, "Demi Allah, setelah ini aku tidak akan mengangkatmu lagi sebagai pegawaiku."

Abdullah bin Hubairah As-Saba'i melanjutkan ceritanya, "Maka Umar meninggalkannya begitu saja."

Abdurrahman bercerita kepada kami, dari Al-Mutsanna bin Said Adh-Dhab'i, dia berkata; Umar bin Abdil Aziz menulis sepucuk surat kepada Adi bin Artha'ah yang isinya, "Tolong berikan perincian hasil pajak yang kamu setorkan kepadaku dari mana asalnya!" Maka Adi bin Artha'ah pun menulis surat balasan yang merinci hasil pajak yang disetorkan kepada Amirul Mukminin dimana empat ribu dirham di antaranya adalah dari hasil penarikan 1/10 hasil penjualan khamar.

Setelah lama kemudian, lanjutnya, Umar bin Abdil Aziz pun memberikan komentar dan jawaban atas surat jawaban dari Adi bin Artha'ah tersebut yang isinya, "Kamu telah menyebutkan dengan rinci hasil pajak yang kamu setorkan yang di antaranya adalah penarikan pajak dari 1/10 hasil penjualan khamar. Padahal kaum muslimin tidak boleh menarik 1/10 dari hasil penjualan khamar, tidak boleh membelinya, dan tidak boleh pula menjualnya. Jika suratku ini sampai kepadamu, maka carilah orang yang telah membayarkan 1/10 itu kepadamu dan kembalikan pembayaran pajaknya itu. Karena yang seperti itu lebih utama." Maka Addi pun mencari laki-laki yang telah membayar pajak empat ribu dirham dihitung 1/10 dari hasil penjualan khamarnya dan mengembalikannya.

Abu Ubaid berkata; Abu Hanifah berkata, "Jika ada orang yang membayar pajak 1/10 dari hasil penjualan khamar dan babi, maka terimalah yang 1/10 dari khamar dan tolaklah yang 1/10 dari hasil penjualan babi. Karena aku pernah mendengar Muhammad bin Al-Hasan memberikan fatwa seperti itu."

Abu Ubaid berkata lagi, "Perkataan Umar bin Al-Khathab dan Umar bin Abdil Aziz ﷺ lebih utama untuk diikuti." *Wallahu a'lam.*

Keputusan Rasulullah dalam Masalah Hasil Penjualan Anjing dan Kucing

Dalam kitab *Ash-Shahihain* terdapat sebuah riwayat dari Abu Mas'ud bahwasanya Rasulullah ﷺ melarang hasil penjualan anjing, mahar wanita pelacur, dan hasil pemberian orang kepada tukang sihir atau dukun.

Dalam *Shahih Muslim* juga disebutkan dari Abu Az-Zubair, dia berkata; Aku pernah bertanya kepada Jabir tentang hasil dari penjualan anjing dan kucing, maka dia menjawab, "Nabi melarang (menerima) hal itu."[172]

---

[172] HR. Muslim (1569).

Di dalam *Sunan Abi Dawud*, disebutkan darinya bahwa Nabi ﷺ melarang harga (hasil dari penjualan) anjing dan kucing.[173]

Di dalam *Shahih Muslim* disebutkan, dari hadits Rafi' bin Khadij, dari Rasulullah ﷺ, beliau bersabda, "*Seburuk-buruk penghasilan adalah mahar (pemberian) yang didapatkan oleh seorang pelacur, hasil penjualan anjing, dan hasil bekam.*"[174]

Hadits-hadits ini mengandung empat hal:

Pertama; Pengharaman terhadap penjualan anjing. Hal ini mencakup semua jenis anjing, baik kecil maupun besar, untuk berburu, peliharaan, atau dimanfaatkan dalam bercocok tanam. Itu adalah pendapat para ahli fikih dari kalangan ahli hadits secara menyeluruh.

Adapun perselisihan dalam masalah ini cukup populer yaitu berasal dari kalangan para sahabat Malik dan Abu Hanifah. Para sahabat Abu Hanifah membolehkan penjualan anjing dan memakan hasil penjualannya.

Al-Qadhi Abdul Wahab berpendapat, "Para sahabat kami (pengikut madzhab Abu Hanifah) berbeda pendapat mengenai penjualan anjing yang boleh dimanfaatkan, di antara mereka ada yang berpendapat makruh, namun ada juga yang berpendapat haram."

Sebagian dari mereka membuat sebuah pasal tersendiri mengenai anjing yang boleh dijual dan juga memberikan dasar mengenai perbedaan pendapat mereka dalam masalah penjualan anjing.

Sebagian mereka ada yang mengatakan, "Apabila seluruh manfaat anjing itu adalah diharamkan maka tidak diperbolehkan untuk menjualnya, jadi tidak ada perbedaan antara sesuatu yang tidak ada dengan yang dilarang secara syara'."

Adapun yang manfaatnya bermacam-macam, ada yang dihalalkan dan ada pula yang diharamkan. Apabila yang dimaksudkan itu adalah bendanya, maka yang dipergunakan landasan adalah benda tersebut, dan hukum ikut kepadanya. Sehingga macamnya ditentukan sedangkan yang lain menjadi seperti tidak ada.

Jika manfaat tersebut terbagi dalam dua macam, maka penjualan tidak sah. Karena memberlakukan sesuatu yang diharamkan sama halnya dengan

---

[173] HR. Abu Dawud (3479) dan At-Tirmidzi (1279).
[174] HR. Muslim (1567).

memakan harta dengan batil. Sedangkan selainnya yang berupa sisa harga akan menjadi *majhul* atau tidak diketahui.

Al-Qadhi juga berkata; Berdasarkan hal inilah asal masalah penjualan anjing berburu. Apabila perbedaan dalam masalah ini didasarkan pada asal ini, maka dikatakan, pada seekor anjing terdapat manfaat ini dan itu dan jumlah manfaatnya dihitung kemudian dilihat. Barangsiapa melihat jumlah manfaatnya itu diharamkan maka penjualan tersebut adalah dilarang. Barangsiapa melihat seluruh manfaatnya itu dihalalkan, maka dia dibolehkan. Sedangkan orang yang melihat manfaatnya itu adalah bermacam-macam, maka dilihat terlebih dahulu, apakah tujuan yang dimaksud itu dihalalkan ataukah diharamkan.

Jadi, hukum ditentukan kepada maksud atau tujuan. Barangsiapa melihat manfaat-manfaat yang satu di antaranya itu diharamkan sementara yang diharamkan itu adalah yang dimaksudkan maka penjualan juga dilarang. Dan barangsiapa samar baginya bahwa yang diharamkan itu adalah yang dimaksudkan, maka ditawakufkan atau dimakruhkan.

Maka, renungkanlah pendasaran dan perincian ini, dan padukan antara keduanya, niscaya akan tampak oleh Anda apa yang ada pada keduanya berupa pertentangan dan kekurangan.

Pendasaran penjualan anjing berburu pada prinsip ini adalah pendasaran yang sangat keliru. Perkataan yang menyebutkan, barangsiapa melihat bahwa jumlah manfaat anjing berburu itu adalah diharamkan setelah dilakukan penghitungan, maka melakukan penjualan terhadapnya adalah tidak diperbolehkan, sesungguhnya hal ini tidak pernah sama sekali dikatakan oleh siapapun.

Umat ini telah sepakat mengenai dibolehkannya manfaat anjing berburu yaitu untuk berburu dan berjaga. Keduanya merupakan manfaat yang paling besar dari anjing, bahkan anjing tidak dimanfaatkan kecuali hanya untuk itu. Siapakah yang memandang seluruh manfaat anjing itu diharamkan, dan manfaatnya secara syara' tidak boleh dicari? Padahal meminjamkan anjing adalah boleh.

Perkataannya yang menyebutkan, "Barangsiapa yang melihat bahwa semua anjing adalah dihalalkan sehingga semuanya adalah boleh" adalah perkataan yang salah. Karena memanfaatkan anjing untuk hal-hal yang telah disebutkan di depan adalah boleh menurut kesepakatan. Namun menurut Jumhur, tidak boleh menjualnya.

Perkataannya yang menyebutkan, "Barangsiapa melihat manfaatnya itu bermacam-macam, maka dilihat, apakah yang dimaksud itu dihalalkan ataukah diharamkan?"

Perkataan ini merupakan perkataan yang tidak ada faedahnya sama sekali. Karena sesungguhnya manfaat anjing berburu adalah untuk berburu bukan untuk menjaga. Lalu di manakah letak keanekaragaman dan manfaat yang diperkirakan haram seperti pada kuda dan keledai?

Adapun perkataannya yang menyebutkan, "Barangsiapa melihat satu manfaat yang diharamkan dan manfaat yang dimaksudkan, maka dilarang." Ini adalah lebih jelas kekeliruannya dari sebelumnya. Karena sesungguhnya manfaat yang diharamkan itu bukanlah yang dimaksudkan dari anjing berburu, meski menurut perkiraan, pembelinya menghendaki maksud tersebut.

Hal itu seperti halnya jika menghendaki satu pemanfaatan yang diharamkan dari semua barang yang boleh dijual, sehingga tampak jelaslah kesalahan pendasaran prinsip ini. Karena prinsip yang benar adalah yang ditunjukkan oleh nash yang jelas yang tidak ada pertentangan sama sekali mengenai keharaman menjualnya.

Apabila dikatakan, "Anjing untuk berburu termasuk anjing yang dikecualikan dari berbagai macam anjing yang dilarang oleh Rasulullah ﷺ. Hal itu berdasarkan dalil yang diriwayatan oleh At-Tirmidzi, dari hadits Jabir رضي الله عنه, yang menyebutkan bahwasanya Nabi ﷺ melarang harga anjing dan kucing kecuali anjing yang digunakan untuk berburu."[175]

An-Nasa'i berkata, "Ibrahim bin Al-Hasan Al-Mishshishi memberitahukan kepada saya, bahwa Hajjaj bin Muhammad bercerita kepada kami, dari Hammad bin Salamah, dari Abu Az-Zubair, dari Jabir رضي الله عنه bahwasanya Rasulullah ﷺ melarang harga anjing dan kucing kecuali anjing yang digunakan untuk berburu."[176]

Qasim bin Ashbagh berkata; Muhammad bin Ismail bercerita kepada kami, katanya; Ibnu Abi Maryam bercerita kepada kami, katanya; Yahya bin Ayub memberitahukan kepada kami, katanya; Al-Mutsanna bin Ash-Shabbah bercerita kepada kami, dari Atha' bin Abi Rabah, dari Abu Hurairah رضي الله عنه, bahwasanya Rasulullah ﷺ pernah bersabda, "*Harta hasil penjualan anjing merupakan harta haram kecuali anjing untuk berburu.*"

---

[175] HR. At-Tirmidzi (1281).
[176] HR. An-Nasa'i (7/309).

Ibnu Wahb berkata dari orang yang memberitahukannya, dari Ibnu Syihab, dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Tiga hal yang merupakan harta haram yaitu, mengupah seorang dukun, mahar (ongkos) wanita pezina, dan hasil penjualan anjing buas.*"

Ibnu Wahb berkata, "Asy-Syamr bin Abdillah bin Dhamirah bercerita kepada saya, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Ali bin Abi Thalib ﷺ, bahwasanya Rasulullah ﷺ melarang harga anjing buas."

Keshahihan akan pengecualian ini juga ditunjukkan bahwasanya Jabir, yang notabene adalah salah seorang perawi hadits dari Nabi ﷺ yang menyebutkan pelarangan harga anjing, membolehkan sendiri terhadap harga anjing berburu, dan perkataan sahabat dapat digunakan untuk mengkhususkan keumuman hadits menurut orang yang menjadikannya sebagai hujah.

Lalu, bagaimana jika pengecualiannya itu disertai dengan adanya nash dan *qiyas* (analogi)? Dan juga bahwasanya anjing berburu dibolehkan untuk memanfaatkannya, dibolehkan juga memindahtangankannya melalui pewarisan, wasiat, dan hibah.

Dalam salah satu pendapat ulama dibolehkan juga meminjamkannya dan menyewakannya. Keduanya adalah pendapat para pengikut Imam Asy-Syafi'i. Oleh karena itu diperbolehkan untuk menjualnya seperti halnya bolehnya menjual kuda dan keledai.

Jawabannya adalah, tidaklah benar bahwa pengecualian anjing berburu berasal dari Nabi ﷺ dilihat dari satu sisi.

Adapun mengenai hadits Jabir ﷺ, ketika ditanya mengenai hal itu, Imam Ahmad berkata, "Riwayat tersebut berasal dari Al-Hasan bin Abi Ja'far, dan dia dikategorikan sebagai seorang perawi yang *dhaif* (lemah)."

Ad-Daruquthni berkata, "Yang benar bahwasanya hal itu adalah *mauquf* pada Jabir."

At-Tirmidzi berkata, "Isnad hadits tersebut adalah tidak shahih."

Mengenai hadits Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Ini adalah tidak shahih, karena Abu Al-Muhazzim adalah *dhaif*." Yang dia maksud adalah perawinya.

Al-Baihaqi berkata, "Beberapa orang meriwayatkan dari Nabi ﷺ mengenai pelarangan terhadap harga anjing. Di antara mereka adalah Ibnu Abbas, Jabir bin Abdillah, Abu Hurairah, Rafi' bin Khadij, dan Abu Juhaifah, dengan lafazh berlainan namun bermakna satu."

Hadits yang diriwayatkan mengenai pengecualian anjing berburu adalah tidak shahih. Seolah-olah yang dimaksud oleh orang yang meriwayatkannya adalah hadits mengenai pelarangan memilikinya, sehingga membuatnya samar. *Wallahu a'lam.*

Adapun hadits Hammad bin Salamah dari Abu Az-Zubair, dan dia adalah seorang perawi yang dinyatakan lemah oleh Imam Ahmad melalui Al-Hasan bin Abi Ja'far, seolah-olah dia tidak menemukan jalan Hajjaj bin Muhammad, yang di dalam hadits tersebut Ad-Daruquthni mengatakan, "Yang benar, hadits tersebut adalah *mauquf.*"

Ibnu Hazm telah mengungkapkan kelemahan hadits itu karena dalam hadits tersebut Abu Az-Zubair tidak dengan jelas mengatakan bahwa dia mendengar hadits tersebut dari Jabir, yang merupakan perawi *mudallis*, di samping hadits ini juga tidak diriwayatkan oleh Al-Laits dari dirinya.

Al-Baihaqi juga menilainya lemah karena salah seorang perawinya ragu dalam hal pengecualian anjing berburu termasuk dalam kategori anjing yang dilarang dimiliki. Sehingga dia mengalihkannya kepada menjualnya.

Saya katakan; Di antara yang menunjukkan batalnya hadits Jabir ini adalah, dia melakukan pencampuran pada hadits bahwasanya hadits itu adalah shahih darinya, dia berkata, "Empat hal yang termasuk harta haram adalah; hasil pengawinan hewan pejantan, hasil penjualan anjing, mahar seorang pelacur, dan hasil bekam."

Ini juga merupakan suatu kelemahan dikarenakan kemauqufan yang ada padanya yaitu yang berupa pengecualian anjing berburu, dan pengecualian tersebut juga merupakan kelemahan bagi *mauquf* dan *marfu'*.

Sedangkan hadits Al-Mutsanna bin Ash-Shabbah, dari Atha', dari Abu Hurairah ﷺ, adalah tidak benar. Karena di dalamnya terdapat Yahya bin Ayub, yang dinyatakan oleh Malik sebagai perawi yang dusta. Imam Ahmad juga menganggapnya sebagai perawi yang memiliki cacat.

Di dalamnya juga terdapat Al-Mustanna bin Ash-Shabbah yang menurut ahli hadits kelemahannya cukup terkenal.

Yang juga menunjukkan ketidakshahihan hadits tersebut adalah apa yang diriwayatkan oleh An-Nasa'i; Al-Hasan bin Ahmad bin Habib bercerita kepada kami, katanya; Muhammad bin Abdillah bin Numair bercerita kepada kami, katanya; Asbath bercerita kepada kami, katanya; Al-A'masy bercerita kepada

kami, dari Atha' bin Abi Rabah, dia berkata; Abu Hurairah ﷺ berkata, "Empat hal yang termasuk harta haram, yaitu: harta dari hasil pengawinan hewan pejantan, hasil penjualan anjing, mahar seorang pelacur, dan hasil bekam."

Adapun riwayat *(atsar)* dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, tidak diketahui siapa yang menginformasikan kepada Ibnu Wahb dari Ibnu Syihab. Tidak diketahui pula siapa yang menginformasikan kepada Ibnu Syihab dari Ash-Shiddiq ﷺ. Dan hal yang seperti ini tidak dapat digunakan sebagai hujah.

Sedangkan *atsar* yang berasal dari Ali ﷺ, di dalamnya terdapat Abu Dhumairah yang merupakan seorang perawi yang sangat lemah.

Atsar yang lemah seperti ini tidak dapat didahulukan atas *atsar* yang diriwayatkan oleh imam-imam terpercaya *(tsiqat)*. Hingga sebagian *huffazh* berkata bahwa penukilannya adalah penukilan mutawatir.

Telah jelas bahwasanya tidak ada pertentangan sama sekali di kalangan para sahabat, bahkan Jabir, Abu Hurairah, dan Ibnu Abbas mengatakan, "Hasil penjualan anjing adalah kotor."

Waki' berkata; Israil bercerita kepada kami, dari Abdul Karim, dari Qais bin Habtar, dari Ibnu Abbas ﷺ, dia memarfu'kannya, "Hasil penjualan anjing, mahar seorang pelacur, dan hasil penjualan minuman keras adalah haram."

Inilah kemungkinan terkecil yang terdapat dalam perkataan Ibnu Abbas ﷺ.

Sedangkan penganalogian anjing terhadap kuda dan keledai, merupakan bentuk penganalogian yang amat keliru. Bahkan penganalogiannya terhadap babi adalah lebih shahih daripada penganalogiannya terhadap kuda dan keledai. Hal itu karena kemiripan antara anjing dan babi lebih dekat dari pada kemiripan antara kuda dan keledai. Seandainya dua analogi itu saling bertentangan, tentu analogi yang diperkuat dengan nash yang disepakati lebih benar dan utama daripada analogi yang dipertentangkan.

Apabila dikatakan, "Pelarangan terhadap harga anjing adalah pada saat adanya perintah untuk membunuhnya. Ketika diharamkan membunuhnya dan diperbolehkan memanfaatkan sebagiannya, maka pelarangan tersebut dinasakh, sehingga keharaman menjualnya pun dinasakh."

Maka, dikatakan, "Dakwaan tersebut adalah keliru. Karena orang yang mendakwakannya tidak memiliki dalil yang menunjukkan kebenarannya. Di dalam *atsar* juga sama sekali tidak ada keterangan yang menunjukkan kebanaran

dakwaan itu. Kekeliruan dakwaan tersebut ditunjukkan bahwasanya hadits-hadits yang menyebutkan keharaman menjual anjing dan memakan hasil penjualannya adalah mutlak untuk seluruh anjing. Sedangkan hadits yang memerintahkan untuk membunuh anjing dan larangan mengambilnya ada dua macam, yaitu: *mutlaq*, dan inilah yang didahulukan, dan *muqayyad* atau dibatasi, dan inilah yang diakhirkan.

Sekiranya larangan menjualnya itu dibatasi dan khusus, pasti *atsar* akan datang demikian juga. Tatkala *atsar* tersebut datang secara mutlak dan umum, maka diketahui bahwa yang diinginkan adalah kemutlakan dan keumumannya. Oleh karena itu tidak boleh membatalkannya. *Walahu a'lam.*

Pengharaman Menjual Kucing

Hukum yang kedua adalah pengharaman menjual kucing. Hal itu sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadits shahih lagi *sharih* (jelas) yang diriwayatkan oleh Jabir, dan dia berfatwa sesuai dengan hadits tersebut.

Hal itu sebagaimana yang diriwayatkan oleh Qasim bin Ashbagh, bahwasanya Muhammad bin Wadhdhah bercerita kepada kami, katanya; Muhammad bin Adam bercerita kepada kami, katanya; Abdullah bin Al-Mubarak bercerita kepada kami, katanya; Hammad bin Salamah bercerita kepada kami, dari Abu Az-Zubair, dari Jabir bin Abdillah, bahwasanya dia membenci harga anjing dan kucing.

Abu Muhammad berkata, "Itu adalah fatwa dari Jabir bin Abdillah, yaitu bahwasanya dia membenci apa yang dia riwayatkan (harga anjing dan kucing), dan tidak ada seorang sahabatpun yang menentangnya."

Abu Hurairah ﷺ juga memfatwakan demikian. Hal ini juga merupakan madzhab Thawus, Mujahid, Jabir bin Zaid, seluruh ahli Zhahir, salah satu dari dua riwayat Imam Ahmad, dan madzhab Abu Bakar Abdul Aziz.

Pendapat inilah yang benar karena keshahihan hadits yang menceritakan tentang hal itu dan juga tidak adanya hadits yang menentangnya. Oleh karena itu wajib hukumnya untuk mengikuti pendapat ini.

Al-Baihaqi berkata, "Sebagian ulama ada yang menafsiri hadits di atas, bahwasanya hal itu adalah pada saat kucing dihukumi najis. Tatkala Nabi ﷺ bersabda, *'Kucing tidaklah najis'*[177] maka hukum keharaman menjual kucing menjadi dinasakh."

---

[177] HR. Abu Dawud (75), At-Tirmidzi (92), Ibnu Majah (367), dan Ahmad (5/303).

Sebagian ulama yang lain ada yang menafsiri hadits tersebut bahwa yang diharamkan menjualnya adalah ketika kucing tersebut buas. Dan, mengikuti zhahir sunnah adalah lebih utama.

Seandainya Asy-Syafi'i mendengarkan hadits ini, niscaya dia akan berpendapat dengan pendapat di atas. Dia tidak mengikuti pendapat ini dikarenakan dia *tawaquf* (tidak berkomentar) dalam menentukan riwayat Abu Az-Zubair.

Abu Sufyan meriwayatkan dengan jalan periwayatan yang lain dari Jabir yaitu dari arah Isa bin Yunus dan Hafsh bin Ghiyats dari Al-A'masy, dari Abu Sufyan. Selesai.

Sebagian ulama lagi ada yang memberikan penafsiran terhadap hadits di atas, bahwa yang diharamkan penjualannya adalah kucing yang belum menjadi hak milik seseorang. Tidak samar lagi bahwa penafsiran-penafsiran tersebut adalah lemah.

Pengharaman Mahar Pelacur

Hukum yang ketiga; Mahar yang diberikan kepada pelacur. Yaitu sesuatu yang diambil oleh wanita pezina sebagai ganti atas perbuatan zina yang dilakukan dengan dirinya. Rasulullah ﷺ menghukumi bahwasanya mahar atau pemberian tersebut adalah kotor dari sisi manapun, yakni baik wanita merdeka maupun budak. Terlebih pelacuran pada masa dahulu adalah dilakukan terhadap budak wanita dan bukan wanita merdeka. Oleh karena itu ketika berbaiat Hindun berkata, "Apakah terhadap wanita merdeka dilakukan perzinaan?"

Tidak ada perselisihan di antara para ulama bahwasanya wanita merdeka yang telah dewasa dan berakal apabila menyerahkan dirinya kepada seorang laki-laki lalu laki-laki itu berzina dengannya maka tidak ada mahar baginya.

Para ahli fikih berbeda pendapat dalam dua permasalahan: Pertama; Wanita merdeka yang dipaksa, dan yang kedua; Budak wanita yang penurut.

Adapaun wanita merdeka yang dipaksa untuk berzina, maka dalam hal ini ada empat pendapat yang merupakan riwayat dari Ahmad.

Yang pertama menyatakan bahwa wanita merdeka tersebut berhak mendapat mahar, baik dia itu perawan maupun janda, dan baik digauli pada *qubul* (jalan depan)nya ataupun jalan belakangnya (*dubur*).

Yang kedua, jika wanita itu adalah janda maka tidak ada mahar baginya. Adapun jika dia adalah perawan maka dia berhak mendapat mahar. Dan apakah

harus disertai dengan pecahnya keperawanan? Jawabannya adalah berdasarkan pada dua riwayat yang telah dinashkan. Dan Abu Bakar memilih pendapat ini.

Yang ketiga, jika wanita merdeka tersebut memiliki hubungan kekerabatan, maka tidak ada mahar baginya. Adapun jika wanita itu adalah wanita asing yang tidak mempunyai hubungan kekerabatan, maka dia berhak mendapat mahar.

Yang keempat, bahwa wanita yang anak perempuannya diharamkan, seperti ibu, anak perempuan, dan saudara perempuan, maka tidak ada mahar baginya. Sedangkan wanita yang anak perempuannya dihalalkan, seperti saudara perempuan ayah dan saudara perempuan ibu, maka dia berhak mendapat mahar.

Abu Hanifah berkata, "Tidak ada mahar bagi wanita yang dipaksa untuk berzina, baik wanita itu masih perawan ataupun janda."

Orang yang mewajibkan mahar berkata, "Penyerahan manfaat tersebut di dalam syara' dinilai dengan mahar. Namun mahar tersebut tidak wajib untuk wanita yang memiliki kemauan (tidak dipaksa). Hal itu karena dia mencurahkan manfaat yang ganti dari manfaat tersebut adalah untuk dirinya, sehingga tidak diwajibkan apapun untuknya. Seperti halnya jika dia memberikan izin dalam merusak anggota tubuhnya kepada orang yang merusaknya."

Sedangkan orang yang tidak mewajibkan mahar berpendapat, "Allah menjadikan manfaat tersebut berdasarkan pada mahar di dalam akad atau yang menyerupai akad, dan manfaat tidak dinilai dengan mahar dalam perbuatan zina. Penganalogian zina dengan nikah termasuk penganalogian yang paling buruk."

Mereka juga mengatakan, "Allah menjadikan *had* (hukuman) dan sanksi sebagai ganti terhadap perbuatan zina tersebut, sehingga tidak dapat disatukan antara *had* dengan tanggungan mahar."

Mereka mengatakan lagi, "Suatu kewajiban diterima dari Allah berdasarkan dari *nash khithab*nya, keumumannya, kandungannya, peringatannya atau makna dari nashnya, dan tidak ada sesuatu apapun dari hal tersebut yang tetap dan benar-benar dari-Nya."

Ujung dari apa yang disangkakan adalah penganalogian zina terhadap nikah, dimana perbedaan keduanya ini sangat jauh. Mereka menyatakan, "Mahar termasuk karakteristik nikah, baik secara lafazh maupun makna, sehingga mahar diimbuhkan kepada nikah. Oleh karena itu dikatakan, "Mahar nikah", dan bukan diimbuhkan kepada zina, maka dari itu tidak dikatakan, "Mahar zina."

Sesungguhnya Nabi ﷺ menyatakan kata mahar secara umum namun yang dimaksud adalah akad. Hal itu sebagaimana yang beliau sabdakan, *"Sesungguhnya Allah mengharamkan penjualan khamar, bangkai, babi, dan patung."*[178]

Dan, sabda beliau yang lain, *"Dan seorang laki-laki yang menjual seseorang yang merdeka dan memakan harganya (hasil penjualannya)."*[179] Masih banyak lagi hal yang serupa dan sepadan dengan hal ini.

Para ulama terdahulu mengatakan, "Asal dalam manfaat ini berkedudukan sebagai mahar, namun Allah ﷻ menggugurkannya dalam hal pelacur, yaitu wanita yang berzina dengan kehendaknya sendiri. Adapun wanita mulia yang menjaga diri dari perbuatan zina bukanlah seorang pelacur, sehingga tidak boleh menggugurkan ganti manfaatnya yang telah dipaksakan untuk menyerahkannya. Seperti halnya jika orang merdeka dipaksa untuk menyerahkan manfaatnya, maka dia wajib mendapatkan gantinya, dan ganti dari manfaat tersebut di dalam syara' disebut mahar." Ini adalah sumber pengambilan dua pendapat (di atas).

Orang yang membedakan antara wanita perawan dan janda, memandang bahwa orang yang melakukan senggama tidak menghilangkan apapun atas diri sang janda, dan baginya cukup hukuman yang diakibatkan oleh perbuatannya. Maksiat ini secara syara' tidak dapat digantikan oleh harta yang diwajibkan kepada orang yang melakukannya. Berbeda dengan wanita perawan. Orang yang menggauli telah menghilangkan keperawanannya, sehingga dia harus menanggung apa yang telah dihilangkannya. Perbuatan jahat ini seluruhnya ditanggungkan kepadanya, sehingga dia menanggung apa yang telah dia rusak yaitu bagian manfaat. Dan dalam penanggungan, manfaat ikut pada bagian sebagaimana manfaat tersebut ikut kepada bagian dalam ketiadaannya pada perawan yang taat.

Sedangkan orang yang membedakan antara wanita yang memiliki hubungan kekerabatan dan yang lainnya, memandang bahwa pengharaman mereka dikarenakan pengharaman yang telah menetap, dan bahwasanya secara syara' mereka bukanlah tempat untuk melakukan senggama. Mengambil manfaat tersebut dari mereka sama halnya dengan tindakan *talawwuth* (hubungan sesama jenis), sehingga tidak diwajibkan mahar.

---

[178] Hadits ini telah ditakhrij di depan.
[179] HR. Al-Bukhari (4/346-347).

Ini adalah perkataan Asy-Sya'bi. Hal ini berbeda dengan pengharaman *mushaharah* (hubungan melalui nikah), karena pengharaman tersebut hanya bersifat sementara dan bisa sirna.

Penulis kitab *Al-Mughni* berkata, "Demikian sepatutnya hukum mengenai wanita yang diharamkan oleh sebab *radha`* (susuan), karena hal itu juga terjadi tiba-tiba."

Orang yang membedakan antara wanita yang memiliki hubungan kekerabatan, yakni antara wanita yang anak perempuannya diharamkan dengan wanita yang tidak diharamkan anak perempuannya, seolah-olah memandang bahwa orang yang anak permpuannya tidak diharamkan, keharamannya lebih ringan daripada keharaman yang lainnya, sehingga menyerupai sesuatu yang terjadi tiba-tiba.

Apabila dikatakan, "Bagaimana hukum seorang wanita yang dipaksa melakukan persenggamaan di duburnya, atau pada budak wanita yang penurut untuk melakukan hal itu?" Maka dijawab, "Hal itu lebih baik tidak ada kewajiban (mahar), karena hal ini seperti perbuatan homoseks yang secara sepakat tidak diwajibkan mahar terhadapnya."

Dalam masalah ini, Syaikh Abul Barakat bin Taimiyah dan Abu Muhammad bin Qudamah berbeda pendapat. Di dalam kitab *Al-Muharrar*, Abul Barakat berkata, "Diwajibkan mahar *mitsl* bagi wanita yang digauli dengan syubhat, begitu juga wanita yang dipaksa untuk berzina, baik di *qubul* (jalan depan) maupun *dubur* (jalan belakang)."

Di dalam *Al-Mughni*, Abu Muhammad berkata, "Tidak diwajibkan mahar pada persenggamaan yang dilakukan di dubur, begitu juga homoseks, karena syara' tidak menyebutkan penggantinya dan perbuatan itu juga tidak merusak sesuatu, sehingga menyerupai ciuman dan juga hubungan yang dilakukan pada selain alat kemaluan."

Pendapat inilah yang secara pasti benar, karena perbuatan tersebut pada asalnya tidak dinilai oleh Allah dan tidak pula ditentukan mahar terhadapnya.

Penganalogian hubungan yang dilakukan pada *dubur* terhadap persetubuhan yang dilakukan pada alat kemaluan merupakan penganalogian yang sangat tidak benar. Orang yang berpendapat dengan pendapat ini mewajibkan mahar bagi laki-laki yang melakukan hubungan homoseks, namun hal ini tidak dikatakan oleh satu orangpun.

Budak yang Penurut untuk Berzina

Adapun permasalahan yang kedua adalah budak wanita yang penurut untuk berzina, apakah diwajibkan mahar untuknya?

Dalam masalah ini ada dua pendapat. Pendapat pertama mengatakan diwajibkan. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan sebagian besar pendapat murid Ahmad. Mereka mengatakan, "Karena manfaat tersebut adalah untuk selainnya, sehingga penggantinya tidak gugur secara cuma-cuma, sebagaimana jika dia mengizinkan untuk memotong anggota badannya."

Pendapat yang benar adalah tidak ada mahar untuknya. Dan ini merupakan bentuk pelacuran yang Nabi ﷺ melarang pemberian maharnya dan memberitahukan bahwasanya mahar tersebut adalah kotor. Beliau memberikan hukum terhadapnya dan juga terhadap hasil penjualan anjing serta upah dukun dengan satu hukum yang sama.

Budak wanita masuk dalam prioritas hukum ini, sehingga tidak boleh mengkhususkannya dari keumuman hukum. Sebab, budak wanita itulah yang dikenal dengan pelacuran, sehingga pada mereka dan juga tuan mereka inilah Allah menurunkan firman-Nya,

> "*Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran.*" **(An-Nur: 33)**

Bagaimana bisa budak perempuan itu keluar dari nash yang jelas-jelas menghendakinya dan menafsirkan pada yang lainnya.

Adapun pendapat kalian yang menyebutkan bahwa manfaatnya adalah untuk tuannya dan dia belum memberikan izin dalam penyerahannya, maka dijawab; Manfaat tersebut adalah milik sang tuan (sayyid). Dia juga memiliki pengganti atas manfaat melalui akad nikah atau sejenisnya, dan tidak memiliki pengganti atas manfaat itu kecuali jika diizinkan. Sementara Allah dan Rasul-Nya tidak menjadikan ganti sama sekali untuk zina selain hukuman. Sang tuan (sayyid) tidak mendapatkan ganti hingga ganti tersebut dibayarkan kepadanya, namun pemberian ganti ini merupakan nilai harta yang dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya.

Allah ﷻ menghukumi kotor terhadap hasil zina tersebut dan menyamaknya dengan hasil penjualan anjing serta upah dukun. Karena itu adalah pengganti yang kotor secara syara', maka tidak boleh dibayarkan.

Tidak dikatakan, "Upah bekam adalah kotor, dan diberikan upah kepadanya." Karena manfaat bekam termasuk manfaat yang diperbolehkan. Bahkan bagi orang yang menyewa jasa bekam wajib membayar upahnya.

Lalu, manakah manfaat kotor yang diharamkan itu yang penggantinya adalah dari sejenisnya dan hukumnya juga sama dengannya? Penetapan ganti atas perbuatan maksiat tersebut adalah seperti kewajiban memberikan ganti terhadap perbuatan homoseks, jadi Allah tidak membuat ganti atas perbuatan itu.

Jika dikatakan, "Dia telah menjadikan pengganti dari melakukan hubungan pada alat kemaluan, yaitu mahar dari segi jumlah, berbeda dengan perbuatan homoseks."

Kami katakan, "Sesungguhnya Dia menjadikan pengganti terhadap hal itu jika dilakukan dengan akad atau sejenisnya. Dia tidak menjadikan pengganti jika dilakukan dengan perzinaan murni. *Wabillahi at-taufiq.*"

Dalam Islam tidak diketahui sama sekali bahwa seorang pezina diwajibkan membayar mahar kepada wanita yang dizinai. Dan tidak diragukan lagi bahwa kaum muslimin memandangnya sebagai hal yang kotor, dan di sisi Allah juga merupakan sesuatu yang kotor.

Penghasilan Pezina yang Bertaubat

Apabila ditanyakan, "Bagaimana pendapat kalian mengenai penghasilan seorang wanita pezina yang menerimanya lalu dia bertaubat, apakah dia wajib mengembalikan apa yang telah dia terima itu kepada para pemiliknya, ataukah diperbolehkan menggunakannya atau disedekahkan?"

Maka dijawab; Hal ini didasarkan pada salah satu kaidah Islam yang agung, yaitu bahwa orang yang menyimpan sesuatu yang bukan miliknya secara syara', lalu dia ingin terbebas darinya, apabila barang yang disimpan itu diambil dengan tanpa kerelaan pemiliknya maka dia harus mengembalikannya kepada pemiliknya. Jika tidak dapat mengembalikannya maka dibayar dalam bentuk utang dengan memberitahukan kepadanya. Apabila hal itu tidak dapat dilakukan maka dia mengembalikannya kepada pewarisnya. Dan jika hal tersebut tidak dapat dilakukan juga, maka dia sedekahkan untuk pemiliknya. Apabila pemilik hak memilih pahala pada hari kiamat, maka barang tersebut menjadi miliknya. Dan jika menolak kecuali dengan mengambil kebaikan orang yang menerima, maka diambil darinya padanan hartanya. Pahala shadaqah adalah untuk orang yang disedekahkan untuknya. Sebagaimana disebutkan secara shahih dari sahabat Nabi ﷺ.

Apabila yang diterima itu adalah dengan kerelaan si pembayar dan dia telah menyerahkan gantinya yang diharamkan, seperti orang yang memberikan ganti atas khamar, babi, zina atau perbuatan buruk lainnya, maka semuanya itu tidak diwajibkan mengembalikan ganti kepada orang yang membayar. Sebab, dia mengeluarkannya dengan kehendaknya sendiri dan menerima gantinya yang diharamkan tersebut. Oleh karena itu tidak boleh dikumpulkan antara ganti dengan orang yang mengganti, sebab dalam hal itu akan membantunya untuk melakukan dosa, dan juga memberi kemudahan kepada orang untuk melakukan maksiat.

Apa yang dikehendaki oleh pelaku zina dan pelaku perbuatan kotor jika dia tahu bahwasanya dia mendapatkan keinginannya dan dikembalikan uangnya, ini adalah hal yang dilarang oleh syari'at untuk melakukannya, dan tidak boleh mengungkap kembali mengenai hal itu. Karena hal tersebut mengandung pengumpulan antara kezhaliman, kekotoran, dan penipuan.

Dan termasuk hal yang paling buruk adalah jika dia memberikan bayaran kepada wanita pelacur kemudian meminta kembali secara paksa apa yang telah dia berikan kepada wanita yang dia zinai itu. Keburukan akan hal ini bersemayam pada fitrah (naluri) semua orang yang berakal, sehingga syari'at tidak membolehkannya. Akan tetapi bagi yang menerima tidak boleh memakannya. Bahkan upah tersebut adalah kotor sebagaimana yang telah ditentukan oleh Rasulullah ﷺ. Namun keburukan upah tersebut adalah karena cara perolehannya, bukan karena perbuatan tidak adil dari orang yang memberinya.

Adapun cara menyingkirkan upah tersebut dan juga kesempurnaan taubat atas hal itu adalah dengan menyedekahkannya, dan jika dia membutuhkannya maka dia boleh mengambil sesuai kebutuhannya dan menyedekahkan sisanya. Ini adalah hukum untuk semua penghasilan kotor yang disebabkan penggantinya, baik itu berupa barang ataupun manfaat (jasa).

Dari ketentuan akan kotornya sesuatu (upah) tidak serta merta harus mengembalikannya kepada si pembayar, karena Nabi ﷺ menghukumi kotor terhadap hasil bekam dan beliau tidak mewajibkan untuk mengembalikannya kepada orang yang membayar.

Apabila dikatakan, orang yang membayarkan hartanya sebagai imbalan atas ganti yang diharamkan adalah sama halnya membayarkan sesuatu yang tidak boleh dibayar. Bahkan dalam hal ini Allah memberikan larangan terhadapnya, sehingga menerima atau menyimpannya adalah bukan pada tempatnya.

Keberadaan penyimpanan ini pun seperti ketiadaannya, oleh karena itu wajib mengembalikannya kepada pemiliknya.

Hal itu seperti orang yang sakit yang ingin memberikan sesuatu kepada ahli warisnya, atau kepada orang lain dengan melebihi sepertiga harta, atau seseorang yang dilarang membelanjakan harta memberikan uang, atau orang yang bodoh dan lain sebagainya. Inti permasalahan dalam pembayaran ini, orang yang membayar adalah seorang *mahjur alaih* (yang dilarang membelanjakan hartanya), sehingga diwajibkan mengembalikannya.

Dikatakan, ini adalah qiyas yang tidak benar, karena si pembayar dalam pembayaran beberapa bentuk ini murni memberikan dan tidak ada ganti atas dirinya. Allah ﷻ telah melarangnya karena yang diberikan itu berkaitan dengan hak orang lain, atau hak dirinya yang diberikan kepada yang lainnya.

Adapun yang kita bahas di sini, si pembayar memberikan ganti dengan hartanya atas penerimaan manfaat, atau menghabiskan barang yang diharamkan, dia mendapatkan ganti yang diharamkan dan menerimakan harta yang diharamkan, dia menerima apa yang tidak boleh diterima dan juga memberikan apa yang tidak boleh diberikan.

Si penerima menerima harta yang diharamkan sedangkan si pemberi menerima ganti yang diharamkan. Untuk adilnya, dua pengganti tersebut dikembalikan. Namun salah satu dari dua pengganti itu tidak mungkin dapat dikembalikan, sehingga tidak diwajibkan mengembalikan yang lain tanpa kembalinya pengganti pertama.

Benarlah jika khamar itu masih dalam wujudnya dan belum dikonsumsi, atau membayar harta kepada seorang pelacur dan belum melakukan perzinaan kepadanya, maka sudah pasti diwajibkan mengembalikan harta dalam dua bentuk keadaan tersebut, sebagaimana halnya dalam semua akad yang batil jika memang belum diterima.

Dan jika dikatakan, penerimaan yang haram ini memiliki pengaruh apa sehingga dia diharamkan? Sementara telah diketahui bahwa menerima apa yang tidak boleh diterima sama halnya tidak ada, jadi yang dilarang secara syara' sama halnya yang dilarang secara indrawi. Maka si penerima harta menerima harta tersebut dengan tanpa hak, sehingga dia wajib mengembalikannya kepada orang yang memberinya.

Dikatakan; Si pembayar memegang barang sedangkan si penerima menyerahkan manfaat dengan tanpa hak. Keduanya sama-sama memberi apa

yang tidak layak diberikan oleh keduanya dan menerima apa yang tidak layak mereka berdua terima. Keduanya juga sama-sama berbuat durhaka kepada Allah. Bagaimana mengkhususkan salah satu dari keduanya dengan dikumpulkan untuknya antara ganti dengan sesuatu yang diganti, sementara yang lain kehilangan ganti dan sesuatu yang diganti?

Apabila dikatakan, "Dia kehilangan manfaat atas dirinya dengan kehendaknya sendiri." Maka dijawab, "Yang lain juga kehilangan ganti atas dirinya dengan kehendaknya sendiri. Jadi tidak ada perbedaan antara keduanya." Dan hal itu jelas. *Al-Hamdu lillah.*

Syaikh kami -Ibnu Taimiyah- tidak berkomentar terhadap permasalahan kewajiban mengembalikan ganti manfaat yang diharamkan ini bagi orang yang memberikannya, ataupun menyedekahkannya dalam kitabnya yang berjudul, *Iqtidha' Ash-Shirath Al-Mustaqim li Mukhalafah Ash-hab Al-Jahim.* Dia berkata, "Seorang pezina dan penikmat lagu, keduanya mengeluarkan hartanya atas kehendak mereka. Mereka membayar ganti yang diharamkan, dan keharaman yang ada pada harta tersebut bukanlah karena hak mereka, akan tetapi karena hak Allah. Dan manfaat tersebut telah hilang dengan adanya penyerahan. Sejumlah kaidah menyatakan bahwa jika salah satu dari kedua pengganti itu dikembalikan maka yang lain juga harus dikembalikan. Apabila orang yang menyewa itu tidak dapat mengembalikan manfaat, maka harta tidak dapat dikembalikan kepadanya. Pihak yang manfaatnya diserahkan, dalam pengambilan manfaatnya mendapatkan kerugian, ditambah lagi semua ganti manfaat diambil darinya.

Lain halnya jika ganti tersebut berupa khamar atau bangkai karena kehilangan barang-barang tersebut tidak membuatnya rugi, dan jika barang tersebut tersisa maka akan dimusnahkan.

Adapun manfaat nyanyian dan ratapan, jika tidak hilang maka dapat disimpan dan digunakan untuk hal lain, yakni memberi semangat kekuatan dengan menggunakan nyanyian tersebut.

Kemudian dia melontarkan suatu pertanyaan kepada dirinya seraya berkata, "Berdasarkan hal ini maka sebaiknya melunasinya jika menuntut penerimaannya." Dia menjawabnya sendiri dengan mengatakan; Dikatakan, "Kami tidak memerintahkan untuk membayar atau mengembalikannya seperti halnya akad-akad orang kafir yang diharamkan, sesungguhnya jika mereka masuk Islam sebelum menerima, maka tidak dihukumi menerima, dan seandainya mereka

itu masuk Islam setelah menerima maka tidak dihukumi untuk mengembalikan. Akan tetapi upah tersebut diharamkan bagi seorang muslim, karena dia meyakini keharamannya, berbeda dengan orang kafir. Dan jika dia meminta upah, maka kami katakan kepadanya, "Engkau telah berbuat zhalim, karena engkau telah mencurahkan tenagamu dalam perbuatan yang diharamkan, sehingga engkau tidak diberi upah."

Dan jika dia menerimanya, dan si pembayar mengatakan, "Kembalikan kepadaku, sesungguhnya aku menyerahkannya sebagai ganti dari suatu manfaat yang diharamkan." Kami katakan kepadanya, "Engkau telah membayarnya sebagai pengganti dengan kerelaanmu, dan jika engkau diminta mengembalikan apa yang telah diambil maka kembalikan kepadanya apa yang telah engkau ambil jika dia masih memiliki manfaat." Hal ini merupakan suatu kemungkinan. Dia berkata, "Meskipun zhahir qiyas menyebutkan supaya mengembalikannya karena manfaat tersebut diterima melalui akad yang rusak."

Di dalam riwayat Abu An-Nadhr, Ahmad menetapkan mengenai orang yang membawakan khamar, babi atau bangkai untuk orang Nasrani, yaitu dimakruhkan memakan uang sewanya. Namun bagi orang yang membawanya dibayar dengan uang sewa. Dan jika untuk orang Islam, maka hal itu sangat dimakruhkan.

Para sahabat Ahmad berbeda pendapat dalam ketetapan ini menjadi tiga kelompok:

Pertama; Memberlakukannya sesuai dengan zhahirnya, dan bahwasanya masalah ini adalah dalam satu riwayat. Ibnu Abi Musa berkata, "Ahmad memakruhkan seorang muslim menyewakan dirinya guna membawakan bangkai atau babi untuk orang Nasrani."

Apabila hal itu dilakukan maka dia dibayar dengan uang sewa. Dan apakah uang sewa itu baik untuknya atau tidak? Ada dua pandangan, dan yang paling tepat dari keduanya adalah, bahwa uang sewa itu tidak baik untuknya, dan dia menyedekahkannya. Demikian halnya yang diutarakan oleh Abu Al-Hasan Al-Amidi, dia berkata, "Jika dia menyewakan dirinya kepada seseorang dalam membawakan khamar, babi atau bangkai, maka seperti itu adalah dimakruhkan. Karena hal itu telah ditetapkan, dan kemakruhan tersebut adalah *makruh tahrim* (pengharaman). Karena Nabi ﷺ melaknat orang yang membawa barang-barang tersebut. Dan jika hal itu dilakukan maka orang tersebut dibayar dengan uang sewa, tidak dilarang membayarnya dengan uang sewa, dan dia

tidak dilarang menggunakan uang sewa tersebut meskipun diharamkan, seperti halnya sewa jasa bekam."

Para sahabat Imam Ahmad mengatakan bahwa orang tersebut berhak mendapatkan upah meskipun upah tersebut diharamkan baginya.

Kelompok kedua; Menafsiri riwayat ini dengan sesuatu yang menyalahi zhahirnya, dan menjadikan masalah satu riwayat yakni, bahwasanya penyewaan tersebut tidak sah. Ini adalah pendapat Al-Qadhi yang disebutkan di dalam *Al-Mujarrad.* Pendapat ini merupakan pendapat lemah, karena dia telah meniadakannya di dalam buku-bukunya yang terakhir. Dan dia menyusun *Al-Mujarrad* pada masa-masa permulaan dia menyusun buku.

Kelompok ketiga; Menafsiri masalah ini berdasarkan dua riwayat. Salah satunya, bahwa penyewaan ini adalah sah dan berhak mendapatkan upah, dengan disertai makruh pada perbuatan dan upah. Yang kedua, penyewaan ini tidak sah, dan tidak mendapatkan upah meskipun barang-barang tersebut telah dibawa. Ini berdasarkan penganalogian sabda Nabi ﷺ dalam masalah khamar yaitu, tidak boleh menyentuhnya dan wajib menumpahkannya.

Dalam riwayat Abu Thalib beliau bersabda, *"Jika seseorang telah masuk Islam, dan dia memiliki khamar atau babi, maka khamar tersebut harus ditumpahkan sedangkan babinya harus dilepaskan, karena keduanya diharamkan baginya. Dan jika dia membunuh babi tersebut maka tidak apa-apa."*

Ahmad telah menetapkan bahwasanya tidak dibolehkan memegangnya. Di dalam riwayat Ibnu Manshur, dia menetapkan bahwasanya dia tidak suka menyewakan diri untuk menjaga pohon anggur bagi orang Nasrani, karena asalnya akan kembali kepada khamar, terkecuali jika dia tahu bahwasanya orang Nasrani tersebut menjualnya dalam bentuk selain khamar. Dan dilarang menyewakan diri untuk membawa khamar.

Ini adalah pendapat Al-Qadhi di dalam *Ta'liq*-nya, dan pendapat ini banyak dijadikan dasar oleh para sahabatnya. Menurut mereka, Manshur mempunyai satu riwayat yang mengatakan penyewaan tersebut tidak sah, dan orang yang disewa tidak berhak mendapatkan upah. Riwayat ini merupakan madzhab Malik, Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad.

Demikian itu jika disewa untuk membawakan barang tersebut ke rumahnya untuk diminum, atau untuk makan babi, ataupun mutlak.

Adapun jika menyewanya untuk membawa khamar dengan tujuan ditumpahkan, atau untuk memindahkan bangkai menuju padang pasir supaya tidak mengganggu, maka sewa tersebut diperbolehkan, karena hal itu merupakan perbuatan yang diperbolehkan. Namun jika upahnya adalah kulit bangkai maka tidak sah, dan berhak akan upah sepadan meskipun kulit tersebut telah dikupas dan mengembalikannya kepada pemiliknya. Ini adalah pendapat syaikh kami -Ibnu Taimiyah-, dan ini merupakan madzhab Malik.

Pada zhahirnya, pendapat ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i.

Adapun madzhab Abu Hanifah, madzhabnya adalah seperti riwayat yang pertama, yaitu boleh menyewakan, dan dibayarkan upah kepadanya. Sumbernya dalam hal ini adalah bahwasanya jika pembawaan itu adalah mutlak, orang yang berhak membawa tidak harus membawa khamar, sehingga menuturkan ataupun tidak menuturkannya adalah sama. Dia boleh membawa sesuatu yang lain selain khamar, yaitu seperti cuka dan minyak. Dia juga berkata; Mengenai hal bilamana seseorang menyewakan rumahnya atau tokonya untuk dijadikan gereja, atau tempat menjual khamar, Abu Bakar Ar-Razi berkata, "Menurut Abu Hanifah, tidak ada perbedaan antara disyaratkan untuk menjual khamar atau tidak disyaratkan sedang dia tahu bahwasanya tempat tersebut untuk menjual khamar. Penyewaan tersebut adalah sah, karena dengan akad penyewaan itu dia tidak berhak melakukan hal ini, meskipun disyaratkan hal tersebut. Karena baginya supaya tidak dipakai menjual khamar atau menjadikan rumah sebagai gereja, dan dia berhak menerima upah dengan menyerahkannya dalam suatu masa. Apabila dia tidak berhak melakukan perbuatan itu, maka menyebutkan atau tidak menyebutkannya adalah sama saja, seperti halnya jika menyewakan sebuah rumah untuk ditempati, maka dia berhak mendapatkan upah, meskipun dia tidak layak melakukan hal tersebut."

Dia juga berkata mengenai hal bilamana seseorang menyewa orang lain untuk membawa khamar, bangkai atau babi, "Hal itu adalah sah, karena tidak dijelaskan membawa khamar. Bahkan jika membawakan gantinya yaitu berupa *juice* maka dia berhak mendapat upah. Pembatasan ini menurut mereka adalah percuma. Hal itu sama dengan *ijarah* (penyewaan) mutlak, dan sesuatu yang mutlak menurutnya adalah boleh."

Meskipun dia beranggapan bahwa orang yang menyewa itu melakukan kemaksiatan, seperti halnya diperbolehkan menjual *juice* (dari buah anggur)

kepada orang yang menjadikannya khamar, dan dia memakruhkan menjual senjata pada saat perang.

Dia berkata, "Hal itu dikarenakan senjata tersebut digunakan untuk berperang yang tidak mendatangkan kemaslahatan untuk orang lain." Dan kebanyakan para ahli fikih menentangnya di dalam mukaddimah pertama. Mereka berkata, "Sesuatu yang dibatasi tidaklah seperti mutlak, namun manfaat yang diakadi adalah yang berhak (dibayar), dan manfaat tersebut adalah yang mendapatkan ganti, sementara itu manfaat tersebut adalah manfaat yang diharamkan. Dan jika si penyewa mempunyai hak untuk mendirikan yang lainnya pada tempatnya, dan mewajibkan kepadanya supaya menjadikannya masjid, maka dia tidak berhak melakukan yang diakadi. Dengan ini maka dia telah membatalkan penyewaan itu dengan dasar bahwasanya penyewaan tersebut menuntut perbuatan shalat dan shalat tidak berhak terhadap akad penyewaan."

Para sahabat Ahmad dan Malik menentangnya dalam mukaddimah yang kedua. Mereka berkata, "Jika dia beranggapan bahwa orang yang menyewa itu mengambil manfaat terhadapnya dalam keharaman, maka akad sewa tersebut diharamkan. Karena Nabi ﷺ melaknat orang yang memeras khamar, orang yang menyuruh memeras, pembawa, dan orang yang meminta untuk diperaskan."

Orang yang memeras tersebut memeras suatu perasan, akan tetapi pada saat dia tahu bahwa orang yang memintanya untuk memeras itu ingin menjadikan perasan tersebut sebagai khamar, dan dia memeraskan untuknya maka dia berhak mendapatkan laknat.

Mereka berkata lagi, "Di samping itu, dalam hal ini sama halnya dengan membantu melakukan sesuatu yang dibenci oleh Allah, dan pelakunya layak mendapatkan laknat. Dasar dan kaidah syara' memutuskan keharaman perbuatan ini dan batalnya akad terhadapnya."

Tambahan penjelasan mengenai hal ini akan disebutkan saat membahas terhadap ketentuan hukum dari Nabi ﷺ tentang keharaman *al-inah* dan hukuman yang disebabkan olehnya.

Syaikh kami -Ibnu Taimiyah- berkata, "Yang menyerupai adalah perkataan Ibnu Musa, yakni orang yang memeras tersebut diberi upah meskipun manfaatnya diharamkan, namun dia tidak dibolehkan memakan upah tersebut."

Dia berkata lagi, "Hal itu lebih mendekati maksud Ahmad dan juga lebih dekat dengan qiyas, karena Nabi ﷺ pernah melaknat orang yang memeras

khamar, orang yang menyuruh untuk memeras, orang yang membawa, dan yang menyuruh membawa."

Orang yang memeras dan orang yang membawa, keduanya memberikan suatu manfaat yang layak mendapatkan ganti, dan hal itu tidak diharamkan. Akan tetapi diharamkan oleh sebab maksud orang yang menyuruh untuk memeras dan orang yang minta dibawakan. Hal itu seperti halnya jika menjual anggur dan *juice* anggur kepada orang yang menjadikannya sebagai khamar, *juice* dan khamar berlanjut di tangan pembeli, karena sesungguhnya harta penjual tidak pergi begitu saja, akan tetapi ada gantinya. Demikian juga halnya dalam masalah ini, manfaat yang diberikan oleh orang yang menyewakan tidak terbuang sia-sia akan tetapi diberikan gantinya.

Sesungguhnya pengharaman terhadap pengambilan manfaat adalah dari pihak penyewa dan bukan dari orang yang menyewakan. Karena jika dia membawanya untuk ditumpahkan atau dibuang ke gurun karena khawatir terhadapnya maka hukumnya adalah boleh. Kami mengharamkan upah atas dirinya karena hak Allah, bukan karena hak penyewa dan pembeli. Lain halnya dengan orang yang disewa untuk berzina, homoseks, membunuh, atau mencuri, karena perbuatan semacam ini diharamkan disebabkan oleh maksud penyewa. Itu seperti halnya jika seseorang menjual khamar atau bangkai, maka dia tidak dibayar dengan harganya, karena barang seperti ini adalah diharamkan. Dia juga tidak diberikan ganti manfaat yang diharamkan ini.

Syaikh kami berkata, "Seperti halnya masalah ini adalah *ijarah* (sewa), *ji'alah* (komisi). Yakni, *ijarah* atas pengangkutan khamar dan bangkai, tidak dikategorikan sah ataupun rusak secara mutlak. Namun dikatakan, *ijarah* tersebut adalah sah bagi penyewa, dengan artian dia diwajibkan memberikan ganti. Dan dikategorikan rusak bagi orang yang disewa, dengan artian diharamkan baginya memanfaatkan upah. Oleh karena itu di dalam syariat terdapat beberapa pandangan."

Syaikh kami menambahkan, "Hal ini tidak menafikan nash atau ketetapan Ahmad atas kemakruhan menjaga pohon anggur milik orang Nasrani. Kami melarang perbuatan ini dan juga gantinya, dan memperbolehkan menyewanya."

Selanjutnya dia mengatakan; Sekiranya hal ini tidak dilakukan, tentu hal itu sangat menguntungkan para pelaku kemaksiatan. Karena setiap orang yang mereka sewa atau pekerjakan untuk suatu pekerjaan yang bisa mendukung

kemaksiatan yang ingin mereka lakukan, maka mereka mendapatkan apa yang mereka inginkan.

Lalu, jika dalam hal ini mereka tidak memberi sesuatu kepada si pekerja dan dia wajib mengembalikannya kepada mereka, maka hal seperti ini berarti memberikan pertolongan yang lebih besar lagi kepada mereka. Padahal mereka bukanlah pihak yang berhak untuk diberi pertolongan untuk melakukan hal itu (kemaksiatan).

Berbeda dengan orang yang diserahi suatu pekerjaan yang tidak memiliki nilai sama sekali, yaitu seperti wanita pelacur, penyanyi, dan *an-na'ihah* (wanita tukang meratapi orang yang meninggal dunia), karena mereka tidak ditetapkan mendapatkan upah. Seandainya mereka telah menerima harta dari mereka, maka apakah mereka wajib mengembalikannya ataukah mereka sedekahkan? Pembahasan hal ini telah disebutkan di atas secara lengkap. Dan tlah kami jelaskan bahwa yang benar adalah bahwa mereka tidak wajib mengembalikannya, namun juga tidak halal mereka pergunakan. *Wallahu Al-Muwaffiq ila Ash-Shawab* (Allah ﷻ Dzat yang memberikan petunjuk kepada kebenaran).

Bayaran yang Diberikan kepada Dukun

Hukum yang kelima, tentang *hulwan al-kahin* (bayaran yang biberikan kepada dukun).

Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat bahwa yang dimaksud *hulwan al-kahin* adalah sesuatu yang diberikan kepada seorang dukun atas jasa perdukunannya. *Hulwan al-kahin* termasuk kategori memakan harta secara batil. *Al-Hulwan* menurut asal bahasanya adalah *al-athiyyah* (pemberian).

Pengharaman *hulwan al-kahin* mengisyaratkan pengharaman bentuk-bentuk *hulwan* (bayaran atau pemberian) lainnya yang diberikan kepada orang-orang yang profesinya serupa dengan *al-kahin* (dukun), yaitu orang-orang yang dimintai untuk memberikan berita-berita atau ramalan tentang sesuatu yang ghaib, seperti *al-munajjim* (peramal yang menggunakan medium bintang), *az-zajir* (peramal yang menggunakan medium burung), pemilik *qur'ah* (pengundian nasib) yang merupakan saudara *al-zzlam* (pengundian nasib dengan anak panah), *al-arraf* (peramal), *ar-rammal* (sejenis peramal) dan yang lainnya.

Rasulullah ﷺ melarang mendatangi dukun atau tukang ramal dan memberitahukan bahwa, *"Barangsiapa yang mendatangi dukun atau tukang*

ramal, lalu dia membenarkan dan mempercayai apa yang dikatakannya, maka sungguh dia telah kufur terhadap apa yang diturunkan kepada Muhammad ﷺ."[180]

Tidak diragukan lagi bahwa beriman terhadap apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad ﷺ dan meyakini terhadap apa yang diramalkan oleh para peramal tidak bisa berkumpul di dalam satu hati. Meskipun terkadang apa yang dikatakan seorang peramal benar, namun kebenarannya jika dibandingkan dengan kebohongannya maka kebohongannya jauh lebih banyak. Karena setan yang datang kepadanya dengan membawa berita-berita peramalan memang mengharuskan ada beberapa berita yang dibawanya tersebut benar, agar orang-orang bisa terbujuk, terpedaya, dan percaya.

Kebanyakan orang mempercayai para peramal terutama mereka yang memiliki akal yang lemah, seperti orang-orang dungu, orang-orang bodoh, kaum perempuan, penduduk pedalaman, dan orang-orang yang tidak mengetahui hakekat keimanan. Orang-orang seperti merekalah yang biasanya terbujuk dan tertipu oleh para dukun dan tukang ramal. Banyak di antara mereka yang menaruh prasangka baik kepada seorang peramal meskipun dia adalah orang yang secara terang-terangan musyrik dan kafir kepada Allah ﷻ. Mereka mengunjunginya, menjanjikannya sesuatu, dan meminta doa darinya.

Kita telah banyak melihat dan mendengar tentang semua ini. Penyebab semua ini tidak lain adalah hilang dan samarnya apa yang diturunkan oleh Allah ﷻ kepada Rasul-Nya berupa petunjuk dan agama kebenaran, hilang dan samar atas mereka dan orang-orang yang serupa dengan mereka,

أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾ {النور: ٤٠}

"Atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila dia mengeluarkan tangannya, tiadalah dia dapat melihatnya, (dan) barangsiapa yang tiada diberi

---

[180] HR. Ahmad (2/429) dan Al-Hakim di dalam *Al-Mustadrak* (1/58).

cahaya (petunjuk) oleh Allah tiadalah dia mempunyai cahaya sedikitpun." **(An-Nur: 40)**

Para sahabat berkata kepada Rasulullah ﷺ tentang para dukun dan peramal, "Terkadang mereka menyampaikan sesuatu kepada kami dan sesuatu yang mereka katakan tersebut ternyata benar." Lalu Rasulullah ﷺ memberitahukan kepada para sahabat bahwa itu berasal dari para setan yang menyampaikan kepada para dukun dan peramal sesuatu hal yang benar, lalu para setan tersebut menambahinya dengan seratus kebohongan, lalu orang-orang mempercayainya hanya gara-gara satu hal yang benar tersebut.

Adapun para pemilik *malahim* (epik atau dongeng yang mengisahkan tentang para pahlawan, raja-raja dan tuhan-tuhan kaum paganis yang berdasarkan hal-hal yang luar biasa dan mitos-mitos), mereka menyusun *malahim* mereka dari beberapa hal:

1. Dari berita-berita para dukun.
2. Dari berita-berita yang dikutip dari kitab-kitab terdahulu yang diwarisi secara turun temurun oleh ahli kitab.
3. Dari hal-hal yang diberitakan oleh Rasulullah ﷺ secara global dan terperinci.
4. Dari hal-hal yang diberitakan oleh orang yang memiliki ilmu, yaitu para sahabat dan orang-orang yang datang setelah mereka.
5. Dari mimpi-mimpi yang mengisyaratkan sesuatu yang bersifat global dan parsial. Sesuatu yang bersifat parsial, mereka menyebutkannya secara apa adanya. Sedangkan yang bersifat global mereka jelaskan dengan menggunakan intuisi dan tanda-tanda yang benar atau mendekati benar.
6. Dari pengamatan terhadap gejala-gejala alam atas, yang dijadikan oleh Allah ﷻ sebagai tanda-tanda, petunjuk dan sebab-sebab bagi kejadian-kejadian dan fenomena-fenomena alam bumi (alam bawah) yang tidak diketahui dan ditangkap oleh kebanyakan orang. Karena Allah ﷻ tidak menciptakan sesuatu secara sia-sia. Allah ﷻ menghubungkan dan mengaitkan alam atas dengan alam bawah (bumi), menjadikan alam atas berpengaruh terhadap alam bawah, namun tidak sebaliknya. Matahari dan bulan tidak mengalami gerhana dikarenakan meninggalnya seseorang atau hidupnya seseorang, meskipun keduanya memang mengalami gerhana dikarenakan suatu kejelekan yang terjadi di bumi. Oleh karena itu, Allah ﷻ mensyariatkan pengubahan dan penghilangan kejelekan

tersebut ketika terjadinya gerhana dengan hal-hal yang bisa menolak dan menghilangkan kejelekan yang kemungkinan terjadi tersebut, yaitu berupa shalat, dzikir, doa, taubat, dan istighfar. Karena hal-hal ini bisa menentang dan melawan sebab-sebab kejelekan serta menolak hal-hal yang ditimbulkan olehnya jika memang shalat, dzikir, doa, taubat, dan istighfar tersebut lebih kuat.

Allah ﷻ menjadikan pergerakan matahari dan bulan serta perbedaan dan pergantian terbit di antara keduanya sebagai penyebab terbentuknya musim-musim yang menjadi sebab adanya panas dan dingin, musim dingin, dan musim panas serta apa yang terjadi di dalamnya yang sesuai dengan setiap musim yang ada.

Barangsiapa memiliki perhatian dan melakukan penelitian terhadap pergerakan matahari dan bulan serta perbedaan dan pergantian terbitnya, maka dia akan bisa menjadikannya sebagai petunjuk tentang apa yang terjadi di dalam alam tumbuhan, hewan dan yang lainnya. Ini adalah sesuatu yang diketahui oleh para petani.

Para pelaut dan pelayar menggunakan keadaan matahari, bulan, dan bintang-bintang sebagai medium untuk mengetahui, memperkirakan dan membaca sebab-sebab keselamatan dan kecelakaan berupa perbedaan angin dan kekuatan hembusannya. Dalam hal ini, apa yang mereka baca dan perkirakan dari kondisi matahari, bulan, dan bintang-bintang hampir pasti selalu benar.

Para dokter menggunakan kondisi matahari dan bulan untuk mencari petunjuk, mengetahui, dan membaca tentang perbedaan tabiat manusia dan kesiapannya untuk menerima perubahan serta kesiapannya untuk menghadapi hal-hal yang aneh dan yang lainnya.

Para pemilik *malahim* memiliki perhatian yang sangat besar terhadap hal ini serta hal-hal yang secara turun temurun diwarisi dari para peramal terdahulu, kemudian mereka menarik kesimpulan dan konklusi berupa patokan-patokan dan hukum-hukum yang bisa diterapkan pada sesuatu yang memiliki kesamaan dan kemiripan dengan sesuatu yang pernah terjadi sebelumnya.

Sunnatullah di dalam makhluk-Nya (hukum alam) berjalan berdasarkan sunnah-sunnah (hukum-hukum) yang dikehendaki oleh hikmah-Nya. Hukum bagi sesuatu juga berlaku bagi sesuatu yang menjadi padanannya atau sesuatu yang sama dengannya. Mereka mengerahkan kemampuan dan daya akal pikirannya untuk mengetahui hukum-hukum qadha dan qadar, mengetahui

sebagiannya dengan menggunakan sebagiannya, menggunakan sebagaiannya untuk mengetahui sebaginnya yang lain. Sama seperti para ulama syariat, mereka mengerahkan kemampuan dan daya akal pikaran mereka untuk mengetahui hukum-hukum perkara dan syara', mengetahui sebagiannya berdasarkan sebagiannya yang lain dan menggunakan sebagiannya sebagai medium untuk menangkap dan membaca sebagian yang lainnya.

Menciptakan dan memerintahkan hanyalah hak Allah ﷻ Penciptaan dan perintah-Nya bersumber dari hikmah-Nya yang tidak akan pernah mengalami kerancuan dan kekacauan, tidak akan pernah salah dan tidak akan pernah melenceng.

Barangsiapa mengerahkan kemampuan dan daya akal pikirnya serta menggunakan masa-masa umurnya untuk menyelami dan mempelajari sesuatu dari hukum-hukum dan ilmu alam ini, maka dia akan mendapatkan pengetahuan dan wawasan yang tidak dimiliki oleh orang lain.

Dan, di sini cukup untuk mengambil pelajaran dari salah satu cabangnya, yaitu penafsiran mimpi. Barangsiapa menyelami dunia penafsiran mimpi dan memiliki pengetahuan yang sempurna tentangnya, maka dia akan mampu mendatangkan keajaiban-keajaiban. Kita dan orang-orang selain kita telah banyak menyaksikan hal-hal yang ajaib dan menarik dari bidang ini.

Seorang penafsir mimpi mampu mengungkapkan dan membaca hukum-hukum yang saling berhubungan, korelatif, inheren, dan benar, cepat, dan lambat. Orang yang mendengarnya bahkan akan berkata, "Ini adalah ilmu ghaib." Akan tetapi sebenarnya itu adalah pengetahuan tentang sesuatu yang tidak dimiliki oleh orang lain karena sebab-sebab yang hanya dirinya yang mengetahuinya, sedangkan sebab-sebab tersebut samar dan tidak diketahui oleh orang lain.

Rasulullah ﷺ mengharamkan sesuatu dari semua hal di atas yang bahaya dan nilai negatifnya lebih banyak dari pada manfaat dan nilai positifnya, atau yang memang sama sekali tidak mengandung manfaat dan nilai positif apa-apa, atau yang dikhawatirkan menyeret si pelakunya kepada kemusyrikan.

Begitu juga, Rasulullah ﷺ mengharamkan mengeluarkan biaya untuk hal itu dan mengharamkan menerimanya. Hal ini sebagai langkah untuk menjaga dan melindungi umat dari apa yang bisa merusak atau menggores keimanan umat. Hal ini berbeda dengan ilmu penafsiran mimpi, karena ilmu penafsiran mimpi adalah sesuatu yang hak (benar) bukan batil. Karena mimpi disandarkan kepada isyarat dan petunjuk tidur.

Mimpi adalah salah satu bagian dari kenabian. Oleh karena itu, semakin benar dan saleh orang yang bermimpi, maka mimpinya juga akan semakin benar. Semakin benar, semakin tahu dan semakin saleh seorang penafsir mimpi, maka penafsiran yang diberikan juga semakin benar dan kuat.

Hal ini berbeda dengan dukun, tukang ramal dan orang-orang yang memiliki profesi sejenis, yaitu orang-orang yang di dalam melakukan profesinya mengandalkan pertolongan dan bantuan dari "saudara-saudara" mereka, yaitu setan-setan. Profesi mereka itu tidak dilakukan oleh orang yang benar, saleh dan memegang syariat. Akan tetapi orang-orang yang melakukan profesi tersebut adalah orang-orang yang sangat mirip dan serupa dengan para penyihir.

Semakin mereka berbohong dan berlaku tidak benar dan semakin jauh dari Allah ﷻ, Rasul, dan agama-Nya, maka sihirnya akan semakin kuat dan semakin besar pengaruhnya. Hal ini berbeda dengan ilmu syariat dan kebenaran, semakin seseorang yang memiliki ilmu syariat dan kebenaran saleh, benar, dan memegang agama, maka ilmu, wawasan, dan pengaruhnya semakin kuat. *Wabillahi at-taufiq.*

Rendahnya Pekerjaan *Hajjam*

Hukum keenam adalah rendahnya pekerjaan *hajjam* (tukang bekam), termasuk di dalamnya adalah *fashid* (orang yang mengobati dengan cara mengeluarkan beberapa kadar darah) dan *syarith* (tukang belah) dan setiap orang yang profesinya adalah mengeluarkan darah. Namun dokter, *kahhal* (tukang mengobati mata dengan celak), dan *baithar* (tukang mengobati hewan) tidak termasuk di dalamnya.

Diriwayatkan secara shahih dari Rasulullah ﷺ bahwa beliau menetapkan rendah dan hinanya pekerjaan sebagai tukang bekam atau cantuk dan memerintahkan orang yang membekam untuk menggunakan upah yang didapatnya untuk memberi makan untanya atau budaknya.[181]

Diriwayatkan secara shahih juga bahwa Rasulullah ﷺ berbekam dan memberikan upah kepada orang yang membekam beliau.[182]

Berdasarkan hal ini, maka penggabungan antara kedua riwayat yang tampak bertentangan ini merupakan sesuatu yang sulit bagi banyak ulama. Mereka menyangka dan berpendapat bahwa larangan profesi *hijamah* (bekam)

---

[181] HR. Abu Dawud (3422), At-Tirmidzi (1277), Ibnu Majah (2166), dan Ahmad (5/436).
[182] HR. Al-Bukhari (4/272), Muslim (1577), dan Malik di dalam *Al-Muwaththa'* (2/974).

di*nasakh* (dihapus) oleh tindakan Rasulullah ﷺ yang memberikan upah kepada tukang bekam yang membekam beliau.

Di antara ulama yang berpendapat seperti ini adalah Ath-Thahawi. Di dalam dukungannya terhadap ulama Kufah di dalam masalah bolehnya menjual anjing dan menggunakan harga penjualannya, dia berkata; Rasulullah ﷺ memerintahkan untuk membunuh anjing. Kemudian beliau bersabda, "Apa urusanku dengan anjing (maksudnya tidak ada sesuatu hal yang menuntut untuk membunuh anjing)." Setelah itu beliau memperbolehkan untuk mengambil anjing buruan dan anjing untuk menggembala kambing.

Pada waktu itu, menjual dan memanfaatkan anjing adalah haram dan orang yang membunuhnya berarti telah menunaikan kewajibannya untuk membunuh anjing. Kemudian hukum ini di*nasakh* (dihapus) dan beliau memperbolehkan memanfaatkan anjing untuk berburu, maka hukum anjing berubah menjadi seperti hewan-hewan berburu lainnya di dalam hal bolehnya untuk menjualnya.

Hal yang serupa dengan itu adalah larangan Rasulullah ﷺ terhadap profesi sebagai tukang bekam. Beliau bersabda, "Pekerjaan tukang bekam adalah *khabits* (hina, jelek)." Kemudian beliau memberi upah kepada tukang bekam. Hal ini menghapus larangan dan pengharaman beliau terhadap pekerjaan bekam. Selesai.

Hal yang paling mudah dikatakan tentang alasan seperti ini adalah bahwa alasan seperti ini hanyalah dakwaan dan klaim yang tidak berdasar dan tidak memiliki dalil. Oleh karena itu tidak bisa diterima.

Bagaimana tidak, di dalam hadits itu sendiri sebenarnya terdapat penjelasan yang menyanggah dan membatalkan dakwaan dan klaim tersebut. Di dalam hadits tersebut Rasulullah ﷺ memerintahkan untuk membunuh anjing, kemudian beliau berkata, "Apa urusan mereka dengan anjing" (maksudnya tidak ada suatu urusan yang menuntut mereka untuk membunuh anjing). Kemudian beliau membolehkan mengambil anjing berburu.

Ibnu Umar رضي الله عنهما berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan untuk membunuh anjing kecuali anjing berburu atau anjing untuk menjaga kambing atau binatang ternak."[183]

---

[183] HR. Muslim (1571).

Abdullah bin Al-Mughaffal berkata; Rasulullah ﷺ memerintahkan untuk membunuh anjing kemudian beliau berkata, "Apa urusan mereka terhadap anjing." Kemudian beliau memperbolehkan mengambil anjing berburu dan anjing untuk menjaga kambing.[184]

Dua hadits di atas terdapat di dalam *Ash-Shahih* yang jika diperhatikan, hadits ini menunjukkan bahwa *rukhshah* (keringanan) untuk mengambil anjing berburu dan anjing untuk menjaga binatang ternak kambing terjadi setelah perintah membunuh anjing. Sedangkan anjing yang diharamkan harganya (haram dijual) oleh Rasulullah ﷺ adalah anjing yang boleh diambil dan dimanfaatkan, - beliau menjelaskan bahwa harga anjing tersebut *khabits* (jelek, hina)- bukan anjing yang diperintahkan untuk dibunuh. Karena anjing yang diperintahkan untuk dibunuh tidak perlu penjelasan tentang hukum harga penjualannya. Untuk apa dijelaskan hukum harga jualnya padahal anjing tersebut diperintahkan untuk dibunuh dan tidak ada kebiasaan untuk menjual dan membelinya.

Hal ini berbeda dengan anjing yang diperbolehkan untuk diambil dan dimanfaatkan. Butuhnya penjelasan tentang hukum harganya lebih dibutuhkan daripada penjelasan harga anjing yang tidak ada kebiasaan untuk menjual dan membelinya, bahkan diperintah untuk membunuhnya.

Di antara yang menjelaskan keterangan ini adalah bahwa Rasulullah ﷺ menyebutkan empat hal yang banyak orang mengeluarkan harta untuknya karena ketertarikan dan kesenangan mereka kepada empat hal tersebut.

Keempat hal tersebut adalah harta yang diterima atau diambil oleh wanita pelacur, dukun, tukang bekam, dan penjual anjing. Lalu, apakah mungkin hal ini dipahami bahwa yang dimaksud anjing di sini adalah anjing yang tidak ada kebiasaan menjualnya –bahkan diperintahkan untuk membunuhnya- bukan anjing yang justru ada kebiasaan untuk menjualnya (yaitu anjing yang diperbolehkan untuk mengambilnya) yang selanjutnya dijelaskan secara tegas dan jelas bahwa menjualnya adalah sesuatu yang dilarang.

Berdasarkan uraian ini, tampaklah kekeliruan penyamaan dan penyerupaan di*nasakh*nya (dihapus) hina dan rendahnya upah tukang bekam dengan masalah anjing ini. Apalagi pendapat yang menyatakan penghapusan hukum hina dan rendahnya upah tukang bekam ini, tentu lebih jauh lagi dari kebenaran.

---

[184] HR. Muslim (280).

Adapun perbuatan Rasulullah ﷺ yang memberikan upah kepada tukang bekam, hal ini tidak bertentangan dengan sabda beliau, "Harta yang dihasilkan tukang bekam adalah *khabits*." Karena di sini beliau tidak bersabda, "Memberi upah kepada tukang bekam adalah *khabits*." Bahkan memberikan upah kepada tukang bekam ada kalanya wajib, sunnah, dan terkadang *ja`iz* (boleh). Akan tetapi upah tersebut hukumnya *khabits* bagi yang menerimanya.

Hukum *khabits* ini adalah tertuju pada memanfaatkan dan memakan upah tersebut. Jadi yang *khabits* adalah upah hasil membekam. Namun hal ini bukan berarti itu lantas haram hukumnya.

Rasulullah ﷺ menyebut bawang merah dan bawang putih sebagai dua hal yang *khabits* namun keduanya tetap boleh dikonsumsi. Begitu juga sebaliknya, beliau memberikan upah kepada tukang bekam. Namun hal ini bukan berarti lantas menunjukkan halalnya memakan upah tersebut apalagi sampai mengategorikan memakannya sebagai sesuatu yang *thayyib* (baik). Karena dalam sebuah hadits, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sungguh aku memberi pemberian kepada seseorang (yang meminta-minta), padahal pemberian tersebut adalah api."*[185]

Rasulullah ﷺ memberi bagian dari harta zakat dan harta *fai'* (harta rampasan yang didapat tanpa melalui peperangan) kepada pihak mualaf meskipun mereka adalah orang mampu dan tidak butuh kepada harta tersebut, dengan tujuan agar mereka melaksanakan Islam dan ketaatan yang sebenarnya menjadi kewajiban mereka untuk melaksanakannya meskipun tidak ada pemberian dari harta zakat dan *fai'*.

Mereka tidak boleh menggantungkan pelaksanaan mereka tersebut kepada adanya pemberian, akan tetapi wajib bagi mereka untuk segera melaksanakannya tanpa imbalan.

Ini adalah salah satu landasan pokok dan dasar syariat, yaitu bahwa akad dan *al-badzlu* (penyerahan, pemberian) terkadang hukumnya *ja'iz* atau sunnah atau wajib bagi salah satu pihak untuk mengeluarkannya, namun makruh atau bahkan haram bagi pihak kedua. Pihak pertama wajib untuk menyerahkannya, namun haram bagi pihak kedua menerima dan mengambilnya.

Secara umum, hukum *khabits* yang diterapkan pada upah tukang bekam sejenis dengan *khabits*nya bawang merah dan bawang putih. Hanya saja yang

---

[185] HR. Ahmad (3/4 dan 16).

kedua adalah *khabits* dalam hal bau, sedangkan yang pertama *khabits* dalam hal pekerjaannya.

Jika dikatakan, lalu apa hasil pekerjaan yang paling baik dan paling halal? Maka dijawab; Dalam hal ini ada tiga pendapat para ulama fikih.

Pertama; Ia adalah berniaga.

Kedua; Pekerjaan berupa kerajinan tangan selain pekerjaan-pekerjaan yang hina dan rendah, seperti bekam dan sejenisnya.

Ketiga; Pertanian.

Masing-masing pendapat ini memiliki sisi kelebihan, baik dalil, alasan, maupun teori. Namun yang terkuat adalah bahwa hasil pekerjaan yang paling halal adalah hasil pekerjaan yang darinya rezeki Rasulullah ﷺ dijadikan, yaitu hasil yang diperoleh orang-orang *ghanim* (yang menang perang di jalan Allah ﷻ) dan apa yang diperbolehkan bagi mereka melalui lisan Rasulullah ﷺ Al-Qur'an memuji hasil pekerjaan ini lebih banyak dari bentuk hasil pekerjaan yang lainnya, memuji orang-orang yang melakukannya dengan pujian yang tidak diberikan kepada yang lainnya.

Oleh karena itu, Allah ﷻ memilihnya untuk makhluk terbaik-Nya, penutup para nabi dan rasul-Nya. Dalam hal ini, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Aku diutus di akhir zaman mendekati hari akhir dengan pedang hingga hanya Allah ﷻ yang disembah tiada sekutu bagi-Nya. Rezekiku dijadikan di bawah bayangan tombakku. Kehinaan dan kerendahan dijadikan atas orang yang melanggar perintahku."*

Ia adalah rezeki yang didapat dengan kemuliaan, keluhuran, dan kemenangan atas musuh-musuh Allah ﷻ. Ia dijadikan sesuatu yang paling dicintai Allah ﷻ tidak ada bentuk pekerjaan yang bisa menandinginya. *Wallahu a'lam.*[]

Ketetapan Hukum Rasulullah dalam Masalah Menjual Sperma Pejantan Atau Mengambil Upah dari Pengawinan Pejantan

Di dalam *Shahih Al-Bukhari* diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang *asb al-fahl* (menjual benih pejantan atau mengambil upah dari pengawinan pejantan).[186]

Di dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Jabir ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang mengambil upah dari mengawinkan pejantan.[187]

Hadits yang kedua ini menjelaskan hadits yang pertama. Upah mengawinkan pejantan disebut *bai'* (menjual). Penjelasannya adalah, ada kalanya yang dimaksud adalah sperma miliknya. Jadi harta yang diserahkan sebagai harga sperma itu dan ini adalah bentuk *bai'* yang sebenarnya. Ada kalanya menyewakan pejantan tersebut disebut *bai'*, karena itu adalah bentuk akad *mu'awadhah* (timbal balik), yaitu *bai' al-manfa'ah* (menjual kemanfaatan, bukan barang).

Biasanya, mereka menyewakan pejantan untuk dikawinkan dengan hewan betina. Hal ini adalah dilarang dan akad yang diadakan batal dan tidak sah, baik dalam bentuk akad jual beli maupun sewa. Ini adalah pendapat mayoritas ulama termasuk di antara mereka adalah Imam Ahmad, Imam Asy-Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan para sahabat (ulama madzhab) mereka.

---

[186] HR. Ahmad (2/14), Al-Bukhari (3/122), dan Abu Dawud (3429).
[187] HR. Muslim (1565).

Abu Al-Wafa' bin Aqil berkata, "Menurut saya, kemungkinan hal itu hukumnya boleh. Karena itu adalah akad atas kemanfaatan pejantan dan mengawinkannya dengan betina dan ini adalah kemanfaatan yang dimaksud dan diinginkan. Sedangkan benih sperma pejantan masuk ke dalam obyek akad sebagai akibatnya (mengikuti obyek pokok akad) dan biasanya benih sperma bisa ada setelah persetubuhan.

Jadi, akad ini seperti akad *azh-zhi'ru* (menyusui bayi wanita lain) dengan maksud agar perut si bayi terisi air susu. Juga seperti jika ada seseorang menyewa tanah dan di dalamnya terdapat sumur air, maka air tersebut juga ikut masuk ke dalam obyek akad atas dasar hukum mengikuti obyek pokok akad (*taba'*).

Semua ini berdasarkan kaedah, terkadang sesuatu jika di dalam *al-matbu'at* (obyek pokok akad) tidak bisa diterima dan dimaklumi, namun jika di dalam *al-atba'* (obyek nomor dua yang mengikuti *al-matbu'at*) bisa diterima dan dimaklumi.

Adapun Imam Malik, maka diriwayatkan darinya bahwa *asb al-fahl* hukumnya boleh, sedangkan para ulama madzhab Maliki merinci dan memilahnya.

Pengarang kitab *Al-Jawahir,* di dalam bab rusaknya akad dilihat dari sisi larangan agama, berkata, "Di antaranya adalah menjual *asb al-fahl* (benih pejantan). Larangan dalam hal ini yang dimaksud adalah penyewaan pejantan untuk membuahi betina. Ini adalah akad yang *fasid* (rusak, tidak sah), karena obyek akad di sini tidak bisa diserahkan.

Adapun jika penyewaan tersebut adalah dalam bentuk penyewaan pejantan untuk mengawini betina sebanyak beberapa dorongan penetrasi yang diketahui jumlahnya, maka akad ini boleh. Karena dia adalah masa yang diketahui dan bisa diserahkan.

Namun yang benar adalah bahwa *asb al-fahl* hukumnya haram secara mutlak dan akadnya *fasid* bagaimanapun bentuknya. Pihak yang kedua (yang memiliki pejantan) haram mengambil upah atas pengawinan tersebut. Dan tidak haram bagi pihak pertama (yang memiliki betina) untuk menyerahkan upah tersebut. Karena dia menyerahkan sejumlah hartanya untuk mendapatkan sesuatu yang mubah dan dibutuhkan. dia tidak dilarang dari hal itu seperti pada kasus upah tukang bekam.

Rasulullah ﷺ melarang sesuatu yang biasa mereka lakukan, yaitu penyewaan pejantan untuk mengawini betina dan hal ini disebut penjualan benih

sperma. Tidak boleh menginterpretasikan dan menerapkan sabda beliau terhadap sesuatu yang tidak ril dan tidak terjadi serta menggeser penjelasan yang ada dari sesuatu yang ril dan terjadi, padahal yang ril dan terjadi inilah yang tentunya dan sebenarnya dimaksudkan oleh larangan yang ada.

Dan, sudah maklum bahwa pihak yang menyewa pejantan tidak memiliki tujuan di dalam mengawinkan pejantan dengan betina yang berupa beberapa hentakan penetrasi tertentu yang diketahui jumlahnya kecuali tujuan yang diinginkan berupa hasil dan buah dari pengawinan tersebut dan hanya demi hal itu dia mengeluarkan sejumlah harta untuk membayar biayanya.

Terdapat sejumlah penjelasan seputar alasan pengharaman ini, di antaranya adalah:

1. Bahwa dalam hal ini, *al-ma'qud alaih* (obyek akad) termasuk sesuatu yang tidak bisa diserahkan. Oleh karena itu diserupakan dengan penyewaan hewan yang kabur. Hal ini dikarenakan, *asb al-fah* berhubungan dengan kehendak pejantan dan syahwatnya.

2. Yang dimaksud dan diinginkan adalah air sperma, sedang dia termasuk sesuatu yang tidak bisa dijadikan obyek akad secara sendirian atau terpisah. Karena air sperma tidak bisa diketahui kadar dan substansinya.

Hal ini berbeda dengan akad sewa *azh-zhi'ru* (menyusui bayi wanita lain), karena akad sewa *azh-zhi'ru* berkaitan dan mengandung kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, yang lainnya tidak bisa disamakan dengannya. Mungkin ada yang mengatakan –*wallahu a'lam*- bahwa larangan ini termasuk salah satu keindahan dan kesempurnaan syariat. Karena membandingkan benih pejantan dengan harga dan menjadikannya sebagai obyek akad *mu'awadhah* (timbal balik, pihak pertama menyerahkan sesuatu kepada pihak kedua dan pihak kedua menyerahkan sesuatu juga kepada pihak pertama sebagai penggantinya) adalah termasuk sesuatu yang riskan, hina, dan tercela menurut orang-orang yang berakal sehat dan orang yang melakukannya telah jatuh dan hina di mata mereka.

Allah ﷻ menjadikan fitrah para hamba-Nya terlebih kaum muslimin sebagai standar dan neraca dalam hal baik buruknya sesuatu. Sesuatu yang dilihat baik oleh kaum muslimin, maka sesuatu tersebut baik juga di sisi Allah ﷻ Dan apa yang dilihat buruk oleh kaum muslimin, maka buruk pula di sisi Allah ﷻ

Keterangan ini semakin jelas jika ditambahkan penjelasan bahwa sesungguhnya air sperma pejantan adalah sesuatu yang tidak memiliki nilai,

juga bukan sesuatu yang layak diganti atau ditukar. Oleh karena itu, jika ada seekor pejantan milik seseorang mengawini seekor betina milik orang lain, lalu menghasilkan anak, maka anak tersebut milik si pemilik betina berdasarkan kesepakatan ulama. Karena tidak ada yang terpisah dari si pejantan kecuali hanya sekadar air sperma yang tidak ada nilainya.

Oleh karena itu, syariat Islam yang sempurna mengharamkan akad *mu'awadhah* atas pengawinan pejantan, agar hal itu bisa didapatkan oleh manusia secara gratis. Sebab, hal ini bisa memperbanyak keturunan dan pembudidayaan yang memang dibutuhkan tanpa merugikan si pemilik pejantan dan tidak mengurangi hartanya.

Adalah termasuk keindahan dan kesempurnaan syariat Islam, mewajibkan untuk memberikan hal itu secara gratis. Sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah ﷺ berikut, *"Sesungguhnya di antara hak binatang-binatang ternak tersebut adalah meminjamkan pejantannya dan meminjamkan timbanya."*[188]

Ini adalah hak-hak yang bisa merugikan manusia jika dilarang kecuali dengan *mu'awadhah* (ada ganti atau biayanya). Oleh karena itu, syariat Islam mewajibkan untuk memberikannya secara gratis.

Jika dikatakan, lalu jika si pemilik betina memberikan hadiah kepada si pemilik pejantan atau memberikan suatu pemberian sebagai bentuk balas jasa, apakah si pemilik pejantan boleh mengambil dan menerimanya?

Dikatakan, bahwa jika hal itu dilakukan atas dasar *mu'awadhah* dan pensyaratan yang disembunyikan di dalam hati atau dengan kata lain atas dasar niat *mu'awadhah* dan pensyaratan, maka dia tidak boleh mengambil dan menerimanya. Namun jika tidak seperti itu, maka boleh.

Para sahabat (ulama madzhab) Ahmad dan Asy-Syafi'i berkata, "Jika si pemilik pejantan diberi hadiah atau suatu pemberian sebagai imbal jasa tanpa ada akad sewa, maka dia boleh menerimanya."

Dalam hal ini, para ulama madzhab kami berargumen dengan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Anas ﷺ dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda, *"Jika itu sebagai bentuk penghormatan, maka tidak apa-apa."*

Hadits ini disebutkan oleh penulis kitab *Al-Mughni,* namun saya tidak mengetahui keadaan dan tingkatan hadits ini, juga tidak mengetahui siapa yang meriwayatkannya.

---

[188] HR. Muslim, 988.

Di dalam riwayat Ibnu Al-Qasim, Ahmad menetapkan sebaliknya. Dia pernah ditanya, "Apakah hal ini tidak bisa disamakan dengan tukang bekam, dia diberi upah meskipun itu dilarang?" Dia menjawab, "Tidak sampai kepada kami riwayat yang menjelaskan bahwa Rasulullah ﷺ memberi sesuatu di dalam hal seperti ini, sebagaimana apa yang telah sampai kepada kami di dalam masalah tukang bekam."

Para sahabat kami berbeda pendapat di dalam memandang perkataan Ahmad ini, apakah diinterpretasikan sesuai dengan zhahirnya (yang tersurat) ataukah ditakwili.

Al-Qadhi memilih untuk memahaminya sesuai dengan zhahirnya. Dia berkata, "Inilah yang sesuai dengan hasil pengamatan. Akan tetapi hal ini tidak diterapkan pada masalah tukang bekam. Sehingga jika di dalam kasus yang lainnya, maka tetap didasarkan pada yang dikehendaki oleh qiyas."

Abu Muhammad di dalam kitab *Al-Mughni* berkata, "Perkataan Ahmad di atas dipahami atas dasar sikap *wara'*, bukan atas dasar pengharaman. Dan hukum boleh di sini merupakan sesuatu yang lebih lunak bagi manusia dan bisa lebih tepat kepada qiyas."[]

Ketetapan Hukum Rasulullah dalam Larangan Menjual Air yang Masuk Kategori Milik Umum

Di dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan hadits dari Jabir ﷺ, dia berkata, *"Rasulullah ﷺ melarang menjual kelebihan air."*[189] [190]

Di dalam *Shahih Muslim* juga diriwayatkan hadits dari Jabir ﷺ, dia berkata, *"Rasulullah ﷺ melarang mengambil upah dari pengawinan pejantan, melarang menjual air, dan melarang menyewakan bumi untuk ditanami. Semua ini dilarang oleh Rasulullah ﷺ."*

Di dalam *Ash-Shahihain* diriwayatkan hadits dari Abu Hurairah ﷺ dari Rasulullah ﷺ bahwa beliau bersabda, *"Air yang melebihi kebutuhan tidak boleh dilarang –dari orang lain- untuk menghalangi al-kala`"*[191]

Dalam redaksi lain disebutkan, *"Janganlah kalian menghalangi air yang melebihi kebutuhan kalian –dari orang lain- karena hal itu berarti kalian menghalangi al-kala`."*

---

[189] Maksudnya seseorang memiliki air banyak yang lebih dari kebutuhannya, maka kelebihan air tersebut, tidak boleh dia jual. Akan tetapi harus diberikan secara gratis kepada orang lain yang membutuhkannya. **(Penj.)**

[190] HR. Muslim (1565).

[191] *Al-Kala'* adalah rerumputan yang tumbuh di sekitar tempat air. Maksudnya, seseorang yang memiliki sumur air di tempat merumput dan airnya melebihi kebutuhannya, maka dia tidak boleh melarang para penggembala untuk memanfaatkan air sumur tersebut. Karena jika dia larang, maka mereka tidak bisa memberi minum hewan gembalaannya, dan hal ini berarti sama saja menghalangi mereka untuk menggembala di tempat tersebut. Karena jika mereka menggembala di tempat tersebut, maka mereka tidak bisa memberi minum binatang gembalaannya. **(Penj.)**

Dalam sebagian jalur periwayatannya, Al-Bukhari meriwayatkan, *"Janganlah kalian menghalangi air yang melebihi kebutuhan kalian – dari orang lain- karena hal itu berarti kalian menghalangi al-kala` (rumput) yang melebihi kebutuhan kalian."*[192]

Di dalam *Al-Musnad* diriwayatkan dari hadits Amr bin Syuaib dari ayahnya dari kakeknya ﷺ dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, *"Barangsiapa menghalangi kelebihan airnya atau kelebihan kala`nya, maka Allah ﷻ menghalangi karunia-Nya darinya pada hari kiamat."*[193]

Di dalam *Sunan Ibni Majah* diriwayatkan hadits dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata; Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tiga hal yang tidak boleh dihalang-halangi (dari orang lain), yaitu, air, al-kala`, dan api."*[194]

Di dalam *Sunan* Ibnu Majah juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata; Rasulullah ﷺ bersabda, *"Kaum muslimin bersekutu dalam tiga hal, yaitu; air, rumput, dan api. Harga ketiga hal ini haram hukumnya (maksudnya, tidak boleh menjualnya)."*[195]

Di dalam *Shahih Al-Bukhari* diriwayatkan dari hadits Abu Hurairah ﷺ, dia berkata; Rasulullah ﷺ bersabda, *"Ada tiga golongan orang yang kelak di hari kiamat, Allah ﷻ tidak melihat kepada mereka dan tidak menyucikan mereka (dari dosa-dosa) dan bagi mereka siksa yang pedih. Yaitu: Seseorang yang memiliki kelebihan air di jalan, lalu dia tidak memperbolehkan orang musafir untuk meminum air tersebut; Seseorang yang berbaiat kepada seorang Imam (pemimpin), namun dia tidak membaiatnya kecuali karena dunia, jika dia diberi, maka dia senang, namun jika tidak, maka dia benci; Dan seseorang yang menawarkan barang dagangannya setelah ashar, lalu berkata dan bersumpah (dengan sumpah bohong), 'Demi Allah Yang tiada tuhan (ilah) selain Dia, aku telah menjual barang ini dengan harga begini dan begini', lalu si pembeli mempercayainya lalu membeli barang tersebut. Kemudian Rasulullah ﷺ membacakan ayat, "Sesungguhnya orang-orang yang menukar janjinya dengan Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga yang sedikit, mereka itu tidak mendapat bagian (pahala) di akhirat, dan Allah tidak akan berkata-kata dengan mereka*

---

[192] HR. Al-Bukhari (5/24) dan Muslim (1566).
[193] HR. Ahmad (2/179, 183 dan 221).
[194] HR. Ibnu Majah (2473).
[195] HR. Ibnu Majah, 2472.

dan tidak akan melihat kepada mereka pada hari kiamat dan tidak (pula) akan menyucikan mereka. Bagi mereka adzab yang pedih." **(Ali Imran: 77)**

Di dalam *Sunan Abi Dawud* diriwayatkan dari Buhaisah, dia berkata; Ayahku meminta izin masuk menemui Rasulullah ﷺ, lalu dia mendekati beliau kemudian bertanya, "Wahai Rasulullah, sesuatu apa yang tidak boleh dihalang-halangi (untuk digunakan orang lain)?" Beliau menjawab, "Air." Ayahku berkata, "Wahai Rasulullah, sesuatu apa yang tidak boleh dihalang-halangi (untuk digunakan orang lain)?" Beliau menjawab, "Garam." Ayahku berkata, "Wahai Rasulullah, sesuatu apa yang tidak boleh dihalang-halangi (untuk digunakan orang lain)?" Beliau menjawab, *"Kamu berbuat baik itu lebih baik bagimu."*[196]

Pada dasarnya, Allah ﷻ menciptakan air sebagai sesuatu yang bersifat kolektif bagi manusia dan binatang, semuanya sama-sama memiliki hak menggunakannya secara gratis. Allah ﷻ menjadikan air sebagai air minum bagi mereka semua, tidak ada seseorang yang lebih berhak memilikinya dari yang lain, meskipun dia adalah orang yang tinggal dan mukim di dekat tempat air tersebut.

Umar bin Al-Khathab ﷺ berkata, "Musafir lebih berhak terhadap air daripada orang yang mukim dan tinggal di tempat air tersebut."

Riwayat ini disebutkan oleh Abu Ubaid dari Umar bin Al-Khathab ﷺ.

Abu Hurairah ﷺ berkata, "Musafir adalah orang yang paling pertama minum."

Adapun air yang berada di *qirbah* (tempat air minum yang terbuat dari kulit) atau bejana seseorang, maka tidak termasuk ke dalam cakupan hadits ini. Air yang telah dimasukkan ke dalam *qirbah* atau bejana kedudukannya sama seperti hal-hal mubah lainnya ketika telah dimasukkan ke dalam kepemilikan seseorang kemudian dia menjualnya, seperti kayu bakar, rumput, dan garam yang dikumpulkan seseorang lalu menjualnya. Karena Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sungguh salah satu dari kalian mengambil tali lalu mengumpulkan seikat kayu bakar, lalu dia menjualnya, lalu dengan kayu tersebut Allah ﷻ menjaga kehormatan dirinya, hal ini jauh lebih baik daripada dia meminta-minta kepada orang, baik mereka memberinya maupun tidak."*[197]

---

[196] HR. Abu Dawud di dalam kitab *Sunan*-nya dengan nomor hadits, 1669.
[197] HR. Al-Bukhari (3/265).

Di dalam *Ash-Shahihain* diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ﷺ, dia berkata, "Aku mendapatkan bagian seekor unta dewasa bersama Rasulullah ﷺ dari hasil rampasan perang Badar dan Rasulullah ﷺ memberiku seekor unta lagi. Lalu pada suatu hari saya menderumkan kedua unta tersebut di dekat pintu rumah seorang laki-laki dari kaum Anshar karena ingin saya pergunakan untuk mengangkut *idzkhir* (sejenis rerumputan) untuk aku jual."[198] Lalu dia menyebutkan hadits tersebut.

Ini adalah hukum rumput dan kayu bakar setelah diambil dan dikumpulkan. Begitu juga dengan ikan dan barang-barang mubah lainnya. Ini bukanlah yang dimaksud oleh larangan yang terdapat di dalam hadits di atas. Pun, tidak termasuk ke dalam larangan, menjual air sungai yang besar yang menjadi milik umum. Karena tidak mungkin seseorang menguasai dan melarang orang lain mengambil air sungai tersebut.

Akan tetapi yang dimaksudkan oleh hadits larangan menjual air di atas adalah beberapa bentuk. Di antaranya adalah air rawa yang merupakan air hujan yang tertampung di suatu tanah yang mubah. Air ini menjadi air umum, setiap orang berhak memanfaatkannya. Tidak ada seorang pun yang lebih berhak terhadap air tersebut kecuali dengan *at-taqdim* karena kedekatan tanahnya seperti yang akan dijelaskan nanti, *insya Allah*. Air seperti ini tidak boleh dijual dan tidak boleh melarang orang lain menggunakannya. Orang yang menghalangi orang lain menggunakan air tersebut dianggap orang yang berbuat maksiat yang berhak mendapatkan ancaman Allah ﷻ dan terhalang mendapatkan karunia-Nya. Karena dia telah menghalangi orang lain menggunakan kelebihan sesuatu yang ada karena bukan hasil usaha tangannya.

Jika dikatakan, seandainya ada seseorang membuat lobang galian di tanah miliknya lalu ada air yang tertampung di dalamnya, atau dia menggali sumur, apakah dengan begitu dia berarti memiliki air tersebut dan boleh bagi dirinya untuk menjualnya?

Dijawab; Tidak diragukan lagi bahwa dia lebih berhak terhadap air tersebut daripada orang lain dan kapan air yang ada berada di dalam kepemilikannya. Juga *al-kala'* dan tambang sedangkan kapasitas air tersebut hanya cukup untuk kebutuhan minum dirinya, binatang ternaknya, dan binatang tunggangannya, maka dia tidak wajib memberikan air tersebut.

---

[198] HR. Al-Bukhari (6/135 dan 138) dan Muslim (1979).

Hal ini seperti yang ditetapkan oleh Ahmad. Dia tidak masuk ke dalam larangan dan ancaman Rasulullah ﷺ karena yang beliau ancam adalah orang yang memiliki kelebihan air dan dia melarang orang lain menggunakan kelebihan air tersebut. Sedangkan di dalam kasus ini, tidak ditemukan adanya kelebihan air.

Penjelasan Tentang Kelebihan Air

Air yang lebih dari kebutuhan seseorang, kebutuhan binatang ternaknya dan kebutuhan tanamannya, sedangkan ada orang lain atau binatang ternak orang lain yang membutuhkan kelebihan air tersebut, maka dia wajib memberikan air tersebut secara gratis dan setiap orang boleh mengambil dan meminum air tersebut serta menggunakannya untuk memberi minum binatang ternaknya. Si pemilik air tersebut tidak boleh melarangnya dan orang yang meminumnya dan yang menggunakannya untuk memberi minum binatang ternaknya tidak wajib membayar.

Akan tetapi, apakah dalam kasus ini, si pemilik air juga harus meminjamkan peralatan untuk menimba air secara gratis ataukah dia boleh meminta ongkos penggunaan peralatan menimba tersebut?

Ada dua pendapat dalam masalah ini dan kedua pendapat ini merupakan pendapat para ulama madzhab Ahmad di dalam masalah keharusan meminjamkan barang ketika membutuhkannya. Dan pendapat yang paling kuat dalilnya adalah pendapat yang mengatakan wajib meminjamkannya. Karena itu termasuk kategori *al-ma'un* (barang-barang yang biasanya orang-orang saling meminjamkannya).

Imam Ahmad berkata, "Hukum masalah air ini berlaku di padang pasir dan daratan kosong bukan di dalam bangunan. Maksudnya, jika ada sebuah bangunan yang di dalamnya terdapat air, maka seseorang tidak boleh masuk mengambil air kecuali dengan izin si pemilik. Namun, jika air tersebut lebih, apakah si pemilik berkewajiban memberikannya untuk menyirami tanaman orang lain?

Ada dua pendapat dalam hal ini dan kedua pendapat ini adalah dua riwayat dari Ahmad, yaitu:

Pertama; Tidak wajib. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i. Karena tanaman itu sendiri pada dasarnya tidak memiliki suatu hak dan kehormatan. Oleh karena itu, orang yang memiliki tanaman tidak wajib menyiraminya, berbeda dengan binatang ternak.

Kedua; Wajib memberikannya. Pendapat ini didasarkan pada hadits-hadits di atas dan keumumannya. Juga didasarkan pada apa yang diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bahwa penjaga dan perawat tanah miliknya di Al-Wahth mengirim surat kepadanya yang berisikan tentang pemberitahuan bahwa dia telah menyirami dan mengairi tanahnya, lalu masih ada kelebihan sisa air yang akan dibeli seseorang dengan harga tiga puluh ribu.

Abdullah bin Amr ﷺ lantas menulis surat jawaban dan berkata, "Pada masa menyirami dan mengairi, maka lakukanlan pengairan. Kemudian kelebihannya berikan untuk mengairi yang lebih dekat lalu yang lebih dekat. Karena saya mendengar Rasulullah ﷺ melarang menjual kelebihan air."

Orang-orang berkata, "Bukankah tidak memberikan air untuk menyirami tanaman bisa menyebabkan tanaman tersebut rusak dan mati, sehingga tanaman hukumnya sama seperti binatang ternak?

Kalian mengatakan bahwa tanaman tidak memiliki kehormatan. Akan tetapi bukankah si pemiliknya memiliki kehormatan, sehingga tidak boleh melakukan sesuatu yang menyebabkan kerusakan dan kebinasaan harta miliknya, juga siapa yang mengakui untuk kalian bahwa tanaman tidak memiliki kehormatan?

Sedangkan Abu Muhammad Al-Maqdisi berkata, "Pendapat yang mengatakan bahwa tanaman tidak memiliki kehormatan mungkin bisa disangkal. Karena menyia-nyiakan harta adalah sesuatu yang dilarang, dan merusak harta adalah sesuatu yang diharamkan. Ini menjadi dalil bahwa tanaman juga memiliki kehormatan."

Jika dikatakan, seandainya di tanah atau di rumah seseorang terdapat sumur air atau sumber mata air yang digali, lalu apakah sumur atau sumber mata air tersebut juga menjadi miliknya mengikuti kepemilikannya atas tanah atau rumah tersebut? Maka dikatakan; Mengenai sumur dan tanah di mana sumber mata air berada itu sendiri menjadi milik si pemilik tanah. Adapun airnya, maka ada dua pendapat yang keduanya adalah dua riwayat dari Imam Ahmad dan dua pendapat milik ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu:

Pertama; Airnya tidak masuk menjadi hak miliknya. Karena air tersebut mengalir dari dalam tanah menuju ke tanah miliknya. Oleh karena itu, air tersebut sama dengan air yang mengalir di sungai menuju tanah miliknya.

Kedua; Airnya ikut menjadi hak miliknya. Imam Ahmad berkata tentang dua orang yang satu memiliki tanah sedangkan yang satunya memiliki air, lalu

keduanya bersekutu di dalam tanaman (*musyarakah*), maksudnya hasilnya dibagi di antara keduanya, apakah itu boleh?

Imam Ahmad berkata, "Tidak apa-apa." Ini adalah pandangan yang dipilih oleh Abu Bakar.

Sesuatu yang disamakan dengan air adalah barang tambang yang mengalir di tanah kepemilikan seperti tir atau aspal, minyak bumi, garam, juga seperti rumput yang tumbuh di tanah milik seseorang. Dua pendapat yang berlaku di dalam masalah air juga berlaku di dalam hal-hal ini.

Menurut zhahir madzhab ini, air tersebut tidak ikut menjadi miliknya. Begitu juga halnya dengan hal-hal ini (barang tambang dan rumput). Imam Ahmad berkata, "Menjual air adalah sesuatu yang sama sekali tidak menarik bagi saya."

Al-Atsram berkata, "Saya mendengar ada seseorang bertanya kepada Abu Abdillah tentang sungai yang digunakan bersama-sama oleh suatu kaum untuk menyirami tanah mereka. Lalu di antara mereka diadakan kesepakatan untuk membagi waktu pengairan, seperti untuk si Fulan satu hari dan untuk si Fulan yang lain dua hari.

Lalu, datanglah hari giliran saya, namun pada hari itu saya sedang tidak membutuhkan air, apakah saya boleh menyewakannya (melemparkannya) kepada orang lain dengan uang pengganti beberapa dirham?

Abu Abdillah berkata, "Saya tidak tahu. Akan tetapi Rasulullah ﷺ melarang menjual air."

Dikatakan kepadanya, "Dia tidak menjualnya, namun menyewakannya."

Abu Abdillah berkata, "Itu hanya trik mereka saja agar hal itu bisa dianggap boleh. Bukankah hal itu tidak lain adalah menjual?" Selesai.

Hadits-hadits yang menegaskan bahwa manusia bersekutu di dalam hal air atau dengan kata lain air adalah sesuatu yang menjadi milik umum adalah dalil yang nyata akan larangan menjual air.

Permasalahan yang ditanyakan kepada Imam Ahmad di atas adalah permasalahan yang banyak menimpa orang-orang di bumi Syam, kebun-kebunnya dan yang lainnya. Karena tanah dan kebun memiliki hak tersirami dari air sungai. Lalu dibangun suatu pemisah antara sungai dan kebun atau dibangun rumah-rumah dan kios-kios, lalu airnya disewakan (dibisniskan).

Pada awalnya Imam Ahmad menjawab tidak tahu, kemudian dia memberi jawaban bahwa Rasulullah ﷺ melarang menjual air. Lalu dikatakan kepadanya bahwa itu adalah *ijarah* (sewa) bukan menjual. Lantas dia menjawab bahwa penyebutan atau penamaan itu hanyalah sebuah *hilah* (trik) saja. Akan tetapi sejatinya hal itu tidak lain adalah akad *bai'* (jual beli).

Kaedah-kaedah syariat menghendaki larangan menjual air ini. Seseorang hanya memiliki hak *at-taqdim* (lebih dahulu) di dalam menyirami tanahnya dari air tersebut yang menjadi milik bersama antara dirinya dan orang lain. Lalu jika dia memang sudah tidak membutuhkannya, maka dia tidak boleh membisniskannya dan orang yang membutuhkan air tersebut lebih berhak terhadap air tersebut setelahnya.

Hal ini seperti orang yang mengambil barang tambang. Setelah dia mengambil barang tambang yang dibutuhkan, maka dia tidak boleh menjual sisanya yang masih ada.

Hal ini juga sama seperti seseorang yang lebih dahulu duduk di suatu tempat. Selama dia masih duduk di tempat tersebut, maka dia masih menjadi orang yang paling berhak untuk duduk di tempat tersebut. Namun setelah dia tidak membutuhkan untuk duduk di tempat tersebut, maka dia menyewakannya, hal ini tidak boleh.

Begitu juga halnya dengan tanah *mubahah* (milik umum, diperbolehkan untuk umum). Jika di tanah tersebut terdapat rumput, lalu ada seseorang yang lebih dahulu datang membawa binatang gembalaannya di tanah tersebut, maka dia tetap menjadi orang yang paling berhak untuk menggembala di tanah tersebut selama binatang gembalaannya masih di tanah tersebut.

Apablila dia ingin keluar dari tanah tersebut, maka dia tidak boleh menjualnya (melemparkannya kepada orang lain dengan imbalan uang). Begitu juga halnya dengan air ini, hukumnya sama.

Oleh karena itu, setelah dia keluar dari tanah tempat menggembala tersebut, dia tidak lagi memiliki hak di dalamnya dan tanah tersebut kembali menjadi tempat menggembala yang dia tidak memiliki hak khusus di dalamnya dan juga sebenarnya bukanlah rumput tersebut tidak berada di tanah miliknya.

Jika dikatakan, ada perbedaan antara masalah pertama, yaitu masalah air yang berada di tanah seseorang dan masalah kedua, yaitu masalah-masalah yang disebutkan setelahnya.

Perbedaan di antara keduanya adalah, bahwa air tersebut berada di tanah miliknya. Oleh karena itu, air tersebut termasuk salah satu kemanfaatan tanah tersebut. Sehingga dia juga memilikinya dengan adanya kepemilikannya atas tanah tersebut seperti kemanfaatan-kemanfaatan tanah yang lainnya. Sedangkan bentuk-bentuk permasalahan yang kedua tidak seperti itu. Barang-barang tersebut memang bukan miliknya, akan tetapi dia hanya memiliki hak memanfaatkan dan lebih dahulu memanfaatkan jika dia memang lebih dahulu datang.

Dikatakan, titik inilah yang karenanya ada sebagian ulama yang memperbolehkan menjual air tersebut dan menjadikannya salah satu hak tanahnya. Sehingga dia memiliki hak untuk membisniskan air tersebut secara tersendiri, seperti halnya dia juga boleh membisniskannya sekalian dengan tanahnya.

Jawabannya adalah bahwa hak tanahnya adalah di dalam memanfaatkan bukan di dalam memiliki sumber airnya yang pada dasarnya diciptakan Allah ﷻ di dalam tanah tersebut sebagai sesuatu yang umum dan menjadikan haknya hanya di dalam hal lebih dahulu memanfaatkan dari pada orang lain dalam hal memberi pembatas pada tanah tersebut untuk dijadikan miliknya dan melakukan akad *mu'awadhah* atas tanah tersebut.

Pendapat inilah yang dikehendaki oleh kaedah-kaedah dan hikmah syariat serta mengandung banyak kemaslahatan seluruh alam. Oleh karena itu, berdasarkan hal ini, seandainya ada orang lain yang masuk ke tanahnya tanpa seizin dirinya, lalu mengambil sejumlah airnya, maka air tersebut menjadi milik orang lain tersebut, karena air tersebut pada dasarnya adalah mubah. Hal ini sama dengan jika ada burung bersarang di tanahnya tersebut, atau ada seekor kijang di dalamnya atau air yang ada surut dan ada ikannya, lalu ada seseorang masuk dan mengambilnya.

Jika dikatakan, apakah dia –si pemilik tanah- boleh melarang orang lain masuk ke dalamnya, dan apakah boleh orang lain masuk tanpa seizinnya?

Maka dikatakan; Dalam hal ini, sebagian sahabat kami mengatakan bahwa tidak boleh orang lain tersebut masuk untuk mengambil hal-hal tersebut (burung, kijang, ikan) tanpa seizinnya. Namun pendapat ini tidak memiliki dasar dari sabda Rasulullah ﷺ juga dari pendapat Imam Ahmad.

Bahkan, Imam Ahmad menetapkan bahwa seseorang boleh menggembala di tanah yang tidak *mubah* (bukan milik umum) padahal tanah tersebut bukanlah miliknya juga bukan tanah yang disewa. Namun jika dia masuk tidak untuk menggembala, maka hal ini dilarang.

Yang benar adalah bahwa dia boleh masuk untuk mengambil sesuatu yang boleh bagi dirinya mengambilnya, karena biasanya sangat sulit bagi dirinya meminta izin terlebih dahulu. Sedang dia butuh untuk minum, memberi minum binatang gembalaannya serta menggembalakannya, namun waktu itu si pemilik tanah sedang tidak ada. Sekiranya kita melarangnya masuk kecuali harus dengan izin si pemilik tanah tersebut, tentu hal itu akan membahayakan binatang gembalaannya.

Juga, sebenarnya izin tersebut tidak ada faedahnya. Karena sebenarnya si pemilik tanah tidak boleh melarangnya masuk, bahkan sebaliknya, dia wajib memudahkannya untuk masuk. Karena *paling-paling* yang terjadi adalah si pemilik tanah tidak memberi izin, namun hal itu haram baginya menurut syara', dia tidak boleh melarangnya untuk masuk. Jadi, tidak ada faedahnya menggantungkan masuknya seseorang ke dalamnya kepada izin si pemilik tanah.

Selain itu, jika memang dia tidak bisa mengambil haknya yang telah dijadikan oleh Allah ﷻ untuk dirinya kecuali dengan masuk ke dalamnya, maka menurut syara' dia diizinkan untuk masuk. Akan tetapi, jika si pemilik tanah tidak memberikan izin kepadanya untuk masuk karena di sana ada istri dan keluarga si pemilik tanah, maka dia tidak boleh masuk tanpa izin. Adapun jika di padang pasir atau rumah yang di dalamnya terdapat sumur air dan tidak ada penghuninya, maka dia boleh masuk, baik dengan izin maupun tidak. Allah ﷻ berfirman,

لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٢٩﴾ {النور: ٢٩}

"Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak disediakan untuk didiami, yang di dalamnya ada keperluanmu, dan Allah mengetahui apa yang kamu nyatakan dan apa yang kamu sembunyikan." **(An-Nur: 29)**

Bentuk memasuki yang tidak berdosa yang dijelaskan di dalam ayat ini adalah memasuki tanpa izin. Sebelumnya (pada ayat 27) Allah ﷻ melarang mereka memasuki rumah yang bukan rumah mereka sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Di dalam ayat dua puluh tujuh tersebut terdapat kata *"al-isti`nas"* yang artinya adalah meminta izin.

Ayat ini di dalam *qira'ah* atau bacaan sebagian ulama salaf juga seperti itu. Kemudian mereka diperbolehkan masuk ke dalam rumah yang tidak dihuni

untuk mengambil barang-barang milik mereka. Hal ini menunjukkan bolehnya seseorang memasuki rumah orang lain atau tanahnya yang tidak dihuni untuk mengambil haknya berupa air dan rumput. Ini adalah hukum yang tersurat di dalam zhahir Al-Qur'an dan ini sesuai dengan pendapat Imam Ahmad. *Wabillahi at-taufiq.*

Jika dikatakan, lalu bagaimana pendapat kalian tentang menjual sumur dan sumber air itu sendiri, apakah boleh? Imam Ahmad berkata, "Yang dilarang adalah menjual kelebihan air sumur, sedangkan sumber-sumber airnya masih dimiliki dan boleh menjual sumur itu sendiri dan sumbernya, dan orang yang membelinya lebih berhak terhadap airnya."

Apa yang dikatakan Imam Ahmad ini adalah yang ditunjukkan oleh hadits. Rasulullah ﷺ bersabda, *"Barangsiapa yang bersedia membeli sumur "Rumah" dan memperuntukkannya bagi kaum Muslimin, maka baginya sesuatu yang jauh lebih baik di surga."* Lalu sumur tersebut dibeli oleh Utsman bin Affan ﷺ dari seorang Yahudi atas perintah Rasulullah ﷺ dan dia sedikan untuk kaum muslimin. Si Yahudi menjual air sumur tersebut.

Di dalam hadits ini dijelaskan bahwa Utsman bin Affan ﷺ membeli separo sumur tersebut seharga dua belas ribu. Kemudian dia berkata kepada si Yahudi, "Kamu pilih, apakah satu hari untuk kamu dan satu hari untukku, ataukah kamu menurunkan timba kamu dan aku juga menurunkan timbaku?!"

Si Yahudi pun memilih cara satu hari untuknya satu hari untuk Utsman. Lalu orang-orang mengambil air dari sumur tersebut pada hari giliran Utsman untuk persediaan dua hari, sehingga si Yahudi itu berkata, "Kamu telah merusak sumurku. Kalau begitu, belilah sekalian sisanya." Maka Utsman membelinya seharga delapan ribu.

Riwayat ini mengandung hujah atau dalil yang menunjukkan sahnya menjual sumur dan bolehnya membeli sumur serta menyediakannya untuk umum, sahnya menjual air yang diambil dan ditimba dari sumur tersebut, bolehnya membagi air berdasarkan *al-muhaya'ah* (kesepakatan mengambil air sumur tersebut secara bergantian), bahwa si pemilik sumur adalah pihak yang lebih berhak atas airnya serta bolehnya membagi sesuatu yang di dalamnya terdapat hak (hak menggunakan atau memanfaatkan) namun sesuatu tersebut tidak merupakan sesuatu yang dimiliki (hak menggunakan, bukan hak memiliki).

Jika dikatakan, jika menurut kalian air adalah sesuatu yang tidak bisa dimiliki dan setiap orang boleh mengambil dari air tersebut untuk memenuhi

kebutuhannya, lalu bagaimana si Yahudi bisa memiliki air itu hingga Utsman membeli sumur tersebut dan menyediakannya untuk umum?

Sekiranya kalian mengatakan bahwa Utsman membeli sumurnya dan sumur tersebut menjadi hak milik, sedangkan airnya masuk ikut menjadi obyek akad tersebut berdasarkan hukum *taba'* (karena mengikuti obyek pokok akad, yaitu sumur), maka di sini muncul paradoks lain jika dilihat dari satu sisi, yaitu bahwa kalian menetapkan bahwa boleh seseorang memasuki tanah orang lain untuk mengambil rumput dan air, sedang permasalahan sumur si Yahudi ini secara pasti menunjukkan satu dari dua hal; ada kalanya menunjukkan kepemilikan air atas dasar kepemilikan tempat air tersebut, dan ada kalanya menunjukkan bahwa tidak boleh masuk ke tanah orang lain untuk mengambil sesuatu yang *mubah* yang terdapat di dalamnya kecuali dengan izin pemilik tanah tersebut.

Dijawab; Ini memang sebuah pertanyaan yang kuat dan mungkin ini dijadikan pegangan oleh orang yang berpendapat salah satu dari dua kemungkinan di atas. Sedangkan orang yang tidak setuju dengan kedua kemungkinan tersebut memberi jawaban bahwa kasus tersebut terjadi pada permulaan Islam dan ketika Rasulullah ﷺ baru tiba di Madinah dan belum tertetapkannya hukum-hukum yang ada.

Ketika itu, kaum Yahudi masih memiliki pengaruh dan kekuatan di Madinah serta hukum-hukum Islam belum berlaku atas mereka. Saat pertama kali tiba di Madinah, Rasulullah ﷺ berdamai dengan mereka dan mengakui apa-apa yang ada pada diri mereka dan yang mereka jalankan tanpa mengganggu dan mencampurinya. Setelah itu hukum-hukum Islam sudah tertetapkan dan kekuasaan serta pengaruh kaum Yahudi –semoga Allah ﷻ melaknati mereka- telah hilang dan hukum-hukum Islam pun dijalankan terhadap mereka. Konteks kisah sumur di atas jelas bahwa kisah tersebut terjadi pada permulaan kedatangan Rasulullah ﷺ di Madinah.

Adapun air yang mengalir dan air yang muncul tanpa ada kepemilikan seperti sungai-sungai yang besar dan yang lainnya, maka air tersebut tidak bisa dimiliki. Meskipun air tersebut masuk ke tanah seseorang, maka air tersebut tidak bisa menjadi miliknya.

Hal ini seperti burung yang masuk ke tanahnya, maka burung tersebut tidak menjadi miliknya, sehingga siapa saja boleh mengambil dan menangkapnya. Jika si pemilik tanah membuat semacam kolam yang di dalamnya air bisa tertampung kemudian air tersebut keluar dan muntah dari kolam tersebut, maka

hukumnya sama dengan air yang tertampung di dalam sumur dan perbedaan pendapat yang terjadi di dalamnya juga berlaku di dalam masalah air yang tertampung di kolam yang dibuat si pemilik tanah tersebut.

Adapun jika air tersebut tidak keluar dari kolam, maka si pemilik tanah adalah pihak yang lebih berhak terhadap air tersebut untuk kebutuhan minum, memberi minum binatangnya, dan menyirami tanamannya. Sedangkan kelebihannya, maka hukumnya sama dengan hukum air kelebihan yang telah disebutkan di atas (yaitu tidak boleh dijual).

Asy-Syaikh di dalam *Al-Mughni* berkata, "Jika ada air mengalir di kolam dan tidak keluar dari kolam tersebut, maka yang lebih utama, si pemilik tanah memiliki air tersebut, seperti penjelasan yang akan kami sebutkan di dalam pembahasan tentang masalah air hujan."

Kemudian, dia berkata, "Adapun bangunan-bangunan yang dibuat untuk menampung air hujan atau yang lainnya berupa kolam-kolam dan yang lainnya, maka yang lebih kuat adalah bahwa si pemilik memiliki air tersebut dan dia sah untuk menjualnya jika memang diketahui (kadarnya dan hal-hal lain yang disyaratkan dalam sesuatu yang dijual). Karena air tersebut adalah *mubah* dan dia mendapatinya di dalam sesuatu yang memang dia siapkan untuk itu. Oleh karena itu, tidak boleh mengambil dari air tersebut kecuali dengan izin pemiliknya."

Namun, pendapat ini masih perlu diteliti, baik pendapatnya maupun dalilnya. Adapun pendapatnya, sesungguhnya Ahmad mengatakan bahwa yang dilarang adalah menjual kelebihan air sumur, sedangkan sumber-sumber airnya masih dimiliki. Dan telah diketahui bahwa air sumur tidak bisa terpisah dari sumurnya. Sehingga dia sama dengan kolam yang dijadikan tempat menampung air, hukumnya sama seperti sumur, tidak ada perbedaan di antara keduanya. Dan di atas telah disebutkan ketetapan-ketetapan Ahmad yang menunjukkan larangan menjual hal ini.

Adapun dalilnya yang perlu diteliti adalah karena di atas kami telah menyebutkan nash-nash dalam masalah ini dan juga hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari tentang ancaman bagi tiga orang yang di antaranya adalah orang yang memiliki kelebihan air dan tidak dia perbolehkan digunakan oleh musafir. Di dalam hadits ini, tidak dibedakan antara apakah kelebihan air tersebut berada di tanah miliknya atau di tanah *mubah* (umum).

Juga berdasarkan hadits yang menjelaskan bahwa manusia bersekutu (sama-sama memiliki hak menggunakan) di dalam tiga hal yang di antaranya

adalah air. Di dalam hadits ini tidak disebutkan syarat atau penjelasan bahwa air yang dimaksudkan tersebut adalah air yang berada di tempat yang *musytarak* (umum).

Pun, hadits yang menjelaskan bahwa Rasulullah ﷺ ditanya tentang sesuatu yang tidak boleh untuk melarang orang lain menggunakannya, lalu beliau menjawab, "Air." Di dalam hadits ini juga tidak disebutkan penjelasan bahwa air yang dilarang mencegah orang lain menggunakannya tersebut berada di tempat yang *mubah* (boleh untuk umum). Ini adalah yang sesuai dengan yang dikehendaki dalil yang ada di dalam masalah ini.[]

Ketetapan Hukum Rasulullah Tentang Larangan Seseorang Menjual Sesuatu yang Tidak Ada Padanya

Di dalam kitab *As-Sunan* dan *Al-Musnad* diriwayatkan dari hadits Hakim bin Hizam, dia berkata; Saya berkata kepada Rasulullah ﷺ, "Wahai Rasulullah, ada seseorang datang kepada saya untuk membeli sesuatu yang tidak saya miliki. Apakah saya boleh mengadakan akad jual beli dengannya kemudian saya membeli *al-mabi'* (obyek akad, barang yang dijual yang diinginkan pihak pembeli) tersebut untuknya dari pasar?" Maka beliau menjawab, *"Jangan kamu menjual sesuatu yang tidak kamu miliki (ketika akad)."*[199] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Di dalam kitab *As-Sunan* juga diriwayatkan hadits yang memiliki kandungan yang sama dari hadits Ibnu Amr ﷺ. Redaksi hadits tersebut adalah sebagai berikut, *"Tidak halal suatu akad yang mengandung salaf (pinjaman utang) dan jual beli, tidak halal ada dua syarat di dalam akad jual beli, tidak halal keuntungan suatu barang yang belum menjadi tanggungan kamu,*[200] *dan tidak halal menjual sesuatu yang tidak kamu miliki (ketika akad)."*[201]

---

[199] HR. At-Tirmidzi (1232), Abu Dawud (4503), dan An-Nasa'i (7/289).

[200] Maksudnya; belum kamu terima, belum kamu pegang, seperti kamu membeli barang dari si B, lalu barang tersebut kamu jual kepada si C sebelum kamu menerima dan memegang barang tersebut dari si B. **(Penj.)**

[201] HR. Abu Dawud (3504), An-Nasa'i (7/288), dan Ibnu Majah (2188).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*."

Kedua redaksi hadits di atas sama-sama menunjukkan larangan Rasulullah ﷺ menjual sesuatu yang tidak dimiliki. Inilah yang ditangkap dari sabda Rasulullah ﷺ. Karena hal itu mengandung unsur *gharar* (penipuan, belum pasti keberadaannya, keberadaannya masih spekulatif antara ada dan tidak).

Sebab, seandainya dia menjual sesuatu kepada orang lain sedang waktu itu sesuatu tersebut tidak dia miliki, kemudian dia pergi untuk membeli barang tersebut atau baru pergi untuk mengambil dan menerima barang tersebut, maka dalam hal ini dia masih berada di dalam dua kemungkinan antara mendapatkan barang tersebut atau tidak mendapatkannya. Hal itu merupakan bentuk *gharar* yang menyerupai taruhan judi, sehingga hal itu dilarang.

Sebagian orang menyangka bahwa hal itu dilarang dikarenakan barang tersebut dikategorikan sebagai sesuatu yang *ma'dum* (tidak ada). Dia mengatakan bahwa menjual sesuatu yang *ma'dum* hukumnya tidak sah. Dan meriwayatkan hadits yang menjelaskan bahwa Rasulullah ﷺ melarang menjual sesuatu yang *ma'dum* (tidak ada).

Namun, hadits tersebut tidak tersebutkan di dalam kitab-kitab hadits dan tidak memiliki dasar dan landasan. Yang pasti, hadits tersebut merupakan hadits di atas yang diriwayatkan dengan maknanya saja (*riwayah bi al-ma'na*).

Adalah salah, orang yang mengira bahwa kedua hadits tersebut memiliki makna dan maksud yang sama. Juga bahwa yang dilarang di dalam hadits Hakim bin Hizam dan Ibnu Amr ﷺ tidak mesti yang dimaksud adalah sesuatu yang *ma'dum*. Kalaupun memang yang dimaksud adalah sesuatu yang *ma'dum*, yang dimaksudkan adalah *ma'dum* yang bersifat khusus, yaitu seperti menjual *habal al-habalah*[202] yang *ma'dum* (belum berwujud) yang mengandung unsur *gharar*, karena masih mengandung dua kemungkinan di dalam keberadaannya.

Macam-macam *Al-Ma'dum*

Al-Ma'dum ada tiga macam:

Pertama; Ma'dum yang dijelaskan sifat-sifatnya di dalam tanggungan (akad *salam* atau pesan). Ini sah menjualnya berdasarkan kesepakatan ulama.

---

[202] *Habal al-habalah* adalah menjual anak yang akan dilahirkan oleh janin yang masih berada di dalam kandungan induknya atau menjual sesuatu sedangkan pembayaran harganya ditangguhkan hingga janin yang dikandung induknya lahir kemudian janin tersebut besar dan melahirkan berdasarkan spekulasi bahwa janin tersebut adalah betina. **(Penj.)**

Meskipun dalam hal ini Abu Hanifah mensyaratkan ketika akad, barang tersebut secara umum sudah ada. Inilah yang disebut *salam* (akad pesan) dan nanti akan dibahas *insya Allah*.

Kedua; Ma'dum yang mengikuti *al-maujud* (sesuatu yang sudah ada), meskipun yang *ma'dum* lebih banyak daripada yang *maujud*. *Ma'dum* ini ada dua jenis, yang pertama disepakati sah untuk menjualnya, dan yang kedua masih diperselisihkan.

Adapun yang telah disepakati adalah menjual buah suatu pohon setelah ada satu butir dari buah pohon yang ada sudah tampak baiknya (*buduw ash-shalah*).[203]

Para ulama sepakat tentang kebolehan menjual buah yang sudah ada satu butir dari buah tersebut yang tampak baik, meskipun butir-butir buah yang lainnya masih *ma'dum* ketika dilakukan akad, akan tetapi tetap sah menjualnya karena mengikuti yang *maujud*. Dalam hal ini, terkadang yang *ma'dum* terkait dengan yang *maujud* (dalam kasus ini, butir-butir buah yang lainnya sudah ada, akan tetapi belum tampak baiknya –Penj.) dan terkadang terpisah dari yang *maujud* (maksudnya, memang belum ada, belum muncul, belum terciptakan – Penj.).

Sedangkan jenis kedua yang masih diperselisihkan adalah seperti menjual buah mentimun dan buah semangka ketika sudah baik (sudah enak dimakan).

Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Pndapat pertama, boleh menjualnya secara keseluruhan dan pihak pembeli memetiknya sedikit sedikit, tidak secara keseluruhan seperti kebiasaan yang berlaku. Hal ini disamakan dengan hukum menjual buah setelah tampak baiknya. Ini adalah pendapat yang benar yang dipraktikkan oleh umat dan mereka pasti membutuhkannya.

Tidak ada yang melarang hal ini, baik oleh Al-Qur'an, hadits maupun ijmak, juga *atsar* maupun qiyas yang benar. Ini adalah pendapat Malik dan penduduk Madinah, serta merupakan salah satu pendapat dalam madzhab Ahmad. Pendapat inilah yang dipilih oleh Syaikh Al-Islam Ibnu Taimiyah.

Orang-orang yang mengatakan bahwa dalam hal ini tidak boleh dijual kecuali setahap setahap, tidak boleh langsung secara keseluruhan, adalah tidak tepat baik secara syara' maupun adat kebiasaan serta tidak bisa dipraktikkan.

---

[203] *Buduw ash-shalah*, yaitu ketika buah sudah mencapai usia di mana pada usia tersebut, biasanya buah tersebut aman dari penyakit. **(Penj.)**

Kalau pun bisa, namun sangat sulit dan bisa memicu terjadinya perselisihan antara penjual dan pembeli. Karena pihak pembeli ingin mengambil yang besar-besar maupun yang kecil-kecil dan masih muda, terlebih jika yang kecil-kecil dan muda lebih enak dari pada yang besar, sedang penjual tidak menginginkan hal itu. Sedangkan dalam hal ini, tidak ada aturan kebiasaan yang dapat dijadikan landasan.

Terkadang tanaman buah mentimun yang ada sangat banyak sehingga pihak pembeli tidak mampu melihat buah mana saja yang akan dibelinya, sehingga antara buah yang dijual dengan yang tidak bercampur dan sulit membedakannya.

Begitu juga, pihak penjual atau pemilik tanaman mentimun juga sulit atau bahkan tidak mungkin setiap saat dapat mendatangkan pembeli baru untuk membeli buah mentimun yang tersisa. Jika memang seperti itu, maka syariat tidak menginginkan dan menolak hal seperti itu, karena tidak bisa dipraktikkan dan diterapkan.

Seandainya hal itu ditetapkan, maka hal ini bisa merugikan dan merusak harta orang. Di samping itu, pendapat ini berarti mengandung unsur pembedaan antara dua hal yang serupa dari semua sisi. Karena unsur *buduw ash-shalah* (sudah tampak baik) di dalam buah mentimun kedudukannya sama dengan yang ada di buah suatu pohon, kerunutan munculnya butir-butir buah mentimun sama dengan yang terjadi di dalam buah pohon. Buah yang belum muncul dan terciptakan di dalam buah mentimun dijadikan mengikuti yang sudah muncul dan terciptakan, sama dengan yang diberlakukan di dalam buah pohon. Jadi, membedakan antara keduanya berarti membedakan antara dua hal yang serupa.

Ketika mereka menemukan bahwa pendapat mereka tersebut yang mengatakan menjualnya harus setahap-setahap tidak boleh langsung secara keseluruhan mengandung kerancuan dan tidak mungkin dipraktikkan, mereka pun berapologi dan mengatakan bahwa cara menghindari dan menghilangkan kerancuan dan ketidakmungkinan untuk dipraktikkan tersebut adalah dengan cara menjual akarnya (pohon mentimun) sekaligus.

Ada yang mengatakan bahwa jika memang menurut kalian menjualnya secara keseluruhan tidak boleh dan mengandung kerusakan, karena itu termasuk menjual sesuatu yang *ma'dum* dan mengandung unsur *gharar*, namun kerancuan dan ketidakmungkinan dipraktikkan di dalam cara penjualan yang mereka ajukan, yaitu secara setahap-setahap, tidak bisa dihindari dan dihilangkan dengan cara menjual akarnya (pohon mentimun) sekaligus yang sebenarnya

tidak berharga dan tidak memiliki nilai. Kalaupun memiliki nilai harga, namun sangat kecil dan remeh sekali jika dibandingkan dengan harga yang harus dibayar.

Pihak pembeli juga tidak memiliki niat dan maksud untuk membeli akarnya dan dia pun tidak ingin menyerahkan sejumlah harta guna untuk membayarnya. Lalu, apa kemaslahatan bagi kedua belah pihak dari menjual akarnya sekaligus hingga hal itu harus disyaratkan?

Jika menjual pohonnya sekaligus saja bukanlah syarat sahnya di dalam menjual buah-buahan pohon yang berbuahnya bersifat bersambungan seperti tin dan murbei, padahal pohonnya sendiri memiliki nilai dan memang bisa dijual dan dibeli, lalu bagaimana hal itu (menjual dengan akarnya atau pohonnya sekaligus) justru disyaratkan di dalam menjual buah mentimun, padahal akar buah mentimun tidak memiliki nilai dan tidak lumrah diperjualbelikan?

Jadi, intinya adalah bahwa dalam hal ini, butir buah yang *ma'dum* tetap boleh dijual karena mengikuti butir buah yang sudah berwujud dan yang *ma'dum* tidak memiliki pengaruh apa-apa dalam hal ini. Ini seperti bentuk-bentuk kemanfaatan yang dijadikan obyek akad di dalam akad *ijarah* (sewa). Kemanfaatan-kemanfaatan tersebut bersifat *ma'dum*, namun dia bisa menjadi sumber munculnya akad. Karena kemanfaatan-kemanfaatan tersebut tidak bisa ada sekaligus dalam satu waktu. Sementara hukum-hukum syariat dibangun atas dasar kemashalahatan dan kebaikan umat, tidak melarang dan menghalang-halangi mereka dari hal yang tidak bisa mereka hindari atau mutlak mereka butuhkan dan kebaikan serta kemaslahatan mereka tidak bisa terwujud kecuali dengan hal itu.

Ketiga; Ma'dum yang tidak diketahui akan ada atau tidaknya, tidak bisa dipercaya dan dipastikan sepenuhnya apakah si penjual bisa mendapatkan sesuatu yang diinginkan atau tidak, sehingga hal ini menjadikan pihak pembeli berada pada posisi membahayakan dan berisiko.

Inilah yang dilarang menjualnya oleh Rasulullah ﷺ tidak dikarenakan sesuatu tersebut *ma'dum*, akan tetapi karena mengandung unsur penipuan. Di antara contohnya adalah yang terdapat di dalam hadits riwayat Hakim bin Hizam dan Ibnu Amr ﷺ. Karena pihak penjual ketika dia menjual sesuatu yang tidak berada di dalam kepemilikannya dan dia tidak bisa menyerahkannya, baru setelah itu dia pergi untuk mendapatkan barang tersebut lalu menyerahkannya kepada pihak pembeli, adalah serupa dengan taruhan perjudian dimana kedua belah pihak tidak butuh kepada akad seperti ini (menjual sesuatu yang tidak dimiliki

ketika akad), dan kemaslahatan dan kepentingan mereka berdua tidak tergantung kepada akad ini.

Begitu juga dengan jual beli *habal al-habalah* –yaitu menjual anak yang akan dilahirkan oleh janin yang masih di dalam kandungan induknya berdasarkan spekulasi bahwa janin tersebut adalah betina-. Bahkan tidak hanya terkhusus bentuk jual beli ini, akan tetapi juga mencakup menjual janin yang masih berada di dalam kandungan induknya, baik unta, lembu atau budak perempuan. Ini adalah salah satu bentuk jual beli jahiliah yang biasa mereka jalankan.

Ada sebagian orang mengira bahwa jual beli dalam bentuk *salam* (pesan) adalah jual beli yang dikecualikan dari bentuk jual beli yang dilarang ini (menjual sesuatu yang tidak berada di dalam kepemilikan).

Namun, sebenarnya akad *salam* bukanlah seperti yang mereka sangkakan tersebut. Karena akad *salam* obyeknya (barang yang dipesan) adalah sesuatu yang terjamin dan tertetapkan di dalam tanggungan serta bisa diserahkan ketika telah sampai pada waktunya, sehingga tidak ada unsur *gharar* dan risiko di dalamnya. Akan tetapi itu adalah menjadikan harta (sesuatu yang dipesan) berada di dalam tanggungan pihak yang dipesani yang wajib menyerahkannya pada waktunya.

Hal ini serupa dengan penangguhan harga di dalam tanggungan dan jaminan pihak pembeli. Hanya saja, ini adalah tugas tanggungan pihak pembeli terhadap harga yang ditanggung. Sedangkan akad *salam* adalah tugas tanggungan pihak penjual terhadap *mabi'* (barang yang dijual) yang ditanggung. Jadi ini adalah bentuk dan menjual sesuatu yang tidak berada di dalam kepemilikan adalah bentuk lain, keduanya adalah dua hal yang berbeda. Dan di dalam penjelasan yang berkaitan dengan hadits ini, saya melihat syaikh kami memiliki penjelasan yang sangat bermanfaat, berikut ini penjelasannya:

Syaikh kami Ibnu Taimiyah mengatakan; Ada beberapa pendapat ulama berkaitan dengan kandungan hadits ini. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah menjual barang tertentu yang merupakan milik orang lain, lalu orang lain tersebut menjualnya. Kemudian pihak penjual pertama membelinya dan menyerahkannya kepada pihak pembeli.

Jadi, arti hadits tersebut adalah, janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak kamu miliki berupa *al-ain* (sesuatu yang bersifat kontan, sudah ada ketika akad, jadi yang dimaksud adalah akad jual beli bukan akad *salam*).

Penafsiran ini diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, karena dia membolehkan melakukan akad *salam* yang langsung kontan dan terkadang, pihak yang dipesani belum memiliki apa yang dia jual. Oleh karena itu, larangan yang terdapat di dalam hadits tersebut ditujukan kepada *al-ain* (jual beli biasa, jadi yang dimaksud adalah larangan menjual *al-ain* yang tidak dimiliki, -Penj.) agar menjual sesuatu yang berada di dalam tanggungan (*salam*) tidak masuk ke dalam kategori larangan tersebut, baik *salam* tersebut kontan maupun *mu'ajjal* (tidak kontan).

Ada juga yang berpendapat bahwa pendapat di atas sangat lemah. Karena Hakim bin Hizam di dalam hadits di atas bukanlah orang yang menjual barang tertentu yang menjadi milik orang lain, kemudian dia pergi ke pasar dan membeli sesuatu tersebut darinya.

Pun, orang yang datang kepadanya tidak berkata, "Saya menginginkan (untuk membeli) budak si Fulan atau rumah si Fulan." Akan tetapi yang dilakukan orang-orang waktu itu adalah, ada seseorang yang datang kepada orang yang lain. Lalu orang pertama berkata kepada yang kedua, "Saya menginginkan makanan begini dan begini atau pakaian yang begini dan begini." Lalu orang kedua berkata, "Baiklah." Lalu orang kedua melakukan akad jual beli dengan orang pertama dengan obyek akad yang diinginkan orang pertama. Kemudian orang kedua pergi untuk mendapatkan barang yang diinginkan orang pertama dengan membelinya dari orang lain umpamanya jika memang orang kedua tidak memiliki barang yang diinginkan.

Ini adalah yang dilakukan oleh orang-orang. Oleh karena itu, di dalam hadits tersebut, Hakim bin Hizam ﷺ berkata, "Ada seseorang datang kepada saya lalu dia meminta (ingin membeli) dari saya suatu *al-mabi'* (barang yang dijual) yang tidak saya miliki."

Di dalam hadits tersebut, Hakim bin Hizam ﷺ tidak berkata, "Dia menginginkan (untuk membeli) dari saya sesuatu yang dimiliki orang lain." Jadi, orang yang datang tersebut menginginkan jenis, tidak menginginkan sesuatu tertentu, seperti yang biasa berlaku di antara orang-orang ketika mereka menginginkan sesuatu yang dimakan, dikenakan atau dinaiki, mereka meminta jenis dari hal-hal itu.

Dalam hal ini, mereka sama sekali tidak memiliki tujuan mencari untuk membeli sesuatu milik orang tertentu bukan yang lainnya. Oleh karena itu, Imam Ahmad dan sekelompok ulama memilih pendapat yang kedua ini.

Mereka berkata, "Hadits tersebut secara umum menghendaki larangan menjual sesuatu yang berada di dalam tanggungan jika sesuatu tersebut tidak dimiliki olehnya. Jadi, hadits ini mencakup larangan akad *salam* (pesan) yang pihak *muslam ilihi* (pihak yang dipesani, yang menerima pesanan) tidak memiliki apa yang dipesankan kepadanya. Akan tetapi, ada hadits-hadits yang menjelaskan bolehnya akad *salam mu`ajjal* (akad pesan yang tidak kontan), sehingga larangan ini berlaku di dalam akad *salam hall* (secara kontan).

Pendapat yang ketiga –dan ini adalah pendapat yang paling kuat- menyatakan bahwa hadits di atas tidak bertujuan melarang akad *salam mu'ajjal* juga tidak bertujuan melarang akad *salam hall* secara mutlak. Akan tetapi yang dimaksudkan hadits di atas adalah melarang seseorang menjual sesuatu di dalam tanggungan yang sesuatu tersebut tidak dia miliki dan dia tidak bisa menyerahkan dan memasrahkannya kepada pihak pembeli. Dengan begitu, berarti dia mengambil keuntungan sebelum dia memiliki barang yang dimaksud, sebelum dia menanggung dan menjaminnya dan sebelum dia mampu menyerahkan dan memasrahkannya kepada pihak pembeli.

Jadi, ini merupakan larangan akad *salam hall* jika pihak *muslam ilaihi* (yang dipesani) tidak memiliki apa yang dia jual. Karena hal ini berarti dia menanggung sesuatu yang bersifat kontan dan dia mendapatkan keuntungan di dalamnya padahal dia tidak bisa memberikan dan menyerahkannya. Kalaupun dia pergi untuk membelinya, maka hal ini pun masih mengandung dua kemungkinan atau spekulasi antara dia bisa mendapatkannya dan tidak. Hal ini tentu mengandung unsur *gharar* dan risiko.

Jika akad *salam* yang ada adalah *hal* (kontan), maka dia wajib menyerahkannya secara langsung. Namun dalam hal ini, dia tidak mampu melakukannya, dan dia telah mengambil untung atas hal itu. Bahkan mungkin saja dia meng*ihalah*kan (melemparkannya) kepada pihak ketiga yang membeli sesuatu darinya. Sehingga berarti dia tidak melakukan apa-apa, dan berarati dia memakan harta dengan cara yang batil.

Berdasarkan hal ini, jika ada akad *salam hall* dan pihak *muslam ilihi* mampu memberikan apa yang dipesankan, maka itu boleh. Jadi, seperti yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, jika *salam mu'ajjal* dibolehkan, maka *salam* tersebut lebih layak untuk diperbolehkan.

Di antara yang menjelaskan bahwa ini merupakan yang dimaksudkan Rasulullah ﷺ adalah bahwa si penanya (dalam hal ini Hakim bin Hizam, -Penj.)

bertanya kepada beliau tentang menjual sesuatu yang mutlak (tidak ditentukan harus barang yang ini, bukan yang lainnya) yang ada di dalam tanggungan seperti yang dijelaskan di atas. Akan tetapi jika penjualan seperti itu tidak boleh, maka menjual *al-mu'ayyan* (barang yang ditentukan) yang tidak dimiliki tentu saja lebih tidak boleh lagi.

Ketika si penanya tidak lain bertanya kepada beliau tentang menjual sesuatu di dalam tanggungan, maka yang dia maksud adalah menanyakan tentang menjual sesuatu di dalam tanggungan tersebut secara kontan. Karena dia berkata, "Apakah saya boleh mengadakan akad jual beli dengannya, kemudian saya pergi untuk membelikannya." Lalu Rasulullah ﷺ berkata, *"Jangan kamu menjual sesuatu yang tidak kamu miliki."*

Seandainya akad *salam hall* tidak boleh secara mutlak, tentu Rasulullah ﷺ berkata kepadanya, "Jangan kamu mengadakan akad jual beli dengannya", baik dia memiliki barang yang diinginkan maupun tidak.

Orang yang memiliki pendapat ini mengatakan bahwa menjual sesuatu di dalam tanggungan secara kontan tidak boleh walaupun dia memiliki apa yang harus diserahkan. Sebab, jika dia memang memilikinya, maka dia tidak menjual kecuali barang *mu'ayyan* (jual beli biasa) tidak menjual sesuatu di dalam tanggungan (jual beli dengan akad *salam*). Namun karena Rasulullah ﷺ tidak melarang hal itu secara mutlak, melainkan beliau berkata, "Jangan kamu menjual sesuatu yang tidak kamu miliki", maka diketahui bahwa Rasulullah ﷺ membedakan antara sesuatu yang ada pada dirinya, dia miliki, dan dia mampu menyerahkannya dengan sesuatu yang tidak ada padanya, tidak dia miliki, dan tidak mampu dia serahkan. Meskipun keduanya sama-sama berada di dalam tanggungan.

Barangsiapa merenungi dan meneliti hal ini, maka jelas baginya bahwa pendapat ketiga adalah pendapat yang benar.

Mungkin ada yang mengatakan bahwa menjual sesuatu yang ditangguhkan (tidak secara kontan) adalah boleh karena darurat atau terpaksa, yaitu yang disebut *bai' al-mafalis*. Karena pihak penjual butuh untuk menjual sesuatu tidak secara kontan, tetapi ditangguhkan sampai waktu tertentu dan untuk sekarang sesuatu yang dijual tidak ada pada dirinya.

Adapun jika menjual secara kontan, memungkinkan bagi dirinya untuk mendatangkan barang yang diinginkan sehingga pihak pembeli bisa melihatnya.

Oleh karena itu, dia tidak butuh kepada akad menjual sesuatu yang dijelaskan sifat-sifatnya di dalam tanggungan atau menjual *ain* yang tidak ada di tempat akad yang dijelaskan sifat-sifatnya, bukan menjual sesuatu yang mutlak.

Jawabannya adalah, kami tidak setuju bahwa akad *salam* adalah akad yang tidak sesuai dengan hukum asal (maksudnya diperbolehkan karena darurat, -Penj.). Akan tetapi penangguhan *mabi'* (barang yang dijual) sama dengan penangguhan harga, keduanya mengandung kemaslahatan orang banyak.

Dalam masalah menjual barang yang *gha'ib* (tidak ada di tempat akad ketika berlangsung akad) terdapat tiga pendapat. Sebagian ulama ada yang memperbolehkan menjual barang yang *gha'ib* secara mutlak (tidak ditentukan harus barang yang ini, atau barang milik si Fulan misalnya, -Penj.). Namun jika *mu'ayyan* dan *maushuf* (ditentukan dan dijelaskan sifat-sifatnya), maka tidak boleh.

Di antara yang berpendapat seperti ini adalah Asy-Syafi'i di dalam pendapat yang masyhur darinya.

Sebagian ulama berpendapat sebaliknya. Jika *mu'ayyan* dan *maushuf* maka boleh. Namun jika mutlak, maka tidak boleh. Di antara yang berpendapat seperti ini adalah Ahmad dan Abu Hanifah.

Pendapat yang lebih kuat adalah bahwa kedua-duanya sama-sama boleh dan apa (alasan) yang dikatakan kepada Asy-Syafi'i adalah sama dengan apa yang dia katakan kepada orang lain (ulama yang tidak sependapat dengannya), yaitu jika boleh menjual sesuatu yang mutlak (lawan dari *mu'ayyan*) yang *maushuf* di dalam tanggungan, maka menjual *al-mu'ayyan* yang *maushuf* di dalam tanggungan tentu lebih boleh. Karena yang mutlak justru mengandung unsur *gharar*, risiko, dan *al-jahlu* (tidak diketahui barangnya) lebih dibanding yang *mu'ayyan*.

Jika boleh menjual gandum yang dimutlakkan dengan sifat, maka menjualnya dalam bentuk *mu'ayyan* (ditentukan) dengan sifat tentu lebih boleh. Bahkan jika boleh menjual sesuatu yang *mu'ayyan* dengan sifat, maka pihak pembeli memiliki hak *khiyar* (memilih) ketika melihatnya, maka itu boleh juga. Seperti yang diriwayatkan dari para sahabat dan merupakan pendapat Abu Hanifah dan Ahmad di dalam salah satu riwayatnya.

Al-Qadhi dan yang lainnya dari para ulama madzhab Ahmad memperbolehkan akad *salam hall* dengan menggunakan kata jual beli.

Bai' As-Salaf

Sebenarnya tidak ada perbedaan antara satu kata dengan kata lain. Karena yang dianggap dan diperhitungkan di dalam akad adalah hakekat dan maksudnya, bukan hanya sekadar kata-kata yang digunakan.

Menjual sesuatu yang sudah ada barangnya ketika akad yang tidak bisa langsung diterima oleh pihak pembeli tidak lain juga disebut *salaf* (*salam*, pesan) ketika harganya dibayarkan terlebih dahulu. Seperti yang diriwayatkan di dalam *Al-Musnad* dari Nabi ﷺ bahwa beliau melarang memesan kurma suatu kebun kecuali jika telah tampak baiknya.

Jika telah tampak baiknya dan berkata, "Saya memesan kepadamu sepuluh *wasaq* dari kurma kebun ini", maka itu boleh. Seperti halnya juga boleh berkata, "Saya membeli sepuluh *wasaq* dari tumpukan kurma ini." Akan tetapi harganya tidak langsung diterima dan menunggu hingga kurma tersebut benar-benar sempurna baiknya.

Apabila harganya langsung diserahkan, maka itu disebut *salaf*. Karena *salaf* artinya adalah yang lebih dahulu (maksudnya, harganya sudah dibayarkan, namun barangnya belum, -Penj.), jadi *as-salif* adalah sesuatu yang terdahulu. Allah ﷻ berfirman,

فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ ﴿٥٦﴾ {الزخرف: ٥٦}

"Dan Kami jadikan mereka (yang terdahulu) sebagai pelajaran dan contoh bagi orang-orang yang kemudian." **(Az-Zukhruf: 56)**

Orang Arab menyebut kelompok musafir terdepan dengan sebutan *salifah*. Termasuk dalam hal ini adalah sabda Nabi ﷺ ketika putra beliau, Ibrahim meninggal dunia,

أَلْحَقْ بِسَلَفِنَا الصَّالِحِ عُثْمَانَ بْنَ مَظْعُونٍ.

"Menyusullah kamu kepada orang saleh yang telah mendahului kami, Utsman bin Mazh'un."

Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ berkata, "Sungguh, aku akan memerangi mereka hingga leherku terpisah (dari tubuhku, maksudnya terbunuh)."

Kata *"as-salaf"* mencakup *al-qardhu* (pinjaman utang) dan *as-salam* (akad pesan), karena *al-muqridh* (yang memberikan pinjaman utang) mendahulukan (menyerahkan) harta yang diutangkan. Dan termasuk di

antaranya adalah hadits di atas, *"Tidak halal akad yang mengandung dua unsur salaf dan bai'."*

Termasuk dalam hal itu adalah hadits, "Rasulullah ﷺ meminjam utang kepada Bakar, lalu beliau membayarnya dengan unta *raba'i* (unta yang memasuki usia tujuh tahun)."[204]

Orang yang menjual sesuatu yang tidak ada padanya tidak menginginkan kecuali keuntungan, karena dia adalah pedagang, lalu dia meminta dahulu harganya, kemudian dia pergi untuk membeli barang yang diinginkan sesuai dengan harga tersebut. Hal ini berarti dia bersusah payah demi orang lain tanpa mendapatkan apa-apa.

Orang yang melakukan hal seperti ini, tidak lain adalah orang yang ingin mewakili orang lain untuk membelikan sesuatu yang diinginkan orang lain tersebut dengan berkata, "Beri saya harta, saya akan membelikan barang tersebut untukmu."

Dalam hal ini, berarti dia adalah *amin* (wakil). Adapun jika dia menjual barang tersebut (yang tidak ada pada dirinya) kepada seseorang dengan harga tertentu yang dia terima, kemudian dia baru pergi untuk mencarikan dan membelikan barang tersebut sesuai dengan harga yang dia pegang tersebut tanpa dia mendapatkan apa-apa ketika itu, maka hal seperti ini tidak dilakukan oleh orang yang berakal.

Memang benar, terkadang ada seorang pedagang yang membutuhkan harga terlebih dahulu, lalu dia meminjamnya dan memanfaatkannya beberapa waktu hingga dia mendapatkan barang yang diinginkan. Hal ini terjadi di dalam akad *salam* yang *mu'ajjal* (tidak kontan). Bentuk seperti inilah yang disebut *bai' al-mafalis*, yaitu ada seorang pedangang yang butuh kepada harta yang dijadikan harga, namun ketika itu dia belum memiliki apa yang dia jual dan diinginkan oleh pihak pembeli yang telah menyerahkan harganya tersebut, akan tetapi si penjual memiliki sesuatu yang dia tunggu, berupa hasil produksi atau yang lainnya, lalu dia melakukan akad jual beli di dalam tanggungan.

Sistem jual beli seperti ini dilakukan ketika adanya kondisi butuh. Sedangkan jika tidak, maka jual beli seperti ini tidak dilakukan, kecuali jika dia bermaksud menggunakan harga yang diterimanya tersebut untuk berniaga atau dia melihat bahwa dengan cara jual beli seperti itu dia akan bisa mendapatkan keuntungan lebih besar dibanding jika dia melakukan akad *salam*.

---

[204] HR. Al-Bukhari (34/394) dan Muslim (1600).

Karena *mustaslif* (penjual yang telah menerima harga barang, yang menerima pesanan) menjual barang dengan harga yang berbeda dengan harga jika dijual secara langsung atau tidak dengan akad *salam*, sedangkan pihak *al-muslif* (pembeli yang telah membayarkan harga, pihak pemesan) melihat bahwa dia bisa membeli barang yang tidak langsung dia terima lebih murah. Karena jika tidak, seandainya dia mengetahui bahwa harga barang yang dibelinya secara *salam* sama dengan jika dia beli secara langsung adalah sama, maka tentu dia tidak akan bersedia untuk membeli dengan cara *salam*, karena hal itu hanya akan menyebabkan kemanfaatan hartanya hilang tanpa memberikan hasil.

Dan, jika pun dia mengharapkan pahala, maka dia akan menggunakan cara meminjamkan utang kepada si penjual dan tidak menjadikannya sebagai akad *salam*, kecuali jika memang dia memiliki perkiraan bahwa pada saat itu, barang yang ada harganya lebih murah dibanding ketika jatuh tempo akad *salam*.

Akad *salam mu'ajjal* biasanya tidak terjadi kecuali pihak penjual butuh kepada harga yang dia terima dari pihak pemesan.

Adapun jika akad *salam hall*, maka jika memang barang yang diinginkan ada padanya, maka terkadang dia membutuhkan kepada harga yang diserahkan pihak pembeli, sehingga dia menjual apa yang ada padanya ada kalanya secara *mu'ayyan* dan langsung atau ada kalanya disifati. Adapun jika barang yang ada tidak dia miliki, maka dia tidak melakukan akad jual beli kecuali jika dia ingin berbisnis dan mendapatkan keuntungan dengan cara menjualnya dengan harga tertentu, lalu dia baru membelikannya dengan harga yang lebih murah.

Kemudian, yang dia prediksikan tersebut terkadang benar. Yaitu dia bisa mendapatkan barang tersebut lebih murah dari harga yang dia patokkan bagi pihak pembeli. Namun bisa juga prediksinya tersebut meleset dan dia tidak bisa mendapatkan barang tersebut kecuali dengan harga yang lebih tinggi dari harga yang telah dia terima dari pihak pembeli tersebut, sehingga akhirnya dia rugi dan menyesal.

Dan, jika memang barang tersebut bisa didapatkan dengan harga yang lebih murah, maka pihak pembeli akan merasa menyesal, karena sebenarnya dia bisa membelinya sendiri dengan harga yang lebih murah tersebut. Sehingga hal ini mirip dengan taruhan judi dan *mukhatharah* (risiko spekulasi), sama seperti menjual budak yang melarikan diri dan unta yang kabur, dijual dengan harga lebih murah. Jika budak atau unta yang kabur tersebut berhasil ditangkap,

maka pihak penjual yang mengalami kerugian dan merasa menyesal. Namun jika tidak bisa tertangkap, maka pihak pembeli yang merugi dan menyesal.

Demikian halnya dengan jual beli *habal al-habalah* (menjual anak yang akan dilahirkan oleh janin yang masih di dalam kandungan induknya berdasarkan spekulasi bahwa janin tersebut betina, atau menjual sesuatu sedangkan harganya tidak langsung diserahkan menunggu hingga janin yang masih di dalam kandungan induknya lahir, kemudian besar dan melahirkan anak, -Penj.), jual beli *al-malaqih* (menjual anak yang masih di dalam kandungan induknya), jual beli *al-madhamin* (menjual benih sperma pejantan) dan yang lainnya yang masih bersifat spekulatif antara ada dan tidak.

Menjual sesuatu yang tidak dimiliki termasuk jual beli *gharar* yang masih bersifat spekulatif antara ada dan tidak ada dan ini adalah serupa dengan taruhan judi.

Al-Mukhatharah (risiko, spekulasi) ada dua macam:

Pertama; Mukhatharah perniagaan, yaitu membeli suatu barang dengan maksud menjualnya kembali untuk mendapatkan keuntungan dan sepenuhnya dia bertawakal dan pasrah kepada Allah ﷻ.

Kedua; Mukhatharah berupa taruhan judi yang mengandung unsur memakan harta dengan cara yang batil. Inilah yang diharamkan oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya, seperti jual beli *al-mulamasah*, jual beli *al-munabadzah*, *habal al-habalah*, *al-malaqih*, *al-madhamin* dan menjual buah pohon sebelum tampak baiknya (*buduw ash-shalah*).

Dalam bentuk-bentuk jual beli ini, salah satu pihak ada yang mengalahkan pihak yang lain di dalam taruhan judi tersebut serta menganiaya dirinya dan pihak yang lainnya teraniaya. Hal ini berbeda dengan pedagang yang membeli suatu barang, namun setelah itu, barang yang dia beli tersebut ternyata harganya turun, maka hal ini memang berasal dari kehendak Allah ﷻ yang tidak ada seorang pun yang bisa menghindarinya. Dan dia dalam hal ini tidak teraniaya oleh pihak penjual.

Menjual sesuatu yang tidak dimiliki masuk kategori taruhan dan judi. Karena di sini dia menginginkan keuntungan ketika dia menjual sesuatu yang tidak dia miliki kepada pembeli, sedang pihak pembeli sendiri tidak mengetahui kalau ternyata pihak penjual tidak memiliki barang yang diinginkannya, pihak penjual ternyata menerima harga darinya kemudian baru membelikannya dari orang lain.

Kebanyakan orang, jika mereka mengetahui hal itu, maka mereka tidak akan membeli dari si penjual tersebut. Akan tetapi, mereka akan lebih memilih untuk membeli sendiri dari orang yang darinya si penjual tersebut membeli barang tersebut. Ini bukanlah bentuk *mukhatharah* perdagangan, akan tetapi *mukhatharah* oleh orang yang tergesa-gesa untuk menjual sesuatu sebelum dia mampu memasrahkannya kepada pihak pembeli.

Jika seorang pedagang membeli suatu barang dan barang tersebut telah dia terima dan menjadi miliknya, maka ketika itu, dia baru masuk ke dalam bentuk *mukhatharah* perdagangan atau perniagaan dan menjualnya dengan penjualan perdagangan seperti yang dihalalkan oleh Allah ﷻ dalam firman-Nya,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴿٢٩﴾ {النساء: ٢٩}

"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." **(An-Nisaa`: 29)[]**

Ketetapan Hukum Rasulullah Tentang Jual Beli *Al-Hashah*, *Al-Gharar*, *Al-Mulamasah*, dan *Al-Munabadzah*

Di dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata,

نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ.

"Rasulullah ﷺ melarang jual beli al-hashah dan jual beli al-gharar."

Di dalam *Ash-Shahihain* diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang jual beli *al-mulamasah* dan *al-munabadzah*.[205]

Imam Muslim memberi tambahan penjelasan, *"Adapun al-mulamasah adalah kedua belah pihak saling menyentuh pakaian pihak yang satunya tanpa meneliti dan mempertimbangkan. Sedangkan al-munabadzhah adalah kedua belah pihak saling melemparkan pakaiannya kepada pihak yang satunya tanpa keduanya melihat dan memperhatikan pakaian yang dilemparkan kepadanya."*

Di dalam *Ash-Shahihain* diriwayatkan dari Abu Said ﷺ, dia berkata, *"Rasulullah ﷺ melarang dua bentuk jual beli dan dua bentuk pakaian. Beliau melarang al-mulamasah dan al-munabadzah di dalam jual beli."*

---

[205] HR. Al-Bukhari (3/55) dan Muslim (5/2).

Al-Mulamasah adalah seseorang menyentuh pakaian orang lain dan sebaliknya dengan tangannya pada malam maupun siang hari, masing-masing tidak membolak-balik dan menelitinya kecuali hanya dengan itu. Sedangkan *al-munabadzah* adalah seseorang melemparkan pakaiannya kepada orang lain dan sebaliknya, dengan begitu berarti telah terjadi jual beli di antara mereka berdua tanpa meneliti, mempertimbangkan, dan tanpa adanya bukti suka sama suka atau saling setuju setelah melihat, meneliti, dan mempertimbangkan.

Bai' Al-Hashah

Adapun *bai' al-hashah* adalah jual beli dengan melemparkan kerikil. Susunan kata *ba'i al-hashah* adalah bentuk susunan *idhafah* (menyandarkan) kata *mashdar* (dalam hal ini adalah kata *bai'*) kepada *nau'* atau jenisnya (dalam hal ini adalah kata *al-hashah*), seperti susunan kata *bai' al-khiyar*, *bai' an-nasi'ah*, dan sejenisnya. Bukan termasuk bentuk susunan *idhafah mashdar* kepada obyeknya *(maf'ul)*, seperti *bai' al-maitah*, *bai' ad-dam* dan yang lainnya.

Jadi, arti bentuk susunan kata yang pertama seperti *bai' al-hashah* adalah, jual beli dengan menggunakan kerikil sebagai alat untuk membentuk akad jual beli, *bai' al-khiyar*, jual beli yang mengandung unsur *khiyar* (pilihan antara melanjutkan pembelian atau membatalkannya). Sedangkan bentuk susunan yang kedua, seperti *bai' al-maitah* artinya adalah jual beli bangkai, *bai' ad-dam* artinya adalah jual beli darah.

Bentuk-bentuk jual beli yang dilarang secara umum dikembalikan kepada dua gambaran jual beli ini. Oleh karena itu, *bai' al-hashah* dijelaskan dengan contoh, seorang penjual berkata kepada pembeli, "Lemparkanlah kerikil ini. Di baju yang mana kerikil tersebut jatuh, maka baju itu kamu beli dengan harga satu dirham."

Juga dijelaskan dengan bentuk lain, yaitu seseorang menjual tanah sejauh lemparan kerikil. Juga dijelaskan dengan contoh salah satu pihak memegang kerikil di tangannya dan berkata, "Kapan kerikil ini terjatuh, maka terjadi akad jual beli di antara kita."

Ditafsiri juga dengan contoh; Ada dua orang yang akan melakukan transaksi jual beli. Lalu salah satunya berkata, "Jika saya melemparkan kerikil kepadamu, maka akad jual beli terbentuk di antara kita."

Dijelaskan pula dengan contoh; Ada segerombol kambing, lalu salah seorang mengambil kerikil dan si pemilik kambing berkata, "Kambing mana

yang terkena lemparan kerikilmu, maka kambing tersebut terjual kepadamu dengan harga segini."

Semua bentuk jual beli ini tidak sah karena mengandung unsur memakan harta dengan cara yang batil. Selain itu, juga mengandung unsur *gharar* dan risiko atau spekulasi yang merupakan dua unsur yang menyerupai judi.

Bai' Al-Gharar

Susunan kata *"bai' al-gharar"* adalah bentuk susunan *idhafah mashdar* (dalam hal ini adalah kata *bai'*) kepada *maf'ul*nya (dalam hal ini adalah kata *al-gharar*).

Kata *"al-gharar"* mengandung bentuk makna isim *maf'ul.* Jadi yang dimaksud adalah *maghrur bihi* (sesuatu yang digunakan menipu), seperti kata *al-qabdhu* dan *as-salbu* yang berarti *al-maqbudh* (yang dipegang) dan *al-maslub* (yang dirampas).

Bai' al-gharar adalah seperti menjual budak yang melarikan diri yang tidak bisa dipasrahkan dan diserahkan, menjual kuda yang kabur, dan menjual burung yang terbang. Juga seperti menjual sesuatu yang akan dihasilkan oleh seseorang yang menyelam, menjual sesuatu yang akan dihasilkan oleh pohon miliknya atau menjual janin yang berada di dalam janin unta betina miliknya, atau menjual yang disetujui oleh si Zaid atau menjual sesuatu yang akan diberikan oleh si Zaid kepadanya atau yang diwariskannya kepadanya dan bentuk-bentuk jual beli lainnya yang barangnya belum bisa dipastikan ada atau yang tidak bisa diserahkan atau yang tidak diketahui hakekatnya atau kadarnya.

Di antaranya adalah menjual *habal al-habalah* seperti yang dijelaskan di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan di dalam *Ash-Shahihain* bahwa Rasulullah ﷺ melarang jual beli *habal al-habalah.*[206]

Ada tiga pendapat seputar maksud *habal al-habalah.* Pertama, maksudnya adalah menjual anak yang akan dilahirkan oleh janin yang berada di dalam kandungan induknya (berdasarkan perkiraan dan spekulasi bahwa janin tersebut adalah betina).

Kedua, maksudnya adalah tempo atau batas waktu. Dahulu orang-orang melakukan akad jual beli dengan pembayaran yang ditangguhkan sampai batas *habal al-habalah* yaitu sampai janin yang dikandung induknya lahir kemudian

---

[206] HR. Malik di dalam *Al-Muwaththa'* (2/653-654), Al-Bukhari (4/298), dan Muslim (1514).

janin tersebut besar, mengandung, dan melahirkan, seperti yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Kedua bentuk jual beli ini termasuk jual beli *gharar* (mengandung unsur penipuan, spekulasi yang tidak pasti).

Pendapat yang ketiga, yang dimaksud adalah menjual buah pohon anggur sebelum matang, seperti yang dikatakan oleh Al-Mubarrid. Dia berkata, "*Al-Habalah* atau *al-hablah* artinya adalah *al-karmu* (anggur)."

Adapun Ibnu Umar ﷺ, dia menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah tempo atau batas waktu pembayaran, maksudnya adalah pembayarannya ditangguhkan sampai janin yang dikandung induknya lahir, kemudian janin tersebut besar, mengandung lalu melahirkan. Ini adalah pendapat yang diambil oleh Malik dan Asy-Syafi'i.

Adapun Abu Ubaidah ﷺ, dia menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah menjual anak yang akan dilahirkan oleh janin yang masih berada di dalam kandungan induknya dan ini adalah pendapat yang diambil oleh Ahmad.

Di antara bentuk *bai' al-gharar* lainnya adalah jual beli *al-malaqih* dan *al-madhamin* seperti yang dijelaskan di dalam hadits Said bin Al-Musayyib dari Abu Hurairah ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ melarang *al-madhamin* dan *al-malaqih.*

Abu Ubaid berkata, "*Al-Malaqih* adalah janin yang berada di dalam kandungan induknya. Sedangkan *al-madhamin* adalah benih sperma yang dimiliki hewan pejantan. Dimana dahulu, orang-orang menjual janin yang masih berada di dalam kandungan unta betina dan menjual benih sperma pejantan selama satu atau beberapa tahun."

Abu Ubaid berkata, "Sesungguhnya Al-Madhamin yang berada di dalam tulang sulbi (tulang belakang) adalah air benih sperma hewan pejantan yang berada di dalam bagian punggung yang bongkok."

Termasuk *ba'al-gharar* juga adalah *bai'al-majr*. Rasulullah ﷺ melarang jual beli *al-majr*.

Ibnu *Al*-Arabi berkata, "*Al-Majr* adalah janin yang berada di dalam kandungan unta betina. *Al-Majru* artinya adalah riba. *Al-Majru* artinya *al-qimar* (perjudian). Dan *al-majru* adalah *al-muhaqalah* (menjual makanan yang masih berada di tandannya dibeli dengan gandum) dan *al-muzabanah* (menjual *ruthab*; kurma mengkal yang masih berada di pohon dibeli dengan *tamr;* kurma yang sudah kering yang sudah dipetik).

Bai' Al-Mulamasah dan *Al-Munabadzah*

Bentuk *bai' al-gharar* yang lain adalah jual beli *al-mulamasah* dan *al-munabadzah*. Penjelasan kedua bentuk jual beli ini telah dijelaskan di atas.

Di dalam *Shahih Muslim* diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa sesungguhnya Rasulullah ﷺ melarang jual beli *al-mulamasah* dan *al-munabadzah*. Adapun jual beli *al-mulamasah* adalah kedua belah pihak masing-masing menyentuh baju pihak yang lain tanpa meneliti dan mempertimbangkan. Sedangkan jual beli *al-munabadzah* adalah kedua belah pihak masing-masing melemparkan bajunya kepada pihak yang lain tanpa keduanya melihat dan meneliti baju pihak yang lain." Ini adalah redaksi Imam Muslim.

Di dalam *Ash-Shahihain* diriwayatkan dari Abu Said, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang dua bentuk jual beli dan dua bentuk pakaian. Beliau melarang *al-mulamasah* dan *al-munabadzah* di dalam jual beli. *Al-Mulamasah* adalah seseorang menyentuh pakaian orang lain dan sebaliknya dengan tangannya pada malam maupun siang hari, masing-masing tidak membolak-balik dan menelitinya kecuali hanya dengan itu. Sedangkan *al-munabadzah* adalah seseorang melemparkan pakaiannya kepada orang lain dan sebaliknya. Dengan begitu berarti telah terjadi jual beli di antara mereka berdua tanpa meneliti, mempertimbangkan, dan bukti saling setuju dan suka sama suka."

Ada penjelasan tentang jual beli *al-mulamasah* adalah sebagai berikut; Si penjual berkata kepada pihak pembeli, "Aku menjual bajuku ini kepadamu atas dasar kapan kamu menyentuhnya, berarti kamu telah membelinya dengan harga segini."

Sedangkan contoh jual beli *al-munabadzah* adalah; Pihak pembeli berkata, "Baju yang mana yang kamu lempar kepadaku, maka baju tersebut saya beli dengan harga segini."

Kedua contoh jual beli ini juga termasuk bentuk jual beli *al-mulamasah* dan *al-munabadzah*. Inilah yang tersurat di dalam pendapat Imam Ahmad. Kedua bentuk jual beli ini mengandung unsur *gharar*, risiko, dan spekulasi yang sangat jelas.

Jadi, alasan kenapa bentuk jual beli ini dilarang bukanlah karena digantungkan kepada syarat, akan tetapi karena memang mengandung unsur *gharar* dan risiko.

Jual Beli Sesuatu yang Tersembunyi

Adalah tidak termasuk *bai' al-gharar*, menjual sesuatu yang terpendam di dalam tanah, seperti menjual turnip (sejenis lobak), wortel, bit, ubi, bawang merah dan yang lainnya. Karena barang-barang seperti ini dapat diketahui berdasarkan kebiasaan yang dapat diketahui oleh orang yang sudah berpengalaman. Di samping pohon bagian luarnya bisa dijadikan petunjuk untuk mengetahui biji yang tertanam di dalam tanah, sama seperti tumpukan suatu jenis barang tertentu. Andaikan memang hal itu bisa mengandung unsur *gharar*, namun unsur tersebut hanya sedikit sekali dibanding unsur kemaslahatan umum yang pasti dibutuhkan manusia.

Jadi, itulah unsur *gharar* yang tidak sampai menjadikan jual beli tersebut dilarang. Seperti halnya penyewaan hewan, rumah, kios dan sebagainya juga tidak terlepas dari adanya unsur *gharar*. Karena bisa saja ditengah penyewaan, hewan yang disewa mati, rumah yang disewa runtuh atau sebagainya. Begitu juga halnya dengan masuk ke tempat pemandian dan meminum dari mulut tempat air, semua itu tidak bisa diperkirakan dan ditaksir dengan adanya perbedaan di antara orang-orang dalam hal kadarnya.

Begitu juga halnya dengan jual beli dengan menggunakan akad *salam* dan jual beli barang yang ditumpuk banyak sekali yang tidak diketahui takarannya. Juga jual beli telur, buah delima, buah semangka, buah pala, kacang badam, buah kenari dan yang sejenisnya yang tidak lepas dari adanya unsur *gharar*. Karena tidak setiap *gharar* menyebabkan diharamkan.

Unsur *gharar* yang hanya sedikit atau memang tidak bisa dihindari tidak menjadi sebab terhalangnya sahnya akad. Karena unsur *gharar* yang terdapat di dalam pondasi tembok, di dalam perut binatang atau ujung buah suatu pohon yang sebagiannya sudah ada yang tampak baiknya adalah unsur *gharar* yang tidak mungkin untuk menghindarinya.

Unsur *gharar* yang ditemukan pada masuk ke dalam pemandian dan minum dari tempat air minum atau yang sejenisnya adalah unsur *gharar* yang sedikit. Dua bentuk unsur *gharar* ini (*gharar* yang tidak mungkin dihindari dan *gharar* yang sedikit) tidak menjadikan akad jual beli dilarang.

Berbeda dengan unsur *gharar* yang banyak yang mungkin untuk dihindari, yaitu yang tersebutkan di dalam bentuk-bentuk transaksi yang dilarang oleh Rasulullah ﷺ dan bentuk-bentuk transaksi lainnya yang serupa. Inilah unsur *gharar* yang bisa menghalangi sahnya akad atau transaksi.

Jika hal ini telah diketahui, maka jual beli sesuatu yang tertanam di dalam tanah, unsur *gharar* di dalamnya hanya sedikit dan memang hal itu tidak bisa dihindari. Karena suatu ladang tanaman terpendam (seperti ubi, kacang tanah, bawang dan sebagainya) yang luas, tidak mungkin menjualnya kecuali bijinya masih terpendam di dalam tanah. Karena sekiranya disyaratkan harus mengeluarkannya secara keseluruhan sekaligus ketika menjualnya, maka hal ini tentu sangat berat dan bisa mengancam rusaknya harta yang hal ini tidak mungkin ditemukan di dalam syariat.

Seandaianya dilarang menjualnya kecuali harus sedikit sedikit, mengambil sebagiannya lalu dijual, kemudian setelah itu, mengambil lagi lalu dijual, hal ini tentu berat dan menelantarkan banyak kemaslahatan orang yang memiliki ladang juga kemaslahatan-kemaslahatan pihak pembeli. Ini adalah sesuatu yang tidak ditetapkan oleh syariat dan sama sekali tidak sejalan dengan kemaslahatan-kemaslahatan manusia. Bahkan pihak-pihak yang melarang menjualnya dalam keadaan masih terpendam di tanah, jika mereka memiliki suatu ladang yang sama atau menjadi orang yang mengurusinya, maka mereka pasti tidak menemukan jalan lain kecuali terpaksa juga harus menjualnya dalam keadaan masih terpendam di dalam tanah.

Jadi, secara umum, hal ini bukanlah termasuk *gharar* yang dilarang oleh Rasulullah ﷺ. Juga bukan sesuatu yang serupa dengan bentuk-bentuk transaksi yang dilarang oleh beliau.

Menjual Misik yang Masih dalam Botol

Di antara yang tidak termasuk *bai' al-gharar* adalah menjual misik dalam keadaan masih berada di dalam kantong atau botolnya. Akan tetapi hal ini serupa dengan sesuatu yang bagiannya yang dimakan dan dimanfaatkan berada di bagian dalamnya, seperti buah pala, kacang badam, buah kenari, dan kelapa. Karena kantong misik adalah wadah yang menjaga dan melindungi misik dari hal-hal yang bisa merusaknya serta menjaga kelembaban dan aromanya.

Keberadaan misik tetap di dalam kantongnya bisa lebih menjaganya dari penipuan, pencampuran, dan perubahan keasliannya. Misik yang masih berada di dalam kantongnya menurut orang-orang lebih baik daripada yang telah dikeluarkan. Dan kebiasaan para pedagang memang menjualnya dalam keadaan masih berada di dalam kantongnya. Orang-orang bisa mengetahui kadar dan jenisnya dengan pengetahuan yang hampir tidak berbeda.

Jadi, tidak ada unsur *gharar* di sini, karena yang dimaksud *bai' gharar* adalah sesuatu yang masih bersifat spekulatif yang tidak jelas dan diragukan antara bisa didapatkan atau tidak. Dan berdasarkan kaedah lainnya, *bai' gharar* adalah sesuatu yang tidak bisa diketahui dan hakekat barangnya tidak bisa diketahui.

Adapun ini (menjual misik yang masih berada di dalam kantongnya) dan yang sejenisnya, tidak disebut *gharar,* baik secara bahasa, syariat maupun adat kebiasaan.

Barangsiapa yang mengharamkan suatu transaksi jual beli dan mengklaim bahwa itu adalah *gharar*, maka dia diminta untuk meneliti apakah memang itu masuk ke dalam kategori *gharar* secara bahasa dan syara' ataukah tidak.

Bolehnya menjual misik yang berada di dalam kantongnya adalah salah satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dan merupakan pendapat yang lebih kuat dalilnya. Sedangkan ulama yang tidak memperbolehkannya menyamakannya dengan menjual biji yang berada di dalam kurma, menjual telur yang masih berada di dalam tubuh ayam, menjual susu yang masih berada di dalam kantong susu (ambing) hewan, dan menjual samin yang berada di dalam wadah yang tertutup. Padahal perbedaan di antara keduanya sangat jelas.

Ulama yang memiliki pendapat pertama (yang memperbolehkan menjual misik dalam keadaan masih berada di dalam kantongnya) menentang pendapat orang-orang yang tidak memperbolehkan tersebut dengan menyamakannya dengan menjual isi buah pala, kacang badam, dan buah kenari yang masih tertutupi kulitnya. Karena menjualnya dalam keadaan seperti itu justru merupakan kemaslahatan bagi misik tersebut. Dan tidak diragukan lagi bahwa penyamaan yang ini lebih tepat daripada yang pertama.

Menjual Minyak Samin yang Masih dalam Wadah Tertutup

Adapun menjual minyak samin yang berada di dalam wadahnya yang tertutup, maka dilihat dulu secara detail. Jika dia membukanya dan bisa melihat bagian atasnya sekiranya bagian atasnya tersebut bisa menunjukkan jenis dan sifatnya, maka boleh menjualnya. Akan tetapi hukumnya sama dengan seperti menjual tumpukan suatu barang yang bisa dilihat bagian luarnya. Namun jika dia tidak bisa melihatnya dan tidak bisa mengetahui jenis dan sifatnya, maka tidak boleh, karena hal itu berarti *gharar*. Sebab, samin memiliki ragam jenis, sifat, dan macam. Samin juga bukan merupakan sesuatu yang terbentuk atau

tercipta di dalam kantong atau wadahnya. Berbeda dengan telur, buah pala, kacang badam, dan misik yang masih berada di dalam kantong atau kulit-kulitnya. Oleh karena itu, keduanya tidak bisa disamakan.

Menjual Susu yang Masih di Teteknya

Adapun menjual susu yang masih berada di dalam kantong susunya (tetek, ambing), para ulama madzhab Ahmad, ulama madzhab Asy-Syafi'I, dan ulama madzhab Malik tidak memperbolehkannya. Namun dalam masalah ini, yang seharusnya adalah dirinci dan dilihat terlebih dahulu. Jika menjual susu yang terdapat dan tampak di dalam ambing, maka tidak boleh menjualnya secara tersendiri dan terpisah. Namun jika mengikuti penjualan binatangnya, maka boleh.

Karena jika dijual secara tersendiri dan terpisah, maka tidak dimungkinkan untuk menyerahkan barangnya, karena tidak diketahui kadar yang menjadi obyek akad penjualan. Karena meskipun susu yang masih berada di dalam ambingnya bisa disaksikan seperti susu yang berada di dalam botol. Namun jika dia memerahnya, maka pemerahan itu akan diikuti munculnya air susu lagi yang sama di dalamnya yang sebelumnya belum turun ke dalam ambing susu tersebut. Sehingga akan tercampur antara susu yang dijual dengan yang tidak dalam bentuk percampuran yang tidak bisa dibedakan.

Dan, jika hadits yang diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam kitab *Al-Mu'jam* adalah shahih, yaitu dari hadits Ibnu Abbas ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ melarang menjual bulu yang masih menempel di punggung atau menjual susu yang masih berada di dalam ambing, maka *insya Allah* ini adalah maksudnya.

Adapun jika menjual beberapa *sha'* susu yang diambilkan dari susu kambing ini misalnya atau menjual susu kambing tersebut untuk beberapa hari tertentu misalnya, maka hal ini sama dengan menjual buah pohon sebelum tampak baiknya dan ini tidak boleh. Sedangkan jika menjual susu secara mutlak yang dijelaskan sifatnya di dalam tanggungan dan mensyaratkan susu tersebut diambil dari kambing ini atau sapi ini misalnya, maka syaikh kami mengatakan boleh.

Dalam hal ini, dia berargumen dengan riwayat yang terdapat di *Al-Musnad* bahwa Nabi ﷺ melarang memesan buah kurma suatu kebun tertentu sebelum buah kurma tersebut tampak baiknya.

Syaikh kami menjelaskan bahwa jika buah kurma tersebut telah tampak baiknya, lalu seseorang berkata, "Saya memesan darimu sepuluh *wasaq* dari kurma kebun ini", maka ini boleh. Seperti halnya juga boleh dia berkata, "Saya

membeli sepuluh *wasaq* dari tumpukan buah kurma ini", akan tetapi pembayarannya ditangguhkan hingga sempurnanya kebaikan buah kurma tersebut.

Menyewa Kambing atau Sapi Perah

Mengenai menyewa kambing atau sapi atau unta selama beberapa waktu tertentu untuk diambil susunya selama waktu tersebut, mayoritas ulama tidak mmeperbolehkan penyewaan ini. Namun syaikh kami memilih bahwa hal itu boleh dan meriwayatkan bahwa hukum boleh ini adalah pendapat sebagian ulama.

Dalam hal ini, syaikh kami menulis suatu bab yang khusus membahas masalah penyewaan ini. Syaikh kami mengatakan bahwa jika ada seseorang menyewa kambing atau sapi atau unta pada masa-masa keluarnya susu hewan yang disewa tersebut dengan biaya sewa yang disebutkan namun yang memberi makan adalah si pemilik hewan atau dengan biaya sewa yang disebutkan dan yang memberi makan hewan tersebut adalah pihak penyewa untuk diambil susunya, maka ini boleh menurut pendapat ulama yang lebih kuat seperti dalam masalah *azh-zhi'ru* (seorang wanita yang menyusui bayi wanita lain).

Syaikh kami juga mengatakan bahwa akad ini mirip dengan akad jual beli dan juga mirip dengan akad *ijarah* (sewa). Oleh karena itu, ada sebagian ulama menyebutkannya di dalam bab jual beli, sedang sebagian ulama yang lainnya menyebutkannya di dalam bab *ijarah*. Namun, jika susu yang ada dihasilkan oleh pemberian makan dan perawatan hewan tersebut yang dilakukan oleh pihak penyewa, maka ini mirip dengan menyewa pohon.

Apabila yang memberi makan adalah pihak pemilik hewan dan pihak pembeli hanya mengambil sejumlah susunya yang ditentukan kadarnya, maka ini adalah akad jual beli murni, dan jika dia mengambil susunya secara mutlak, maka ini juga termasuk bentuk jual beli. Karena pemilik susu memenuhi hak si pembeli berupa mendapatkan susu. Berbeda dengan *azh-zhi'ru*, karena yang dilakukan oleh *azh-zhi'ru* adalah menyusui bayi.

Ini tidak termasuk dalam kategori *bai' al-gharar* yang dilarang oleh Rasulullah ﷺ. Karena *al-gharar* adalah spekulasi dan keraguan antara ada dan tidak. Oleh sebab itu dilarang menjual sesuatu yang bersifat *gharar*, karena hal itu termasuk bentuk taruhan judi.

Allah ﷻ mengharamkan hal itu karena mengandung unsur memakan harta dengan cara yang batil. Ini termasuk kezhaliman yang diharamkan oleh

Allah ﷻ. Jual beli *al-gharar* diserupakan dengan taruhan judi karena salah satu pihak yang melakukan akad mendapatkan harta, sedangkan pihak yang satunya masih bersifat kemungkinan; mungkin dapat dan mungkin tidak dapat.

Dan, ini adalah yang tidak boleh, seperti di dalam bentuk menjual budak yang melarikan diri, menjual unta yang kabur, dan jual beli *habal al-habalah*. Sebab, pihak penjual mendapatkan harta pihak pembeli, sedangkan pihak pembeli masih bersifat kemungkinan dan belum pasti; mungkin dapat mungkin tidak dan tidak diketahui kadar yang didapatkan.

Adapun jika berupa sesuatu yang telah diketahui berdasarkan adat kebiasaan, seperti kemanfaatan barang di dalam akad *ijarah* (sewa), kemanfaatan tanah dan hewan tunggangan, air susu *azh-zhi'ru* yang sudah biasa, air susu binatang yang sudah biasa, dan seperti buah dan tanaman yang sudah biasa. Semua ini adalah sama, yaitu boleh.

Kemudian jika yang dihasilkan sesuai dengan yang biasa berlaku, maka tidak ada masalah. Namun jika tidak, maka biaya sewa yang ada dikurangi sesuai dengan kadar kemanfaatan yang hilang dan tidak didapatkan, dimana kemanfaatan tersebut adalah memang yang dimaksudkan di dalam akad *ijarah*.

Ini seperti kondisi terjadinya suatu bencana atau wabah hama penyakit di dalam akad jual beli. Juga seperti jika sebagian *al-mabi'* (obyek akad jual beli, barang yang dijual) mengalami kerusakan sebelum pihak pembeli melakukan *al-qabdhu* (menerima *al-mabi'*) di dalam akad-akad jual beli lainnya.

Jika dikatakan, obyek akad *ijarah* adalah kemanfaatan bukan barang. Oleh karena itu, tidak sah menyewa makanan untuk dimakan dan menyewa air untuk diminum. Adapun akad ijarah *azh-zhi'ru*, obyeknya adalah kemanfaatan, yaitu meletakkan si bayi di dalam asuhannya dan memasukkan puting susunya ke dalam mulut si bayi. Sedangkan air susunya sendiri masuk menjadi obyek akad karena mengikuti obyek pokok akad.

Hal ini seperti air sumur di dalam penyewaan rumah, berdasarkan kaedah bahwa sesuatu dapat dimaafkan dan diterima jika terdapat di dalam sesuatu yang masuk menjadi obyek akad karena mengikuti obyek pokok akad. Sedangkan jika sesuatu tersebut terdapat di dalam obyek pokok akad, maka tidak bisa diampuni dan tidak bisa diterima.

Jawaban sanggahan ini bisa diberikan dari beberapa sisi:

Pertama; Larangan akad *ijarah* yang obyeknya tidak berupa kemanfaatan bukanlah pendapat yang benar dan tertetapkan berdasarkan Al-

Qur'an, sunnah, dan ijmak. Akan tetapi yang ditetapkan dari para sahabat adalah sebaliknya. Seperti yang diriwayatkan dari Umar bin Al-Khathab ﷺ bahwa dia memasrahkan kebun Usaid bin Hudhair selama tiga tahun kepada para *gharim*nya (pihak-pihak yang memberikan utangan kepada Usaid bin Hudhair) untuk mereka ambil hasilnya sebagai ganti pelunasan utang-utangnya. Kebun di sini adalah kebun pohon kurma dan ini adalah bentuk penyewaan pohon untuk diambil buahnya.

Ini adalah madzhab Amirul Mukminin Umar bin Al-Khathab ﷺ dan tidak diketahui ada seorang sahabat yang menentang dan menyelisihinya. Pendapat ini dipilih oleh Abu Al-Wafa' bin Aqil salah satu ulama madzhab Ahmad dan ini juga pendapat yang dipilih oleh syaikh kami.

Pendapat kalian yang mengatakan bahwa obyek akad *ijarah* tidak lain adalah kemanfaatan merupakan pendapat yang tidak bisa diterima juga tidak tertetapkan berdasarkan dalil. *Paling-paling*, alasan yang kalian miliki dalam hal ini hanyalah pengqiayasan (pengambilan hukum berdasarkan analogi), yaitu mengqiyaskannya dengan masalah menyewakan roti untuk dimakan dan air untuk diminum.

Namun ini adalah pengqiyasan yang sangat tidak tepat, karena roti hilang dan habis jika dimakan dan tidak bisa memunculkan roti yang sama setelah dimakan.

Berbeda dengan air susu dan air sumur. Karena setiap kali air susu diperah dan air sumur diambil akan muncul lagi air susu dan air sumur baru, sehingga ini disamakan dengan kemanfaatan. Hal ini dijelaskan oleh sisi kedua berikut ini:

Kedua; Yaitu bahwa buah pohon hukumnya disamakan dengan kemanfaatan di dalam masalah wakaf, pinjaman dan sejenisnya. Oleh karena itu, seseorang boleh mewakafkan pohon gandum agar buah gandumnya dimanfaatkan oleh pihak yang diwakafi. Sama seperti jika dia mewakafkan tanah agar hasil tanah tersebut dimanfaatkan oleh pihak yang diwakafi.

Begitu juga boleh meminjamkan pohon, seperti halnya juga boleh meminjamkan punggung hewan kendaraan, meminjamkan rumah, dan meminjamkan susu (meminjamkan hewan untuk dimanfaatkan air susunya). Semua ini termasuk dalam kategori menyedekahkan hasil suatu harta.

Seseorang yang menyerahkan (meminjamkan) rumahnya kepada orang yang menempatinya sama dengan seseorang yang menyerahkan (meminjamkan) hewan kendaraannya kepada orang yang akan menaikinya. Sama dengan

seseorang yang memasrahkan sebuah pohon kepada orang lain untuk dipetik buahnya. Sama dengan orang yang memasrahkan tanahnya kepada orang untuk dia garap dan tanami. Dan sama dengan seseorang yang memasrahkan kambingnya kepada orang yang akan meminum susunya.

Semua ini bisa berlaku di dalam *tabarru'* (berderma), baik harta pokoknya masuk ke dalam bagian yang diwakafkan maupun tidak. Begitu juga, semua ini bisa berlaku di dalam akad *musyarakah* (persekutuan). Oleh karena itu, jika seseorang memasrahkan kambing atau sapi atau unta kepada pihak yang merawat dan memberinya makan dengan imbalan mendapatkan sebagian dari air susu atau anak yang dilahirkan oleh hewan tersebut, maka ini sah menurut salah satu riwayat dari Imam Ahmad yang paling kuat.

Pun, semua ini bisa berlaku atau dijalankan di dalam akad *ijarah*. Semua ini dijelaskan lagi oleh sisi ketiga berikut:

Ketiga; Bahwa *al-ain* (harta yang bersifat benda) ada dua macam. Pertama, *al-ain yang* tidak memiliki pengganti setelah dimanfaatkan. Akan tetapi jika hilang dan habis, maka habis secara keseluruhan. Kedua, *al-ain* yang memiliki pengganti setelah dimanfaatkan. Setiap ada bagiannya yang diambil atau dimanfaatkan, maka akan ada sesuatu yang sama yang menggantikannya.

Bentuk *al-ain* kedua ini adalah tingkatan tengah-tengah antara kemanfaatan dan bentuk harta *al-ain* yang pertama. Oleh karena itu, dalam hal ini, harus dianalisis dan diteliti unsur kesamaan yang terdapat di dalam harta *al-ain* kedua ini, apakah unsur kesamaannya dengan bentuk harta *al-ain* yang pertama lebih kuat dibanding dengan unsur kesamaannya dengan kemanfaatan ataukah sebaliknya, untuk selanjutnya hukumnya disamakan dengan salah satu bentuk harta yang dengannya unsur kesamaan yang ada lebih kuat.

Namun ternyata, sudah maklum bahwa unsur kesamaan antara bentuk harta *al-ain* yang kedua ini dengan bentuk harta kemanfaatan ternyata lebih kuat. Oleh karena itu, selanjutnya hukumnya disamakan dengan hukum harta kemanfaatan. Hal ini dijelaskan lagi oleh sisi yang keempat berikut ini:

Keempat; Yaitu bahwa Allah ﷻ di dalam Al-Qur'an menegaskan tentang *ijarah azh-zhi'ri* (menyewa wanita untuk menyusui bayi) dan menyebut apa yang didapatnya dengan sebutan *ajr* (upah). Di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan adanya bentuk *ijarah* yang ditetapkan dengan nash di dalam syariat kita kecuali *ijarah azh-zhi'ri* ini. Allah ﷻ berfirman,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ ﴿٦﴾ {الطلاق: ٦}

"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik." **(Ath Thalaq: 6)**

Ada sebagian orang yang berpendapat bahwa *ijarah azh-zhi'ri* ini keluar dari qiyas, karena mereka mengira bahwa *ijarah* (sewa) hanya berlaku di dalam kemanfaatan. Padahal sebenarnya tidak seperti itu, akan tetapi akad *ijarah* bisa berlaku di dalam segala sesuatu yang bisa digunakan dan asal atau pokoknya masih tetap, tidak hilang, baik itu berupa harta *al-ain* maupun kemanfaatan.

Seperti halnya harta *al-ain* ini adalah yang diwakafkan dan dipinjamkan untuk dimanfaatkan dan digunakan oleh pihak yang diwakafi dan pihak yang dipinjami tanpa membayar pengganti, maka begitu juga dia bisa disewakan kepada pihak penyewa dengan membayar ganti (ongkos sewa). Karena air susu *azh-zhi'ru* bisa dimanfaatkan dan digunakan sedangkan asal atau pokoknya masih tetap (karena seorang wanita jika menyusui, maka payudaranya masih tetap dan masih mengeluarkan air susu lagi). Oleh karena itu boleh melakukan akad *ijarah* dengan obyek akad air susu *azh-zhi'ru* sama seperti bolehnya melakukan akad *ijarah* dengan obyek akad kemanfaatan.

Ini adalah murni qiyas, karena bentuk-bentuk harta *al-ain* ini akan terus dimunculkan oleh Allah ﷻ sedangkan pokoknya masih tetap. Seperti halnya Allah ﷻ juga memunculkan kemanfaatan-kemanfaatan sedangkan pokoknya masih tetap.

Kelima; Sesungguhnya prinsip dasar di dalam akad adalah kewajiban untuk memenuhi dan melaksanakannya kecuali yang diharamkan oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Karena sesungguhnya kaum muslimin wajib menghormati dan menetapi syarat-syarat yang telah mereka tetapkan kecuali syarat yang menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal.

Syarat-syarat dan akad-akad tidak haram kecuali yang diharamkan oleh Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Sementara orang-orang yang melarang akad *ijarah* dengan obyek akadnya adalah bentuk harta *al-ain* yang ini (bentuk harta *al-ain* kedua yang telah disebutkan di atas) sama sekali tidak memiliki landasan nash yang memang mengharamkannya. Mereka hanya mendasarkannya atas dasar analogi yang telah dijelaskan di atas bahwa pengqiyasan mereka sangat keliru, karena antara cabang (sesuatu yang diqiyaskan) dengan pokoknya

(sesuatu yang dengannya cabang yang ada diqiyaskan) terdapat perbedaan yang menghalangi dilakukannya penyerupaan dan pengqiayasan. Sedangkan pengqiyasan yang dimiliki oleh pihak yang memperbolehkannya lebih tepat, karena antara pokok dan cabangnya memiliki unsur kesamaan yang lebih kuat dan ini tidak bisa dipungkiri lagi. *Wabillahi at-taufiq.*

Keenam; Bahwa orang-orang yang tidak memperbolehkan akad *ijarah* seperti ini, ketika mereka melihat bahwa *ijarah azh-zhi'ri* tertetapkan oleh nash dan ijmak, dan yang dimaksudkan dan diinginkan dari akad tersebut adalah air susu, sementara air susu termasuk harta *al-ain*, maka mereka berapologi dan mencari-cari alasan diperbolehkannya *ijarah azh-zhi'ri* ini yang mereka sendiri, wanita yang menyusui, dan pihak yang menyewa mengetahui kekeliruan alasan mereka tersebut.

Alasan tersebut adalah, mereka mengatakan bahwa obyek akad tersebut adalah pengasuhan si wanita terhadap si bayi dan memasukkan puting susu ke mulut si bayi saja. Adapun air susu itu sendiri ikut masuk menjadi obyek akad karena mengikuti obyek pokok akad.

Padahal Allah ﷻ mengetahui dan orang-orang yang berakal seluruhnya juga mengetahui bahwa yang benar bukanlah seperti itu. Dan bahwa meletakkan si bayi di dalam pengasuhan si wanita yang menyusuinya tersebut pada dasarnya tidaklah yang dimaksudkan juga tidak sebagai obyek akad yang ada, baik secara adat kebiasaan, hakekat, maupun secara syara'.

Seandainya dia menyusui si bayi sedang si bayi berada di dalam asuhan wanita lain atau si bayi berada di dalam ayunannya, maka dia tetap berhak mendapatkan upah. Dan seandainya yang dimaksud adalah hanya memasukkan puting susu ke mulut si bayi saja, tentu setiap wanita yang memang memiliki puting susu bisa disewa untuk itu, walaupun tidak mengandung air susu.

Ini adalah benar-benar pengqiayasan yang keliru dan pemahaman yang dangkal. Karena bagaimana dikatakan bahwa *ijarah azh-zhi'ri* adalah akad yang tidak sesuai dengan qiyas lalu mengklaim bahwa ini adalah qiyas yang benar?

Ketujuh; Nabi ﷺ menganjurkan untuk meminjamkan kambing betina untuk dimanfaatkan air susunya dan menjelaskan pahala orang yang mau melakukannya. Dan telah diketahui bahwa ini bukanlah jual beli dan juga bukan hibah. Karena menghibahkan sesuatu yang belum ada dan tidak diketahui adalah tidak sah. Akan tetapi, ini tidak lain adalah bentuk meminjamkan kambing betina

untuk dimanfaatkan air susunya sama seperti meminjamkan hewan kendaraan untuk dinaiki.

Jadi, ini adalah bentuk pembolehan seseorang bagi orang lain untuk memanfaatkan air susu kambing betina miliknya yang dipinjamkan kepadanya. Keduanya di dalam syara' hukumnya sama. Sesuatu yang boleh dimanfaatkan atas dasar akad *ariyah* (pinjaman) boleh dimanfaatkan atas dasar akad *ijarah* (sewa). Karena obyek akad kedua akad ini sama. Bedanya hanyalah yang pertama adalah *tabarru'* (tanpa imbalan) sedangkan yang kedua dengan imbalan.

Kedelapan; Apa yang diriwayatkan oleh Harb Al-Karmani di dalam kitab *Al-Masa'il* karyanya, Said bin Manshur menceritakan kepada kami, dia berkata, "Abbad bin Abbad menceritakan kepada kami dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya bahwa Usiad bin Hudhair meninggal dunia sedang dia masih memiliki tanggungan utang sebanyak enam ribu dirham. Lalu Umar bin Al-Khathab ﷺ memanggil para *gharim*nya (pihak-pihak yang memberi utangan kepada Usaid bin Hudhair) dan menyerahkan tanah miliknya kepada mereka selama dua tahun untuk mereka ambil hasilnya (sebagai ganti pembayaran utang mereka)."

Di tanah kebun tersebut terdapat pohon-pohon kurma, karena rata-rata kebun-kebun Madinah memang ditumbuhi pohon-pohon kurma, sangat jarang ditemukan kebun yang kosong tanpa pohon. Ini adalah bentuk penyewaan pohon untuk diambil buahnya.

Barangsiapa mengklaim bahwa hal ini bertentangan dengan ijmak, maka hal itu dikarenakan dia tidak mengetahui. Akan tetapi sebaliknya, klaim bahwa hal ini adalah ijmak lebih dekat kepada kebenaran. Karena Umar bin Al-Khathab ﷺ melakukan hal itu di Madinah dengan disaksiakn dan diketahui oleh para sahabat Muhajirin dan sahabat Anshar.

Kisah ini merupakan kisah yang terkenal dan tidak ada orang yang mengingkari kisah ini. Bahkan para sahabat menerima dan menyetujuinya. Karena mereka biasa mengingkari suatu kejadian yang tidak benar menurut mereka meskipun yang melakukannya adalah Umar bin Al-Khathab ﷺ.

Seperti yang dilakukan oleh Imran bin Hushain dan yang lainnya yang tidak sependapat dengan Umar dalam perihal *mut'ah al-hajj* (mut'ah dalam haji), sedangkan di dalam kasus ini (kasus Usaid bin Hudhair) tidak ada seorang pun yang mengingkarinya.

Insya Allah kami akan menjelaskan bahwa masalah ini adalah murni qiyas, sedangkan orang-orang yang tidak memperbolehkannya tidak bisa menolak keberadaan kisah ini, sehingga selanjutnya mereka mencari-cari alasan yang tidak tepat.

Kesembilan; Sesuatu yang didapatkan berdasarkan akad *ijarah* dengan obyek akad berupa tanah untuk digarap adalah berbentuk harta *al-ain*, yaitu hasil yang didapatkan oleh pihak penyewa, dia tidak memiliki maksud lain kecuali itu. Meksipun dia memiliki maksud di dalam memanfaatkan selain menanami, namun itu pemanfaatan yang mengikuti obyek pokok akad.

Jika dikatakan, bahwa dalam masalah ini, yang menjadi obyek akad adalah kemanfaatan mengolah tanah dan menanaminya dengan benih tanaman. Sedangkan *al-ain* (berupa hasilnya) muncul dari kemanfaatan ini. Seperti jika ada seseorang menyewa (mempekerjakan) orang lain untuk menggalikan sumur untuknya. Lalu dari sumur tersebut muncul air. Jadi yang menjadi obyek akad adalah pekerjaan menggali sumur, bukan airnya.

Jawabannya adalah, bahwa orang yang menyewa tanah tidak memiliki tujuan lain kecuali hasil tanah tersebut, sedangkan pekerjaan menggarap tanah tersebut hanyalah media yang dimaksudkan untuk mendapatkan sesuatu yang lain (yaitu hasil tanah itu sendiri). Karena pekerjaan menggarap itu sendiri tidak mengandung manfaat untuknya. Yang didapat justru hanya kelelahan dan kesulitan yang dirasakannya. Akan tetapi yang diinginkannya adalah apa yang akan dimunculkan oleh Allah ﷻ dari biji dan benih yang ditanam, disiram, dan dirawatnya.

Hal yang sama juga ditemukan pada orang yang menyewa kambing betina untuk dimanfaatkan susunya. Maksud dan tujuan yang diinginkannya adalah apa yang akan dimunculkan oleh Allah ﷻ berupa air susunya dengan cara memberi makan, menjaga, merawat, dan memeliharanya.

Tidak ada perbedaan di antara kedua akad *ijarah* ini kecuali hanya sesuatu yang tidak bisa dijadikan sebagai gantungan hukum berupa perbedaan-perbedaan yang tidak dianggap. Sedangkan penyerupaan kalian dengan penyewaan (mempekerjakan) seseorang untuk menggali sumur adalah penyerupaan yang keliru. Akan tetapi menyewa seseorang untuk menggali sumur lebih tepat disamakan dengan menyewa seorang tukang bajak tanah untuk membajak tanah, menyebarkan benih dan menyiraminya.

Tidak diragukan lagi bahwa menyerupakan penyewaan binatang untuk dimanfaatkan susunya dengan penyewaan tanah untuk diambil hasilnya adalah

murni qiyas. Dan seperti yang telah disebutkan sebelumnya, pengqiyasan ini lebih tepat dibanding jika menyerupakannya dengan menyewakan roti untuk dimakan.

Kesepuluh; Bahwa unsur *gharar* dan risiko yang terdapat di dalam penyewaan tanah untuk mendapatkan hasilnya jauh lebih besar dibanding unsur *gharar* dan risiko yang terdapat di dalam penyewaan binatang untuk diambil susunya. Karena penyakit dan hal-hal pengganggu lainnya yang mengancam tanaman lebih banyak daripada yang mengancam susu.

Jika unsur *gharar* dan risiko yang terdapat di dalam penyewaan tanah tersebut saja dimaafkan dan bisa diterima, maka tentu hal itu lebih layak di dalam penyewaan binatang betina untuk dimanfaatkan susunya.

Beberapa Pendapat Seputar Akad dengan *Ma'qud 'Alaih* (Obyek Akad) Berupa Susu yang Masih Berada di Dalam Kantong Susu (Tetek atau Ambing Susu)

Dalam hal ini terdapat tiga pendapat:

1. Tidak boleh menjual dan menyewakannya. Ini adalah pendapat Ahmad, Asy-Syafi'i, dan Abu Hanifah.
2. Boleh menjual dan menyewakannya.
3. Boleh menyewakannya, namun tidak boleh menjualnya. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh syaikh kami.

Pada larangan menjual susu di ambingnya terdapat dua hadits yang menjelaskannya, yaitu:

Pertama; Hadits Umar bin Farukh –ia adalah perawi *dhaif* (lemah)- dari Habib bin Az-Zubair dari Ikrimah dari Ibnu Abbas ﷺ dengan sanad *marfu'*, "Rasulullah ﷺ melarang menjual bulu yang masih melekat di tubuh binatang atau menjual minyak samin (mentega) di dalam susu atau menjual susu yang masih di dalam kambing."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Ishaq dari Ikrimah dari Ibnu Abbas *Radhiyallahu Anhuma* dari perkataannya tanpa menyebutkan kata *as-samnu* (samin). Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dan yang lainnya.

Hadits kedua; Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Hisyam bin Ammar, dia berkata; Hatim bin Ismail menceritakan kepada kami, dia berkata; Jahdham bin Abdillah Al-Yamani menceritakan kepada kami dari Muhammad

bin Ibrahim Al-Bahili dari Muhammad bin Zaid Al-Abdi dari Syahr bin Hausyab dari Abu Said Al-Khudri ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang melakukan jual sesuatu yang masih berada di dalam kandungan (anak) binatang ternak hingga dilahirkan, melarang jual beli sesuatu (susu) yang masih berada di dalam ambingnya kecuali dengan takaran, melarang jual beli budak yang kabur, melarang jual beli harta rampasan perang hingga dibagi, melarang melakukan jual beli shadaqah hingga ada *al-qabdhu* (diterima), dan melarang jual beli sesuatu yang akan didapatkan oleh tukang selam."

Namun sanad ini tidak memiliki kriteria yang bisa menjadikannya kuat dan haditsnya bisa dijadikan hujah atau landasan dalil. Larangan membeli sesuatu (anak) yang masih berada di dalam kandungan binatang ternak (jual beli anak yang masih berada di dalam kandungan induknya) masuk dalam larangan jual beli *al-madhamin* dan *al-malaqih* yang telah dijelaskan di muka.

Larangan jual beli budak yang kabur telah tercakup ke dalam larangan *bai' al-gharar* yang telah dijelaskan sebelumnya. Larangan membeli harta rampasan perang hingga dibagi terlebih dahulu telah masuk ke dalam larangan menjual sesuatu yang tidak dimiliki, karena ini adalah jual beli *gharar*, spekulatif, dan berisiko. Begitu juga halnya dengan larangan menjual shadaqah sebelum diterima.

Jika Rasulullah ﷺ melarang menjual makanan sebelum adanya *al-qabdhu* (penerimaan barang yang dijual) padahal dalam hal ini, makanan tersebut hukumnya telah berpindah ke pihak pembeli, tetapnya hak kepemilikannya atas makanan tersebut dan tertentukannya makanan tersebut untuknya serta terputusnya keterikatan makanan tersebut dengan pihak lain, maka harta rampasan perang sebelum dibagi dan shadaqah sebelum adanya *al-qabdhu* tentu lebih layak untuk dilarang. Adapun jual beli apa yang akan dihasilkan oleh seorang penyelam, ini merupakan bentuk *gharar* (spekulasi yang tidak pasti, kemungkinan antara ada dan tidak, antara mendapatkan sesuatu dari penyelaman tersebut atau tidak) yang nyata.

Adapun menjual susu yang masih di dalam ambingnya, jika ditentukan, maka tidak memungkinkan untuk menyerahkan *al-mabi'* (bagian yang dijual) itu sendiri.

Jika menjual susu yang dijelaskan sifatnya di dalam tanggungan (memesan), maka ini serupa dengan menjual sepuluh *qafiz* (sejenis nama takaran) yang mutlak dari tumpukan makanan ini misalnya.

Dalam hal ini ada dua bentuk seputar jual beli seperti ini, yaitu memutlakkannya (*muthlaq*, tidak ditentukan) dan *at-ta'yin* (menentukannya) dan tidak ada pertentangan di antara keduanya, maka hal ini boleh seperti yang ditunjukkan secara implisit oleh larangan Rasulullah ﷺ memesan buah kurma dari suatu kebun tertentu kecuali telah tampak baiknya seperti yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad.

Oleh karena itu, jika dia memesan dengan takaran yang diketahui dari susu kambing ini misalnya dan kambing tersebut telah menjadi kambing *labun* (kambing yang ambingnya telah mengandung air susu), maka boleh. Dan ini dijelaskan secara eksplisit oleh sabda Rasulullah ﷺ yang melarang menjual sesuatu (susu) yang masih berada di dalam ambingnya kecuali dengan takaran atau timbangan.

Jadi, boleh menjualnya dengan takaran atau timbangan baik ditentukan maupun mutlak. Karena dalam hadits ini, Rasulullah ﷺ tidak merinci dan tidak mensyaratkan kecuali dengan syarat harus dengan takaran atau timbangan.

Dan, seandainya *at-ta'yin* (menentukan) adalah termasuk syaratnya, tentu akan disebutkan di dalam sabda beliau.

Ada yang mengatakan, "Lalu apa pendapat kalian seandainya dia menjual susu kambing tersebut untuk beberapa hari yang diketahui tanpa takaran dan timbangan?"

Jawabannya; Jika memang hadits di atas shahih, maka tidak boleh menjualnya kecuali dengan takaran atau timbangan. Namun jika memang tidak shahih, maka apabila susunya diketahui dengan baik dan biasanya tidak berbeda dari yang biasanya, maka boleh menjualnya untuk beberapa hari yang diketahui, dan penetapan susu tersebut berdasarkan kebiasaan menempati kedudukan takaran atau timbangannya.

Akan tetapi, jika berbeda-beda antara suatu masa dengan masa yang lain, terkadang susunya lebih banyak dan terkadang lebih sedikit atau terkadang tidak mengeluarkan air susu, maka ini adalah bentuk *gharar* dan tidak boleh.

Hal ini berbeda dengan *ijarah* (sewa). Karena susu yang ada muncul ketika kambing tersebut berada di dalam kepemilikannya dan dengan pemberian makan yang dia lakukan. Seperti yang terjadi di dalam penyewaan tanah yang di dalamnya, benih, dan biji yang ditanam tumbuh dengan siraman yang dilakukannya dan ketika itu. Sehingga posisi tanah berada di dalam kepemilikannya, maka tidak ada unsur *gharar* dalam hal ini.

Memang benar, jika air susu yang dihasilkan berkurang dari biasanya atau justru tidak mengeluarkan air susu sama sekali, maka ini disamakan dengan berkurangnya kemanfaatan atau tidak bisa terpenuhinya kemanfaatan tersebut di dalam akad *ijarah*, maka dalam kondisi seperti ini, pihak penyewa memiliki hak mem*faskh* (membatalkan akad) atau biaya sewa yang harus dia serahkan dikurangi sesuai dengan kadar kemanfaatan yang tidak bisa terpenuhi untuknya.

Ini adalah bentuk hukum pengqiyasan madzhab. Ibnu Aqil dan pengarang *Al-Mughni* mengatakan, "Jika pihak penyewa memilih tetap meneruskan, maka dia tetap berkewajiban membayar ongkos sewa secara keseluruhan. Karena hal itu berarti dia rela dan setuju dengan kemanfaatannya secara tidak sempurna. Oleh sebab itu, dia berkewajiban membayar seluruh ongkos sewa. Seperti jika dia rela dan setuju dengan *al-mabi'* dalam keadaan cacat."

Namun yang benar adalah ongkos sewa yang ada gugur dan berkurang sesuai dengan kadar kemanfaatan yang hilang juga. Karena dia membayar ongkos sewa secara utuh tidak lain untuk mendapatkan kemanfaatan yang ada secara utuh dan sempurna. Oleh karena itu, jika hal itu tidak bisa terpenuhi, maka dia juga tidak wajib membayar seluruh ongkos sewa yang ada.

Adapun pendapat mereka yang mengatakan bahwa dia tetap berkewajiban membayar ongkos sewa secara utuh karena dia rela dan setuju dengan kemanfaatan yang tidak utuh tersebut, sama dengan jika dia rela dan setuju dengan *al-mabi'* (barang yang dijual) yang cacat, maka jawabannya adalah dari dua sisi:

Pertama; Si pembeli jika dia rela dengan *al-mabi'* dalam keadaan cacat dengan dirinya mengambil *ursy* (sebagian dari harga barang yang dibeli yang dikembalikan kepada pihak pembeli karena barang yang dibelinya ternyata cacat, ganti rugi), maka hal ini boleh dia lakukan berdasarkan zhahir madzhab. Jadi kerelaannya dengan *al-mabi'* yang cacat dengan mendapatkan *ursy* tidak menggugurkan haknya.

Kedua; Jika kita katakan bahwa dia tetap memegang dan meneruskan akad padahal dia memiliki hak untuk mengembalikan, maka hal ini tidak serta merta berarti gugurnya *ursy* di dalam akad *ijarah*. Karena dia –pihak penyewa- telah mendapatkan sebagian dari obyek akad yaitu kemanfaatan dan dia tidak mungkin mengembalikan kemanfaatan yang sama seperti ketika dia terima: Juga karena mungkin dia akan mengalami kerugian jika dia mengembalikan kemanfaatan yang tersisa dan terkadang dia tidak mungkin melakukan hal itu.

Terkadang mau tidak mau dia harus terpaksa tetap memegang barang yang disewa dan mempertahankan akad yang ada.

Sehingga dalam kondisi seperti ini, seandainya dia tetap diharuskan untuk membayar ongkos sewa secara utuh sedang ada cacat pada barang yang disewakan hingga kemanfaatan yang didapatkannya tidak bisa sempurna dan utuh, sementara pada waktu yang sama, dia dilarang mendapatkan kembali kerugian yang menimpanya kecuali dengan membatalkan akad, maka jelas hal ini sangat merugikan bagi dirinya.

Hal ini terlebih bagi penyewa tanaman, pohon, dan bangunan atau penyewa hewan tunggangan untuk digunakan bepergian, lalu hewan tersebut mengalami suatu cacat di tengah jalan.

Jadi, yang benar adalah, jika di dalam jual beli, pihak pembeli tetap memegang *al-mabi'* padahal dia memiliki hak untuk mengembalikannya, maka dia tidak berhak mendapatkan *ursy*. Namun hal ini tidak berlaku dalam akad *ijarah*. Jadi pihak penyewa tetap mendapatkan *ursy*.

Hal ini bisa dijelaskan dengan kenyataan bahwa Rasulullah ﷺ menetapkan kondisi *ja'ihah* (bencana, wabah yang menyebabkan rusaknya suatu tanaman, buah dan yang lainnya), yaitu pihak pembeli tidak mendapatkan buah suatu pohon yang dibelinya sesuai dengan kadar yang dirusakkan oleh *ja'ihah* dan dia tetap memegang dan mendapatkan sisanya yang tidak terkena *ja'ihah* dan dia membayar harga sesuai dengan yang dia pegang dan dapatkan. Adapun harga buah yang rusak karena terkena *ja'ihah*, maka itu gugur.

Hal ini dikarenakan buah suatu pohon tidak bisa baik dan tua secara bersamaan dalam waktu yang sama. Dan kebiasaan yang berlaku, pihak pembelinya juga tidak langsung memetiknya semuanya sekaligus. Akan tetapi biasanya dia memetiknya sedikit-sedikit.

Dala kasus ini, buah pohon kedudukannya sama dengan kemanfaatan di dalam akad *ijarah*. Rasulullah ﷺ di dalam kasus *al-musharrah* (hewan yang telah menghasilkan air susu yang susunya dibiarkan tetap berada di dalam ambingnya guna menipu pihak pembeli) memberi pilihan kepada pihak pembeli antara mengembalikan atau tetap memegang dan meneruskan akad tanpa mendapatkan ganti rugi. Sedangkan di dalam jual beli pohon suatu buah, beliau menjadikannya tetap memegang dan meneruskan akad dengan mendapatkan *ursy*. Perbedaannya adalah seperti yang telah kami jelaskan di atas.

Akad *ijarah* mirip dengan jual beli buah suatu pohon. Kemiripan yang dipertimbangakan ini tampak jelas di dalam pemberlakuan hukum *ja'ihah* oleh Rasulullah ﷺ sebelum terjadinya *al-qabdhu* (memegang, menerima) harga.

Jika dikatakan bahwa berdasarkan kesepakatan ulama, hukum *ja'ihah* tidak berlaku di dalam kemanfaatan.

Jawabannya adalah bahwa ini bukan termasuk kategori menerapkan hukum *ja'ihah* di dalam kemanfaatan. Adalah telah keliru orang yang mengira demikian.

Syaikh kami mengatakan bahwa hal ini tidak termasuk dalam kategori menerapkan hukum *ja'ihah* di dalam *al-mabi'* seperti di dalam buah pohon yang dibeli. Akan tetapi ini termasuk kategori rusaknya (tidak dapat didapatkan) kemanfaatan atau ada sebagiannya yang tidak bisa didapatkan yang kemanfaatan tersebut adalah yang diinginkan dari akad yang ada.

Para ulama telah sepakat bahwa jika di dalam akad *ijarah*, kemanfaatan yang ada rusak sebelum didapatkan oleh pihak penyewa, maka pihak penyewa tidak berkewajiban membayar ongkos sewa. Seperti menyewa hewan kendaraan, lalu hewan tersebut mati sebelum sempat terjadinya *al-qabdhu* (diterima oleh pihak penyewa). Hal ini hukumnya sama dengan membeli satu *qafiz* dari suatu *shabrah* (tumpukan makanan), lalu *shabrah* tersebut rusak sebelum sempat terjadi *al-qabdhu* dan pemisahan bagian yang dibeli. Karena tidak diperselisihkan lagi, hal itu termasuk masih menjadi tanggungan pihak penjual.

Oleh karena itu, seandainya pihak penyewa tanah tidak bisa menggarap tanah yang disewanya dikarenakan adanya bencana atau wabah yang terjadi, maka dia tidak berkewajiban membayar ongkos sewa.

Jika telah ditanami, lalu terjadi wabah penyakit tanaman yang merusak tanaman tersebut sebelum pihak penyewa memanennya, maka dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat.

Ada sekelompok ulama yang menyamakannya dengan yang terjadi pada buah pohon di dalam akad jual beli dan yang terjadi pada kemanfaatan di dalam akad *ijarah*.

Ada juga kelompok lain yang tidak menyamakannya. Kelompok yang tidak menyamakan dalam hal ini menjelaskan bahwa buah pohon adalah yang menjadi *ma'qud alaih* (obyek akad) begitu juga dengan kemanfaatan.

Sementara di dalam kasus ini, tanaman itu sendiri bukanlah yang menjadi *ma'qud alaih.* Akan tetapi yang menjadi *ma'qud alaih*nya adalah kemanfaatan (tanah yang disewanya) dan dia telah mendapatkannya.

Sedangkan kelompok yang menyamakan antara kasus ini dengan yang terjadi pada jual beli buah pohon dan kemanfaatan di dalam akad *ijarah* menjelaskan bahwa yang dimaksudkan dan diinginkan dengan akad *ijarah* ini adalah tanamannya. Oleh karena itu, jika ada wabah atau bencana yang menghalangi antara pihak penyewa dengan yang diinginkan di dalam akad *ijarah* tersebut, maka hal ini berarti sesuatu yang dimaksudkan dan diinginkan dengan akad *ijarah* tersebut rusak sebelum dia sempat melakukan *al-qabdhu* (mendapatkannya).

Kalau pun dia tidak membayar ongkos sewa atas hasil tanaman, namun dia membayar ongkos sewa atas kemanfaatan yang dengan kemanfaatan tersebut dia bisa mendapatkan hasil tanaman. Oleh sebab itu, jika terjadi bencana wabah penyakit atau hama tanaman yang merusak tanaman tersebut sebelum dia sempat memanennya, maka berarti kemanfaatan yang menjadi *ma'qud alaih* di sini tidak sempurna, bahkan rusak sebelum sempat menggunakan dan mendapatkan manfaatnya.

Tidak ada perbedaan antara tidak bisa terpenuhinya kemanfaatan tanah yang disewa terjadi pada awal masa tanam atau pada masa akhirnya jika memang tidak bisa terpenuhinya sesuatu dari kemanfaatan tersebut.

Dan, telah dimaklumi bahwa bencana wabah penyakit dan hama jika terjadi setelah masa tanam secara mutlak sekiranya tidak dimungkinkan untuk memanfaatkan tanah tersebut dengan adanya bencana wabah penyakit dan hama tersebut. Jadi, tidak ada perbedaan antara apakah itu terjadi pada awal masa tanam maupun pada masa akhirnya.

Jual Beli Bulu yang Masih di Tubuh Binatang

Adapun menjual bulu yang masih menempel di tubuh binatang, sekiranya hadits ini shahih, niscaya wajib mengatakan seperti itu dan tidak boleh menjual bulu yang masih menempel di tubuh binatang.

Dalam hal ini, terdapat perbedaan riwayat dari Ahmad. Menurut suatu riwayat darinya, dia melarang. Sedangkan di dalam riwayat lain, dia memperbolehkan dengan syarat langsung memangkasnya seketika itu.

Alasan pendapat yang kedua ini adalah karena bulu tersebut ketika langsung dipangkas, maka menjadi sesuatu yang diketahui dan memungkinkan untuk dilakukan serah terima. Oleh karena itu, boleh menjualnya dengan syarat seperti itu. Sama seperti menjual buah *ruthab* (kurma yang sudah matang, yaitu sudah lunak dan manis, namun belum menjadi *tamr*) yang masih berada di pohon.

Sedangkan perkiraan kemungkinan tercampurnya bulu yang dijual dengan bulu yang akan tumbuh yang itu merupakan milik si penjual, maka kemungkinan ini hilang dengan adanya syarat harus langsung memangkasnya ketika itu juga dan jika pun ketika itu ada yang baru tumbuh lagi, maka itu sangat sedikit sekali yang tidak mungkin diketahui.

Dan sekiranya dikatakan bahwa langsung mencukurnya bukanlah syarat bolehnya menjual bulu yang masih menempel di tubuh binatang tersebut dan di sini, hal ini disamakan dengan menjual buah kurma yang sudah matang yang masih berada di pohonnya yang caranya adalah dengan mengambil sedikit-sedikit, tidak langsung dipetik semuanya secara langsung. Apabila masa memanennya seperti itu berlangsung dalam waktu yang lama, maka ini juga memiliki alasan yang benar, yaitu menjual sesuatu yang *ma'dum* dan belum terciptakan karena mengikuti obyek akad pokok akad yang sudah ada, yaitu seperti bagian-bagian buah suatu pohon yang belum muncul, maka bagian-bagian yang belum muncul tersebut mengikuti sebagian buah yang sudah ada.

Jika kedua belah pihak bersepakat bahwa bulu tersebut diambil pada waktu yang telah ditentukan, maka hal ini sama dengan pemetikan buah ketika telah sempurna.

Hal ini dijelaskan oleh kenyataan bahwa kelompok yang melarang menjual bulu yang masih menempel di tubuh binatang mengqiyaskannya dengan anggota-anggota tubuh binatang yang lain. Dalam hal ini mereka mengatakan bahwa bulu tersebut masih menempel di tubuh binatang, oleh karena itu tidak boleh menjualnya secara tersendiri sama seperti anggota-anggota tubuh binatang yang lain. Namun ini adalah pengqiyasan yang sangat keliru. Karena anggota-anggota tubuh binatang tidak mungkin untuk diserahkan kepada pihak pembeli dalam keadaan binatang tersebut tetap selamat, hal ini tidak mungkin terjadi.

Jika dikatakan, lalu apa perbedaan antara bulu yang masih menempel ditubuh binatang dengan susu yang masih berada di dalam ambingnya, sedang kalian memperbolehkan menjual bulu yang masih menempel ditubuh binatang,

namun kalian tidak memperbolehkan menjual susu yang masih berada di dalam ambingnya?

Jawabannya adalah, susu yang masih berada di dalam ambingnya yang dibeli akan cepat tercampur dengan susu milik si pemilik binatang yang tidak dijual. Karena air susu akan cepat muncul lagi setiap diperah, berbeda dengan bulu. *Wallahu a'lam wa ahkam.*

***Alhamdulillah* selesailah Kitab *Zadul Ma'ad* yang membahas tentang petunjuk manusia terbaik ﷺ.**